

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tarihi Bilim Dalı**

**HABERMAS VE FOUCAULT: EVRENSELÇİLİK VE ÖZNELLİK
ÜZERİNE BİR TARTIŞMA**

DOKTORA TEZİ

Özgür SOYSAL

DANIŞMANI: Prof. Dr. Nilgün TOKER KILINÇ

İZMİR-2011

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü M¼d¼rl¼ğ¼ne sunduğ¼m “Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma” adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Özg¼r Soysal



TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 17/11/2011 tarih ve 33/84 sayılı kararı ile oluşturulan jüri FELSEFE (Felsefe Tarihi) anabilim dalı doktora öğrencisi Özgür SOYSAL'ın aşağıda başlığı (Türkçe / İngilizce) belirtilen tezini incelemiş ve adayı 19/12/2011 günü saat 14:00'da süren tez savunmasına almıştır.

Sınav sonunda adayın tez savunmasını ve jüri üyeleri tarafından tezi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları değerlendirerek tezin başarılı/başarısız/düzeltilmesi gerekli olduğuna oybirliğiyle / oyçokluğuyla karar vermiştir.

BAŞKAN

Prof.Dr. Nilgün TOKER KILINÇ

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐


ÜYE

Prof.Dr. Taylan ALTUĞ

ÜYE

Yard. Doç. Devrim SEZER

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE

Doç.Dr.Ferda Keskin

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE

Yard.Doç. Aydın MÜFTÜOĞLU

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

Tezin Türkçe Başlığı : Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma

Tezin İngilizce Başlığı : Habermas and Foucault: A Debate On Universalism and Subjectivity

- * 1. Doktora Tezi savunma süresi asgari 90 azami 120 dakikadır.
- 2. Tutanak (jürinin karar ve imzaları haricinde) bilgisayarda doldurulmalıdır
- 3. Tez başlığı (İngilizce ve Türkçe) mutlaka belirtilmelidir.
- 3. Doktora Tez savunmasında üyelerden en az birinin üniversite dışından olması zorunludur.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	2
1. JÜRGEN HABERMAS: TEMELCİ-OLMAYAN, METAFİZİK-SONRASI EVRENSELÇİLİK VE ÖZNELER-ARASICI ÖZNELLİK İMKÂNI.....	41
1.1. KAMUSAL ALANIN NORMATİF İDEALLERİ	50
1.2. ELEŞTİREL TEORİ’NİN YENİDEN İNŞASINA DOĞRU	61
1.3. BİLİMSELLEŞMİŞ POLİTİKA VE ARAÇSAL RASYONALİTE ELEŞTİRİSİ.....	85
1.4. BİLGİ VE İNSANİ İLGİLER/ÇIKARLAR	102
1.4.1. <i>Bilgi-kurucu ilgiler/Çıkarlar ve Eleştirel bir Sosyal Bilim Modeli.....</i>	<i>109</i>
1.5. LİNGÜİSTİK DÖNÜŞ: İLETİŞİMSSEL EYLEM KURAMI.....	131
1.5.1. <i>Evrensel Pragmatik ve Söylem Etiği</i>	<i>148</i>
1.5.2. <i>Rasyonalizasyon Süreçleri: Sistem ve Yaşam-dünyası Farklılaşması</i>	<i>187</i>
1.6. MODERNİTENİN FELSEFİ SÖYLEMİ	229
1.7. HABERMAŞÇI ÇÖZÜM: ÖZNELER-ARASICI ÖZNELLİK VE TEMELCİLİK-KARŞITI EVRENSELÇİLİK	288
2. MİCHEL FOUCAULT: EVRENSELÇİ-OLMAYAN ÖZNELEŞME İMKÂNI	328
2.1. ÖZNE-MERKEZLİ AKLIN KURULUŞU	334
2.2. “İNSAN”IN DOĞUŞU VE ÖLÜMÜ: ÖZNEİN MERKEZSİZLEŞMESİ	371
2.3. YAZARIN ÖLÜMÜ: DİL VE ÖZNE	418
2.4. BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ	424
2.5. SOYBİLİMSEL ÇÖZÜMLEME: BİLGİ-İKTİDAR VE TARİH	432
2.6. MODERN İKTİDARIN DOĞUŞU: ÖZNEİN ÜRETİLMESİ VE BİÇİMLENDİRİLMESİ	450
2.7. TAHAKKÜM VE DİRENİŞ: ÖZGÜRLÜĞÜN İMKÂNI	481
2.8. BASKICI VARSAYIM: CİNSELLİĞİN ÖZNESİ VE İTİRAF	493
2.9. ETİĞİN SOYBİLİMİ: VAROLUŞ SANATLARI VE ÖZNELEŞME	511
2.10. FOUCAULTCU ÇÖZÜM: EVRENSELÇİ-OLMAYAN ÖZNELEŞME	551
3. HABERMAS VE FOUCAULT: EVRENSELÇİLİK VE ÖZNELLİK TARTIŞMASI ÇERÇEVESİNDE ÖZGÜRLEŞİMCİ ELEŞTİREL DÜŞÜNÜM PRATİĞİNİN İMKÂNI VE SINIRLARI ÜZERİNE BİR DİYALOG	583
KAYNAKÇA.....	720
EKLER.....	739
ÖZGEÇMİŞ	742
ÖZET	743

GİRİŞ

Çağdaş düşünce dünyasına bir son-kapanma-dağılma temasının damgasını vurduğuna ve artık modernite, Aydınlanma, felsefe, tarih, ideoloji, hakikat, metafizik, özne, evrenselcilik *sonrası* bir dünyada yaşadığımızın ilan edildiğine tanık oluyoruz. Kendimizi ve dünyayı anlamakta, anlamlandırmakta kullandığımız bilindik kategoriler ve kavramların yoğun bir şekilde eleştiriye tabi tutulmasıyla, artık onların geçersizleştiğini, işe yaramaz, uygunsuz bir hale geldiğini kabul etmeye zorlanıyoruz. Dahası, sistematik insan hakları ihlallerinin yaygınlaşması, etnik ve dinsel milliyetçiliklerin yükselişi, savaşlar, kıyımlar, çokkültürcü taleplerle ulus-devletin aşınması, mültecilik sorunu, temsili demokrasinin meşruiyet krizi, toplumsal parçalanmanın giderek artması, küresel adaletsizlik gibi ekonomik, sosyolojik, politik, kültürel ve ekolojik sorunların acil çözümler beklediğini; ama aynı zamanda bu sorunlarla baş etmek için kullanageldiğimiz temel kavram ve kategorilerin söküldüğünü, yerinden edildiğini, parçalandığını, geçersiz kılındığını görüyoruz. Aslında tarihsel örneklerden de, toplumsal düzenlerin ve düşünce örüntülerinin yıkılmasıyla (bilindik alışıldık düşünme ve hayat tarzlarının dağılmasıyla) toplumda ve kültürde meydana gelen dramatik değişimlerin, çoğu zaman yoğun bir kriz olarak tecrübe edildiğini ve bir toplumsal karışıklık, parçalanmışlık, kaos ve düzensizlik duygusu yarattığını biliyoruz.¹ Nitekim kendilerine başvurarak düşündüğümüz, yargıladığımız tüm evrensel ya da rasyonel ölçütlerin silikleşmeye, kaybolmaya başladığı ya da en azından inandırıcılıklarını yitirdiği günümüzde, Jameson'un tabiriyle, bu dünyadaki durumumuzu ve nerede olduğumuzu bilmemizi olanaklı kılan "bilişsel haritaların" kaybedilmesinin, yoğun bir belirsizlik durumuna yol açtığını ve bu duruma karşı tepkilerin (olumlu karşılayanlar dâhil) neredeyse tamamına, bizi nereye götürdüğünü bilmediğimiz bir akıntıya kapılmışlık duygusunun eşlik ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir.

¹ Best Steven ve Kellner Douglas (1998), *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, s. 9-10.

Çağdaş toplumlarda meydana gelen tüm bu değişimler ve “post” ön-ekiyle (ya da “sonrası” ekiyle) ifade edilen durum ve kurgular ise, özellikle 1980’lerden bu yana “postmodernite” başlığı altında toparlanmaya çalışılıyor ve “postmodernizm”, dünyayı tasarlamamıza, betimlememize, yorumlamamıza ve yeniden düzenlememize yarayan eski tavırların artık tükendiği ve çağdaş toplumsal gerçeklik ve siyasal pratiğin tamamen farklı bir şekilde tanımlanmaya başladığı fikrini içeriyor. Nitekim modernliğin bittiğinin, postmodern bir döneme girildiğinin, farklı yaklaşımları temsil eden düşünürler tarafından farklı amaçlar ve farklı şekillerde pek çok kez ilan edildiğini gördük. Postmodernizm açısından bir milat niteliği taşıyan *Postmodern Durum* eserinin girişinde Lyotard, modern terimini, “kendisini tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratılması gibi temel anlatılara açık başvuruda bulunan bir üst-söyleme gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi adlandırmak için kullandığını”; postmodernizmi ise basitleştirmek amacıyla “üst-anlatılara inanmazlık olarak” tanımladığını söyler.² Bu üst-anlatıların Aydınlanma sonrası düşüncenin neredeyse tüm akımlarına karşılık geldiği söylenebilir. Postmodernizme göre gerek Aydınlanmanın ilerleme ve özgürleşme üst-anlatısı (hem modern bilimde, hem de Fransız Devriminin politikalarında yürürlükte olan evrenselci rasyonalizm) gerekse daha özel olarak Hegelcilikle Marksizmin (insanın kendini diyalektik olarak oluşturmasıyla ilgili) spekülative üst-anlatıları artık inandırıcılıklarını kaybetmiştir. Her iki üst-anlatı türü de aklın politika, ahlak ve üretime uygulanması ya da diyalektiğin itici gücü olması yoluyla ilerlemenin garanti olduğunu varsayan tarih felsefelerine müracaat ederler.³

Postmodernizm ise tüm tarih felsefelerine, tarihin kaçınılmaz hedefini önceden görme yönündeki tüm iddialara ve bizi bu hedefe götürmeyi vaat eden tüm politik ideolojilere (belli bir tarihsel geleceği iyi ya da kötü diye tanımlayan değerlerin evrensel geçerliliğine) karşı çıkmak gerektiğini savunmakta ve bütüncül söylemlerin tümüne karşı derin güvensizliğin meydana geldiği bir çağda yaşadığımızı ilan etmektedir.

² Lyotard, Jean-François (2000), *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi, , s. 11-12.

³ West, David (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, s.259-261, 272.

Nitekim farklı çalışma alanları ve disiplinlerdeki farklı iddialarına rağmen postmodernizmin çeşitli akımlarını birbirine bağlayan ortak yönleri, Harvey'e göre, "genel geçerlilik iddiası taşıyan önermelerin (teoriler, üst-anlatılar, evrensel üsluplar) reddedilmesi", "çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi" (dil oyunlarında, ilgi kaynaklarında ya da bilim insanı topluluklarında), farklılığın (ya da başkalığın) ve çeşitliliğin vurgulanması ve son olarak da, her şeyin geçici olduğunun kabul edilmesidir.⁴ Harvey gibi Eagleton'ın da postmodernizm tanımını, farklı postmodern konumların ortak yanının, üst-anlatıların (yani evrensel iddialara sahip olduğu düşünülen geniş ölçekli teorik yorumların) reddedilmesi olduğu görüşünden hareketle formüle ettiğini görürüz:

Postmodernizm, üst-anlatıların ölümünün habercisidir. Bu "üst-anlatılar"ın gizli terörist işlevi, "evrensel" bir insan tarihi yanılması temellendirmek ve meşrulaştırmaktır. Şimdi artık, manipülasyona dönük akli ve bütünsellik (*totality*) fetişi ile bu modernlik karabasanından uyanma sürecindeyizdir. İçine uyandığımız yeni ortam, bütünleme ve kendini meşrulaştırma yolundaki nostaljik dürtüden kurulmuş postmodern dünyanın, hayat tarzlarının ve dil oyunlarının o heterojen yelpazesinin, ferah çoğulculuğudur. Bilim ve felsefe, o şaşaalı metafizik iddialarını fırlatıp atmalı ve kendilerini daha alçak gönüllü bir tarzda, başka anlatılardan farklı olmayan bir dizi anlatı olarak görmeyi öğrenmelidirler.⁵

Günümüzde postmodernlerin kastettiği anlamda bir kırılmanın meydana geldiği görüşünü reddeden yorumcuların ise, her şeyden önce modern ve postmodern arasında köklü bir kopuş olduğunu iddiasının, postmodernlerin reddettiği türden, bir toplumsal durumdan diğerine geçişi açıklayan tarihsel bir anlatıya başvurduğuna dikkat çektiklerini görürüz. Nitekim postmoderniteyi modernitenin radikalleşmesi olarak gören Giddens'a göre:

⁴Harvey, David (1993), "Postmodernizme Bir Bakış" <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=47&dyid=1474> (Erişim: 10.10.2011).

⁵ Aktaran, Harvey, David (2006), *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis, s. 22.

Postmodernlikten, modernliğin yerine geçiyormuş gibi sözünü etmek, olanaksız olduğu açıklanan o tek şeyi yardıma çağırmak gibidir: Tarihe biraz bütünlük vermek ve onun içindeki yerimizi kesin olarak belirlemek.⁶

Dolayısıyla modernite ve postmodernite arasında katı bir ikicilik olduğunu iddia etmenin bizzat postmodern söylemin ruhu açısından sorunlu gözüktüğü söylenebilir. Gerçi Lyotard da postmodernliğin basit bir şekilde bir zihinsel durumu ya da ruh halini göstermekten ibaret olduğunu kabul etmekte ve postmodern teriminin tarihsel bir dönemleştirme için oldukça kötü bir terim olduğunu, zira dönemleştirmenin hala klasik ya da modern bir ideal olduğunu söylemektedir.⁷ Ama savunucuları tarafından “postmodernite” teriminin, çoğunlukla, modern olmayan’ı ya da modern olan’dan ayrılmış olanı tasvir etmekle yetinmeyen ve modernitenin teorik, kültürel toplumsal pratiklerinin ötesine geçişe dair onaylayıcı bir şekilde kullanıldığını görebiliriz. Bu açıdan “postmodernite” sözcüğünün modernitenin etkin bir şekilde olumsuzlanmasına yönelik bir talebi içerecek şekilde, yani eskinin baskıcı unsurlarından özgürleşme, yeni söylem ve pratiklerin benimsenmesini savunma gibi normatif olduğu söylenebilecek bir anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür.

Postmodernite adı altında ifade edilen olgu ve kurguları modernite içinde bir dönem olarak (mesela, “geç modernite”) olarak tanımlayan bazı yorumcuların ise, postmodernizmin yeniymiş gibi sunduğu (ve postmodernistlerin kendilerini bu yeni olanın öncü kâşifleri olarak sunmalarına temel teşkil eden) özne, evrenselcilik gibi kavramlara yönelik sorgulamaların ve temelcilik, özcülük karşıtı gibi eleştirilerin modernlik söyleminde zaten mevcut olduğunu, modern düşüncenin bunlarla her zaman bir hesaplaşma çabası içinde olduğunu ve bu açıdan modernliğin, postmodernlere atfedilen şüpheli tutumu zaten içerdiğini ileri sürdüklerini görürüz.⁸

Aslında postmodernliği modernlik içinde bir gelişme, modernitenin yeni bir yüzü ya da aşırı bir modernite gibi yorumlayan pek çok yaklaşımın üzerinde uzlaştığı

⁶ Giddens, Anthony (2004), *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı, s. 51

⁷ Aktaran, Küçük, Mehmet (1993), “Postmodernin Dönem Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi”, içinde: Mehmet Küçük (der.), *Modernite versus Postmodernite*, Vadi, 21-54, s.25.

⁸ Delanty, Gerard (2000), *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and Self*, Sage Pub., s. 1.

bir nokta, postmodern yaklaşımların modern felsefeye yönelik eleştirilerinde, bu felsefe içindeki farklı, eleştirel yaklaşımları göz ardı ederek sanki karşılarında homojen bir felsefe varmış gibi yaklaşımları, yani kendi konumlarını tanımlamak için moderniteyi saldırılması gereken totaliter tek bir büyük üst-anlatı olarak karakterize etmeye çalışmalarıdır. Bu yaklaşıma karşılık, modernliğin farklı zamanlarda farklı şekillerde algılandığına, ifade edildiğine işaret eden ve hatta modernitenin tanımlanabilir olup olmadığına şüpheyle yaklaşan tartışmaların, postmodernitenin moderniteyi kendisinin karşıtı olarak tanımlama girişimiyle birlikte daha da şiddetlendiği bile söylenebilir. Aslında bu tartışmalarda pek çok yorumcunun, farklı şekillerde ifade etseler bile, 20. yüzyılın moderniteye dair görüşlerinin, modernitenin temel olarak politik ve estetik iki anlamını miras aldığını kabul ettiklerini görebiliriz. Mesela, bu ayrımın “programlamacılık” ve “geçicilik” terimleriyle açık hale getirilebileceğini düşünen Heynen, program niteliğinde olan anlayışın moderniteyi bir proje olarak ele aldığını ve bu bakış açısında vurgunun özgürleşim (*emancipation*) ve çizgisel, amaçlı bir tarih üzerine olduğunu; geçicilik görüşünün ise, modernliğin ele geçirilemez, geçici, gözden hızla kaybolan gerçekliğine dikkat çektiğini ve onun sürekli değişim ve dönüşümünü amaçlı bir ilerlemeyi takip etmekten ayırdığını belirtir.⁹

Elbette farklı yaklaşımlarda farklı ilgilere ve vurgulara yol açtığı aşikâr olsa da, modernitenin bu iki yönünün birbirlerinden kolaylıkla ayırt edilebilir olduğu söylenemez. Nitekim moderniteye kendine özgü ve kavranması güç karakterini veren şeyin, aslında bu iki biçiminin veya yanının birlikte bulunması olduğunu savunan yorumculardan Marshall Bermann modern olmayı, “bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden” bir ortamda kendimizi bulmamız olarak (“katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği bir evrenin parçası olmamız” olarak) tasvir eder.¹⁰ Burada geçicilik görüşü, modernitenin hızlı ve geçici etkilerinin büyüleyici niteliği üzerine (gelenekten kopuş, yenilik

⁹ Hilda Heynen (1992), “Architecture between Modernity and Dwelling: Reflections on Adorno’s ‘Aesthetic Theory’”, *Assamblage*, 17, MIT Press, 78-91, s. 80.

¹⁰ Berman, Marshall (2001), *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Paker, İletişim, s. 27

duygusu, zamanın gelip geçişi karşısında duyulan baş dönmesi) odaklanan estetik bir modernizme karşılık gelir. Bu açıdan moderniteyi zamanın süreksizliğine dair bir bilinç temelinde karakterize eden estetik modernizmin en özlü tanımını, Foucault'nun dikkat çektiği gibi, modernliği olumsuzluk, geçicilik ve gözden hızla kaybolma sözleriyle betimleyen ve modern olmayı, hem şimdiki zamanla özel bir ilişki kurma (şimdiyi “kahramanlaştırma”), hem de akıp giden zamanın içinde kendi bedeni, davranışları, kendi duygu ve tutkularıyla kendi varlığından bir sanat eseri yaratma arayışıyla (*dandizm*) ilişkilendiren Baudelaire'in verdiği söylenebilir.¹¹ Baudelaire modernliğe özgü bu estetik deneyim tarzının toplumda, politik bünyede yeri olduğunu düşünmese de, bu deneyime, sanat alanının dışında da, genel olarak modern deneyimi tanımlamak üzere ya da Foucault'nun etik olarak politika kavrayışında göreceğimiz gibi, Aydınlanmacı eleştirel bir düşünce ve eylem modeli olarak atıfta bulunulduğunu görmek mümkündür. Nitekim modernitenin ufkunu geride bıraktığı iddiasına sahip olan postmodernizmin temellerinin, aslında modernist kültürde bulunabileceğini ve dolayısıyla postmodernizmin bir kopuştan ziyade modernizmin radikalleştirilmesi ya da aşırı bir modernizm olarak görülmesi gerektiğini savunan yorumlarda, “postmodern” düşünürlerin estetik modernitenin bu temel deneyimlerinden (genellikle Nietzsche dolayımıyla) ödünç alınmış ölçütlere başvurduğuna sıklıkla dikkat çekilir. Bu bakış açısından, genel olarak postmodernite başlığı altında toplanan düşünce çizgisi, Habermas'ın postmodernizm eleştirilerinin açık bir örneğini teşkil ettiği gibi, modernite içinde bir kırılmadan ziyade, sanata (estetik deneyime) radikal öteki olarak değer biçen estetik modernite geleneğinin hatalı bir genişletilmesi olarak ve dolayısıyla modern-sonrası yerine modern-karşıtı olarak görülmektedir.¹²

Öte yandan moderniteyi bir proje olarak ele alan anlayışın temelini ise estetik modernizmin vurguladığı bu daimi değişimi, geleceğin kontrol edilmesine, bağlarından kurtulmuş, özgürleşmiş bir toplumun kurulmasına yönelik çabaların sonucu olarak kavramış ve evrensel bilgi ve özgürlük yönünde sonsuz bir gelişme vaadinde bulunmuş

¹¹ Foucault, Michel (2005), “Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 173-193, s. 181-184.

¹² Best, Steven (2005), *The Politics of Historical Vision: Marx, Habermas, Foucault*, Guilford Press, s.181

olan Aydınlanma düşünürlerinin hedeflerinde bulmak mümkündür. Gelenekler ve vahye dayanan hakikatler türünden tüm önceki değerlendirme kaynaklarından bağımsızlığını ilan eden Aydınlanma düşünürlerinde özbilincini kazandığı söylenebilecek bu anlayış, akla her tür dış belirlenimden bağımsız, etkin, eleştirel ve dönüştürücü bir yeti anlamını yüklemiş ve hakikat, iyilik ve adaletin biricik ve yeterli yargıcı olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla modern politik düşüncenin ana aksının kendisini geçmişin, adetlerin, alışkanlıkların kutsallığını yadsıyan gelenek karşıtı bir konuma yerleştirdiğini ve geçmişten miras alınmış geleneğin otoritesine meydan okuyan modern düşüncenin, evrensel bir akıl kavrayışı zemininde, gelenek ve dinin eylemin yeter sebebi olarak görülmesini reddederek, bilgi, değerler ve politik iktidarın yeni, daha rasyonel yani daha sağlam temeller üzerine oturtulması gerektiğini öne sürmüş olduğunu söylemek mümkündür.¹³ Bir başka deyişle, Aydınlanma düşünürleri tanınması gereken yegâne otoritenin evrensel ve otonom olan akıl olduğunu iddia ederek, Habermas'ın dikkat çektiği gibi, meşruluğunu geçmişten gelen ilkelere almayan, bunun yerine kendi öz gerekçelerini sunan, kendi kurallarını kendi içinde yaratan bir çağ düşüncesi geliştirmeye çalışmışlardır.¹⁴ Nitekim Kant'ın Aydınlanmayı "insanın, kendi suçu olarak içine düştüğü olgun olmayış durumundan çıkması" olarak tanımladığını ve insanın olgunluk (*maturity*) durumuna ancak aklını kullanma cesaretini (*Aude Sapare*) göstererek ulaşabileceğini savunmuş olduğunu biliyoruz. Ama Aydınlanmanın, iddiaları tikel bir bağlam ya da koşullar dizisiyle sınırlı olmayan, eşit bir şekilde tüm insanlara tüm zamanlar için uygulanabilir olan akıl kavramı, neredeyse Aydınlanma dönemiyle aynı zamanda aklı toplumsal uzam ve tarihsel zaman içinde konumlayan tarihselci düşünceyle başlayan ve günümüze kadar uzanan bir süreçte yoğun bir eleştiriye tab, tutulmuştur. Evrensel doğruluk ölçütleri ve evrensel bir insan doğasının varlığını savunan ve insan aklının bunlara dayanarak yaşamı akılcı ve özgürlükçü bir şekilde düzenleyebileceğini varsayan Aydınlanma/modernite projesinin aksine, tarihselci eleştiri rasyonalite, doğruluk gibi tüm standartların bir tarihsel toplum içinde ortaya

¹³ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 214.

¹⁴ Dolayısıyla, yine Habermas'ın ifadesiyle, "Modernite kendi normativitesini kendisi içinden çıkararak yaratmak durumundadır". Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press. s.7.

çıkıldığını ve düşünce kategorileri ve eylem ilkelerinin tarihsel ve kültürel olarak değişebilir olduğunu detaylı bir şekilde sergilemeye çabalamıştır.

Elbette evrenselcilik ve tikelcilik/bağlamcılık/görececilik arasındaki (aslında nesnelcilik-öznelcilik, transandantalcılık-tarihselcilik gibi farklı pek çok ikilikle de ifade edilen) mücadele çağımızda da pek çok alanda birden (etik, epistemoloji, sosyoloji, kültürel ve politik teori gibi) sürmektedir, ama günümüzde evrenselcilik eleştirisinin oldukça güçlü olduğunu ve mesela değer çoğulculuğunun çağdaş toplumlarda kaçınılmaz bir olguya ve hatta normatif olarak istenen (insan heterojenliğinin zorunlu sonucu olan) bir duruma karşılık geldiği görüşünün farklı biçimlerde olsa da yaygın bir şekilde benimsenmeye başladığını görmek mümkündür. Hatta giderek şiddetlenmiş bu eleştiri çizgisinde, Batı evrenselciliği, sahte bir evrenselcilik, sadece hegemonik bir tikelciliğin maskesi olarak eleştirilmeye ve Aydınlanmadan beri ırk, etnisite, cinsiyet ya da milliyet sınırlarının ötesinde bir ideal olarak kabul görmüş olan evrensellik kavramının heterojenlik, farklılık ve ötekiliği tanımayan baskıcı bir anlayışa tekabül ettiği suçlaması yapılmaya başlanmıştır. Ancak bu eleştiriler postmodern düşüncenin evrensellliği topyekün reddeden tutumundan ayırt edilebilir. Nitekim postmodern düşüncenin toplumsal aktörlerin çoğulluğuna karşıt, demode totaliter bir rüya olarak nitelediği evrenselciliği bütüncü bir şekilde mahkûm etme eğilimine karşı getirilen eleştiri ve itirazların ise temel olarak, bu tutumun, evrenselciliğin özgürlük mücadeleleri ve eleştirel düşünüm açısından önemini göz ardı ettiğine ve modernitenin eleştirel ve özgürleşimci potansiyellerinden tamamen vazgeçmek tehlikesini beraberinde getirdiğine yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim 19. ve 20. yüzyıldaki modern siyasal hareketlere bakıldığında, onların ortak hedeflerinin (sınıfın, halkların, kadının vb. özgürleşimi olarak formüle edilen) özgürlük ve –ona somut içerik veren ilke ve taleplerin başında gelen— eşitlik olduğu ve en önemlisi siyasal eylemin (Amerikan, Fransız ve Sovyet Devrimlerinde olduğu gibi) tam da bu idealler ya da talepler sayesinde “evrensel bir meşruiyet” kazandığı görülebilir. Aslında özellikle 18. yüzyıldan itibaren siyasal söylemde merkezi bir yer edinen evrensel eşitlik ilkesinin, tüm farklılıkların ötesinde bir eşitlik kavramının (ya da özgürlük taleplerinin) evrensel değerler ve bunların taşıyıcısı olan bir insanlık

kategorisine başvurarak temellendirilmesi yolunda kullanıldığını söylemek mümkündür. Fakat böylesi temellendirmeden hareket eden politik teorilerin ortak bir noktası, Laclau'nun dikkat çektiği gibi, kusursuz bir şekilde kurumlaşmış bir toplumsal düzeni başarmaya muktedir, her türlü tikelciliğin ve kısıtlamanın üstesinden gelebilen politik failler (*agent*) varsaymış olmalarıdır.¹⁵ Nitekim klasik özgürleşim (kurtuluş) teorilerinin, çağdaş eleştirileri teyit eder bir şekilde, özgürleşecek toplumsal eyleyicilerin nihai olarak homojenliğini varsaymış olduğu söylenebilir. Mesela Marksizmde, proletaryanın küresel kurtuluşun aracısı olma koşulunun, savunacak hiç tikel ilgisinin olmaması, adeta saf insan özünün bir ifadesi haline gelmesi olarak da yorumlandığını görebiliriz. Aynı şekilde, bazı klasik demokrasi biçimlerinde halkın iradesinin birliği herhangi bir demokratik dönüşümün önkoşuludur. Günümüzde ise, tam tersine, Laclau'nun ifadesiyle, kurtuluşlardan (çoğul) ya da toplumsal talepler çokluğundan başlanması ve demokratik pratiğin toplumsal aktörler çoğulluğu arasında müzakere edilmiş mutabakat olarak tanımlaması eğiliminin yaygınlık kazandığı görülebilir.¹⁶ Bir başka deyişle, çağdaş siyasal mücadelelerin çıkış noktası, kendi tikelliğini öne sürmektir ve hiçbirinin kendi başına toplumun tamlığını gerçekleştirmeye muktedir olmadığı yönündeki inanç çoğulcu bir demokrasinin önkoşulu olarak değerlendirilmektedir.¹⁷ Nitekim çağdaş toplumlardaki gittikçe artan parçalanmanın ve hiçbir ortak paydada toplanamayan mutlak farklılıkların öne sürülmesinin siyasal plandaki bir sonucunun, artık gücünü yitiren evrensel eşitliğe dayalı özgürlük anlayışının yerini “kimlikler savaşının” (etnik, cinsel, kültürel kimlikler) alması ve tikelliğin evrenselin önüne geçmesi olduğu söylenebilir. Fakat bu durumun yol açtığı pek çok sorun ve güçlükten birisi, tikelliklerin tanınması talebinin bile salt farklılık üzerinden yürütülen politikalar aracılığıyla inşa edilemez gözükmesidir. Zira bağlamdan bağımsız hiçbir değer ya da doğrunun olmadığı varsayımından bağlamların kıyaslanamazlığına geçilebilir, ama buradan her bir tikelliğin eşit şekilde tanınması

¹⁵ Laclau, Ernesto (2000), *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, Birikim, s. 26-27

¹⁶ Butler, Judith ve diğerleri (2009), *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik- Solda Güncel Diyaloglar*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Hil Yay., s. 15-16.

¹⁷ Laclau, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, s.26.

yönündeki çokkültürcü bir talebin bile, iddiasının gerçek bir şartı olarak evrensel sayılabilecek bazı taleplere başvurusu gerektiği öne sürülebilir.¹⁸ Bir başka deyişle, buradaki sorun, cemaatçi değerlerin –belli topluluklarla uğraştığımız kadarıyla bağlamsallaştırılan değerlerin- herhangi bir bağlamdan bağımsız olarak geçerli olduğu öne sürülen haklar söylemi (mesela, halkların ya da kültürel azınlıkların kendilerini-belirleme hakları gibi) ile eklemelenmesidir.¹⁹ Ama evrensel haklar söylemleri ile toplulukların özgüllük iddiaları arasında bağdaşma olasılığının olmadığını savunan postmodern bazı düşünürlerin heterojenlik, farklılık ve yerellik üzerine övgülerini, söylemler çeşitliliğinin demokratik bir biçimde bir arada yaşamasına ilişkin görüşlerle bir tutmak da güç gözükmemektedir. Zira postmodernizmin, mutlak kıyaslanamazlık fikrinden hareketle her türlü tutarlılık ve öncelik belirlemeyi (özneler arasındaki ilişkilere dair teorik çerçeveler ya da ölçütleri) totaliterlik olarak yaftalama eğiliminin, bu söylemler arasında diyalojik bir karşılaşma imkânını da ortadan kaldırmakta olduğu söylenebilir. Onaylama ve reddetme gibi edimleri mümkün kılacak hiçbir “üst” düzeyin (hiçbir değerlendirme ölçütünün) kabul edilmemesi, bizi hiçbirini diğerinden “daha iyi” ya da “daha kötü” olmayan bir üsluplar çoğulluğu ile baş başa bırakma ve dolayısıyla mevcut durumun rasyonel eleştirisini imkânsız kılma riskine sahip olacaktır.²⁰

Dahası evrensel bir gönderimde bulunmayan bir politik mücadelenin kurucu ve dönüştürücü olma potansiyelini kaybedeceğini savunan bazı eleştiriler, bir uçtan diğerine savrulmanın gerekli olmadığını, yani hiçbir tikelin izini taşımayan bir evrensel kavramının mümkün olmamasının, evrensellik fikrinden tamamen vazgeçmemizi ve onu bir put ya da mistiklik olarak görmemizi gerektirmediğini öne sürerler. Mesela Balibar saf evrensel kavramının var olmadığını kabul etmenin, onun zıtlarından birini (mesela, tikel, farklı ya da tekil olan gibi) felsefenin “temel sözü” olarak tesis etmemiz gerektiği fikrini onaylamak anlamına gelmediğini savunur.²¹ Elbette buna karşılık,

¹⁸ A.g.e., s. 27

¹⁹ Judith Butler, Judith ve diğerleri (2009), *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik*, s. 13

²⁰ Birkan, Tuncay (1992), “Modernlik Olarak Sosyalizm ve Postmodernizm”, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=34&dyid=1256&yazi=Modernlik%20Olarak%20Sosyalizm%20ve%20Postmodernizm> (Erişim: 10.10.2011).

²¹ Balibar, Etienne (1995), “Ambiguous Universality”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7 (1), 48-74, s. 48-49.

günümüz dünyasını karakterize eden parçalanmaya uygun bir alternatif üretmeyen postyapısalcı ve postmodern politik öğretilerin başarısızlığını ya da yetersizliğini eleştirerek basit bir şekilde yeniden evrensele ama bu sefer ırk, sınıf, etnisite, ulus, cinsiyet gibi -Butler’ın insani çoğulluğun kaçınılmaz eşlikçileri dediği- unsurlardan temizlenen hakiki bir evrensele dönme çağrılarının da aynı şekilde sorunlu gözüktüğünü kabul etmemiz gerekir.²² Zira zamanımızın politik gelişmelerinin evrenselci ideallerin gerekliliği meselesini küresel gündeme yerleştirdiğini söylemek mümkündür, ama postmodernist, feminist, post-yapısalcı, yapıbozumcu ve diğer bağlamcı eleştiri biçimleri sonrasında, etik ve politikada evrenselci teorilerin ve ideallerin savunulmasının giderek daha güçleştiği de ortadadır. Zira bu güçlüğün bir tezahürü olarak dikkat çektiğimiz çokkültürcülüğün gerek teorik, gerek pratik bakımdan pek çok soruna gebe olduğunu kabul edebiliriz, ama farklılığın tanınması talebinin belli bir evrenselciliğin vaatlerini yerine getirmekteki başarısızlığına karşı bir tepki olduğu politik olgusunu da göz ardı etmek mümkün gözükmemektedir.

Dolayısıyla güçlü evrenselcilik eleştirilerinin, politik olarak yetersizliklerini ya da eleştirel düşünüm pratikleri kavrayışı açısından yol açtıkları ciddi güçlükleri ortaya koyan itirazları dikkate almamak mümkün değildir, ama postmodernizmin radikalleştirdiği (yani aslında sadece postmodernizme ait bir eleştiri olarak kabul edilemez olan) evrenselcilik eleştirisi ışığında mesele sadece tikelden arınmış yeni bir evrensel inşa etme sorunundan daha karışık ve zor gözükmemektedir. Bu sorunlarla ilgili çözüm arayışlarının, çağdaş düşünceyi karakterize eden modernite ve akla yönelik radikal eleştiriler tarafından şekillendirilen (ve genellikle modernite-postmodernite tartışması altında toplanan) günümüzün düşünsel parametrelerini (metafizik-sonrası bir düşüncede teorileştirmenin asgari savunulabilirlik ya da kabul edilebilirlik koşullarını) göz önüne almaları kaçınılmaz hale gelmiştir. Zira Klasik dünyada olduğu gibi saf ve zaman dışı olmaktan çok uzak bir şekilde, günümüzde aklı “bu dünyada yer alan bir şey” olarak, yani dil, tarih ve kültür tarafından koşullanmış olarak anlama eğilimi yaygın hale gelmiştir ve dolayısıyla aklın özgürleştirici ya da eleştirel potansiyelinin

²² Zerilli, Linda M. G. (1998), “This Universalism Which Is Not One”, *Diacritics*, 28 (2), 3-20, s. 3.

günümüzde sürdürülebilmesinin, aklın ancak bu parametreler içinde savunulabilmesi yoluyla mümkün olduğu fikrinin ağırlık kazandığını söylemek mümkündür.²³ Elbette tartışmanın canlı bir şekilde sürmesinin işaret ettiği gibi, soyut evrenselcilik eleştirisiyle, yani tarihsel ve kültürel olumsuzluğun tamamen ötesinde yer alan Arşimetçi bir bakış açısının reddedilmesiyle, aklın evrenselci taleplerinin bütünsel reddi ve rasyonel standartların mutlak ortak-ölçülemezliğini öne sürmenin aynı şey olmadığı söylenebilir ve nitekim bu ayrım, mutlakçılık ve görececilik arasında orta bir yol bulma girişimlerinin başlangıç noktasını teşkil eder. Ama sonuç olarak, McCarthy'nin ifadesiyle “aklın yüceliğinin giderilmesine” (*desublimation of reason*) yönelik eleştirilerle birlikte artık, bir teorinin, kendi bilgi ya da ahlak ile ilgili kavrayışının evrensel geçerliliğinin mutlak ve zorunlu olarak meşrulaştırabileceğini öne süren nihai temellerin ya da böylesi mutlak statü iddialarını ortaya koyabilecek saf bir aklın var olmadığının genel olarak kabul gördüğünü ve evrenselcilik tartışmalarında (ve felsefi düşüncenin günümüzdeki statüsü hakkında) belli bir ortak zemini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.²⁴

Dahası postmodernizmin radikal modernite ve akıl eleştirileriyle canlanan bu evrenselcilik tartışmasını basit bir şekilde nesnelcilik ve öznellik arasında kurulan bir ikicilik çerçevesinde kavramak da mümkün gözükmemektedir. Zira aklın yüceliğinin giderilmesi olarak atıfta bulunduğumuz akıl ve onun evrenselci talepleri ya da iddialarına dair eleştiriler ile rasyonel öznenin merkezleştirilmesini hedefleyen eleştirilerin birlikte ilerlediğini söylemek mümkündür. Aslında şimdiye kadar esas olarak, postmodernizm başlığı altında toplanan radikal evrenselcilik eleştirilerinin, nesnel doğrulara, bilimsel, moral kesinliklere yönelik aşırı şüphecilikleri dolayısıyla görececi (ve nihilist) olmakla itham edildiğine dikkat çektik. Buna karşılık postmodernler ise, farklılıkları ortadan kaldırma ve cansız bir tekbiçimliliği dayatma

²³ Healy, Paul (1997), “Between Habermas and Foucault: On the Limits and Possibilities of Critical and Emancipatory Reason”, <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=50798&site=ehost-live> (Erişim: 27.09.2011), s. 140.

²⁴ Shabani, Omid A. Payrow (2003), *Democracy, Power and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, University of Toronto Press., s. 66, McCarthy, Thomas (1994), “The Critique of Impure Reason- Foucault and Frankfurt School”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 243-282, s. 244.

eğiliminde olduklarını iddia ettikleri bu tür üst-anlatıların yapıbozumunun, aynılığa indirgenen farklılıkların serbest kalmasını sağlayarak olumlu bir işlev gördüğünü savunmaktadırlar. Ama postmodernizmin modern bilimin bir mit ya da anlatı ya da toplumsal bir inşadan başka bir şey olmadığını savunan epistemik görececiliğine karşı çıkan bilim felsefecilerinin postmodernizmin bakış açısında öznel tercihlerin nesnel olgunun üstüne yükseltilmesine şiddetle itiraz ettiklerini görmek mümkündür. Benzer şekilde, politikada ve ahlakta ise, postmodern bazı düşünürlerin tüm otoritelere karşı sadece öznel tercihlerin isyanı adına direnmeleri ve tüm pozitif politik projeleri ya da toplum kuramlarını üst-anlatılar olarak reddetmeleri ve ortadan kaldırmaya çalışmalarının yıkıcı sonuçlarına işaret edilerek eleştirildiğini gördük. Dolayısıyla postmodernizmin, aşırı bir öznellik vurgusu ile nesnelliği tehlikeye attığı düşünülüp eleştirilmesine karşın, onun radikal evrenselcilik ve akıl eleştirilerinin içerimlerinin öznelliğe de uzandığına, yani yapıbozumun sadece nesnel dünyaya (nesnelci iddialara) değil, tüm modern üst-anlatıların en büyüğü olduğu iddia edilen Özne'nin kendisine de (nesnelci iddialara dayanak teşkil eden Özne'ye) yöneldiğine önceleri yeterince dikkat edilmemiştir.²⁵ Nitekim farkın ilksel (*primordial*) olması gerektiğini savunan ve öznenin bunun dışında tutulamayacağını öne süren Derrida'ya göre, basit bir şekilde çoğulcu bir bakış açısına yerleşmek ve özneler arasında farklılıklar vardır demek yeterli değildir. Zira insanlar arasındaki farklılıklardan söz ederken, daha en baştan bütünlüklü ve birleşik öznelerin farktan önce gelen varoluşlarını varsaymaktayız. Bu durumda fark sadece bu önceden varolan öznelerin bir yüklemi olabilmektedir. Oysa Derrida için fark (ya da *différance*) öznenin önce gelir ve bunun anlamı, öznenin farklılık barındırmayan birleşik bir bütün olarak kabul edilemeyeceğidir; öznenin kendisi de yapıbozuma tabi tutulmalıdır.²⁶

Aslında çağdaş düşüncenin merkezi temalarının başında, özneyi sorgulama ve özne felsefesini ya da “öznellik metafiziği” denilen şeyi nihayete erdirme çabasının geldiğini ve dolayısıyla evrenselcilik eleştirisinin, öznellik tartışması ya da özne-

²⁵ Heartfield, James(2002), *The 'Death of the Subject' Explained*, Sheffield Hallam University Press, s.5

²⁶ A.g.e., s. 6

merkezli akıl sorunu çerçevesinde kavranabilir olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim çağdaş tartışmalarda sıklıkla karşımıza çıkan ve postmodern düşünürlerin radikal özne eleştirisine atıfta bulunmak üzere kullanılan “öznenin ölümü” ifadesi, Nietzsche’nin “Tanrı’nın ölümü” metaforundan analogi yoluyla geliştirilmiş; öznenin, öznenin kendileri üzerine inşa edildiği temellerin, öznenin taşıdığı varsayılan değerlerin bütünüyle ortadan kalktıkları saptaması üstüne kurulu ya da vakit geçirmeksizin bir an önce ortadan kaldırılmaları gereği üstüne yapılandırılmış bir felsefe tasarımıdır.²⁷ Öznenin hümanizm ve rasyonalizm içindeki ayrıcalıklı statüsüne ilişkin sorgulamaların radikalleştirilmesi (ölümünün ilan edilmesi) genellikle yapısalcılar ve post-yapısalcılarla ilişkilendirilse de özne-sonrası felsefe adlandırması özellikle postmodernizm için kullanılır. Bu açıdan postmodernitenin ortaya çıkışı, modern özne fikrinin çözülme dönemi olarak da tanımlanır. Bir başka deyişle, özneyi, modern felsefe kavrayışına temel teşkil eden bir kategori olarak, merkeze alan modern çağa karşılık, postmodern olarak nitelenen dönemi, öznenin bu konumdaki yerinden edilmesinin, yani “merkezsizleştirilmesinin” (*decentralisation*)²⁸ karakterize ettiği düşünülmektedir. Hatta sadece postmodern yaklaşımlarla da sınırlı olmayan özne felsefesi eleştirilerinde modern felsefenin, bir özne metafiziği olarak, yani Descartes’tan başlayan Fenomenolojiye ve Sartreci varoluşçuluğa kadar uzanan bir gelenek olarak yorumlandığını görürüz. Aslında modern felsefeyi homojen bir bütün gibi ele almaktan kaçınarak, yani özne felsefesine yönelik eleştirileri içerdiğini inkâr etmeksizin, (modernitenin felsefi söyleminin, özne felsefesi paradigmasından kurtulup kurtulamadığı tartışmasını bir kenara koyarak, karşı-akımlarını göz ardı etmeksizin), modern felsefenin Descartes’tan başlayarak öznenin birincil ya da kurucu rolünü savunan, keşfetmeye, tesis etmeye çalışan bir özne felsefesi olduğunu, belli bir meşruluk payıyla söyleyebiliriz. Nitekim kendisinde modernliğin ilk sistematik felsefi

²⁷ Güçlü, Abdulkali ve diğerleri (2003), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., s. 1119.

²⁸ *Decentering* yani merkezsizleştirme işleminin bir yapıya uygulanması, o yapının artık merkezli bir yapı haline geldiği anlamına gelmez. Bu ifadeyi, postyapısalcılar, bir yapının merkezinde özdeşlik değil, ayrım bulunduğunu açığa çıkaran bir karşı-işlem için kullanırlar. Bunun anlamı yapının aslında sabit bir merkeze değil, *merkezleme* işlemine dayandığını göstermesidir ki; *merkezsizleştirme* bu işlemi iptal ederek merkezde farkın bulunduğunu açığa çıkarır. Mutman, Mahmut (1999), “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, içinde: F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu (der.), *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim, 25-70, s. 30-31.

ifadesini bulduğumuz ve bu yüzden modernliğin sıfır noktası olarak sayılan Descartes'ın metafiziğinde bilgi özbilincin kesinliğine dayandırılır ve böylece düşünen özne en uygun ifadesini onun iyi bilinen "Düşünüyorum, o halde varım." cümlesinde bulur. Descartes'ın felsefesinde, Heidegger'in dikkat çektiği gibi, varolan, tasarımın nesnelliği; doğruluk ise tasarımın kesinliği olarak tanımlanmıştır.²⁹ Bu açıdan modern felsefe bir ayrımla, tasarımın kaynağı olan özne ile tasarımın konusu olan dünya arasındaki ayrımla başlamıştır. Bir yanda tasarımlardan oluşmuş bilinç içeriklerimizin içsel dünyası, öte yanda ise tasarımların temsil ettiği dış dünya vardır. Descartes'ın ikici töz anlayışının (özniteliği düşünme olan *res cogitans* ve özniteliği yer kaplama olan *res extensa*) sonucu olarak meydana gelen, öznel-nesnel, ruh-beden, gibi bir dizi ayrımın temelinde yer alan "bilen özne" ile "bilinen doğa"nın ayrılması, modern doğa bilimlerinin doğuşunu anlamaya olanak sağlar. Zira modern anlamda nesnenin doğuşu Descartes'ta öznenin "ben" haline gelmesi ve 'ben'in de "ego cogito" haline gelmesiyle başlar ve modern doğa bilimi kadar modern felsefe de, doğanın bir nesne olarak özneye indirgenemez bir başkalık olarak anlaşılmasıyla doğmuştur. Bu anlamdaki öznenin (düşünüyorum'un) ontolojik bir tasarım nesnesi olarak ilk konusu yine öznedir. Dolayısıyla ontolojinin modern biçimi giderek bir bilgi kuramı olacağını ve bilen öznenin, daha sonraki felsefenin merkezinde yer almaya Kartezyen özneye dair eleştirilere rağmen devam edeceğini söyleyebiliriz.³⁰

Dahası modern çağla birlikte öznenin teorik alanda olduğu gibi, pratik alanda da otorite olma merciine yükseltildiğini görebiliriz. Zira Descartes'a atıfla söylersek, bu yeni doğa-insan veya nesne-özne ikiciliğinde, değerden arıtılmış mekanik doğa anlayışıyla beraber tüm değerlerin kaynağı, özne haline gelmiştir. Nitekim felsefi rasyonalizmin yanında gelişen ahlaki ve politik bireyciliğin çeşitli türlerinin de bireylerin öznel özgürlüklerinin tanınması talebini takip etmeleri bakımından bu yönelimi paylaştıkları söylenebilir. Zira gerek "ahlakı haz ya da acıyla, bireyin ahlaki

²⁹ Bumin, Tülin (2003), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, s. 50.

³⁰ Bir başka açıdan bakarak söylenirse, ortaçağda ereksellikler alanı olarak düşünülen doğa, öznenin kendisini doğaya yansıtmasını beraberinde getirirken, 17. yüzyılın makine-doğa tasarımı modern bilimin epistemolojik koşulu olan özne ve nesne arasındaki mesafe, başkalık düşüncesine yol açmıştır. Artık doğa bir makine ve bilim de bu makineyi kullanma ve yeni makineler üretme sanatıdır. A.g.e., s. 24, 50.

sezgileri ya da tutumları ve duygularıyla açıklayan yararcılık, sezgicilik ve öznelcilik gibi felsefi öğretilerde”, gerekse “bireyin her türlü müdahaleden bağımsız olan bir özel alanı olduğunu savunan liberalizm gibi” politik öğretilerde (örtük ya da açık olarak) bulunan “bireyin en yüksek otorite”, “bireyin özgürlüğünün vazgeçilemez olduğu” iddialarını, öznenin pratik alanda otorite olma merciine yükselmesi yönündeki eğilimin işaretleri olarak sayabiliriz.³¹ Nitekim Hegel’in modernitenin felsefi söylemi içindeki yerini tartışırken göreceğimiz gibi, Hegel de modernitenin çekirdeğini ‘öznenlik’ ilkesinde konumlamış (Reformasyon, Aydınlanma ve Fransız Devrimi’ni ise öznenlik ilkesini oluşturan temel tarihsel olaylar olarak almış) ve modernitede dinsel yaşam, devlet ve toplum kadar bilim, moralite ve sanatın da sadece öznenlik ilkesinin sayısız cisimleşmelerinden birilerine dönüşmüş olduklarını savunmuştur. Hegel’in modern dünyayı öznenlik ilkesi aracılığıyla betimlemesinde, Protestanlığın, doğru eylem ve kurtuluşun ölçütü olarak din adamlarının ve geleneklerin otoritesi yerine bireysel vicdanı koyması, artık vaaz ve geleneğin otoritesine biat etmek yerine kendi içgörülerine dayanan öznenin otoritesinin söz konusu olduğuna işaret eder.³² Nitekim ona göre İnsan Hakları Beyannamesi ya da Napolyoncu Yasa, devletin tözsel temeli olarak, daha önce varolan yasayı almak yerine, öznel özgürlük ilkesini geçerli kılmıştır. Ayrıca Habermas’ın dikkat çektiği gibi, Hegel modern kültür biçimlerini de belirleyen öznenlik ilkesinin ışığında modern sanatın özünün Romantizmde (biçim ve içeriği mutlak içsellik tarafından belirlenen Romantik sanatta) açığa çıktığını savunmuştur.³³

Kısacası, Aydınlanmada doruğuna ulaşacak olan ve öznenliği özgürlük ve düşünümSELLİK ile birleştiren bu anlayışın, aklı hakikat, iyilik ve adaletin biricik ve yeterli yargıcı olarak kabul ettiğini ve insan aklına yüklediği bu büyük iddiaları savunmak adına, hem bilişsel hem de pratik özne hakkında birtakım ön-kabullere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kant felsefesinde özne, “hem gerçekliğin

³¹ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 15, 214.

³² Hatta kurumsallaşmış Protestan kilisesine karşı, varoluşun öznel hakikati üzerinde duran ve inanmayı birey için varoluşsal bir seçim meselesi olarak gören Kierkegaard bu eğilimi en uç noktaya taşıyacaktı. A.g.e., s.214.

³³ Böylece ifadeci/dışa vurumcu kendini-gerçekleştirme, bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkan sanatın ilkesi haline gelmiştir. Hegel, gerçekliğin sanatsal ifade statüsüne ancak duyarlı ruhun öznel dolayımı aracılığıyla ulaştığını yazar. Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 18.

özel yapısından (teorik akıl doğaya kendi yasalarını dikte eder), hem de kendisine yasa koyan rasyonel irade olarak ahlak yasasından sorumlu” kılınmış ve böylelikle gerek epistemolojik olarak, gerekse ahlaki açıdan merkezi bir konuma yerleştirilmiştir.³⁴ Aslında modern felsefede öznellik ilkesi yapısının, kendisini aynadaki aksinde kavramak için bir nesne olarak kendisine geri dönen bir özne yapısı olarak, yani spekülative bir şekilde kavranmış olduğunu (Descartes’in “cogito ergo sum” ibaresinde soyut öznellik olarak, Kant’ın felsefesinde “transandantal özbiçim” biçiminde) söylemek mümkündür.³⁵ Nitekim bu anlayışa dair eleştiriler de, modern düşüncenin özneyi anlam ve değer yaratıcısı olarak kurgulayabilmesine, onun bilinci dil, kültürel, toplumsal belirlenimlerden önce varolan bir aşkınlık olarak, yani zaman ve uzam gibi söylem-öncesi bir kategori olarak konumlandırmış olmasının imkân sağladığına dikkat çekmektedir. Zira Aydınlanma öznesi, tamamen otonom bir şekilde sadece kendi yasaları ve ölçütleri doğrultusunda eyleyebilen ve kendisi, kendi duyguları ve bedeni dâhil olmak üzere dünyayı kendi nesnesi haline getirmeye muktedir olan, özgürlüğe tam da kendi öznellik ölçütlerini yerine getirdiği sürece ulaşacak olan bir özne olarak tasavvur edilir.³⁶ Nitekim modernite ve Aydınlanma’ya yönelik tartışmalarda yer alan soyut evrenselcilik eleştirilerinin de, bu özne kavrayışıyla ilişkili olarak (yani özne-merkezli akıl sorunu çerçevesinde) kavrandığını ve hatta moderniteye dair Hegel’den Marx’a Nietzsche’den Heidegger’e, Bataille’dan Foucault ve Derrida’ya önemli bir şekilde değişmeden kalan itirazın “öznellik ilkesinde temellenen akla” yönelik olduğunu görebiliriz. Aydınlanmanın dar-görüşlülüğü ve otoriter özelliklerinin öznellik ya da özbiçim ilkesinde temellendiğini öne süren bu görüşe göre, baskı ve sömürünün, aşığılama ve yabancılaşmanın tüm gizli biçimlerini, sadece onların yerine rasyonalitenin yürütülemez egemenliğini koymak için suçlayan ve yıkmaya çalışan bu özne-merkezli akıl rejimi, bilinçlendirme ve özgülleşim araçlarını nesneleştirme ve

³⁴ Bilgi ya da eylemin öznesinin zorunlu ve ezeli-ebedi ya da transandantal yönlerini belirleme iddiasında olan Kant felsefesi, çağımızda öznenin toplumsal ya da söylemsel bir kurgu olmasına karşı çıkarak özneye, öznenin yapısal özelliklerini tespit etmek suretiyle dönmeyi savunanların önemli bir referansı haline gelecektir. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 214-215.

³⁵ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 18.

³⁶ Sayın, Zeynep (1997), “‘Özne, İlkeselliğe Uymaz’: Çoğul ve Melez Kimlik”, *Toplumbilim*, 73, 129-145, s. 131, 134-135.

kontrol araçlarına dönüştürdüğü için (Adorno ve Horkheimer'ın “Aydınlanma diyalektiği” adını verdiği süreç), tamamen gizli bir tahakküm biçimi haline gelebilmektedir.³⁷

Böylece modernite içinde yanlış bir mutlak'a dönüşecek şekilde büyütülen bu öznellik rejiminde değişikliğin ve hatta onun yıkılması ve parçalanmasının gerekli olduğunu savunan ve günümüzde öznenin merkezsizleştirilmesi olarak adlandırılan eleştiri çizgisine dâhil edilebilecek olan bu eleştirilerin, bu yolda her şeyden önce, temsil etmeye ve bu sayede kendisine hâkim olmaya çalıştığı bir nesneler dünyası karşısında konumlanmış bulunan Kartezyen rasyonel otonom özne anlayışını reddettiklerini görebiliriz. Gerçi Kant'ın da Kartezyen özneye ve bu temelde ontolojik olarak kavranan akıl anlayışına karşı çıktığını ve kendi transandantal özne temelli düşünüm felsefesinde metafizik geleneğindeki tözsel akıl yerine, birliği sadece biçimsel bir karakter taşıyan ayrı uğraklar halinde farklılaşmış bir akıl kavrayışı koyduğunu ve fenomenlerle ilgilenmek üzere tasarlanmış bilişsel yetilerin sınırlarını ve yanlış kullanımlarını eleştirmeye çalıştığını biliyoruz. Ama transandantal özneyi bağlamın içine geri koyan ve akli toplumsal uzam ve tarihsel zaman içinde konumlayan ilk filozofun Hegel olduğu söylenebilir. Ayrıca Hegel aklın baskıcı boyutunun, evrensel olarak, kendiyile-ilişkilene yapısında, yani kendisini bir nesne kılan öznenin kendisiyle ilişkisinde temellendiğini ve öznenin özbilincini ancak içsel ve dışsal doğayı nesneleştirme pahasına kazanmak durumunda olduğunu göstermeye çalışması bakımından, modern öznellik ilkesinin bir tahakküm biçimi olarak nasıl bir işlev taşıdığını açıklamaya yönelik girişimlere önemli katkılarda bulunmuştur.³⁸ Ama onun da, bu özne kavrayışı yerine, çağdaş eleştirilerin açıkça reddedeceği bir mutlak öznenin kendisiyle ilişkisini, yani “kendine gelmesi, ne töz, ne özne olarak, sadece kendisini tüm koşullardan serbest olarak üreten, dolayımlayıcı bir kendisiyle-ilişkilene süreci olarak kavranabilen” bir özne kavrayışı (kendisini doğa ve tinde tanıyan bir “makro-özne”yi) geçirdiği söylenebilir.³⁹ Hegelci idealizmde tarihselleşen özneyi maddileştirdiği ve

³⁷ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 56.

³⁸ A.g.e., 27-28

³⁹ A.g.e., s. 34-35

ekonominin ve liberal etiğin burjuva öznesini reddettiği söylenebilecek Marx'ın öznenin merkezsizleşmesi açısından önemi ise, bireysel öznenin bundan böyle teorik ya da ahlaki hakikatin rasyonel ölçütlerine güvenli bir şekilde erişebilmesinin önünü kapatan ve bireylerin sahip olduğu bütün inançların, değerlerinin onların toplum içindeki konumlarını yansıttığını gösteren “yanlış bilinç olarak ideoloji” eleştirisinden kaynaklanır. Ama Marx'ın da, Aydınlanmayı karakterize eden evrensel özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi kavramların bile burjuva vicdanının ya da çıkarlarının bir yansıması olduğunu öne sürmüş olmasına rağmen, bireysel öznenin ayrıcalıklarını tamamıyla ortadan kaldırmak yerine bunları kolektif bir tarihsel özneye, yani proletaryaya aktarmış olduğu söylenebilir.⁴⁰

Aslında öznenin merkezsizleştirilmesine yönelik çağdaş eleştiriler açısından esas belirleyici olan düşünür, açık bir şekilde, modernliği yapıbozuma tabi tutma çabalarında kendisinden esinlenen Nietzsche olmuştur. Nietzsche, Freud'un bilinçdışı çözümlemelerini müjdeleyecek bir şekilde, öznenin uyguladığı ve yaşadığı, ama hâkim olamadığı, hakkında konuşmadığı bir bilgi düzeyinin olup olmadığını sorgulamış ve aslında “sürekli olarak bilmeden düşündüğümüzü, bilince çıkan düşüncenin ancak tüm düşüncenin küçük bir parçası olduğunu” savunmuştur. Nitekim Nietzsche, bir töz olmaktan ziyade değişik güçler ve dirençler arasındaki hareketler, ilişkiler ve farklardan oluşan bir süreç olarak gördüğü gövdenin tümünün her an düşündüğünü öne sürmüş ve öznenin kendisini tanıdığı yer olan bilincin, aslında dinamik, daima hareket halindeki bu güçlerin bir etkisinden ya da bir sonucundan ibaret olduğunu iddia etmiştir.⁴¹ Nietzsche'nin bilinçte olmayan, ama öznenin davranışlarını yönlendiren düşüncelerin nerede olduğuna yönelik sorgulamasının izlerini, bireysel bilinç ve davranışın, ne rasyonel ne de saydam olduğu söylenebilir olan bilinçdışı mekanizması aracılığıyla anlaşılabilirliğini öne süren Freud'un psikanalitik öğretisinde de görebiliriz. Zira zihin ya da öznenin tümüyle saydam bir bilince tekabül ettiğini öne süren Kartezyen ilkeye

⁴⁰ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 216.

⁴¹ Nietzsche'de özne yapısalcılıkta olduğu gibi bir köken değil sonuçtur. Lakin öznenin yapısalcılardaki gibi biçimsel ve durağan yapıların değil de, bilincin aynılığına karşıt olarak çoğulluk ile karakterize edilen gövdenin dinamik güçlerinin bir sonucu olması Foucault, Derrida, Deleuze gibi düşünürleri etkileyecektir. Mutman, Mahmut (1997), “Özne: Bir Başka Arşiv”, *Toplumbilim*, 73, 5-29, s. 14.

karşıt olarak, bastırılmış ve geriye itilmiş olmalarına karşılık öznenin yaşamında aktif rol oynayan bilinçdışı düşüncelerin varlığının kabul edilmesi, deneyimin bilinçli öznesini oldukça tartışmalı bir konuma sürüklemiştir. Gerçi Freud özneyi tamamen terk etmemiş ve insanın psikanaliz yoluyla bilinçli hal ve dürtülerinin bilinçsiz kökenlerini anlamaya başlayabileceğini ve özgür bir içsel iletişimin önündeki engellerin kısmen de olsa kalkabileceğini öne sürmüştür ama artık bireysel öznenin kendi zihnini tam olarak bilmesinin (öz-şeffaflığın) hiçbir garantisinin olmadığı açığa çıkmıştır.⁴² Bu yolda Lacan'ın bilinçdışının dil gibi yapılandığını (göstergebilimin anlamlama sürecinde belirlediği metafor, metonomi gibi mekanizmalarla özellikle rüyalarda saptanan mekanizmalar arası yapısal paralellikler) öne süren teorisi ve psikanalizde öznenin, anlamın kökeni olarak (fenomonolojik gelenekteki gibi) değil, göstergelerin bağımsız işleyişinin sonucu olarak alınmasını savunan görüşleriyle öznenin merkezsizleştirilmesini daha da ileriye götürdüğü söylenebilir. O, geleneksel iletişim kuramlarında olduğu gibi, göstergeyi iki özne arasında (mesaj alan ve veren) meydana gelen bir şey olarak görmek yerine, bilakis öznenin göstergeler arasında ortaya çıkan, yapısal bir sonuç, yapının işleyişinin bir etkisi olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.⁴³

Aslında çağımızda genel olarak dil sorunun ağırlık kazanmasının ve bu yolda dili otonom olarak, yani insanın/öznenin artık egemen olamayacağı şekilde ele alan linguistik çalışmaların, öznenin ya da bilincin teorik ilgi merkezinden çıkarılması yönündeki girişimlerde tayin edici bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür. Teorik çalışmanın merkezine dili koyan (yani özneyi merkezden çıkaran) ve dilin, kendinde ve tamlığı içinde ortaya çıkabilmesinin, çoğulluğunun açığa vurulabilmesinin nasıl sağlanabileceği sorusuna yönelen bu çalışmaların kökenlerini de, “özneyi” bir kurmaca veya dilbilgisel bir işlev olarak ele alan Nietzsche'nin çalışmalarında bulabiliriz. Nitekim Nietzsche özne tasarımıyla bir dilsel alışkanlık olduğunu öne sürmüştür;

⁴² West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 217, 219

⁴³ Mutman, Mahmut, “Özne: Bir Başka Arşiv”, s. 11.

“Düşünce vardır: Öyleyse düşünen bir şey vardır”: Descartes’ın bütün akıl yürütmesinin neticesi budur. Bunun anlamı, “gerçek *a priori*” olarak töz kavrayışına olan inancımızın yerleştirilmesidir —Düşüncenin olduğu yerde “onu düşünen” bir şey olması gerektiği, basit bir şekilde, her fiile bir fail ekleyen kendi gramer alışkanlıklarımızın bir ifadesidir.⁴⁴

Filolog Nietzsche’nin felsefeyi, dil üzerine radikal bir düşünümle (öznelliğin ifadesi olduğu kabul edilen dilin, düşünce alanına doğrudan ve kendi için girdiği bir düşünümle) bir araya getirmek suretiyle dilin, özne kavrayışıyla uyumsuz boyutlarının yeniden keşfedilmesinin yolunu açtığı ve böylelikle öznenin merkezsizleştiği bir düşünce uzamının ortaya çıkışına olanak sağladığı öne sürülmektedir. Hatta Foucault’nun, linguistik, etnoloji, psikanaliz gibi antropolojik-olmayan (yani İnsan’ı ya da Özne’yi merkeze almayan) yeni bilimlerin meydana gelişiyile birlikte, aslında, “Nietzsche’nin ‘kim konuşuyor?’ sorusuna Mallarmé’nin ‘dilini kendisi’ cevabını vermesiyle işaret edilen noktaya, çok daha uzun ve çok daha belirsiz bir yoldan varılmış olduğu görüşünü savunduğunu görürüz.⁴⁵ Bu açıdan Nietzsche felsefesi, Sade ve Hölderlin’den Artraud, Bataille ve Klossowski’ye, oradan Maurice Blanchot’a uzanan bir dil kullanım tarzının, yani merkezi ve kontrol edici öznenin yerini dilin kendisinin aldığı bir yazma deneyiminin karakterize ettiği bir yeni düşünme alanının öncülerinden ve dilin bizi öznelliğin, öznel ifadenin ötesine götürmesine olanak tanıyan yeni bir edebi yazma üslubu arayışının önemli esin kaynaklarından sayılır.⁴⁶

Nitekim yazar yerine dilin merkeze koyulduğu çağdaş edebiyat yöneliminde, “öznenin ölümü” ifadesine benzer şekilde “yazarın ölümü” ya da “yazarın yokluğu”nun (genellikle Barthes’a atfedilen bir ifade) ilan edildiğini görürüz. Zira metinlerin hem kökeni ve kaynağı olan, hem de böylelikle metnin ötesinde yer alan yazar kurgusu, kendinde tüm anlamın kaynağı ve faili olan, önceden hiçbir şey tarafından belirlenmeksizin kendisini kuran “Kartezyen ben” ile aynı düşünce yapısının ürünü

⁴⁴ Nietzsche, Friedrich (1968), *The Will to Power*, Walter Kaufmann (der.), çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Vintage, s. 268.

⁴⁵ Foucault, Michel, (2006), *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, s. 533.

⁴⁶ Gutting, Gary (2010), *Foucault*, çev. Hakan Gür, Dost, s. 36-37.

olarak değerlendirilmektedir. Burada “yazarın ölümü ya da yokluğu” ile kast edilen, kendini ifade etmek üzere dili kullanan yazarlık kavrayışının ortadan kalkması ve yerine, yazarı, dilin kendisini ifade etmesine imkân tanıyan bir araç olarak gören bir yazarlık anlayışının geçmesidir. Elbette “yazarın ölümü”, metni kaleme alan yazarın artık var olmadığına değil, yazarın artık merkezde yer almaktan ziyade, okuyucu gibi, yapının salt bir parçası, bir özne konumu haline geldiğine işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Bu açıdan, salt kendisinden kaynaklanan yaratıcı bir güç sayesinde tamamen yeni bir şeyler yaratan “yazar” ve onun ürettiği metni okuyan “okuyucuları” varsayan hümanist model yerine çağdaş edebiyatta söz konusu olan şey, bir yapı olarak dil ve bu yapı içinde yer alan özneler (yazarlar ve okuyucular) ya da özne konumlarıdır.⁴⁷

Sonuç olarak, herhangi bir teorik çalışmanın merkezine metin ya da dilin yerleşmesinin aslında o çalışmanın merkezileştirilmesi (merkezinin iptal edilmesi ya da Derrida’nın ifadesiyle yapıbozumu) anlamına geldiği ve dolayısıyla insan, özne ya da yazarın, söylemin kaynağı, temeli ya da onu mümkün kılan bir koşul olarak alınmayacağına işaret ettiği söylenebilir.⁴⁸ Ama öznenin merkezileştirilmesine, iptal edilmesine yönelik olan ve bu yolda öznenin üretilmişliğini (kurucu olmaktan ziyade kurulmuş olduğunu) göstermeye çalışan bu girişimlerin pratik içerimleri oldukça tartışma yaratmış ve bütüncü öznellik eleştirilerinin, öznelliğe bağlı bulunan (eleştirel düşünüm pratikleri için vazgeçilmez gözüken) faillik, otonomi, kendini-gerçekleştirme gibi kavrayışları da ortadan kaldırdığına (ya da açıklanamaz kıldığına) dikkat çekilmiştir. Nitekim Saussure’ün dilbilimsel incelemelerinden yola çıkan ve kültürel fenomenlerin öznelerin amaçlı ürünleri ya da tarihin amaçsız yan ürünleri olarak değil de, öğelerin özgül ve indirgenemez birleşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemler olarak ele alınması gerektiğini öne süren yapısalcı yaklaşımın politikaya yer bırakıp bırakmadığı konusunun oldukça tartışmalı olduğunu görürüz. Aslında özne

⁴⁷ Böylece yazar artık merkezi yerini kaybetmiştir ve hatta yazma ediminde, Foucault’nun ifadesiyle, “yazan öznenin yok olmaya devam ettiği bir uzamın açılması söz konusudur”. Foucault, Michel, (2006), “Yazar Nedir”, *Sonsuza Giden Dil Seçme Yazılar VI*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 224-259, s. 229.

⁴⁸ Hekman Susan (1999), *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik- Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma, s. 226.

olmaksızın politik etkinliği açıklamanın özneyi terk etmeyi telkin eden tüm öğretiler için (postyapısalcılar dâhil) önemli güçlükler yarattığı söylenebilir.⁴⁹ Mesela diğer yapısalcı yaklaşımlarla doğrudan bir bağının olmamasına (hatta onlara dair ciddi eleştiriler getirmesine) rağmen çoğunlukla yapısalcı Marksist olarak atıfta bulunan Althusser'in anti-hümanist özne eleştirisinin, politik pratiğin bir özne kavramını kullanmadan nasıl açıklanabileceği sorunuyla yüzleşmek durumunda kaldığına dikkat çekilmiştir. Zira kişisel olmayan toplumsal kurallarca yönetilen dönüşüm olarak bir tarih yorumu, bir devrimci politika pratiği için zorunlu gözüken türden bilinçli insan etkinliğine yer verme konusunda sorunlara sahip gözükmektedir.⁵⁰ Ama onun ideoloji eleştirisinin tam da özne kavramının (sadece bilinç değil bilinçdışına da gönderme yapacak bir anlamda kullandığı) eleştirisine ya da öznenin merkezleştirilmesine dayanmakta olduğunu görürüz. Althusser bilinçdışına benzer bir yapıda olduğunu söylediği ideolojinin, somut bireyleri özneler olarak kurma işlevine sahip olduğunu ("nerede ideoloji varsa, orada özne vardır") iddia eder. Dolayısıyla ideoloji basit bir şekilde belli düşüncelere insanların inanmasını sağlamak üzere onları kandırmaktan ibaret değildir: Bir özne olarak insan fikri, kendi kaderini tamamen kendi başına çizerek yaşayabilme düşüncesi bile ideoloji tarafından üretilen bir yanılsamadır. Önemli bir nokta, Althusser'e göre ideolojinin özne üreten işleyişinin fikirsel değil, dil ve kurumlar içinde işleyen maddi bir pratik olmasıdır. Althusser öznenin, toplumsal pratikler ve günlük ritüeller içinde kurulduğunu, yani toplumsal olarak sınırlandırılmış bir kavram olarak görülmesi gerektiğini savunur Bu açıdan toplumun liberalizmin varsaydığı gibi, tamamen biçimlenmiş, kendi iyisinin farkında olan otonom öznelerin bir sözleşmesi olarak anlaşılamayacağı söylenebilir. Böylece onun ideoloji kavramının merkezinden bilinci alarak, yerine öznenin kurulduğu toplumsal kurumları, ritüelleri ve

⁴⁹ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 229, 232. Bu sorunla ilişkilendirilmesine rağmen, postyapısalcılığın çıkış noktasının yapı-eyleyici (agent), özne-nesne, zihin-beden gibi ikiliklerle düşünmeyen bir başka dil ve yaklaşım kurma arayışı olduğu tespiti yapılmaktadır. Zira sosyal kuramın ünlü yapı-eyleyen karşıtlığının temelinde özne-nesne karşıtlığına dayanan hümanizm sorunsalının yer aldığını düşünen postyapısalcı düşünürler, bu karşıtlığın ister belirlenime (yapı) isterse iradeye (eyleyici) ağırlık verilsin her iki tarafta da aynı sorunu farklı biçimlerde ürettiğini öne sürerler; özne-nesne ikilemi. Dolayısıyla postyapısalcılara göre bu sorun çözümsüzdür ve burada önemli olan ve esas uğraşılması gereken husus, hümanist sorunsalın esas mantığının insan-özneyi hakikatın karmaşık kökeni ve sahibi, denetim ve egemenlik merkezi olarak kurmasıdır.

⁵⁰ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 232

pratikleri yerleştirmesi ve özne olmanın tabi olmaktan geçtiğine dair görüşlerinin, öznenin merkezsizleştirilmesine özellikle post-yapısalcılarda etkileri görülebilen olan yeni boyutlar getirmiş olduğu söylenebilir.⁵¹

Öznenin merkezsizleştirilmesine yönelik, farklı ilgi ve hedeflere sahip pek çok yönelimi bir araya getiren bu eleştiri çizgisinde postmodernizmin ise, tüm bu özne eleştirilerinin ötesine geçerek, özne kategorisinden modern Batı felsefesinin tüm kategorilerini problematik hale getiren radikal bir kopuşa karşılık geldiği öne sürölmektedir. Dahası postmodern yaklaşımlar, bu radikal kopuşun ortaya çıkardığı sorunlarla ilgili eleştirilere karşı, öznenin sonunun gelmesini (hümanizmin “nötr bir özne” ile eşanlamlı olarak kullandığı "insan" kategorisinin de sonunun gelmesini) özgürleşme olarak sunmakta ve insanın dünyada ve zamanda kendisine bir yer bulmasına yardım edecek bir büyük resim ya da bir üst-anlatı olmaksızın başboş dolaşan, hareketli, değişken bir özne tasavvur etmektedir. Dolayısıyla postmodern dönemde özne, modern öznenin birleşik, bütün, sabit varlığına karşıt olarak çoğul, dağınık ve hatta Deleuze’ün de belirteceği gibi şizofrenik olacaktır ve farklılığın ve ötekiliğin korunması için böyle kalmalıdır. Dolayısıyla postmodernist yaklaşımlar, aralarında hiçbir kalıcı ilişki kurulamayan çoklu konumlar arasında dolaşan, parçalı, dağılmış hiçbir kesinliğe sahip olmayan bir benlik tasarlıyor gözökmektedir. Postmodern düşüncenin, birbirleriyle uyumsuz gözüken ‘ben’ler çokluğunun gelişigüzel bir bileşimi olan benlik tasarımlarına yöneltilen ve benliğin değişimlerini birbirine bağlayan ve süreklilik göstererek kişisel kimliğimizi mümkün kılan birtakım unsurların gerekli olduğuna işaret eden ciddi eleştiri ve itirazlar getirilmiştir; ama öz-tutarlılık, birleştirici unsurlar aramanın gereksiz olduğunu savunan postmodern yaklaşımlar, bütönlüğün sadece bir yanılsamadan ibaret olduğu, yani benliğin –hümanist felsefelerin varsaydığının aksine— zaten hiçbir zaman tutarlı ya da birleşik olmadığını iddia etmektedirler. Sonuçta postmodernizmin iddiası, modern düşüncenin saf akıl

⁵¹ Mutman, Mahmut, “Özne: Bir Başka Arşiv”, s. 12-13. Dahası, öznenin toplumun olumsal bir ürünü olduğunu öne süren Althusser’e göre, öznellik evrensel olmaktan ziyade kısmi olarak kendini açığa çıkarır. Toplumun özneler olma statüsüne yükseltmeye tenezzöl ettiklerinin, tüm bireylerin sadece kısmi ve dar parçası olduğunu söyleyen Althusser; aşağı sınıflar, kadınlar, Avrupalı-olmayanlar, yabancılar ya da tek kelimeyle ötekilerin özne olmaktan dışlanmış olduğuna dikkat çeker.

kavrayışına karşılık aklın tarihsel, toplumsal, kültürel olarak biçimlendiği ve böylece tek bir rasyonaliteden ziyade ancak kendine özgü işleyiş ilkeleri ve geçerlilik ölçütleri olan rasyonalitelerden söz edebileceğimizdir. Dolayısıyla postmodernizm modernizmin birleşik ve rasyonel öznesine karşı çıkmakta ve bunun yerine meydana geldiği bağlam tarafından belirlenen, yani toplumsal ve dilsel olarak merkezileşmiş ve parçalanmış bir öznenin (özne konumlarının) mümkün olduğunu savunmaktadır.⁵²

Postmodernlerin bu yaklaşımına yönelik pek çok eleştirinin birleştiği noktanın, onların, yerine bir alternatif koymaksızın özneyi parçalamalarının, eleştirel bir perspektif ve eylem için hiçbir temel bırakmamasına ve böylece bir anlamda varolan düzenin değiştirilmesi imkânının ortadan kaldırılmasına yönelik olduğunu görebiliriz. Zira bireylerin, kendi pratiklerini düzenleyen (hatta kendilerini özneler olarak şekillendiren ve üreten) kültürel ve kurumsal sistemler üzerine düşünümde bulunma ve sınırlamalar dâhilinde bile olsa onları dönüştürebilme kapasitesine sahip olmalarının, belli türden bir otonomi ve dolayısıyla öznellik kavrayışını gerektirdiği söylenebilir. Öte yandan, elbette bu eleştirilerin anlamı, alternatifi bulunana kadar modern öznenin eleştirilerden muaf tutulması değildir, ama öznenin merkezsizleştirilmesini hedefleyen eleştiriler ışığında, öznellik sorununun, basit bir şekilde, özne felsefesi paradigmasının sorunlu yanlarının çıkarılması ya da kısmi değişiklik ve düzeltmelerle çağdaş koşullara uygun hale getirilmesiyle çözülemeyeceği ve bu konuda çok daha karmaşık ve zor bir tartışmayı gerektirdiği de açık gözükmektedir. Nitekim bu tartışmada, karşıtları tarafından genellikle postmodernistler başlığı altında toplanan (terimin oldukça belirsiz ve geniş kapsamlı olduğuna dikkat çeker bir şekilde) gerek post-yapısalcılar gerek feministler, gerekse sömürgecilik-sonrası (*post-colonial*) çalışmaları yürütenler arasında bulunan yorumcuların, öznenin yapı-bozumunun öznenin bir egemenlik, tahakküm kurgusu olduğunu açığa çıkardığı ve bunu üreten tarihsel ve karmaşık mekanizmalar sorunsallaştırılmadıkça öznenin üzerine etik, politik ve kuramsal bir konum geliştirmenin imkânsız olduğu fikrini savunulduğunu görürüz.⁵³ Öznenin bir egemenlik

⁵² Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 18

⁵³ Yeğenoğlu, Meyda (2003), *Sömürgeci Fantaziler-Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis, . s. 14

kurgusu olduğu görüşü ise, öznenin belirlenmemiş ve bağımsız bir varlık olarak kurulmasının ancak başkasına bağımsızlığının reddedilmesi pahasına mümkün olduğu fikrini içerir. Bu görüşe göre, otonom özne varsayımı, özneye karmaşık bir söylemsel strateji içinde üretilen evrensel bir konum sağlamaktadır. Bu açıdan, her şeyden önce, Kartezyen öznenin kendi kendisiyle özdeş bir bütünlük (ben=ben) biçimindeki kimlik anlayışının, esas olarak bir ayırmda (ben ve ben-olmayan) temellenmekte olduğuna, yani böylesi bir öznenin kurulmasının, öznenin kendisini ondan ayırt edeceği başka bir terimi veya koşulu gerektirdiğine dikkat çekilebilir. Bu “bastırılmış ya da unutulmuş olarak kalan öteki terim”in varlığı ise öznenin otonomisinin ve evrenselliğinin temel koşulu olarak karşımıza çıkacaktır. Nitekim öznellik metafiziğine yönelik bazı eleştiriler, öncelikle, bugün özne dediğimiz şeyin tarihsel olarak Avrupa kültüründe ortaya çıkmış olduğunu hatırlatmakta ve uzun ve karmaşık bir tarihsel dönüşüm süreci sonunda bedensellikten ve yerellikten tümüyle uzak, soyut ve evrensel bir birey olan "ben" kavramının üretilmiş olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁴ Burada meselenin, sadece - mesela feminizm ve sömürgecilik çalışmalarının gösterdiği gibi- bu öznenin soyut evrensellik iddialarının yanlışlığının açığa çıkarılması ve bu öznenin “Batılı, beyaz, erkek” birey olduğunun teşhir edilmesinden ibaret olduğunu düşünmek hatalı olacaktır. Zira bu yöndeki çalışmalar açısından esas önemli olan şeyin, bu öznellik kuruluşunu mümkün kılan söylemsel stratejileri ve öznelliğe ilişkin hegemonik yapıyı açığa vurmak ve sökmek olduğu söylenebilir.⁵⁵

Bu açıdan özneye ya da özneleşme süreçlerine ilişkin bu yapıyı ataerkil, emperyal ya da sömürgeci söylemlerde tespit etmeye yönelik girişimler örnek verilebilir. Mesela Edward Said oryantalizmi Batı ile Doğu arasında epistemolojik ve ontolojik ayırım kuran bir söylem olarak tanımlamıştır. Bu ayırım, Doğu'nun akıl, demokrasi, bireysellik, uygarlık zihniyeti gibi, Batı'nın doğal olarak sahip olduğu varsayılan özelliklerden yoksun olarak işaretlenmesiyle sağlanır. Oryantalist söylem yapısının temelinde ayırım olduğunu göstermek ise, oryantalizmin hegemonik bir işlem olduğunu, yani Batı'nın kendi kimliğini -farklı söylem tarzları (bilim, edebiyat vb)

⁵⁴ A.g.e., s. 14-15.

⁵⁵ A.g.e., s. 14.

içinde çoğaltılan karmaşık bir stratejik hareket ile- “öteki” (Doğu) olarak işaretlediği yerden ayırt ederek kurduğunu (yani merkezlediğini ve ayrımın üstünü örttüğünü) açığa çıkarmaktır.⁵⁶ Dahası, bu açığa vurma işlemi, ayrım temelli özne kurulumun evrenselciliğini nasıl tesis ettiğini de göstermeye çalışır. Certau, sömürgecilik maceralarına baktığımızda, Batı’nın karşısına çıkan tüm toplumları basitçe ilkel, barbar, geri görmekle kalmadığını, bundan daha önemli olarak onları kendisinin geride bıraktığı aşamalarda takılmış toplumlar, Avrupa’nın geçmişi olarak gördüğüne dikkat çeker.⁵⁷ Bunun anlamı, Doğulu olan veya Batılı-olmayan toplumların zaman içinde geriye itilmeleri ve "ilkel" veya "geri" olarak damgalanmalarıdır. Dolayısıyla Batı, “ilerleme” kavramı sayesinde, ötekine bağımlılığını yadsıyabilmiş ve kendini bağımsız ve hükümran özne ve tarihsel evrimin yegâne amacı olarak tespit etmiştir. Yani Batılı özne, ancak bir evrim sonucunda ulaşılan boş ve soyut konumu işgal etmesi sayesinde evrensel normu oluşturmuştur. Aynı şekilde, modern hümanizmin ataerkil bir söylem biçimi olduğunu öne süren feminizm de, hümanizmin insan kavramına soyut, evrensel bir konum atfetmesinin altında, aslında kadını işaretleyen (daha doğrusu, kadın-olmayana işaret eden) bir söylem yattığını göstermeye çalışır. Dolayısıyla öznenin yeri, ötekinin (kadının) farklı (duygusal, zayıf, akıldışı, bağımlı, vs.) olarak işaretlenmesi sayesinde boş bir yer haline getirilmekte ve böylece "erkek", işte o "boş" konumu işgal eden ve kadının da "doğal" olarak saptığı "insanın" evrensel varlığını oluşturan norm haline gelebilmektedir.⁵⁸

Bu tartışma ışığında özne eleştirisi bu öteki ya da ötekileştirilen terimden hareketle yapılabilir gözükmemektedir, ama böylesi bir girişim, yapının içindeki konumları tersine çevirip aynı stratejilerle özneyi tekrar tesis etmeye, yani aynı hükümran, otonom özne olmaklığı bu sefer de ezilmiş, hegemonya altındaki ikincil terim için kurmaya yöneldiği ölçüde aslında sorunun yeniden üretilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim öteki olarak işaretlenenin, mesela Doğu’nun, aynı söylemsel stratejilerle, yani içerikleri tersine çevirerek ama yapıyı muhafaza ederek kendini egemen özne olarak

⁵⁶ Mutman, Mahmut, “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, s. 31-44.

⁵⁷ Mutman, Mahmut, *Özne: Bir Başka Arşiv*, s. 20.

⁵⁸ Yeğenoğlu, Meyda, *Sömürgeci Fantaziler*, s. 14-15

kurma işleminde, oryantalizmin düşman ikizi olduğunu söyleyebileceğimiz “oksidentalizm” ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla öznelğe ilişkin yapıyı olduğu gibi koruduğumuz sürece, bu yapının eleştirilen etkilerini gideremeyeceğimize yönelik uyarıların göz ardı edilmez olduğunu söyleyebiliriz. Öznellik metafiziğine yönelik çağdaş eleştirilerin çoğunun da, özne ve onun vazettiği evrensellik iddialarını sorunsallaştırmadan, ötekiliğin kuruculuğunu dikkate almayan bir özne anlayışına geri dönmenin ve bu temelde politika yapmanın sakıncalarına dikkat çektiklerini görürüz.

Bu konuda dikkat çekilen (ve bu sakıncaların salt teorik bir tartışmayla ilgili olmadığına işaret eden) bir başka nokta, aşkın ve kapalı bir bütünlük olarak kurgulanan öznenin bir türevi olarak anlaşılabilen otonom ve kapalı kültür kavramının, kendini evrensel olarak ortaya koyma çabasının (nihai olarak başarısızlığa yazgılı olduğu için) beraberinde yaşamsal pratiklerin söz konusu modele uydurulması yönünde baskıyı getirmesi ve hatta etnik ve cinsel temizlikler gibi politik felaketlere yol açmasıdır. Böylesi tehlikelere yönelik bir duyarlılıkla ortaya çıkan çağdaş çokkültürlülük tartışmaların önemli olduğu açıktır, ama öte yandan, “çokkültürcü” yaklaşımların en başından farklı kültürel özlere gönderimde bulunarak, yani farklı kültürler arasında özcü bir sınır çekmek suretiyle yola çıktığını öne süren eleştiriler de, böylesi bir zeminde söz konusu özne ve kültür sorunlarına çözüm üretmenin güçlüğüne dikkat çekmektedirler.⁵⁹

Aslında çağdaş öznellik tartışmasına dair bu kısa bakış ışığında bile, öznenin ölümünün ilan edilmesinin ya da merkezden uzaklaştırılmasının, paradoksal bir şekilde, özneyi belki eskisinden bile daha çok kuramsal ilginin odağı haline getirmiş olduğunu görmek mümkündür. Nitekim Özne’nin (büyük harf ile) ölümünün ya da merkezsizleştirilmesinin, öznellik sorununa bu yeni ilginin temel koşulu olarak görülebileceğine dikkat çeken Laclau’ya göre, belki de karşılaştığımız sayısız türde öznelliğin somut ve sonlu ifadelerini artık aşkın bir merkeze atfetmenin imkânsız hale gelişinin, dikkatimizi bu çoğulluk, çeşitlilik üzerine odaklamamıza olanak sağladığı düşünülebilir.⁶⁰ Artık öznenin değil, ancak farklı özne konumları arasında dolaşan öznelerden bahsedebileceğimizi öne süren postmodern yaklaşımlara göre, bu yeni

⁵⁹ Sayın, Zeynep, “‘Özne, İlkeselliğe Uymaz’: Çoğul ve Melez Kimlik”, s. 135-136.

⁶⁰ Laclau, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, s.73

zengin, başıboş öznellikleri nesnel bir bütünlüğün içine yerleştirme çabalarının ne mümkün, ne de arzulanabilir girişimler olduğunu biliyoruz. Öte yandan, evrensel öznelere çöküşüyle başlayan süreçte yeni kimliklerin çoğalışı, etnik ve ulusal kimliklerin patlaması, göçmenlerin mücadeleleri, çokkültürcü protestoların artması ve ortak bir paydada toplanamaz gözükken direniş mücadelelerinin ortaya çıkışı gibi olgular, hem özne sorunun önemine, hem de bu sorunun salt akademik bir mesele olmadığına işaret etmektedir.⁶¹ Dolayısıyla günümüzde öznelcilik tartışmaların, hem bu konuda acil çözüm bekleyen sorunların altını çizdiğini, hem de böylesi çözümlerin adresi olan modern özne kavrayışının temellerini ortadan kaldırdığını (modern düşüncenin tarih ve toplum-dışı, bedensizleştirilmiş ahlaki ve epistemik öznesinin artık kabul edilemez olduğunu açığa vurduğunu) görürüz.

Böylece çağdaş düşüncede etik, epistemoloji, sosyoloji, politika, kültürel teori gibi pek çok alanda devam eden ve büyük oranda modernite-postmodernite başlığı altında (özellikle 1980'lerden başlayarak) toplanan bu tartışmaların, esas olarak evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışmada düğümlendiğini görüyoruz. Nitekim bu tartışmalarda “postmodern” olarak atıfta bulunulan konumu, esas olarak evrensellerin varlığına ve özne felsefesine radikal bir karşıtlığın karakterize ettiğini, yani postmodernist eleştirinin çekirdeğinin bu iki merkezi ve birbirleriyle ilişkili temayla ilişkili olarak kavranabileceğini söyleyebiliriz.⁶² Bu konumun, aklın evrensel doğruluk ölçütlerine dayanarak yaşamı akılcı ve özgürlükçü bir şekilde düzenleyebileceğini varsayan Aydınlanma/modernite projesiyle karşıtlığı ortadadır. Postmodernizmde zirveye ulaşan modernite ve Aydınlanma eleştirisinin, “evrenselmiş gibi gözükenein”, sadece evrensel olanın yerini tikel ilgi ve çıkarlarının –bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde- peşinde koşarak işgal etmeye çalışan ve bu uğurda heterojenlik, farklılık ve ötekiliği görmezden gelen ya da tasfiye eden “hegemonik bir tikelciliğin maskesi” olduğunu öne sürdüğünü gördük. Benzer şekilde, kendini-temellendiren, bedensizleştirilmiş, zaman-dışı, kültürel ve tarihsel farklılıklardan etkilenmeyen,

⁶¹ A.g.e., s. 75.

⁶² Seligman, Adam B. (1990), “Towards a Reinterpretation of Modernity in an Age of Postmodernity”, içinde: Bryan Turner (der.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, 117-135, s. 119.

otonom, tamamen saydam ve kapalı bir bütünlük olarak modern öznenin bir yanılsama olduğunun farkına varmamız ve soyut “transandantal tamalğının birlikleri” ya da bedensiz cogito’lar değil, sonlu, somut ve tarihsel, toplumsal olumsuzluklara tabi olan kırılğan yaratıklar olduğumuzu kabul etmemiz istenmektedir. Dolayısıyla postmodernizmde radikalleşen modernite eleştirilerine göre, hem tasvir edici nötr bir dil, birtakım kalıcı rasyonalite standartları, kendisine başvurarak birbirleriyle çekişen iddiaları anlayabilecek ve değerlendirebileceğimiz türden teorik çerçevelerin yanılsama olduğu (evrenselciliğın reddi), hem de bilen ve eyleyen öznenin zaman içinde geliştiğı, tarihsel ve toplumsal bir konuma sahip olduğu (öznenin merkezleştirilmesi) kabul edilmelidir. Elbette bunların kabulü halinde Aydınlanmanın özgürlük, eşitlik, adalet gibi evrenselci iddialarından ve böylesi iddiaları yerine getirebilecek otonom, eleştirel bireyleri varsayan öznellik kavrayışından geriye ne kaldığı ya da neyin kurtarılabileceğı konusu tartışmalıdır.

Nitekim çeşitli postmodern ya da post-yapısalcı teorilerin, modernite eleştirilerinde akıl, özne, evrensellik anlayışlarından topyekûn kopuş talebinde bulunmalarına karşı çıkan Habermas gibi düşünürler, böylesi bir talebin modernitenin eleştirel ve özgürleşimci potansiyellerinden tamamen vazgeçmek tehlikesini beraberinde getirdiğine, zira ve aklın evrenselci taleplerinin bütünsel reddinin, temellere, yöntemlere ve değerlendirmenin rasyonel kriterlerine güveni alaşağı etmek suretiyle rasyonel standartların ortak-ölçülemezliğıne ve dolayısıyla her türden şüphecilik ve göreceliğe yol açtığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu tartışmanın, tarihsel ve kültürel olumsuzluğın ötesinde yer alan Arşimetçi bir bakış açısının yokluğu kabul edilse bile evrensellerin tarihselci eleştirinin sınırları olup olmadığı ve öznenin ölümünü ya da parçalanması gerektiğini ilan etmek yerine ‘özne felsefesi’nin sorunlarını göz ardı etmeksizin çağdaş toplumlar için uygun bir faillik ya da otonomi kavrayışı içeren bir öznellik kavramının formüle edilip edilmeyeceğı konusunda düğümlendiğı söylenebilir. Bu düğümlenmenin işaret ettiği bir tehlike ise çağdaş düşünceyi belli kutuplar (“bir ve çok”, “açıklık ve belirsizlik”, “evrenselcilik ve tikelcilik” “aynılık ve farklılık” “nesnelcilik ve görececilik”, “transandantal ve ampirik olan” ya da “saf transandantalizm ve saf tarihselcilik”) arasına sıkıştıran ve gittikçe “modernite ve postmodernite tartışması” başlığı altında toplanan bu tartışmaların

verimsiz ve indirgeyici hale gelme yönünde bir eğilime sahip olmasıdır. Zira modernite-postmodernite tartışmasının şiddetlendirdiği bu kutuplaştırma, öznenin ölümünü ilan etmeksizin özne felsefesi paradigması dışına çıkmaya ve soyut bir evrenselcilik ve mutlak bir görececilik arasında kurulan ikiciliğin ötesine geçmeye yönelik farklı yaklaşımlar arasındaki kurulabilecek diyalogları baştan engellemekte ve onların basit bir şekilde bu tartışmanın zıt kutupları olarak konumlanmasına yol açmaktadır. Aslında bu kutuplaştırma eğilimi, postmodernlerin modern felsefeye, bu felsefe içindeki farklı, eleştirel yaklaşımları göz ardı ederek sanki karşılarında homojen bir felsefe varmış gibi yaklaşımlarına dair itirazın, modernistlerin postmoderniteye dair yaklaşımlarında da geçerli olduğunu açığa vurur. Zira genellikle post-yapısalcılığı da içerecek bir şekilde kullanılan postmodernizm başlığı altında, birbirleriyle ciddi anlaşmazlıklar içinde olan ve aslında çoğu kendilerini postmodernizmle tanımlamayan pek çok düşünür ve yaklaşımın, modernite karşıtı ilan edilerek homojen bir grup teşkil edebilirlermiş gibi bir araya getirdiklerini görüyoruz. Dolayısıyla postmodernlerin moderniteyi saldırılması gereken totaliter tek bir büyük üst-anlatı olarak karakterize etmeye çalışması gibi, modernite savunucularının farklı konumları postmodern başlığı altında gruplayarak bir kenara koyan bu tutumu da çağdaş düşünceye bir kutuplaştırma dayatmakta ve ikiciliğin ötesine geçmeye yönelik farklı yaklaşımların ve onlar arasındaki olası düşünce alışverişlerinin önünün kesilmesine hizmet etmektedir.

Böylece, Richters'in dikkat çektiği gibi, çağdaş tartışmaların, giriftliğine ve birbirlerinden nüanslarla ayrılan çeşitli konumları ihtiva etmesine rağmen, modernite-postmodernite ikiciliği çerçevesinde, sanki önümüzde son tahlilde sadece iki alternatif bulunuyor gözükmetedir; ya transandantalizmin, temelciliğin, nesnelciliğin bir biçimini benimser ve bilginin/bilimin/felsefenin/dilin/değerlerin nihai bir zemini olduğunu kabul ederiz ya da kaçınılmaz olarak, görececilik, şüphecilik, tarihselcilik ve nihilizme yöneliriz.⁶³ Nitekim özne-merkezli akıl ve evrenselciğinin sorunları hakkında karşılıklı bir düşünce alışverişine girmesine olanak sağlayan birtakım müşterek ilgi ya da yönelimlere sahip tarafların bile modernizm-postmodernizm tartışması çerçevesinde

⁶³ Richters, Annemiek (1988), "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault", *Theory, Culture and Society*, 5, Sage Pub, 611-643, s. 613.

karşı kutuplara savruldukları ve diyalog arayışından ziyade birbirlerinin yaklaşımlarını dışlayıcı bir karşıtlık içinde konumlama eğilimine sahip oldukları görülebilir. Öte yandan çağdaş düşüncede, hiçbir ara terimin ya da düşünce alverişiye imkân tanıyan bir müşterekliğin olmadığı indirgeyici bir ikiciliğin dayatılmasına yol açan modernite-postmodernite tartışmalarının aksi yönde, Bernstein'ın ifadesiyle, nesnelcilik ve görececiliğin ya da modernite ve postmodernitenin ötesine geçen bir düşünce hareketinin de güç kazandığı söylenebilir.⁶⁴ Elbette günümüzde tartışmaların halen, Bernstein'ın çağdaş felsefi, doğal ve toplumsal bilimler tartışmaları çözümlemesinde eski moda olarak nitelediği (ve genellikle modernite ve postmodernite başlıkları altında toplanan) geleneksel kutuplaşmalar arasına sıkışmaya devam ettiği inkâr edilemez, ama modernite-postmodernite ikiciliği çerçevesindeki tartışmalarının başlangıçtaki şiddetini kaybetmesinin de işaret ettiği gibi, karşılıklı dışlayıcı ithamlarla başlayan ya da biten tartışmalar gücünü yitirmiş ve belli uç konumlar da giderek daha az savunabilir hale gelmiş de gözükmektedir.⁶⁵ Elbette bu, çağdaş dünyayı karakterize eden temel gerilim ve açmazları belirginleştiren evrenselcilik ve öznellik tartışmasının gücünü ya önemini kaybettiği anlamına gelmez. Ayrıca daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, özne-merkezli akıl ve onun soyut evrenselciliğine dair eleştirilerde tezahürünü bulan bu sorunların, salt entelektüel alanla sınırlı meseleler olmadığını ve hatta, Richters'in dikkat çektiği gibi, “Biz neyiz?”, “Ne bilebiliriz?”, “Ne yapabiliriz?”, “Hangi normlar bağlayıcıdır?”, “Umutlarımız için ne gibi zeminler bulunabilir?” gibi insan yaşamıyla derinden ilgili ve insanların tarih boyunca cevaplandırmaya devam ettiği sorularla ilgili içerimlere sahip olduğu söylenebilir.⁶⁶ Dolayısıyla günümüzde evrenselcilik ve öznellik tartışması çerçevesinde açığa çıkan gerilim ve açmazlarda ifadesini bulan bu sorunlara dair çözüm

⁶⁴ Bernstein Richard, J. (2009), *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma, s. XXI.

⁶⁵ Hatta Laclau'nun, “öznenin çoklu konumları fikriyle mutlak öznellik alanının çökmesiyle aynı zamanda mutlak bir nesnenin mümkünlüğünün de çöktüğünü görüyoruz” diyerek dikkat çektiği gibi, artık öznelcilik gibi nesnelcilik de varlığını sürdürebilir bir seçim olarak gözükmemeye başlamıştır. Saf tarihselciliğin eleştirel düşünüm kapasitesini zayıflatmış ve hatta ortadan kaldırdığına yönelik eleştiriler güçlüdür, ama postmodernizmin radikalleştirdiği modernite eleştirileriyle birlikte mutlakçı konumlar savunulamaz hale gelmiştir. Nitekim Richters'in günümüzde gerçek bir seçimin ancak “yanılabilir (fallibistic) bir nesnelciliğin sofistike bir biçimi” ve “öznelci-olmayan bir görececilik” arasında yapılabilir gözüktüğünü savunduğunu görürüz. Richters, Annemiek, “Modernity-Postmodernity Controversies”, s. 613

⁶⁶ A.g.e., s. 613

arayışlarımızı mümkün kılacak, eleştirel ve özgürleşimci aklın çağdaş menzili ve sınırlarına ilişkin oluşan asgari koşullara uygun, yani özne felsefesi paradigmasından öznellik kavrayışını tamamen ortadan kaldırmaksızın kurtulabilen ve soyut evrenselcilik-saf tarihselcilik ikiliğinin ötesine geçebilen eleştirel bir düşünüm pratiği kavrayışı ortaya koyma çabalarının önceliğini koruduğunu ve hatta giderek daha fazla önem kazandığını ileri sürmek mümkündür.

Nitekim bu çalışmanın temel hedefi de, “modernite-postmodernite” başlığı altında toplanan ve çağdaş düşünceyi belli ikicilikler arasına sıkıştıran tartışmalarda sıklıkla zıt kutuplar olarak atıfta bulunulmalarına rağmen, Habermas ve Foucault arasındaki evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmanın, tam da böylesi ikiciliklerin ötesine uzanan çağdaş düşünce hareketinin önündeki güçlüklerle ve sorunlara ışık tutabilen ve böylece günümüz koşullarına uygun eleştirel bir düşünüm pratiği kavrayışı arayışına önemli katkılarda bulunabilen bir diyalog imkânını barındırdığını göstermektir. Aslında Habermas ve Foucault arasında 1984 Kasım’ında Amerika’da özel bir konferans biçiminde yapılması planlanan tartışmanın, Foucault’nun “zamansız” ölümü sebebiyle gerçekleşmediğini ve dolayısıyla “Habermas ve Foucault tartışması” başlığı altında toplanması mümkün gözükken ve giderek büyüyen çalışmalar bütününe, büyük oranda bu düşünürlerin çalışmalarından hareketle oluşturulmuş ikincil bir literatür olduğunu biliyoruz. Ne yazık ki Habermas ve Foucault tartışmasına ilişkin çalışmaların büyük çoğunluğunun, ya standart Habermasçı Foucault eleştirisinin (*Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde Foucault’ya tahsis edilen iki bölüm) ana hatları bakımından takip edilmesine ya da Foucault’nun düşüncesinin bu eleştirilere karşı müdafaasına (ve daha az sayıda olmak üzere Habermas’ın Foucaultcu bir karşı eleştirisine) tahsis edildiğini ve dolayısıyla sıklıkla ikisi arasında basit bir şekilde kurulan ütopyacı-görececi ya da soyut ahlaki evrenselci-nihilist türünden ikiciliklere (kısaca modern-postmodern ikiciliğine) katkıda bulunduğunu göreceğiz. Ama az sayıda olmakla birlikte giderek artan ve Habermas ve Foucault’nun düşüncesinin içgörülerini bir araya getirme yönündeki daha zor ve nihai olarak daha verimli gözükken girişimlerin baş göstermesi, bu diyalogun daha da ileri götürülebileceği farklı kanalların açılabilmesine imkân tanımış gözükmetedir. Nitekim biz de Habermas ve Foucault’nun düşüncelerini birini diğerine tercih etmekten ziyade birlikte okumanın

zeminlerini açığa çıkarmaya yönelik böylesi bir okumanın, çağdaş düşüncenin önünde bulunan pek çok sorun ve gerilim açısından felsefi olarak üretken bir diyaloga yol açtığını savunan bu tür girişimlerin yolunu takip edeceğiz. Gerçi böylesi bir girişimi savunanların da önemli bir güçlük olarak dikkat çektikleri gibi, Habermas ve Foucault'nun düşünceleri, Flybjerg'in dediği gibi, birbirlerinden öylesine derin bir şekilde farklı gözükmektedirler ki, bu farklılıkların müşterek bir çerçeve içinde birleştirilebileceği herhangi türden bir teorik ya da üst-teorik perspektif tahayyül etmenin bile nafi bir uğraş olacağı düşünülebilir.⁶⁷ Ama Habermas ve Foucault'nun düşüncesi arasında, en azından belli noktalarda, genellikle kabul edilenden daha fazla ortak zemin olduğunu savunan yaklaşımların yanında yer alacağız ve son tahlilde birisini diğeri lehine reddetmeyi gerektiren (yani onları birbirlerine zıt kutuplar olarak alan) alışıldık tutumların aksine bu iki düşünürün çalışmalarının –müşterek yanları kadar gerilim içinde bulunan unsurlarıyla da— çağdaş düşünceyi karakterize eden birtakım ikiliklerin ötesine uzanan bir yola ışık tutabilecek ve dolayısıyla özne ve evrenselcilik tartışmasına damgasını vuran birtakım açmazların daha uygun bir şekilde ele alınabilmesine olanak sağlayacak bir diyaloga zemin teşkil edebileceğini göstermeye çalışacağız.

Elbette Habermas ve Foucault'nun felsefi konumlarının basit bir şekilde tamamlayıcı olduğunu öne sürmek yeterli olmayacak ve hatta iki felsefi geleneği yapay bir şekilde yan yana koymaya çalışan bir girişime dönüşme tehlikesine sahip olacaktır.⁶⁸ Dolayısıyla Habermas ve Foucault'nun çağdaş sorunlarla ilgili yol gösterici düşüncelerinin uygun ve yaratıcı bir şekilde etkileşime girebilecekleri bir diyalogun önünün açılmasının zorunlu olarak onların görüşlerinin, birbirleriyle etkileşimleri çerçevesinde belli ölçülerde değiştirilmesini ya da yorumlanmalara tabi tutulmalarını içereceğini göreceğiz. Zira Habermas ve Foucault'nun çalışmalarının, evrenselcilik ve öznellik tartışması içindeki konumlarını betimleme ve karşılaştırma çabamızın temel

⁶⁷ Flybjerg, Bent (2000), "Ideal Theory, Real Rationality, Habermas Versus Foucault And Nietzsche", <http://flybjerg.plan.aau.dk/IdealTheory.pdf> (Erişim: 10.10.2011), s. 1-2.

⁶⁸ Allen, Amy (2009), "Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered", *Philosophical Forum*, 40 (1), 1-28, s. 4 ve Healy, Paul, "Between Habermas and Foucault", s. 140-142.

hedefi, onların bu konumlarını en doğru ya da en sadık bir şekilde (böyle bir okuma mümkünse) sergilemek ya da onların yaklaşımlarına, düşüncelerinin sınırlılıklarını ve zayıflıklarını açığa vurmak suretiyle katkıda bulunabilecek unsurları belirlemek (Habermas ya da Foucault'nun düşüncesini haklı çıkaran düşünceleri öne çıkarmak) değildir. Tersine bu çalışmada Foucault'yu daha az görececi ve düşüncesinin Kantçı Aydınlanma geleneğiyle bağlantısını daha fazla vurgulayarak, Habermas'ı ise daha tarihselci, bağlamcı ve pragmatik yönde yorumlayarak, onların yaklaşımları arasında evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde ortaya çıkan gerilim ve farklılıkların, özgürleşimci bir eleştirel düşünüm pratiğinin imkânı ve sınırları hakkında verimli bir diyaloga aktarılmasını mümkün kılacak ortak zeminleri ve ilgileri belirginleştirmeye çalışacağız. Hatta bu yolda, Habermas ve Foucault'nun birbirlerinin yaklaşımlarına dair, ikisi arasında basit bir şekilde kurulan ütopyacı-görececi ya da soyut ahlaki evrenselci-nihilist türünden ikiciliklere (kısaca modern-postmodern ikiciliğine) katkıda bulunan suçlamalarını da eleştirme ve aralarındaki farklılıklarla fazla değer biçen değerlendirmelerini tartışmaya açma yoluna gideceğiz. Ama Habermas ve Foucault arasında bir diyalog kurulabilmesi için ikisinin yaklaşımları arasındaki temel gerilim ve farklılıkların göz ardı edilebileceği ya da edilmesi gerektiğini iddia etmiyoruz. Bilakis bu iki düşünür arasında kurulabilecek bir diyalogun, tam da onlar çağdaş düşüncedeki temel bir gerilimi yansıttıkları için günümüz sorunlarıyla ilgili yol gösterici olabileceğini ve bu gerilimlerin ötesine uzanan bir düşünce hareketine katkıda bulunabileceğini savunuyoruz.

Bu nedenle öncelikle, Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasındaki gerilimli noktaların, evrenselcilik ve öznellik konusunda, bir yandan karşı-temelci bir evrenselcilik ve özneler-arasıcı özneliliğin, öte yandan evrenselcilik karşıtı öznelleşmenin bulunduğu bir tartışmada toplandığını ve hatta bir çıkmaza girdiğini göreceğiz. Zira Habermas'ın perspektifinden Foucault görececilik ve nihilistliğe, Foucault'nun perspektifinden Habermas ise tahakkümcü bir evrenselciliğe yol açmakla suçlanabilir gözükmektedir ve dahası ikisi de birbirlerinin yaklaşımlarını özne felsefesi paradigması içinde kaldığı için eleştirmektedir. Ama bu kutuplaşmaya karşılık, evrenselcilik ve öznellik üzerine olan bu tartışma içinde Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasında bulunan ortak zeminlerin de açığa çıktığı ve onların çözüm yolları

ve yaklaşımları arasındaki farklılıklara rağmen benzer sorunlar ve açmazlarla uğraştıkları ve hatta bu yolda müşterek bir başlangıç noktasından hareket ettiklerini açığa çıkarmaya çalışacağız. Nitekim onların tam da zıt kutuplar olarak sunuldukları Aydınlanma/modernite projesiyle ilişkilenme biçimlerine ilişkin tartışmamızda göstermeye çalışacağımız gibi, iki düşünürün de felsefi girişimlerinin çekirdeğinde, toplumsal-tarihsel çözümlemenin belli biçimleriyle sürdürülen ve yaşamlarımızı yönetmemizde etkili olan olası rasyonel inançlar ve pratiklerden eleştirel mesafe kazanmaya ilişkin pratik bir hedefe yönelik gerçekleştirilen bir rasyonalite (özne-merkezli akıl ve onun soyut evrenselciliği) eleştirisinin bulunduğu söylenebilir. Bu açıdan, hem Habermas, hem de Foucault'nun düşüncesinde çağdaş koşullar altında özgürleşimci eleştirel düşünümün imkânı, menzili ve sınırları meselesinin belirleyici olduğunu söylemenin mümkün olduğu görülebilir. Hatta bu meseleyle ilgili ortak yönlerinin, tam da çağdaş teorileştirme biçimlerinin evrenselcilik ve öznellik konusundaki temel gerilimlerini ifade eden ve genellikle karşılıklı olarak birbirlerini dışladığı düşünülen iki yaklaşım arasında bulunan bir müştereklik olması sebebiyle, özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiğinin çağdaş menzilini ve sınırlarını daha iyi anlamaya yönelik tartışmaların asgari koşullarına ya da temel başlangıç varsayımlarına ışık tutabileceğini savunacağız. Ama daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Foucault ve Habermas'ın karşılıklı eleştirileri de dâhil olmak üzere, onların özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine ilişkin yaklaşımları ve eleştirileri arasında basit bir şekilde kurulan ikiciliklere (kısaca modern-postmodern ikiciliğine) katkıda bulunan görüşlerin indirgeyici ve yetersiz olduğunu (farklı okumaların da mümkün ve hatta daha tercih edilebilir olduğunu) göstermeye çalışmamıza rağmen, bu iki düşünürün eleştirel düşünüm pratiklerine dair kavrayışları arasındaki gerilim ve farklılıkların da göz ardı edilemeyeceğini ve hatta bunların gerek birbirlerinin sınırlamalarına ışık tutmaları, gerekse aralarındaki diyalogu canlı ve üretici kılmaları açısından göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

Aynı zamanda onların Aydınlanma'nın tarih-dışı, bedensiz özne anlayışı ve soyut evrenselciliğine yönelik ortak olduğunu göstermeye çalışacağımız bir eleştiri zemininden hareket etmekle birlikte Aydınlanma kavrayışları ve bu kavrayış ışığında eleştirel düşünüm pratiğinin ne olduğu ya da nasıl yapıldığı (evrensel olarak

temellendirilip temellendirilemeyeceği) konusunda açık bir şekilde ayrıldıklarını da göreceğiz. Ama zaten Habermas ve Foucault'nun Aydınlanma projesiyle ilişkilendirme biçimlerine dair karşılaştırmaların, eleştirel düşünüm pratiklerine ilişkin evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde cereyan eden verimli bir diyalog biçiminde düşünülebilmesinin, ikisinin yaklaşımlarını basit bir ikiciliğin (Aydınlanmacı ve Aydınlanma-karşıtı) ötesine taşıyan ortak zeminlerin varlığı kadar gerilimlerin ve farklılıkların da basit bir şekilde yok sayılmamasını gerektirdiğini savunacağız. Zira onların Aydınlanma ve eleştiriye dair birbirlerine indirgenemez ya da basit bir şekilde birbirleri yerine geçemeyecek denli farklı perspektiflere sahip olmaları, gerçek anlamda bir diyalog, yani karşılıklılık içeren bir konuşma ve tartışma sürecinin işleyebilmesinin zorunlu koşullarından birisi olarak gözükmektedir. Aksi takdirde canlı ve verimli bir diyalogdan ziyade Habermas ya da Foucault'nun perspektifinden, en iyi tahminle, karşı tarafın bazı içgörülerini kendi düşüncesini desteklemek ya da zenginleştirmek için kullanmaya yönelik bir monologun gerçekleşeceği söylenebilir.

Böylece Habermas ve Foucault'ya ayırdığımız bölümlerde, onların çalışmalarında öznellik ve evrenselcilik tartışmasına ilişkin bulunabilecek tüm öğelerin sistematik bir sunumunu gerçekleştirmeye ya da olabildiğince tarafsız bir tasvirini yapmaya çalışmak yerine birbirlerinin düşünceleriyle tartışma içine sokulduğunda, eleştirel ve özgürleştirici aklın çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya imkân sağlayabilecek olan birtakım temalar üzerine odaklanmaya gayret edeceğiz. Bu yolda onların düşüncelerindeki, ikisi arasındaki bir diyaloga katkıda bulunabilecek unsurları öne çıkarmak kadar, engel olan birtakım yetersizlikleri ve açmazları da vurgulamaya ve tartışmaya açmaya yöneleceğiz. Hatta Habermas ve Foucault'nun düşüncelerinin gelişim aşamalarını, evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki konumlarını ortaya koymak üzere ele alırken, daha sonradan terk ettikleri ya da düzeltme değiştirme yoluna gittikleri bazı düşüncelerini de vurgulayacak ve tartışacağız. Zira onların projelerinin sadece son halini tasvir etmekten ziyade bir bütün olarak çalışmalarının temel yönelimlerini de (tekrar ve tekrar formüle ettikleri merkezi sorunları, vurgu değişikliklerine rağmen bazı değişmeyen ilgilerini, kabullerini) belirlemeye ve böylece her iki düşünürün görüşlerinin de, Bernstein'ın ifadesiyle, nesnelcilik ve görececiliğin ya da modernite ve postmodernitenin ötesine geçen çağdaş düşünce hareketinin

parçaları olarak okunabilme imkânını özellikle vurgulamaya çalışacağız. Çünkü çağdaş sorunlara uygun eleştirel düşünüm pratikleri kavrayışı ortaya koyma çabaları arasında bulunan gerilim ve anlaşmazlıklara ilişkin Habermas ve Foucault'nun kendi değerlendirmelerinin de (çoğunlukla kendi projelerini dışlayıcı bir şekilde tarif etmek suretiyle dolaylı olarak), birbirlerinin çalışmalarındaki bu ikiliklerin ötesine geçen yönlerin üstünün örtülmesine (yani tam da müşterek yönelimlerinin bulunabileceği zeminin göz ardı edilmesine) ve dolayısıyla bu konuda ikisi arasında kurulabilecek bir düşünce alışverişinin diyalogdan ziyade iki ayrı monologa dönüştürülmesine katkıda bulunduğunu görmek mümkündür. Dolayısıyla Habermas ve Foucault felsefeleri arasında gerilim ve anlaşmazlık çıkaran unsurlara dair gerçekleştirmeye çalıştığımız tartışmada her şeyden önce, bu farklılıkların, indirgeyici bir ikilik (Aydınlanmacı ve Aydınlanma-karşıtı, modern ve postmodern gibi) içine sıkıştırılmaksızın, özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiğinin çağdaş menzilini ve sınırlarını daha iyi anlamaya yönelik bir diyalog zeminine taşımının mümkün olduğunu, bazen bu konudaki kendi görüşlerini de tartışmak suretiyle göstermeye çalışacağız. Ama çağdaş düşüncedeki temel gerilimleri yansıtan farklı yaklaşımlar arasındaki etkileşimin statüsüyle ilgili olan bu tartışmadaki meselenin, birinin diğeri aleyhine benimsenmesini zorunlu kılan metodolojik bir seçim olmadığı gibi, onların teorilerinin birbirleriyle uyum içinde çalışabileceği bir üst-çerçeve bulunması ya da eşit kısmi perspektifler olarak, yani basit bir şekilde tamamlayıcı olarak yan yana koyulması meselesinden de daha karmaşık olduğu olgusunu göz ardı etmeyeceğiz.⁶⁹

Bu yolda, ikisi de özne-merkezli akıl ve onun soyut evrenselciliğine karşı olmakla birlikte özne felsefesinden çıkış yolunda birisi görecelilik tehlikesine karşı temelcilik-karşıtı bir evrenselciliğe ve özneler-arasıcı bir öznellik kavrayışına, diğeri ise evrenselcilik tehlikesi karşısında evrenselci olmayan çekişmecî bir öznellik kavrayışına yönelen Habermas ve Foucault arasında, modernite-postmodernite ikiciliğinde toplanmış keskin kutuplaştırmaların ötesine uzanan çağdaş düşünce hareketi içinde yer alan bir eleştirel düşünüm pratiği kavrayışının oluşturulmasını hedefleyen girişimlere

⁶⁹ Fleming, Marie (1996), "Working in the Philosophical Discourse of Modernity: Habermas, Foucault, and Derrida", *Philosophy Today*, 40 (1), 169-178, s. 172.

kendisini sunabilecek verimli bir diyalogun koşullarını belirginleştirmeye ve canlı bir şekilde işleyebilmesine mani olan güçlükleri ve belirsizlikleri açığa vurmaya yönelik olarak ilerleyeceğiz. Sonuç olarak bu çalışmadaki temel amacımız, Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasındaki evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmanın, basit bir zıtlığın ya da yan yana koymanın ötesinde günümüzde özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiği kavrayışının oluşturulmasıyla ilişkili verimli bir diyaloga dönüşebileceğini göstermeye çalışmak ve böylelikle, iki yaklaşımın da sınırlılıklarının ötesine uzanan bir eleştirel düşünüm pratiği arayışına, açığa vurduğu müşterek ilgi ve zeminler kadar gerilim ve farklılıklarıyla da ışık tutabilecek olan bu diyaloga katkıda bulunmaktır.

1. Jürgen Habermas: Temelci-olmayan, Metafizik-sonrası Evrenselcilik ve Özneler-arasıcı Öznellik İmkânı

Çağdaş düşüncede evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmanın ana hatlarını betimlerken gördüğümüz gibi, günümüzde akla yönelik çağdaş radikal eleştirilerin ortak bir görüşü, metafizik-sonrası bu çağda aklın saf olmadığının (*impure*) ve konumlanmışlığının (*situatedness*) kabul edilmesine dayanır. Klasik dünyada olduğu gibi saf ve zaman dışı olmaktan çok uzak bir şekilde, günümüzde aklı “bu dünyada yer alan bir şey” olarak, yani dil, tarih ve kültür tarafından koşullanmış olarak anlama eğilimi yaygın hale gelmiştir.⁷⁰ Bu tartışmalar içindeki konumu itibariyle aklın çağdaş düşüncedeki en güçlü savunucularından sayılan Habermas aslında akla yönelik bu tespit ve eleştirilere katılır ve aklın özgürleştirici potansiyelinin günümüzde sürdürülebilmesinin, aklın ancak bu parametreler içinde savunulabilmesi yoluyla mümkün olduğunu düşünür. Ama günümüzdeki çeşitli postmodern ya da post-yapısalcı teorilerin, modernite eleştirilerinde akıl, özne, evrensellik anlayışlarından topyekûn kopuş talebinde bulunmalarına karşılık, Habermas bu tutumun da en az karşı çıktıkları anlayışlar kadar tek yanlı olduğunu ve böylesi bir talebin modernitenin eleştirel ve özgürleşimci potansiyellerinden tamamen vazgeçmek tehlikesini beraberinde getirdiğini savunmaktadır. Ona göre aklın evrenselci taleplerinin bütünsel reddi, temellere, yöntemlere ve değerlendirmenin rasyonel ölçütlerine güveni alaşağı etmek suretiyle rasyonel standartların ortak-ölçülemezliğine ve dolayısıyla her türden şüphecilik ve göreceliğe yol açmaktadır. Habermas’a göre bu tür eleştirilerin faydası (ya da muhafaza edilmesi gereken yanı), onların saf düşüncenin yanılsamalarını yıkmaları ve bakış açımızın ufku çizen kaçınılmaz kültürel, tarihsel, varsayımları fark etmemizi sağlamalarından ileri gelir. Benzer şekilde, Habermas, modern anlayışın tarih ve toplum dışı, bedensizleştirilmiş ahlaki ve epistemik öznesinin artık kabul edilemez olduğu yönündeki çağdaş eleştirilere de hak vermektedir. Ama bu öznenin zaman içinde

⁷⁰ Healy, Paul, “Between Habermas and Foucault”, s. 140.

geliştiği, tarihsel ve toplumsal bir konuma sahip olduğu konusunda gerek Foucault, Lyotard, Rorty gibi postmodernistler ve post-yapısalcılarla, gerekse MacIntyre gibi bağlamcılarla hemfikir olmasına karşılık; o, öznenin ölümünü ya da parçalanması gerektiğini ilan etmek yerine ‘özne felsefesi’nin sorunlarını aşarak modernite projesini ilerletmenin, tamamlamanın yollarının bulunabileceğini düşünmektedir.

Kısacası Habermas bu tartışmada, sadece modernite projesinin belli bir anlamda bozulduğunu kabul etmekle kalmayarak, Aydınlanmacı rasyonalizm projesinin gözden geçirilmesi, modernitenin özne, akıl, evrensellik gibi temel kavramlarının yeniden inşası için çağrıda bulunurken de, aslında çeşitli postmodern ya da post-yapısalcı teorilerin modernite eleştirilerini pek çok bakımdan onaylamaktadır. Fakat Habermas’a göre esas sorun, postmodernizm başlığı altında toplanabilecek bu tür teorilerin, modernitenin sorunları, açmazları ve patolojilerini (bozuklukları ya da hastalıklarını) hatalı değerlendirmeleri, daha açık söylemek gerekirse, bu zayıflıklar ve bozulmaların modernite projesinin ayrılmaz, özsel bir parçası, deyim yerindeyse doğal mantığının bir sonucu olduğu görüşünden yola çıkarak bu projenin terk edilmesi gerektiğini ilan etmeleridir. Habermas moderniteye yönelik bu bütünsel olumsuzlama tutumunun arkasında, modernitenin açmazlarıyla yüzleşme başarısızlığının yattığını düşünmektedir. Dolayısıyla Habermas’ın buradaki başlıca hedefi, modernitenin açmazları ile karşı karşıya geldiklerinde, –ister modern-öncesi geleneklere özlemle modernite-öncesine geri dönmeyi telkin ederek (mesela, yeni-Aristotelesçilikler, bazı cemaatçilik biçimleri), ister modernlik karşıtı bir “aklın ötekisini” yardıma çağırarak suretiyle modernite-karşıtlığına kaçıp kurtulmayı (Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault ve Derrida gibi filozoflar) önermek suretiyle olsun– modernite projesinden bütünüyle vazgeçmeye karar vermiş düşünürlerin savundukları konumlardır. Habermas’ın temel karşı iddiası ise, moderniteyi başarısız bir biçimde sona ermiş bir proje yerine, henüz “tamamlanmamış bir proje olarak” olarak okumanın ve böylece özgürleşimci potansiyelini ortaya çıkaracak bir şekilde yeniden inşa etmenin yollarını bulmanın mümkün olduğudur.

Böylelikle Habermas yapıbozum (*deconstruction*) ruhunun damgasını vurduğu çağımızda, yeniden-inşa (*reconstruction*) çağrısında bulunan bir düşünür olarak, aklın

ve modernitenin “özgürleşme” ve “rasyonel toplum” ideallerinin en güçlü ve en ısrarlı savunucularından sayılmaktadır. Hatta bazı yorumcular, moderniteyi savunma yönündeki bu ısrarlı tutumunun, Habermas’ı naif bir şekilde olumlu bir modernite görüşü geliştirmeye ve modernite projesine yönelik radikal eleştirilere karşı gereğinden fazla şiddetli bir tepki göstermeye sevk ettiğini iddia ederek onu eleştirirler. Habermas’ın modernite yorumunu fazla olumlu ya da iyimser bulan eleştirilerin ortak bir noktasının, onun çalışmalarının, Alman tarihindeki travmalara karşı bir yanıt niteliğinde oluşuna (ve motivasyonunu bu travmaların tekrarlanmasını demokrasiyi felsefenin ayrılmaz bir parçası yaparak engelleme ihtiyacından aldığına) işaret etmeleri olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹ Gerçekten de Habermas Aydınlanma karşıtı tüm teorileri politik ve teorik açıdan potansiyel tehlikeler barındırdıkları için sert bir şekilde eleştirir. Nitekim onun bu şiddetli eleştirisinin açık bir örneği olan *Modernite-Tamamlanmamış Bir Proje* başlıklı ünlü yazısının birincil amacı, hem çağdaş yeni-muhafazakâr kültürel ve politik eğilimlerin, hem de ideolojik öncüllerinin moderniteye karşı çeşitli irrasyonalist ve estetist Aydınlanma-karşıtı teorilerde bulunduğunu söylediği postmodern teorilerin (ya da kendi deyişiyle “genç muhafazakâr” teorilerin) yükselişinin beraberinde getirdiği tehlikelere dikkat çekmektir.⁷² Yine bu çalışmasındaki pek çok temayı takip eden ve *Modernitenin Felsefi Söylemi* başlığı altında toplanan bir dizi çalışmasında da, göreceğimiz gibi, postmodern teorileri (özellikle Alman ve Fransız postmodern teorileri) eleştirmeye devam etmiş ve bunların, kökleri Nietzsche, Heidegger ve Bataille’da yatan karşı-Aydınlanma ile ittifak kurduklarını ve faşizmle rahatsız edici bir akrabalık gösterdiklerini ileri sürmüştür.⁷³

Kısacası, Habermas’ın çoğu çalışması, onun aklın reddedilmesinin doğuracağı teorik ve politik tehlikelerden korktuğunu ve Aydınlanmanın yerine getirilmemiş demokratik vaatleri olarak gördüğü demokratik boyutu bunlara karşı ısrarlı bir şekilde

⁷¹ Bowie, Andrew (2003), *Introduction to German Philosophy: from Kant to Habermas*, Polity, s. 262-263.

⁷² İlk olarak, Eylül 1980’de Almanya’da Habermas Frankfurt şehri Adorno ödülüne layık görüldüğünde tebliğ edilmiş bu metin, daha sonra, 1981’de New York Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü’nde “James Konferansı” olarak sunulmuş ve “*Modernity versus Postmodernity*” başlığıyla New German Critique dergisinin “Modernizm Özel Sayısı”nda yayımlanmıştır. Habermas Jürgen (1981), “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, 22, 3–14.

⁷³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*.

savunduğunu açık bir şekilde sergiler. Ama yine de Habermas'ın modernite görüşünü naif bir şekilde olumlu ya da iyimser olarak nitelendirmek çok haklı gözükmemektedir. Zira gördüğümüz gibi, modernitede korunmaya değer bir miras olduğunu ileri sürmesine rağmen, her şeyden önce, Habermas modernite projesinin belli bir anlamda bozulduğunu ya da yolundan saptığını inkâr etmemektedir. Dolayısıyla Habermas'ın nahif bir modernistten ziyade, Aydınlanma projesi mirasının sorunlarının farkında olmasına rağmen, Aydınlanmanın insani özgürleşimi akıl yoluyla sağlama vaadinden vazgeçmek istemeyen ve 'özne felsefesi'nin sorunlarını aşarak Aydınlanma projesini ilerletmenin, tamamlamanın yollarını arayan eleştirel bir düşünür olarak değerlendirilmesi daha uygun gözükmemektedir. Yine de, güçlü modernite savunusunun Habermas'ı, çağdaş radikal politik teorilerde bulunan ve eleştirel toplum inşasına katkıda bulunabilecek bazı unsurları (muhafaza edilmeye değer kavrayışları) göz ardı etmeye sevk edip etmediği ya da eleştirel teorinin Alman geleneği içindeki kaynaklarına (Nietzsche, Heidegger ve hatta dolaylı olarak, Habermas'ın onların mirasçısı olduğunu söylediği Foucault ve Derrida düşüncesi gibi) ulaşmasını engelleyen teorik bir bariyer olarak hizmet edip etmediği tartışmasına daha sonra geri döneceğiz.⁷⁴

Habermas'ın tüm çalışmalarını adeta "modernlik üzerine, modernliğin güzergâhı, katkıları, patolojileri ve özgürleşimci potansiyeli üzerine düşüncüler" olarak okumak mümkün gözükmemektedir. Nitekim Best ve Kellner, Habermas'ın *Sosyal Bilimlerin Mantığı, Teori ve Pratik, Bilgi ve İnsani İlgiler* gibi kitaplarının teorik inşayı ampirik çözümlemeyle, teoriyi pratikle birleştiren eleştirel, düşünsel eylemci düşünce tarzlarını geliştirmek aracılığıyla modernitenin bilişsel vaatlerini kurtarma girişimleri olarak; *Meşruluk Krizi, İletişim ve Toplumun Evrimi* gibi kitaplarının ise

⁷⁴ Kompridis, Nicolas (2006), *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*, MIT Press, s. 17. Aslında bu eleştirilerin de dikkat çektiği gibi, Habermas'ın entelektüel projesinin altında yatan itici güç, Nazi Almanyası'nın çöküşünü hemen takip eden dönemdeki genç Alman entelektüellerin içinde bulundukları durumu ve özellikle onların duygu durumları hatırlamak suretiyle de anlaşılabilir. Zira Habermas da, akranları gibi, II. Dünya Savaşı sona erdiğinde Nazi rejiminin dehşetinin keşfiyle şoka uğramış bir gençti ve bu deneyim, kendisinin de söylediği gibi, onun üzerinde hiç geçmeyen bir etki yaratacak ve daima sorgulamalarının merkezinde bulunacaktı. Kendi ifadesiyle: "1945 yılındaki kopuş, benim kuşağımı öyle bir deneyimle zenginleştirdi ki, bu deneyim olmasa herhalde felsefeye ve toplumsal kurama uzanamazdım. Bir ölçüde normal bir gündelik yaşam süren toplumun ve rejimin hastalıklılığı ve canılığı, sanki bir gecede açığa çıkarılmıştı. Böylece Nazi geçmişinin mirası ile yüzleşme, benim yetişkinliğimde benimsediğim siyasi yaşamın temel bir konusu haline gelmiştir". Habermas, Jürgen (2009), *Doğalcılık ve Din Arasında –Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, YKY., s. 21.

eleştirel teori geleneğinde yer alan öncellerinin başlattığı kapitalist modernliğin eleştirel teorisini güncelleştirme ve yeniden canlandırma girişimleri olarak okunabilir olduğuna dikkat çekerler. Yine bu perspektiften *Rasyonel Bir Topluma Doğru* gibi politik eleştiri yazılarını da, onun, içinde bulunduğumuz çağda modern karşıtı teoriler ve pratikler olarak gördüğü şeylere yönelik bir dizi eleştirisi ya da bu teorilerin tehlikelerine dair ikazları olarak görebiliriz.⁷⁵

Kısacası, Habermas düşünce serüveninin başından bu yana, felsefeden sosyolojiye politika biliminden kültürel eleştiriye uzanan geniş bir yelpaze içinde ortaya koyduğu çalışmalarında modernliğe ilişkin eleştirel çözümlemesini -farklı biçimlerde ya da farklı ilgiler eşliğinde olsa da- sürdürmektedir. Ama Habermas'a tahsis ettiğimiz bu bölümdeki amacımız, onun modernite projesine yönelik yaklaşımını sergilemek ve değerlendirmek değildir. Daha önce de vurguladığımız gibi, bu bölümde esas hedefimiz, Habermas'ın öznellik ve evrenselcilik üzerine çağdaş tartışma içindeki yerini daha açık bir şekilde anlayabilmenin yanı sıra, onun ve Foucault'nun düşüncesinin, birbirleriyle ilişkilenebileceği ve diyaloga girebileceği belli unsurları öne çıkarmaktır. Kuşkusuz bu yolda Habermas'ın modernite okuması merkezi bir konuma sahip olmak durumundadır. Zira modernite okuması, her şeyden önce Habermas'ın modernite projesine yönelik temel yaklaşımını anlamaya, onun çalışmalarını bir bütün olarak değerlendirmeye imkân sağlamak ve böylelikle onun felsefesinin temel karakteri, motivasyonu ve varsayımlarına ışık tutmaktadır. Ama Habermas'ın modernite yorumunun buradaki amacımız bakımından esas önemi, onun evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmasındaki konumunun (ve dolayısıyla Foucault ile tartışmasının), moderniteye ilişkin radikal eleştirilere karşı duruşundan bağımsız ele alınabilir olmayışından kaynaklanır. Zira Habermas Aydınlanma/modernite projesine Hegel'den Marx'a oradan Foucault gibi Fransız post-yapısalcılarına kadar herkes tarafından yöneltilen temel eleştiri ve itirazın, aslında öznellik ilkesi üzerinde temellenmiş akla ve onun –sözde-evrenselciliğine karşı olduğunu iddia etmektedir. Habermas, öncelikle, bu radikal akıl eleştirilerin özgürleşme adına Aydınlanma/modernite projesini evrenselciliğinden koparma girişimlerinin, aslında bu projenin özgürleşimci boyutlarını askıya aldığını

⁷⁵ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 283, 285.

düşünür. Bu yolda Habermas'ın temel stratejisinin, aklın radikal eleştirisinin niçin bir açmazlar dizisine, kendini-çürüten paradokslara ve saçmalıklara götürdüğünü göstermek olduğunu söyleyebiliriz. Zira ona göre, tüm radikal akıl eleştirilerinde ortak olan en temel paradoks (Foucault eleştirisinde de vurgulayacağı gibi), onların, düşünürler ve filozoflar olarak, maskesini düşürmek, aleyhinde olmak ve suçlamak istedikleri aynı akıl, söylemlerinde kullanmak zorunda olmalarıdır.⁷⁶ Aslında Habermas'ın - Foucault'nun da içinde olduğu- özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine yönelik radikal eleştirilere karşı temel itirazı, bu teorilerin, özne felsefesinin artık tükendiğine dair – kendisinin de onayladığı- görüşlerine rağmen bu modeli halen bilinç felsefesi içinde kalarak (daha doğrusu onun dışına çıkmayı başaramayarak) eleştirdiklerine yöneliktir. Habermas, tam da eleştirdikleri, aştıklarını iddia ettikleri düşünme biçiminin içinden çıkamayan bu teorilerin, özne felsefesi paradigmasının yarattığı açmazları yeniden üretmekten kaçamadıklarını göstermeye çalışacaktır.

Aslında özgürlüğü uygun bir şekilde kavrayabilecek bir rasyonalite kuramının özne veya bilinç felsefeleri üzerinde temellendirilmesinin başarısız olmaya mahkûm olduğunu savunan Habermas da, bu teorisyenlerin özne felsefesine yönelik eleştirileriyle pek çok bakımdan hemfikirdir; ama bu eleştiriden hareketle moderniteyi bütünsel olarak mahkûm eden ya da öznenin ölümünü ilan eden sonuçlara varmalarını kabul edilemez bulur. Habermas -modernitenin felsefi söyleminin tarihsel seyrinde bastırıldığını söylediği- modernitenin özgürleşimci potansiyelinin, özne felsefesinden dil felsefesine geçiş aracılığıyla açığa çıkarabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Habermas'ın temel önerisi, özü gereği 'monolojik' olan özne felsefesinin artık reddedilmesi ve özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda formüle ettiği, temelini öznel-arası iletişimde bulan ve anlama ve anlaşmaya yönelmiş (yani diyalojik olan) iletişimsel eylem modeline geçilmesidir. Habermas linguistik öznel-arasılık modeline dayanarak biçimlenecek bu teorinin açacağı perspektiften, Aydınlanmanın özgürlük, akıl ve otonomi ideallerinin (yani modernite projesinin normatif içeriğinin), iddia edildiği gibi, kurtarılamayacak ya da farklı türden sosyal pratikler içinde yeniden inşa edilemeyecek

⁷⁶ Benhabib, Seyla (1987), [Kitap Eleştirisi: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press.], *The Journal of Philosophy*, 84 (12), Journal of Philosophy Inc., 752-757, s. 755.

denli, moderniteyi kuran nesneleştirme ve kendini-nesneleştirme pratikleri ağında kapana kısılmadığının görülebileceğini savunmaktadır.⁷⁷

Dahası Habermas, iletişimsel rasyonalite perspektifi benimsendiğinde, sürekli karşımıza çıkan “saf transandantalcılık” ve “saf tarihselcilik” alternatifleri arasında seçim yapma açmazından da kurtulabileceğimizi iddia eder. Bir başka deyişle, ona göre, evrenselcilik ya da tikelcilik/bağlamcılık ikiliğinden, gündelik iletişim pratiklerinin örtük ve zorunlu akla başvuruşunun çoktan cisimleştirmiş olduğu yolları yeniden inşa eden bir teori (iletişimsel eylem kuramı) aracılığıyla kaçınmak mümkündür. Böylece çağdaş radikal çoğulculuk deneyimlerine yönelik tepkiler sonucunda (yani evrenselcilik tartışması içinde) “bir ve çok”, “açıklık ve belirsizlik”, “evrenselcilik ve tikelcilik” “aynılık ve farklılık” “nesnelcilik ve görececilik”, “transandantal ve ampirik olan” ya da “saf transandantalizm ve saf tarihselcilik” arasında bir seçim yapmak zorunda bırakılmamıza karşı çıkan Habermas’ın girişiminin hedefi, iki aşırı ucun değerli içgörülerini muhafaza ederek onların ötesine geçebilen bir perspektifi temin edebilecek bir sentez oluşturmaktır. Nitekim önceki bölümde, çağdaş düşünceyi belli kutuplar arasına sıkıştıran ve gittikçe “modernite ve postmodernite tartışması” başlığı altında toplanan bu tartışmaların verimsiz ve indirgeyici hale geldiğine dikkat çekerken, gerek Habermas, gerekse Foucault’nun düşüncesinin, basit bir şekilde bu tartışmanın karşı kutupları olarak konumlanamayacağını ya da onları uygun bir şekilde değerlendirebilmek için konumlanmaması gerektiğini söylemiştik. Dolayısıyla Habermas’ın düşüncesinin gelişim aşamalarını, onun evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki konumunu ortaya koymak üzere ele alırken, onun görüşlerinin çağdaş sorunlara dair, “evrenselcilik ve tikelcilik”, nesnelcilik ve görececilik” gibi bir dizi kutupsallaştırılmış kavram çiftini ihtiva eden modernite-postmodernite ikiciliğinin ötesine geçen bir perspektif sunabilme imkânını özellikle vurgulamaya çalışacağız. Ama bu yolda Habermas’ın çalışmalarında öznellik ve evrenselcilik tartışmasına ilişkin bulunabilecek tüm öğelerin sistematik bir sunumunu gerçekleştirmeye ya da olabildiğince tarafsız bir tasvirini yapmaya da çalışmayacağız. Bunun yerine Habermas’ın düşüncesinde bulunan ve Foucault’nun çalışmalarıyla tartışma içine

⁷⁷ Kompridis, Nicolas, *Critique and Disclosure*, s. 22

sokulduğunda, eleştirel ve özgürleştirici aklın çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya imkân sağlayabilecek olan birtakım temalar üzerine odaklanmaya gayret edeceğiz. Çünkü evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma olarak (modernite-postmodernite tartışması olarak değil) ortaya koyacağımız Habermas ve Foucault karşılaştırmasını, daha önce de söylediğimiz gibi, günümüzde özgürlükçü ve eleştirel bir teori inşasının koşulları üzerine bir diyaloga zemin teşkil edebilecek şekilde gerçekleştirmeye çalışacağız. Ama daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, çağdaş sorunlara uygun eleştirel düşünüm pratikleri kavrayışı ortaya koyma çabaları arasında bulunan gerilim ve anlaşmazlıklara ilişkin Habermas ve Foucault'nun kendi değerlendirmeleri de (çoğunlukla kendi projelerini dışlayıcı bir şekilde tarif etmek suretiyle dolaylı olarak), birbirlerinin çalışmalarındaki bu ikiliklerin ötesine geçen yönlerin üstünün örtülmesine ve dolayısıyla bu konuda ikisi arasında kurulabilecek bir düşünce alışverişinin bir diyalogdan ziyade iki ayrı monologa dönüşmesine katkıda bulunabilmektedir.

Dolayısıyla Habermas'ın düşüncesindeki, böylesi bir diyaloga katkıda bulunabilecek unsurları öne çıkarmak kadar, engel olan birtakım yetersizlikleri ve açmazları da vurgulamaya ve tartışmaya gayret edeceğiz. Böylece *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, *Teori ve Pratik*, *Bilgi ve İnsani İlgiler*, *İletişimsel Eylem Kuramı*, *Ahlaki Bilinç ve İletişimsel Eylem*, *Modernitenin Felsefi Söylemi*, *Olgular ve Normlar Arasında* gibi temel çalışmaları aracılığıyla onun düşünsel gelişimini takip ederken, onun düşüncesindeki, normatif bir eleştirel toplum kuramı oluşturma yönündeki denemelerine; bu yolda paradigmatik bir değişim olarak sunduğu iletişimsel eylem modelinin idealleştirilmiş birtakım varsayımlara dayanmasının sorunlu teorik ve pratik içerimlerine; moralite ve etik yaşam ya da moral ilkelerin meşrulaştırılması ve onların uygulanışı arasındaki gerilimin ve bu gerilimin yansıması olarak görülebilir olan pek çok ikiciliğin (ampirik ve transandantal olan ve olan-olması gereken, normlar ve olgular, meşrulaştırma ve uygulama, normatif ve aktüel olan gibi) yarattığı çıkmazlara; temelcilik-karşıtı evrenselcilik formülasyonunun yol açtığı güçlüklerle; güçlü konsensüs vurgusunu çoğulculuk ile birleştirme yönündeki zorlu çabasına; yaşam-dünyası ve sistem ikiliğinin yarattığı gerilimlere; iktidardan bağımsız özneler-arasıcı bir iletişimsel alan varsayımının meşru iktidar kullanımını açıklanamaz kılma tehlikesine; bu güçlük

ve gerilimlere karşı yöneldiği hukuk teorisinin eleştirel teorideki rolüne yönelik birtakım eleştirilere ve tüm bu eleştirilere ve güçlülere yönelik bazı yanıtları ya da bunlar doğrultusunda projesinde gerçekleştirdiği birtakım değişikliklere olabildiğince yer vermeye çalışacağız. Elbette, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın çalışmasının, felsefe, politika ve sosyolojiden, psikoloji ve linguistiğe uzanan çok geniş bir yelpaze içindeki disiplinlerle ilgili teorik bir yönelim sunma yolunda, çeşitli entelektüel gelenekleri ve felsefî yönelimleri olağanüstü bir şekilde bir araya getiren yapısı, onun düşüncesini bir bütün olarak değerlendirilebilir bir şekilde sergilemenin önünde büyük bir güçlük teşkil etmektedir. Ama biz, onun düşüncesinin *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'yle başlayan gelişimini, özne felsefesi paradigmasının ve evrenselcilik-tikelcilik/bağlamcılık geriliminin dışına çıkan yol olarak sunduğu kendi çözüm önerisinin meydana geliş sürecindeki tayin edici uğraklarla ilişkili olarak sınırlı bir şekilde takip etmeye çalışacağız. Dolayısıyla Habermas'a ayırdığımız bu bölümün esas odağını, onun evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki perspektifini, yani modernite projesinin normatif içeriğini kurtarmaya muktedir, metafizik-sonrası, temelcilik-karşıtı bir evrenselcilik ve özneler-arasıcı bir öznellik formülasyonunu tartışmalı noktalarıyla birlikte açığa çıkarma çabası teşkil edecektir. Elbette bu tür bir çabanın, Habermasçı kuramın, vazgeçilmez öğeleri aracılığıyla serimlenmesini gerektirdiği açıktır. Hatta Habermas'ın düşüncesinin gelişim aşamalarını, evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki konumunu ortaya koymak üzere ele alırken, daha sonradan terk ettiği ya da düzeltme değiştirme yoluna gittiği bazı düşüncelerini de vurgulayacak ve tartışacağız. Zira Habermasçı projenin sadece son halini (ya da tartışmalı olmayan tutarlı bir bütünlük olarak Habermasçı projeyi) tasvir etmekten ziyade onun bir bütün olarak çalışmasının temel yönelimini de (tekrar ve tekrar formüle ettiği merkezi sorunları, vurgu değişikliklerine rağmen bazı değişmeyen ilgilerini, kabullerini) belirlemeye ve böylece görüşlerinin, modernite ve postmodernitenin karakterize ettiği ikiciliklerin ötesine geçen çağdaş düşünce hareketinin (yani Foucault ile diyaloga girebileceği zeminin) bir parçası olarak okunabilme imkânını özellikle vurgulamaya çalışacağız.

1.1. Kamusal Alanın Normatif İdealleri

Habermas’a göre iletişimsel etkileşimin yer aldığı toplumsal yaşam alanı olan “kamusal alan” fikri, eleştirel bir toplum teorisi ve demokratik politika pratiği açısından vazgeçilmez bir önemdedir. Habermas kamusal alan kavramından, öncelikle, kamusal ilgi konusu olan ya da ortak yarara dair meseleler hakkında kamuoyunun (*public opinion*⁷⁸) biçimlendiği bir toplumsal yaşam alanını anladığını söyler.⁷⁹ Ona göre kamusal alan fikrinin güç ve gerçeklik kazanması, gelişmekte olan pazar ekonomisinin özgül koşulları içinde ve burjuva kamusal alanlarının mutlakiyetçi devletlere bir karşı-ağırlık olarak kurulduğu erken modern Avrupa’da gerçekleşmiştir. Habermas’ın çözümlemesinde, ortaya çıkan yeni burjuvazi, “mutlakiyetçi devletin gizli ve bürokratik pratikleriyle çarpışma süreci içinde giderek kralın iktidarının yalnızca halkın *önünde* temsil edilmesine dayanan bir kamusalılık yerine devlet otoritesinin halk *tarafından* bilgilili ve eleştirel tartışma aracılığıyla kamusal olarak denetlendiği bir kamusal alan” oluşturmıştır.⁸⁰

Habermas bu kamusal alanın doğuşunu, 1700 başlarının erken burjuva toplumunda özel şahıslar olarak kahvehanelerde, kültürel teşekküllerde, salonlarda, yemek davetlerinde ve kamusal olarak girilip çıkılabilir hale gelmiş mekânlarda bir araya gelen ve akılcı, eleştirel tartışmaya girmek üzere gazeteler, dergiler çıkaran edebi toplulukların oluşmaya başlamalarından hareketle tasvir eder. Şüphesiz eleştirel tartışmaların yeri olan edebi kamular burjuvaziyle birlikte ortaya çıkmamıştır. Ama okumuş orta sınıfın burjuva öncüleri, aristokrat hümanist toplum (saraydan koparak bir karşı güç teşkil eden saraylı soylu toplulukları) ile buluşmalarından öğrendikleri kamusal akıl yürütme sanatını, çok geçmeden kamusal eleştiriye (yani müşterek ihtiyaç

⁷⁸ Habermas *kanaat/kamı (opinion)* ve *kamusal kanaat (public opinion)* arası farktan, kanaatin kamusal hale gelmesinin tarihsel sürecinden bahseder. Ama *public opinion* kavramı, Türkçede *kamuoyu* olarak yerleşmiştir.

⁷⁹ Habermas, Jürgen (2004), “Kamusal Alan”, içinde: Meral Özbek (der.), *Kamusal Alan*, Çev. Meral Özbek, Hil, 95-102, s. 95.

⁸⁰ McCarthy, Thomas (2004), “*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*”nün İngilizce Baskısına Giriş”, içinde: Meral Özbek (der.), *Kamusal Alan* içinde, çev. Meral Özbek, Hil, 91-93, s.91.

ve çıkarlar üzerine toplumsal ve politik tartışmalara) yöneltmişlerdir.⁸¹ Habermas edebi kamudan çıkan ve devlet ve sivil toplum arasında artan ayrılmayla –pazar ekonomilerinin genişlemesiyle- gelişme imkânı yakalamış olan bu politik kamunun, “kamuoyu” oluşturmak suretiyle toplumun ihtiyaç ve çıkarlarını devlete iletebilir hale geldiğini söyler.⁸²

Burada önemli olan bir nokta, bu kamunun aslında özel şahısların oluşturduğu bir kamu olması, kamu erkinin (devletin) dışında yer alan özel alanda bulunmasıdır. Dolayısıyla Habermas özel şahıslara ayrılmış olan bu alanda da, özel alan ve kamu ayrımının gözetilmesi gerektiğini söyler: “Özel alan, dar anlamda burjuva toplumunu, yani mal dolaşım ve toplumsal emek alanını kapsıyor, mahremiyet alanıyla aile de ona dâhil”.⁸³ Böylece burjuva kamusal alanı, bu özel alan (hem mahremiyet, hem de pazar ilişkilerini içeren “sivil toplum”) ve devlet (sivil ya da askeri bürokrasi, genel olarak kamu erki) arasında bir ara alan ya da aracılık eden bir alan olarak ortaya çıkmış ve tam da bu konumu sayesinde, devlet iktidarına (ve burjuva toplumunu biçimlendirmeye ilişkin güçlü ilgilere) karşı duran bir kamuoyu alanını mümkün kılmıştır. Bir başka deyişle, Habermas’ın çözümlemesinde burjuva kamusal alanı, gündelik yaşamın (sivil toplum) özel ilgileri/çıkarları (*private interests*) ve devlet iktidarı arasında yer alan bir pratikler ve kurumlar mekânına karşılık gelmektedir. Bu konumu itibarıyla ise özel ihtiyaç ve çıkarların hâkim olduğu özel alan (aile ve işyeri alanı) ve genellikle keyfi iktidar uygulayan devlet iktidarı arasında arabuluculuk işlevi gösteriyordu. Bu açıdan burjuva kamusal alanı, özel bireylerin ortak kamusal meseleleri tartışmak (dolayısıyla özel çıkarlarının üstüne çıkarak müşterek çıkarları keşfettikleri, yani sadece *bourgeois* olarak değil, yurttaş/*citoyen* olarak da eyledikleri) ve toplumsal ve politik iktidarın keyfi ve baskıcı biçimlerine karşı örgütlenmek için bir araya geldikleri bir mekândan oluşmaktadır.⁸⁴

⁸¹ Habermas, Jürgen (1997), *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*; çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim, s. 96.

⁸² A.g.e., s. 98.

⁸³ A.g.e., s. 98.

⁸⁴ Kellner, Douglas (2000), *Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention*, <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>, (Erişim: 01.06.2011), s. 3.

Habermas’a göre, kamu erki dışında yer alan bireyler ve gruplara, ihtiyaçlarını ve çıkarlarını doğrudan ifade etmek suretiyle politik pratikleri etkileyebilme ve kamuoyunun oluşumuna dâhil olma imkânı sağlayan bu kamusal alanın ortaya çıkışı ve dönüşümü, devletleri bir kesim yurttaşa karşı sorumlu kılarak, politik egemenliği rasyonelleştirmenin kurumsal mekanizmalarına işaret ediyordu. Çünkü devlet etkinliklerinin kamusal erişime açık kılınması, yani aleniyet (*publicity*) talebiyle başlayan bu süreç, yasal olarak güvence altına alınmış özgür basın, özgür konuşma ve toplanma biçimleri aracılığıyla toplumun ortak çıkarı olduğu düşünüleni devlete iletmek anlamına gelmeye başlamıştı. Habermas’a göre buradaki esas önemli nokta, kamusal alan fikrinin, kamusal meselelere dair kısıtlanmamış, rasyonel bir tartışma idealini içeren özgül bir söylemsel etkileşim türüne işaret etmesidir. Bu fikre göre, özel çıkarları dışlayan tartışmalar, statü farkları göz önüne alınmaksızın bütün yurttaşların katılımına açık olacaktı ve denkler arası bu müzakerenin sonucu, ortak iyi üzerinde bir konsensüs anlamına gelen “kamuoyu” olacaktı.⁸⁵ Böylece Habermas burjuva devriminin propaganda formüllerine dönüşerek taşlaşan “eşitlik” ve “özgürlük” klişelerinin bu aşama itibarıyla kamusal tartışmalarda halen canlı bağlarını koruduğunu iddia etmektedir:

Burjuva kamusundaki kamusal usavurum [akıl yürütme, muhakeme], ilkece toplumsal ve siyasal olarak önceden biçimlenmiş her türlü konum/rütbe bir kenara bırakılarak genel kurallar doğrultusunda gerçekleşir.⁸⁶

Kamusal alanın bu ilkeleri, ortak çıkara ilişkin tüm meselelerin açıkça tartışılmasını, sadece daha iyi argümanın gücüne dayanan söylemsel akıl yürütmenin kamusal iyi ve genel çıkarın araştırılmasında uygulanışını içeriyordu. Böylece kamusal alan fikri, konuşma ve bir araya gelme özgürlüklerini, özgür basını ve politik tartışma ve karar vermeye özgürce katılma hakkını varsayıyordu.⁸⁷ Elbette fiili olarak yoksul ve eğitimsizlerin çoğunluğu ve neredeyse kadınların tamamının bu tartışmalara

⁸⁵ Fraser Nancy (2004), “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek; Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, içinde: Meral Özbek (der.), *Kamusal Alan*, çev. Meral Özbek ve Cemal Balcı, Hil, 103-132, s.106.

⁸⁶ Habermas, Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 131.

⁸⁷ Kellner, Douglas, “Habermas, the Public Sphere, and Democracy”, s. 3.

katılmadıkları olgusunun işaret ettiği gibi, kamusal alan fikrinin bu potansiyelinin, en başta tartışmanın herkese açık olma ve serbestçe erişilebilirlik ilkesi olmak üzere kapitalist toplumların politikasında hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemediğini söylemek mümkündür. Bu açıdan Habermas'ın buraya kadar erken burjuva kamusal alanın liberal öğelerinin stilize edilmiş bir resmini sunmaya çalıştığı söylenebilir. Ama Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün önsözünde, çözümleme yöntemini yapısal-işlevselci yaklaşımlarda en ileri ifadesini bulan biçimselci sosyoloji yaklaşımlarından ayırt ettiğini ve kendi çalışmasının “kamu”yu tarihsel bir kategori olarak almak suretiyle ideal-tipleştirici bir genelleme yoluna gitmediğini özellikle vurgulamaktadır.⁸⁸ Ayrıca Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün, -yönünü Weber'e göre tayin eden- toplum tarihinin tasvir edici üslubuyla yazıldığını söylemenin, ilk izlenime aldanmak anlamına geleceğini, zira kitabın yapısını belirleyen burjuva kamusallığı diyalektiğinin (kabaca doğuşu ve yıkılışı diyebileceğimiz tarihsel gelişiminin) onun ideoloji eleştirisine dönük eğilimini de açığa vurduğunu söyleyecektir.⁸⁹ Burada, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün eleştirel gücünün, aslında tam da burjuva kamusal alan fikrinde bulunan ütöpik potansiyel (normatif potansiyel) ile gerçeklik (tarihsel dönüşümü) arasındaki gerilimden beslendiğine dikkat edilmelidir. Nitekim Habermas'a göre,

mahrem alanın ve kamusal alanın kendileri hakkındaki tasavvurlarına damga vuran ve öznel ve kendini gerçekleştirme, rasyonel kanaat ve irade oluşumu, kişisel ve siyasi geleceğini belirleme gibi anahtar kavramlarda ifadesini bulan burjuva hümanizminin idealleri, anayasal devletin kurumlarına öylesine nüfuz etmişlerdir ki, ütöpik bir potansiyel olarak, bu [idealleri] aynı zamanda tekzip eden anayasa gerçekliğini bile aşarlar. Tarihsel gelişimin dinamiği, fikir ile gerçeklik arasındaki bu gerilimden de beslenmelidir.⁹⁰

Bu açıdan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün esas itici gücünü, burjuva kamusal alanının, rasyonel tartışma, müzakere ve konsensüs mekanından, kitle kültürü

⁸⁸ Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* , “Birinci Baskıya Önsöz”, s. 10.

⁸⁹ Habermas, Jürgen, “1990 Baskısına Önsöz”, s. 38.

⁹⁰ A.g.e., s. 38.

tüketiminin ve büyük şirketler ve egemen elitlerin yönetim yerine dönüşmesine dair çözümlemesinin teşkil ettiği söylenebilir.⁹¹ Habermas'ın buradaki çözümlemesi, kendisinin de dikkat çektiği gibi, katı bir tarihçilik uygulamasından farklı olarak, burjuva kamusalının hem liberal modeli ve işleviyle, hem de oluşumu ve dönüşümüyle ilgilenen ikili bir yönteme (tarihsel-sosyolojik) sahiptir.⁹² En önemlisi *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, kamusal alanın dönüşümünü, bu kusurlu tarihten (sadece bozulma sürecinin sonucu olarak değil, aslında başlangıcından itibaren, ütöpik potansiyeli ve fiili işleyişi arasındaki gerilimin de gösterdiği gibi kusurlu olan) ne öğrenebileceğimizi keşfetmek üzere onun normatif ideallerinin özenle açığa çıkarılması ve yapısal dönüşümleri bakış açısından dikkate alır. Habermas bu normatif ideallerin anlamını açıklaştırmayı ve onların demokratik toplumların gelişimine nasıl katkıda bulunduğunu üzerinde düşünmeyi amaçlamaktadır.⁹³

Nitekim onun, kitabın sonuç çözümlemesinde, kamusal alanın eleştirel işlevinin kurtarılması ve eskisinin sınırlılıklarını aşacak bir şekilde ekonomik ve politik alanlar üzerindeki eleştirel işlevinin demokratik kontrol alanlarına sokularak devam ettirilmesinin gerekli olduğunu ilan etmiş olduğunu görürüz. Elbette burada söz konusu olan, artık çözülmüş ve parçalanmış olan kamusal alanının, kökeninde yer alan ilkeler ve normatif idealleri ışığında yeniden oluşturulması çağrısıdır. Çünkü Habermas'ın kamusalın yapısal dönüşümüne ilişkin tarihsel çözümlemesi, kitapta bu konunun işlendiği bir bölüm başlığına atıfla söylersek, burjuva kamusunun yıkılışının gelişme çizgilerini takip eder.⁹⁴ Nitekim Habermas kamunun toplumsal yapısının dönüşümünü çözümlerken, aslında devlet ve sivil toplumun ayrılmakta olduğu bir zamanın mümkün kıldığı koşullarda biçimlenen kamusal alan anlayışının, kapitalizmin sonraki gelişmesi altında çözülüşünü, burjuva dışı kesimlerin kamusal alana erişim kazanması ve sınıf mücadeleleri ile kamunun birbirleriyle çatışan çıkar grupları olarak parçalanarak dönüşmesiyle birlikte ortak iyiye dair akla dayalı kamusal tartışma hedefini mümkün

⁹¹ Kellner, Douglas, "Habermas, the Public Sphere, and Democracy", s. 3.

⁹² Habermas, Jürgen, "Birinci Baskıya Önsöz", s. 10.

⁹³ Johnson, Pauline (2006), *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, Routledge, s. 20.

⁹⁴ Kitabın 19. Bölümün başlığı: "Silinen Siluet; Burjuva Kamusunun Yıkılışının Gelişme Çizgileri"dir. Habermas, Jürgen, *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, s. 301.

kılan koşulların ortadan kalkış sürecini betimlemektedir. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında meydana gelen gelişmeler sonucunda devlet ve sivil toplumun giderek iç içe geçişi ve refah devleti kitle demokrasisinin ortaya çıkışıyla birlikte, kamusal alan esas olarak farklı çıkarlara, tabanlara sahip örgütlerin birbirleriyle ve devletle özel çıkarları üzerinden pazarlık edip uzlaştığı ve bu süreçte kamunun dışlandığı bir kamusal alan haline gelerek, devletin eleştirel sorgulanması anlamındaki kamusal yerini, kamuoyunun karakterinin “kamuoyu araştırmaları” “tanıtım” halkla ilişkiler” ve benzeri terimler içinde şekillendiği bir kamusal alana bırakmıştır.⁹⁵ Kamusal alanın ortaya çıkışında önemli bir rol oynamış olan ve kamusal tartışma ve bilgi iletimi için zorunlu olan basın ve yayın organları da artık toplumsal konsensüsü idare eden ve tüketim kültürünü destekleyen teknolojiler halini almıştır. Habermas’ın ifadesiyle “kültürel akıl üreten kamusal topluluktan kültür tüketen kamusal topluluğa giden” bu yolda, “kamusal topluluk, kamusal-olmayan akıl üreten uzmanlardan oluşan azınlıklar ile kamusal alıcı [konumundaki] tüketicilerin oluşturduğu büyük kitle arasında bölünmüştür”.⁹⁶

Böylece Habermas’ın “liberal burjuva kamusal alan modeli” adını verdiği, tarihsel olarak özgül ve sınırlı olan kamusal alan biçimi, refah devleti kitle demokrasisinin koşulları altında ortadan kalkmıştır. Habermas – özellikle kapitalizmin 1873 krizinden sonra başlayan dönüşümüyle birlikte- kamusal alanın özel alanla kaynaşması ölçüsünde bu modelin artık uygulanabilirliğini yitirdiğini düşünmektedir. Zira Habermas’a göre, kapitalizmin liberal çağı olduğunu söylediği dönemde (1775-1875) ortaya çıkan burjuva kamu modeli, kamusal alanın özel alandan kesin bir biçimde ayrılmasını varsaymaktaydı: “Bu ayrım, bir kamusal topluluk halinde bir araya gelen özel şahısların oluşturduğu ve devletle toplumun ihtiyaçları arasında aracılık eden kamuoyunun kendisi özel alana aitti”.⁹⁷ Ama Habermas’ın “yeniden feodalleşme” diyerek atıfta bulunduğu, “devlet ve toplumun yeniden ve farklı bir biçimde birleşmeye ya da birbirlerine nüfuz etmeye başlamasıyla”⁹⁸ birlikte;

⁹⁵ Bkz. McCarthy, Thomas, “*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*”nün İngilizce Baskısına Giriş”, s. 91-93 ve Fraser Nancy, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek”, s.106-107.

⁹⁶ Habermas, Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 301

⁹⁷ A.g.e., s. 302.

⁹⁸ Timur, Taner (2008), *Habermas’ı Okumak*, Yordam, s. 63.

[S]osyolojik olarak da hukuksal olarak da Özel veya Kamusal başlığı altına alınamayacak, yeniden-siyasallaştırılmış bir toplumsal alan ortaya çıkar. Bu arada toplumun devletleştirilmiş sahaları ile devletin toplumsallaştırılmış sahaları, siyasal akıl üreten özel şahısların aracılığı olmaksızın birbirlerinin içine geçerler. Bu görev kamusal topluluğun sırtından başka kurumlar aracılığıyla büyük ölçüde alınır: bir yandan, kolektif olarak örgütlenmiş özel çıkarların dolaysızca siyasal bir suret edinmeye çalıştığı dernekler; diğer yandan kamusal erkin organlarıyla birlikte yetişmiş olan ve bir vakitler araçları oldukları kamuoyunun üzerine yerleşen partiler aracılığıyla. Politik açıdan önemli iktidar kullanımı ve güçlerin dengelenmesi süreci, doğrudan doğruya özel idareler, dernekler, partiler ve kamu yönetimi arasında cereyan eder; kamusal topluluğun kendisi ise bu iktidar dolaşımına ancak münferit durumlarda ve o zaman da sırf alkış ve onay alma maksadıyla dâhil edilir.⁹⁹

Böylece çağdaş politika sahnesini, bireyler ve gruplar arasındaki müşterek iyilerin ve normların ifade edilmesi anlamına gelen rasyonel bir konsensüs yerine, grupların kendi özel çıkarlarını geliştirme mücadelesi karakterize etmeye başlamıştır.¹⁰⁰ Habermas’a göre, kamusal alanı, rekabet eden çıkarların sergilenişinin karakterize etmesi, kamusal muhakemede aranıp bulunan konsensüsün yerini, kamusal-olmayan yoldan mücadeleyle elde edilen ve basitçe dayatılan uzlaşmaya terk etmesidir.¹⁰¹ Habermas kamusal ve özel alanın iç içe geçmesi olarak kavradığı bu dönüşümlerin temelinde, devlet ve toplum arasındaki ilişkileri yeniden yapılandıran ikili bir gelişim sürecini tespit eder. Bir yanda devletin 19- yüzyıl sonlarında (özelikle 1871 krizinden sonra) başlayan ve 20. yüzyılda giderek büyüyen rolü ve artan işlevleri bulunur (kendi ifadesiyle, “devletin toplumsallaşması”). Habermas’ın “neomerkantalizm” olarak nitelediği bu süreç, siyasi mercilerin mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin belli işlevlerini üstlenmesini beraberinde getirmiştir. Öte yanda ise siyasal kamu alanında gerek partilerle, gerekse doğrudan doğruya kamu yönetimiyle işbirliği içinde, devletle bağıntılı faaliyet yürüten toplumsal güçlerin ortaya çıkışı ve siyasal işlevler üstlenmesi

⁹⁹ Habermas, Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 302-303.

¹⁰⁰ Kellner, Douglas, “Habermas, the Public Sphere, and Democracy”, s. 4.

¹⁰¹ Habermas, Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 307.

gerçekleştir (“toplumun devletleşmesi”). Habermas, örgütlenmiş özel çıkarların (bir vakitler bireysel olan çıkarlarını şimdi kolektif olarak örgütleyen, dar anlamda iktisadi birlikler), kültürel ve dinsel güçlerin siyasal açıdan etkili temsilcileriyle (sosyal haklarla korunmuş özel bir konumu, kamu alanında kolektif çıkar temsili yoluyla savunan kitle örgütleri) birlikte “neomerkantalizme” karşı mücadelesinin; toplumsal güçlerin siyasal işlev kazanmasına yol açtığını öne sürer.¹⁰² Bunun sonucu ise bu “yeniden feodalleşmenin” bizatihi siyasal kamu alanına uzanmasıdır:

Örgütler burada [politik kamu alanı], kamuyu olabildiğince dışlayarak devletle ve birbirleriyle siyasal uzlaşmaya varmaya çabalarlar; ama bunu yaparken, gösterisel veya manipülatif aleniyeti [publicity] geliştirerek, medyaya tabi hale gelmiş kamusal topluluğun plebisiter onayını güvenceye almak zorundadırlar.¹⁰³

Bir başka deyişle, devletle toplumun etkileşimine imkân tanıyan burjuva kamusal alanının işlevlerini, dernekler, sendikalar, partiler gibi devletle işbirliği halinde olan ve aslında yönetim alanında nüfuz ve iktidarı dengeleme işleyişine katılan kurumlar devralmış ve bunlar hükümet organizasyonlarıyla birlikte kamusal alanı ele geçirmişlerdir. Bu süreçte yurttaşların ortak iyi ve demokratik katılım yerine giderek daha fazla edilgin bir tüketime ve özel çıkarlara teslim olmalarıyla (malların, hizmetlerin, politik yönetimin tüketicisi ve seyircisi haline dönüşmeleriyle) birlikte; kamuoyu, politik, ekonomik ve medya seçkinleri tarafından (sistemli bir toplumsal kontrolün parçası olarak) yönetilir hale gelmiştir.¹⁰⁴

Habermas’ın, Aydınlanma ve Amerikan ve Fransız devrimlerinden kaynaklanan liberal kamusal alandan, çağımızın “refah devleti kapitalizmi ve kitle demokrasilerindeki” medyanın hâkim olduğu bir kamusal alana geçişe yönelik bu çözümlemelerinin, müşterek iyi ve normlara ilişkin özneler-arası temelde yürütülen kamusal tartışmaları mümkün kılan koşulların ortadan kalkışını tasvir ettiği ölçüde oldukça karamsar bir tablo çizmekte olduğu söylenebilir. Gerçi Habermas kitabın son

¹⁰² A.g.e., s. 377.

¹⁰³ A.g.e., s. 377.

¹⁰⁴ Kellner, Douglas, “Habermas, the Public Sphere, and Democracy”, s. 4.

bölümlerinde, politik işlerliği olan bir kamuyu mümkün kılacak koşulların, artık günümüzde basit bir şekilde ütöpik olduğu gerekçesiyle suçlanmasına karşı çıkar. Dolayısıyla Habermas sosyal devlet düzeni altındaki sanayi toplumlarının demokratikleştirme boyutunun, toplumsal egemenlik ve siyasal iktidarın irrasyonel ilişkilerine dair -gerek teorik olarak kavranabilir, gerek ampirik açıdan kanıtlanmış- bir aşılabilirlik etkeniyle daha baştan sınırlandırılmış olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁵ Aslında onun, kamusal alanın diyalektiğini, içinden çıkılmaz bir çöküş anlatısı olarak kavramadığını, bu diyalektiğin halen devam ettiğine dair sarf ettiği şu sözlerinde açık bir şekilde görebiliriz:

Eleştirel bir aleniyetin, salt manipölasyon amacıyla düzenlenmiş bir aleniyetle kavgası sürmektedir; siyasal iktidar icrası ve güçlerin dengelenmesine dönük olarak sosyal devletin gerektirdiği kamusal alanın, salt destek ve alkış temini doğrultusunda imal edilen bir kamusal alana galebe çalacağı hiç de kesin değildir. Fakat bir ideoloji olarak [bu kamusal alan], tıpkı liberal serpilme dönemindeki burjuva kamusal alanı fikri gibi, sanık sandalyesine oturtulamaz; onun yaptığı, olsa olsa, ideolojiye indirgenmiş o fikrin diyalektiğini nihayete indirgemektir.¹⁰⁶

Bu açıdan Habermas'ın liberal burjuva kamusal alanının tarihsel-sosyolojik değerlendirmesini yaptığı bu kitabının, aslında bu kamusal alan modelinin, -eleştirel teorisinin kullandığı anlamda- içkin eleştirisini gerçekleştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Çünkü Habermas erken modern dönemde (kapitalizmin liberal çağında) -potansiyelini tam olarak hayata geçirememiş olsa da- özgür ve rasyonel bir tartışma alanı olarak doğan ve geç modernlikle beraber çözülmüş ve parçalanmış olan kamusal alanın, kökeninde yer alan ilkeye dayanarak güncellenmesi, derinleştirilmesi, eskisinin sınırlılıklarını aşacak şekilde genişletilmesi ve eleştirel işlevinin devam ettirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Habermas'ın, yayımlanmış ilk büyük çalışması olan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* bile, günümüze değin sürdürdüğü projesine uygun bir şekilde modernliğin kökenlerine, özgürleşimci görünümüne ve içinde

¹⁰⁵ Habermas, Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 383.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 383.

yaşadığımız çağda gerileme sürecine dair bir çözümleme olarak görülebilir.¹⁰⁷ Ama her ne kadar artık ortadan kalmış bu kamusal alanın arkasında duran ilkeyi kurtarma ve bu ilke uyarınca burjuva-sonrası (kapitalist biçimindeki sınırlılıklarını aşabilen) bir kamusal alan anlayışını yeniden elde etme imkânına atıfta bulunarak sona erse de, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün, özellikle kamusallığın diyalektiğine ve günümüz kitle demokrasilerindeki biçimine dair tasvirinin, böylesi bir kamusallığın yeniden inşası yönünde hiç de umutlu bir tablo çizmediği eleştirisini getirmek mümkündür.

Nitekim Habermas da, bu kitabın “1990 Baskısına Önsöz”ünde, günümüzde bir kez daha kamusallığın yapısal dönüşümünü incelemeye kalkışsaydı, bunun bir demokrasi teorisi açısından sonucunun, muhtemelen o zamankine göre daha az karamsar bir değerlendirmeye olanak sağlayan bir sonuç olabileceğini söyler.¹⁰⁸ Gerçi Habermas refah devleti toplumlarında, özgür ve rasyonel bir tartışmayı mümkün kılacak bir kamusal alanını yeniden inşa etme fırsatları olarak kavranabilecek birtakım belirsiz gelişmelere dikkat çekmiştir. Ama *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde, ne demokratik umutların gerçekleştirilmesi önündeki sorunlara ilişkin, sistematik ya da açık bir şekilde ifade edilmiş çözüm önerileri, ne de tamamlanmamış kamusal alan projesini daha ileri taşıyacak bir fail arayışı bulunur.¹⁰⁹ Aslında Habermas da, geriye dönük değerlendirmesinde, bu çalışmasının modern kamusal alan normativitesinin ideolojik formülasyonunu yeniden inceleme çabasında yetersiz kaldığını ve ayrıca refah devleti demokrasilerindeki, bu kültürel potansiyeli radikalleştirme ve savunma yönünde kullanılabilecek pratik imkânları uygun ve sistematik bir tarzda değerlendirme hedefini uygun bir şekilde gerçekleştiremediğini kabul eder.¹¹⁰ Ama Habermas, çalışmalarındaki pek çok önemli teorik değişmeye, düzeltmeye rağmen, politik bir kamunun, yurttaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak, normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişli olduğu fikriden vazgeçmemiştir.¹¹¹ Nitekim yakın tarihli

¹⁰⁷ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 283.

¹⁰⁸ Habermas, Jürgen, “1990 Baskısına Önsöz”, s. 56.

¹⁰⁹ Johnson, Pauline, *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, s. 30.

¹¹⁰ A.g.e., s. 32.

¹¹¹ Habermas, Jürgen, “1990 Baskısına Önsöz”, s. 43.

alışmalarını (özellikle *Olgular ve Normlar Arasında*¹¹²) ele alırken, Habermas’ın günümüzde de, yurttaşların kamusal muhakeme aracılığıyla kolektif seçim sorunlarının çözümüne ait bir taahhüdü paylaştıkları ve temel kurumlarını özgür bir kamusal müzakere çerçevesinde tesis edildiğı ölçüde meşru saydıkları bir “müzakereci demokrasi” (*deliberative democracy*) kavrayışını formüle etmeye ve savunmaya çalışmakta olduğunu göreceğiz.¹¹³

Kısacası Habermas’ın, kamusal alanın normatif ideallerine ve kamusal tartışmaya (sonradan kullanacağı terimlerle, iletişimsel eylem) bağıllığını, teorik çerçevesindeki önemli değıışiklere rağmen sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Dahası Habermas’ın bu erken eserinde onun çalışmalarında süreklilik arz edecek birçok tema, ilgi ve sorunun ilk hallerini bulmak mümkündür. En önemlisi, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, Habermas’ın -onun bir bütün olarak çalışmalarına damgasını vurduğu söylenebilecek olan- normatif temelleri açık kılınmış eleştirel bir toplum teorisi arayışının başlangıç noktası olarak okunabilir. Habermas’ın bu yoldaki ilk adımı olduğu söylenebilecek *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*’ndeki çözümlemelerinin, onun özgün düşüncesinin gelişimi üzerindeki etkisinin, tam da yetersizlikleri ya da içerdiği gerilimler ve açmazlarda bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu gerilim ve açmazların merkezinde Habermas’ın erken burjuva kamusal alanın değerli eleştirel ideallerini başarılı bir şekilde ortaya koymasına rağmen, bu ideallerin etkili bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için, ileri kapitalizmin toplumsal kurumlarına dair kendi açıklamaları dâhilinde bir zemin bulamayışının geldiğini gördük. Bir başka deyişle, Habermas’ın ileri kapitalist demokrasilerde, karakter ve işlev bakımından erken kapitalist ve devlet oluşumlarına tekabül eden etkili bir politik kamusal alan için kurumsal bir temel tespit edemeyişi, onun bu potansiyelin radikalleştirilerek kullanılması ve kamusal alanın yeniden inşa edilmesi yönündeki çağrılarıyla bir karşıtlık teşkil ediyordu.¹¹⁴ Açık olan bir husus, Habermas’ın düşünce seyrine yön

¹¹² Habermas, Jürgen (1997), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, Polity Press.

¹¹³ Habermas, Jürgen, “1990 Baskısına Önsöz”, s. 44.

¹¹⁴ Calhoun, Craig (1993), “Introduction: Habermas and the Public Sphere”, içinde: Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1-51, s. 29-30.

verecek olan bu gerilim ve açmazları, onun Frankfurt Okulu ilk kuşak teorisyenleriyle (özellikle Adorno ve Horkheimer) olan tartışmalı ilişkisi çerçevesinden bağımsız bir şekilde değerlendirmenin mümkün olmadığıdır. Dolayısıyla biz de Habermas'ın Frankfurt Okulu ile somut bağlantısının olduğu dönemin¹¹⁵ ürünü olan bu ilk büyük çalışmasındaki gerilimler ve sorunlardan hareketle, onun öncellerinin görüşlerine ilişkin eleştirileri ışığında oluşan ve bir bütün olarak çalışmalarına damgasını vuracak olan eleştirel teoriyi yeniden inşa etme projesinin başlangıçlarını ve temel yönelimlerini ortaya koymaya çalışacağız.

1.2. Eleştirel Teori'nin Yeniden İnşasına Doğru

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nde Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun kurucuları Adorno ve Horkheimer'in eleştirel teorinin çağdaş kavranışına ve modernite süreçlerinin yorumlanmasına ilişkin görüşleriyle olan uyumsuzluklarının izlerini bulmak mümkündür. Bu anlaşmazlığın temelinde bir bakıma Habermas'ın, çağdaş toplumlarda, demokratik Aydınlanma umutlarını yerinden eden süreçlere direnebilecek ve böylelikle kamusal alanın yeniden kurumsallaştırılmasına imkân tanıyacak potansiyellerin açığa çıkarılabileceğine ilişkin güçlü inancı yatar. Habermas modernleşmenin belirsiz ve paradoksal gözüken bir yörünge izlemiş ve eleştirel-rasyonel bir kamusal tartışmaya ilişkin umutları boşa çıkarmış olduğu teşhisine katılmakla beraber, modernitede korumaya ve güncelleştirerek yeniden canlandırmaya değer bir miras bulunduğunu güçlü bir şekilde savunmaya devam etmektedir. Dolayısıyla Habermas'a göre en öncelikli sorun, liberal demokratik ilkelerin faşizm dönemi sonrası Almanya'da nasıl

¹¹⁵ Nazilerin yükselişi yüzünden ülkeyi terk etmek zorunda kalan Eleştirel Teori üyelerinin savaş sonrası dönerek Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nü yeniden açmaları, 1956'da Enstitü'ye Adorno'nun asistanı olarak katılan Habermas'ın Eleştirel Teori ile ilk somut bağlantısının kurulmasını sağlamıştı. Hatta o zamanlarda Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nü de, doçentlik tezi olarak Horkheimer ve Adorno'ya sunmayı amaçlıyordu ama çeşitli sebepler yüzünden bu amacını gerçekleştirememiştir. Sonuç olarak Habermas bu doçentlik tezini Marburg'da Wolfgang Abendroth'a başarılı bir şekilde sunmuş ve Enstitü'ye ancak, 1964'te -Adorno'nun da güçlü desteğiyle- Horkheimer'in kürsüsünü devralmak üzere dönmüştür. Bu konudaki tartışma için Bkz. Wiggershaus, Rolf ve Robertson, Michael (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, MIT Press, s. 555. Ayrıca bkz. Calhoun, Craig, "Introduction: Habermas and the Public Sphere", s. 4, Johnson, Pauline, *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, s. 18

kurtarılabileceği ve radikalleştirilebileceğidir. Buna karşılık, faşizmin gelişi, II. Dünya Savaşı, daha sonraki “soğuk savaş” döneminde hem Batı hem Doğu’da otoriter devletin sağlamlaşması gibi “akıl tutulması”na yol açan bir dizi gelişmeyi içeren bir süreçten duyulan hayal kırıklığı ve umutsuzluğun, Horkheimer ve Adorno’nun özsel olarak olumsuz (ve eylemci olmayan) bir tutumu giderek daha fazla benimsemelerine yol açtığını söylemek mümkündür.¹¹⁶ Aslında Horkheimer’ın şu sözü o dönemdeki tutumlarını açık bir şekilde gösteriyordu:

Eğer Aydınlanma ve entelektüel ilerleme ile insanı batıl inançlardan, şeytani güçlerden, peri masallarından, kör talihten özgürleştirmeyi, kısaca korkudan özgürleştirmeyi anlıyorsak, o zaman bugün akıl denen şeyi alenen kınama akla verilebilecek en büyük hizmettir.¹¹⁷

Bu açıdan Adorno ve Horkheimer’ın, Aydınlanmanın kendi kendini yok etme sürecini anlattıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışması, bir bakıma bu eğilimlerinin doruğa ulaştığı çalışmaları ya da -Habermas’ın daha sonraları dile getireceği gibi- Aydınlanmanın özgürleştirici gücüne hiçbir imkân tanımayan “en karanlık kitapları” olarak görülebilir.¹¹⁸ Habermas, öncellerine yönelik bir eleştiri yazısında (1982), eleştirel teoriyi ve özgür bir toplum arayışını çıkmaza sokan bu karanlık dönemece girilmesinde, onların Aydınlanma mirasını değerlendirmelerinde Weberci temanın ağır basmasının, yani modernleşme süreçlerini –aklın yakın dönem ürünlerini dışlayacak bir şekilde (modern bilim, evrensel adalet ve ahlak görüşleri, sanatın otonomisi)- salt araçsal rasyonalitenin (Weber’in ifadesiyle, *Zweckrationalität*, yani “amaçlı-rasyonalite”) zafer kazanması olarak göz önünde bulundurmalarının etkili olduğunu iddia edecektir.¹¹⁹

¹¹⁶ White, Stephen K. (1995), “Reason, Modernity, and Democracy”, içinde: Stephen K. White (der.), *Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 3-19, s. 3-5.

¹¹⁷ Horkheimer’dan aktaran; Dickens, David R. (1983), “The Critical Project of Jürgen Habermas”, içinde: Daniel Sabia ve Jerald Wallulis (der.), *Changing Social Science*, State University of New York Press, 131-157, s. 134.

¹¹⁸ Habermas, Jürgen (2003), “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, *Cogito*, 36, YKY, 85-108, s. 85.

¹¹⁹ A.g.e., s. 89.

İletişimsel Eylem Kuramı’ndaki rasyonalizasyon süreçleri tartışmasını ele alırken daha detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi, Habermas’ın Adorno ve Horkheimer’in radikal Aydınlanma ve akıl eleştirilerinde doğrudan etkili olduğunu iddia ettiği Weber’e göre, toplumun, bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla (ve dolayısıyla “belirlenmiş araçlar için etkin araçların seçimiyle”) bağıntılı olarak artan rasyonelleşmesi; eski meşrulaştırmaların, eylem yönlendirici evren tahayyüllerinin (geleneksel dinler, dünya görüşleri) tasfiyesine, kültürün sekülerleşmesine, kısaca “dünyanın büyüünün bozulmasına” yol açar.¹²⁰ Toplumun bu tarz, yani tek yanlı rasyonalizasyonu ise, insanları yabancılaşmış ve bürokratik tarzda düzenlenmiş olan – Weber’in ünlü tabiriyle- bir ‘demir kafes’e hapsedmiştir.¹²¹ Böylece Weber’in modern rasyonalizasyon süreçlerine ilişkin teşhisi, Aydınlanmanın, araçsal rasyonalitenin (ya da amaçlı-rasyonalitenin) anlam ve özgürlüğün kaybolmasına yol açacak bir şekilde giderek artan hâkimiyetine yol açtığıdır.

Adorno ve Horkheimer’in, insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine niçin yeni bir tür barbarlığa battığını anlama amacıyla kaleme alındığını söyledikleri *Aydınlanmanın Diyalektiği* de, Weber’in modern rasyonalizasyon süreçlerine ilişkin bu teşhisini (Marx’ın *yabancılaşma* çözümlemesi ve Lukacs’ın Hegelci-Marksist *şeyleşme* teorisiyle birleştirmek suretiyle) büyük oranda benimsemiş gözüktür.¹²² Nitekim aklın, başta olanaklı kılmış olduğu insanlığı bizzat yok ettiği tezinin temellendirildiği *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde, Habermas’ın ifadesiyle,

Aydınlanma sürecinin ta en başından beri aklı sakatlayan bir kendini koruma güdüsünün sonucu olduğuna, çünkü akla ancak doğa ve içgüdü üzerinde

¹²⁰ Weber, Max (2004), *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim, s. 213.

¹²¹ Weber’in ünlü “demir kafes” deyişini kullandığı bir paragraf: “Asketizm manastır hücrelerinden meslek yaşamına taşınınca ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca, kendi açısından, çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerine kurulu mekanik-makine üretimine bağlı büyük evrenin kurulmasına yardımcı oldu; bu evren bugün, bu mekanizma içine doğmuş olan bütün bireylerin -yalnız doğrudan doğruya ekonomik kazanç ile ilişkili olanların değil- yaşam biçimlerini büyük bir güçlülükle belirledi ve belirlemeye de devam edecektir. Baxter’in görüşüne göre, dünyevi mallar ile ilgili kaygılar, ‘insanın her zaman üstünden atabileceği ince bir paltó gibi’ yalnızca azizlerin omuzlarında durmalıdır. Fakat kader, bu paltodan demir bir kafesin oluşmasına hükmetmiştir” Weber, Max (2002), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç, s. 155

¹²² Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı, s. 10.

kurulan erekli-rasyonel [amaçlı-rasyonel] bir egemenlik olması bakımından başvurduğu, yani aslında onu araçsal akıl haline getirdiği gerçeğine dikkat çekilir.¹²³

Adorno ve Horkheimer, bu tür rasyonalitenin örtük mantığını, artan bir baskı ve tahakküm mantığı olarak karakterize etmişlerdir;

Akıl katı amaçları doğrultusunda tüm diğer araçları üretmeye uygun, maddi üretimdeki kesin hesaplanmış uğraş kadar melun, genelgeçer bir işlev görür... Akıl, amaçların katıksız organı olmaya yönelik o eski hırsı sonunda hedefine ulaşmıştır.¹²⁴

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde araçsal rasyonalitenin bu zaferi, Aydınlanmanın kendi kendisini tahrip etme sürecine yönelik çözümlemeye temel teşkil eder. Bu açıdan kitabın temel tezi, insanlığı mitsel güçlerin esaretinden kurtaran ve doğa üzerinde ilerici bir tahakküm kurmasını sağlayan rasyonalitenin, içsel doğası aracılığıyla aydınlanmanın mite yeniden dönmesine ve yeni, daha da mutlak tahakküm biçimlerine yol açtığıdır.¹²⁵ Nitekim *Aydınlanmanın Diyalektiği*, ilerlemeci bir düşünce olarak Aydınlanmanın en başından beri temel hedefinin, insanları korkularından arındırmak ve efendi konumuna getirmek olduğuna, ama tamamen aydınlanmış bu dünyanın tam tersine “muzaffer felaket alametleriyle” parlamakta olduğuna dikkat çekerek başlar.¹²⁶ Bir başka deyişle, Aydınlanma tasarısı, Weber'e atıfla dünyanın büyüünü bozmaktır, ama bu proje uyarınca modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya yalnızca görünüşte büyüü bozmuştur; gerçekte “şeytanca bir şeyleşme, ölümcül bir yalnızlık laneti halen üzerindedir”.¹²⁷ En önemlisi, Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın mite gerileyişinin sebebini, özellikle gerileme amacıyla icat edilmiş milliyetçi, pagan ve diğer modern mitolojilerde değil de, hakikat karşısında donup kalmış Aydınlanmanın kendisinde

¹²³ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 89.

¹²⁴ Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 52.

¹²⁵ Bernstein, J. M. (2009), “Sunuş”, içinde: Adorno, Theodor W., *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, İletişim, 7-42, s. 13-14.

¹²⁶ Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 19.

¹²⁷ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 89.

aramak gerektiğini göstermeye çalışmaktadırlar.¹²⁸ Aydınlanmış aklın doğaya hükmetme ve mutluluğu gerçekleştirecek araçları güvenceye almaya dayanan karşı konulamaz ilerlemesi, sonuçta içinden çıkılmaz bir gerilemeye dönüşmüştür. Bu gerileyişin sebebi, şeylerin kendilerine özgü niteliklerini, onlara duyusal, toplumsal ve tarihsel biricikliklerini veren özelliklerini göz ardı ederek (tikel olanı, evrensel içinde kapsanmasıyla bir tutarak) salt öznenin amaçları ve hedeflerine, yani kendini korumaya (öz-sakinime) ve bu yolda kavramsal ve teknik hâkimiyet sağlamaya odaklanan araçsal rasyonalitenin, rasyonalitenin bütünü hale gelmesidir.¹²⁹ Böylece dışsal anlamda etkin olan doğa güçleri üzerinde rasyonel egemenlik kurma arzusu, özneyi, salt korunma uğruna üretken güçleri sınır tanımaksızın arttıran, ama salt korunmayı aşacak uzlaşma güçlerini de körelmeye bırakan bir oluşum sürecine sokmuştur. Dolayısıyla aydınlanmanın en temel belirtisi, nesneleştirilmiş dışsal doğa ve bastırılmış içsel doğa üzerinde kurulan egemenlik olacaktır.¹³⁰ Bir başka deyişle, araçsal rasyonalitenin gelişiminin mümkün kıldığı doğanın üzerinde egemenlik kazanma, insanların diğer insanlar üzerindeki egemenliğine dönüşmekle kalmamış, nihai olarak öz-egemenliği de içeren mutlak bir tahakküme dönüşmüştür.

Burada önemli bir husus, Adorno ve Horkheimer'in, sorunun moderniteden ya da Aydınlanmanın rasyonalizasyonundan da önceye uzandığını, araçsal rasyonalitenin tohumlarının Batı rasyonalitesinin kaynağında, en başından beri bulunduğunu iddia etmeleridir. Aydınlanmış uygarlığın aslında barbarlığa döndüğüne yönelik çözümleme, kendini yok etmeye yönelik sadece düşünsel değil uygulamadaki eğilimin de en başından beri rasyonaliteye özgü olduğunu, yani hiçbir biçimde sadece bu eğilimin çıplak olarak öne çıktığı devreye özgü olmadığını gösterir.¹³¹ Bu açıdan Adorno ve Horkheimer'in Weber'in rasyonalizasyon süreçlerine dair tezini kabul etmekle kalmadıklarını, bu tezi daha geliştirdiklerini ve genelleştirdiklerini iddia etmek mümkündür. Hatta Weber'in görüşlerinde bile halen alternatif rasyonalite süreçlerinin tarihsel imkân dâhilinde bulunmasının, onun bu süreci tarihsel bir zorunluluk olarak

¹²⁸ Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 13.

¹²⁹ Bernstein, J. M., "Sunuş", s. 14.

¹³⁰ Habermas, Jürgen, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü", s. 89.

¹³¹ Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 17.

kabul etmediğinin bir göstergesi olarak okunabileceğine dikkat çeken Bernstein, Horkheimer ve Adorno'nun ise, geç dönem yazılarında (özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde), bu tür bir tarihsel kaçınılmazlığı kabul etmeye yönelmiş gözüktüklerini söyler.¹³²

Eleştirel teorisyenlerin içinde bulundukları bu eğilimin, Habermas'ın, erken çalışmalarından itibaren var gücüyle karşı durduğu bir konuma doğru ilerlediğini söylemek mümkündür. Bu açıdan Habermas'ın 1960'lardan başlayarak kendisine çizeceği ve felsefi yolculuğu süresince temel hatları bakımından bağlı kalacağı düşünsel perspektif, öncellerinin görüşlerine yönelik eleştirileri ışığında oluşmaya başlamıştır. Elbette Habermas'ın bu yönde gelişmekte olan düşüncesinin, mesela *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde, öncellerinin radikal akıl ve modernite eleştirilerinden açık bir şekilde ayırt edilebilir olduğunu söylemenin henüz mümkün olmadığı kabul edilebilir. Aslında sadece *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nin değil, genel olarak Habermas'ın 1960'lardaki çalışmalarının (*Rasyonel Bir Topluma Doğru, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Teori ve Pratik: Toplumsal-Felsefe Çalışmaları* gibi) Frankfurt Okulu geleneği ve ilgilerine sıkı bir şekilde bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak öte yandan, Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'den itibaren Adorno ve Horkheimer'ın geç dönem düşüncesi ile arasındaki farklılıkların mahiyetini açıklamaya başlamıştır. Hatta onun Frankfurt Okulu'nun eski üyeleriyle olan, deyim yerindeyse henüz su yüzüne çıkmamış farklılıklarının ya da anlaşmazlıklarının, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ndeki bazı temel gerilimlerde iz bıraktığına dikkat çekmeye çalıştık. Bir yandan, Habermas'ın refah devleti demokrasilerinde kamusalığa yönelik çözümlemesinde, Adorno ve Horkheimer'ın kültür endüstrileri eleştirisi açık bir şekilde etkili olmuştur. Hatta Habermas'ın kamusal alanda, iktidar ve kontrol kaynağı olarak, iletişimi bozan ve etkin katılım yerine edilgin seyircilik üzerinde temellenen bir politika üretilmesine katkıda bulunan medya ve reklamcılığın rolü üzerine çözümlemelerinin, büyük oranda hocası Adorno'nun eleştirilerine dayandığını söyledik. Öte yandan, henüz bu aşamada bile (özelikle burjuva kamusalığının arkasında bulunan ilkeler uyarınca

¹³² Bernstein Richard, J. (1985), "Introduction", içinde: Richard, J. Bernstein (der.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, 1-32, s. 6.

günümüzde kamusal alanın yeniden inşası yönündeki çağrısında) Habermas'ın, bireylerin, rasyonel bir tartışmayı giderek daha da imkânsız kılan tüm bu bozucu etkilere rağmen, temel iletişim becerilerini yeniden elde edebileceklerine ilişkin inancından vazgeçmemiş olduğuna da bir kez daha dikkat çekmek gerekir. Dolayısıyla Habermas'ın büyük oranda tasvir edici olduğu söylenebilecek bu çözümlemesinde bile, daha sonradan geliştireceği bir tema örtük olarak bulunur: “bireylerin politik meseleleri tartışmak, politik bir irade oluşturmak ve uygulamak, toplumsal politikaları ve gelişmeleri eleştirmek ve varoluşlarının toplumsal koşulları üzerinde demokratik kontrol tatbik etmek için bir araya geldikleri” yeniden canlandırılmış bir kamusal alana ilişkin politik vizyon.¹³³

Böylece ilk çalışmalarından günümüze kadar, Habermas, bireylerin toplumun nasıl yönetilmesi gerektiğine dair demokratik konsensüse ulaşmak için rasyonel tartışma içinde bir araya geldikleri bu politik vizyonu ve bu temelde anlaşılan bir demokrasinin, tahakkümden bağımsız iletişim koşullarını gerektirdiği görüşünü terk etmeyecektir. Aslında henüz *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* zamanında bile, Habermas'ın gerek Marksist geleneğin, gerekse Frankfurt Okulu'nun, evrensel hukuk, haklar ve egemenlik ilkelerine yeterince önem vermedikleri ve dolayısıyla radikal toplumsal teorinin demokratikleştirilmesinin öncelikli görev olduğu fikrine fazla değer vermedikleri inancında olduğu söylenebilir.¹³⁴ Gerçi onun refah devleti demokrasilerinin kamusal kurum ve alanlarının yeniden demokratikleştirilmeleri çağrısının, aslında sınırlı ve zayıf (özellikle ne ayırt edilebilir kurumsal bir temele, ne de bu inşayı yerine getirecek toplumsal harekete işaret etmesi bakımından salt teşvik edici bir iddia olarak) kaldığını biliyoruz. Ama daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın bu yoldaki ilk adımı olduğu söylenebilecek *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ndeki çözümlemelerinin, onun özgün düşüncesinin gelişimi üzerindeki etkisinin, tam da yetersizlikleri ya da içerdiği gerilimler ve açmazlarda bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Hatta bu açıdan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün burjuva kamusal alanın normatif ilkelerine dair tezlerinin esas önemini, onun ilk çıktığı zamanlardan (özellikle 1960'ların öğrenci

¹³³ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision: Marx, Habermas, Foucault*, s. 149.

¹³⁴ Kellner, Douglas, “Habermas, the Public Sphere, and Democracy”, s. 2.

hareketleri ve onun yol açtığı yeni-muhafazakâr tepki bağlamında sağda ve solda polemiklere konu olmasından) günümüze, sistematik bir şekilde tartışmalara konu olan ve kamusal alana yönelik çok büyük sayıda teorik ve tarihsel araştırmaya yol açmış olan verimli bir kitap olmasından aldığı söylenebilir. Habermas da, burjuva kamusal alanın normatif ideallerine ve bunların dönüşümüne ilişkin çözümlemesine getirilen eleştiri ve itirazları dikkate almış ve bunlar uyarınca kendi yaklaşımında birtakım düzeltmelere gitmiştir.

Bizim amaçlarımız açısından Habermas'ın erken çalışmalarının bir örneği olarak aldığımız *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nin esas önemi, onun çalışmalarında süreklilik arz edecek birçok tema, ilgi ve sorunun ilk hallerini içermesinden öte, Habermas'ın -bir bütün olarak çalışmalarına damgasını vurduğu söylenebilecek olan- normatif temelleri açık kılınmış eleştirel bir toplum teorisi arayışının başlangıç noktası olarak okunabilir olmasıdır. Her şeyden önce, Habermas'ın, burjuva kamusal alanın normatif ilkelerine dair erken dönem tezlerinde karşılaştığı sorunlar ve açmazlar, onun evrenselcilik ve öznellik tartışmasında benimseyeceği konumda belirleyici olmuştur. Bu açıdan önemli bir nokta, Habermas'ın kamusal alan kavramını, tarihsel olarak ortaya çıkmış toplumsal bir gerçekliğin betimlemesi kadar bu tarihsel bağlamından bağımsız olarak, evrenselcilik iddiasında bulunan normatif ilkelere atıfta bulunmak üzere kullanmasıdır. Nitekim erken burjuva kamusal alanına dâhil olanlar, politik hükümlerinin haklılığını, başvurdıkları normatif kaynakların evrensel karakterine atıfta bulunarak, yani ortak çıkarlara dair yorumlara, açıklık ve karşılıklılık ilkelerini savunan bir etkileşim tarzının normlarına uygun olarak ulaşıldığına dikkat çekerek meşrulaştırıyorlardı. Habermas'ın bu etkileşim tarzında özellikle değerli bulduğu ve çağdaş anlamıyla yeniden yürürlüğe sokmaya çalıştığı şey, ortak çıkarlar konusundaki tartışmanın (daha doğrusu, tartışmadaki taraflara, iddialarının makullüğünü eleştirmek için ölçütler temin edebilen müşterek çıkarlar yorumu arayışının) çoğulluk ilkesini onaylayan bir çerçeve içinde gerçekleştirilmeye çalışılmasıydı.¹³⁵

¹³⁵ Johnson, Pauline, *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, s. 25.

Elbette evrensel oldukları gerekçesiyle meşrulaştırılan bu eleştirel normların, tarihsel olarak ortaya çıkmış toplumsal bir gerçeklik olarak kamusal alandaki tezahürleriyle karşıtlığı, erken burjuva kamusal alanı tarafından oluşturulan bu kamusal anlayışının ideolojik terimlerle eleştirilmesi ve değerlendirilmesini gerektiriyordu. Zira Habermas'ın Marx'ın çözümlemelerine atıfla dikkat çektiği gibi, kamusal alan fikri, kamusal meselelere dair statü farkları göz önüne alınmaksızın bütün yurttaşların katılımına açık, kısıtlanmamış, rasyonel bir tartışma idealini içeren özgül bir söylemsel etkileşim türüne işaret ediyordu; ama fiili olarak yoksullar, eğitimsizler ve kadınların çoğunun bu tartışmalara katılamadıkları olgusunun işaret ettiği gibi, kamusal alan fikrinin bu potansiyelinin kapitalist toplumların politikasında hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemediği de açıktı. Zaten 18 ve 19. Yüzyıl boyunca burjuva kamusal alanının varsayılan evrenselliğine, yani denklemler arası özel çıkarları dışlayan rasyonel tartışma idealine, toplumun dışlanan kesimleri tarafından belirleyici bir şekilde meydan okunmuştu. Nitekim Marx da eşit yurttaşlar arası kısıtlanmamış, açık müzakerelerin sonucunda ulaşılan bir konsensüs anlamına gelen “kamuoyu” fikrini, yanlış bilinç olarak ifşa etmişti: “kamuoyu, kendi gerçek karakterini, yani burjuva sınıfı çıkarının maskesi olduğunu bizzat kendinden gizler”.¹³⁶

Marx'a göre burjuva toplumunun devlet düzenlemelerinden özgürleşmesi, özel şahıslar arasındaki iktidar ilişkilerinin nötrleştirilmesi sonucuna değil, en başta mülk sahipleri ve ücretli işçiler arasında olmak üzere yeni iktidar ilişkilerinin oluşmasına yol açmıştır. Böylece ücretli işçilerin sınıfı burjuva kamusal alanının, kendi ilkesi olan genel erişebilirlik (herkese açık olma) ilkesiyle çelişen varsayımlarının maskesini düşürmüş ve bu anlayışın varsayımı olan “insanlar”ın, aslında “mülk sahipleri” ile özdeş olduğunu açığa vurmuştur. Otonom insanların özgürlüğünü ifade eden evrensel soyut insanlık fikrinin aslında tikel çıkarların ifadesi olduğunu, yani söz konusu fikrin burjuva karakterini açığa vuran bu eleştiri, rasyonel-eleştirel tartışmalara giren özel yurttaşlardan oluşmuş homojen kamusal alan fikrinin dayandığı bütün varsayımları yerle bir etmiştir.¹³⁷ Dahası sosyalist ve daha sonraları feminist eleştiriler, ailenin,

¹³⁶ Habermas, Jürgen, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 229.

¹³⁷ A.g.e., s. 230.

burjuva kamusal alanında özgürce eyleyen insanın oluşum yeri olarak (kamusal otonomiye dayanak teşkil eden özel otonominin meydana geldiği yer olarak) betimlenmesinin, ev/ailevi alanın belli sınıfsal ve patriarkal çıkarlarla ayrılamaz bir şekilde iç içe geçtiği olgusunu gizlediğini ortaya çıkarmıştır.¹³⁸ Dolayısıyla özel alanın, kamusal gerilimlerden uzaklaşması için insana gerçek bir dinlenme yeri (insani yakınlık, sevgi, karşılıklılık, kendini yetiştirme alanı olarak) teşkil edebileceği fikrine karşı mahremiyet alanının aslında genel olarak emeğin zorunluluğu (ekonomik işlevler), patriarkal mülk sahipliği ve tahakküm tarafından damgalandığı gösterilmiştir.¹³⁹

Gerçi Habermas –kendi çalışmasına ilişkin geriye dönük değerlendirmesinde- feminist eleştirilerin birçoğunu aydınlatıcı düşünceler olarak dikkate almak suretiyle kabul edecektir ama bunların liberal kamusallığın kendine ilişkin anlayışına yerleşmiş bulunan kısıtlamasız katılım ve eşitlik haklarını geri çevirmediğini, bilakis bunları talep ettiğini söyleyecektir.¹⁴⁰ Habermas eleştirel kamusalılık anlayışına bağlılığın çağdaş normatif değerini yeniden elde etmeye yönelik (*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ndeki gibi) bir girişimde, kamusallığın erken burjuva formülasyonundaki ideolojik kirlenmeden korkulmaması gerektiğini düşünmektedir. Ama erken burjuva kamusal alanının içerdiği normatif ilkenin korunması ülküsüne halen bağlı olduğunu söylese de, Habermas bu erken çalışmasının, modern kamusal alana içkin normativitenin ideolojik formülasyonunu yeniden inceleme çabasında yetersiz kaldığını kabul etmiştir. Göreceğimiz gibi, Habermas, kamusal alanın normatif iddialarını geliştirme yönündeki devam eden mücadelesinde, burjuva ailesi tarafından şekillendirilen otonom öznellik tipine atıfta bulunmaktan vazgeçecek ve kamusallık ideallerini, iletişimsel etkileşimin prosedürel normlarıyla yeniden ifade etmek (iletişimsel eylem kuramı) suretiyle evrenselci olduğu iddiasındaki bu öznellik fikrinin tikelliğini ortadan kaldıracaktır.¹⁴¹ Gerçi *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün, Habermas'ın feminist eleştirileri için özellikle tartışmalı olan ve halen eleştirilmeye devam edilen varsayımı, burjuva kamusal alanın prosedürel normlarının (biçimsel demokratik ilkelerinin), bozulmuş ideolojik

¹³⁸ Johnson, Pauline, *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, s. 26.

¹³⁹ Calhoun, Craig, "Introduction: Habermas and the Public Sphere", s. 19.

¹⁴⁰ Habermas, Jürgen, "1990 Baskısına Önsöz", s. 23.

¹⁴¹ Johnson, Pauline, *Habermas: Rescuing the Public Sphere* s. 32.

içeriklerden muaf tutulabileceğidir. Habermas ise erken burjuva kamusal alanın içerdiği söylemsel rasyonalite ilkesinin, kamusallığın yapısal dönüşümüyle birlikte kendisini mümkün kılan şartları ya da işleyiş zeminini kaybettiğini kabul etmesine rağmen (ki *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün büyük bir kısmı bu bozulmayı tasvir eder), burjuva kamusal alan idealleştirmelerinin zayıflığının ya da gücünü kaybedişinin, bu rasyonalitenin ortaya koyduğu normatif iddiaların giderilemez bir şekilde bozulmuş karakterlerinden (ideolojik kirlenmişliklerinden) değil, modern kapitalist devletlerin karakterize ettiği büyük sosyolojik değişim ve gelişimlere karşı direnemeyişinden ileri geldiğinde ısrarlıdır.¹⁴²

Nitekim *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün sonuç düşüncesi, erken burjuva kamusal alanın destekleyici (işleyişini mümkün kılan) kurumlarının, günümüz kitle demokrasilerinin ortaya çıkmasına yol açan bu değişim ve gelişmelere uyum sağlayacak şekilde yeniden şekillendirip şekillendiremeyeceğini ortaya koyabilecek yeni bir eleştirel toplum kuramı arayışını ima ediyordu. Zaten Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde karşılaştığı birtakım açmazlar ya da gerilimler üzerinde ısrarla durmamızın sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, erken dönem çalışmalarının tamamında bulunabilecek bu sorunların, onun düşüncesinin -bir bütün olarak çalışmalarına damgasını vurduğu söylenebilecek olan- normatif temelleri açık kılınmış eleştirel bir toplum teorisi formüle etme yolundaki ilerleyişinde belirleyici bir etkiye sahip olmasıdır. Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisi projesini yeniden düşünme çabasını, erken çalışmalarındaki tezahürlerinden başlayarak tartışmak, bize onun evrenselcilik ve öznellik tartışmasına ilişkin tutumunun nasıl bir yolda ve hangi amaçlar peşinde olduğu (ve dolayısıyla Foucault'nun düşüncesine yönelik eleştiri ve itirazlarının ortaya çıkışına) ilişkin önemli ipuçları sunabilmektedir. Aslında Habermas'ın düşüncesinin *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nden itibaren olan gelişiminde, onun genel hedeflerinden ziyade bu yolda kullandığı stratejilerinin değiştiğini söylemenin belli açılardan mümkün olduğunu göreceğiz. Nitekim Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde olduğu gibi, erken burjuva politik teorisi ve pratiğindeki biçimsel demokrasinin normatif ilkelerini yeniden ele geçirme çabasına ve

¹⁴² A.g.e., s. 27.

bu ilkelerin gelişebilmesine olanak sağlayacak toplumsal yönelimlerin ayırt edilebileceği bir zemin olarak eleştirel bir toplum teorisi temin etme arayışına devam edecektir. Ama Habermas'ın, demokratik politik pratiğin kurumsal yerinin kamusal alan olduğuna yönelik görüşünden vazgeçmemekle birlikte, dikkatini esas olarak, demokratik irade oluşumuna temel olan kamusal alanın kurumsal olarak yeniden inşasından, bütün konuşmalarda evrensel olarak örtük bulunan geçerlilik iddialarına yönelteceğini göreceğiz. Bir başka deyişle, Habermas'ın demokrasi için (kamusal alanın normatif iddiaların yerine getirilebilmesi için) tarihselden (tarihsel olarak belirli bir dayanak üzerine yerleştirilmesinden) ziyade Kantçı transandantalizmin terimleriyle düşünülebilecek (tüm konuşma edimlerinde örtük bulunan bir potansiyeli vurgulayan iletişim kapasitelerinin evrimci açıklanışı gibi) bir zemin aramaya yönelmiş olduğunu söylemek mümkündür. Onun pratik aklın politikaya uygulanışının zeminini, kamusal alanın tarihsel olarak spesifik toplumsal kurumlarından ziyade insanın gelişen iletişimsel kapasitelerinde (ya da aklın, bir iletişim meselesi olarak özneler-arasıcı olarak kavranan kapasitelerinde) konumlamasıyla birlikte, kamusal alan, Habermas için bir ideal olmaya devam edecek ama iletişimsel eylemin gelişmesinin zemini değil, onun olası tarihsel bir ürünü haline gelecektir.¹⁴³ Nitekim Habermas'ın düşüncesindeki bu eğilimi -onun söylem etiğini ele alırken- Hegel'in Kant felsefesine dair (mesela Kant ahlakının boş bir biçimciliği benimsediği yönündeki) eleştirilerini karşılayabilen bir yeni Kantçılık formüle etme çabası olarak tartışmaya çalışacağız ve özellikle son bölümde Foucault'nun Kant okuması ile karşılaştırma yoluna gideceğiz.

Aslında *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* sonrasında Habermas'ın genel olarak, bu çalışmasındaki kamusal alanın bozulmasına dair görece kötümser teşhislerinden ziyade –sonuç bölümündeki- kamusal alanı karakterize eden normatif ideallerin yeniden ele geçirilmesine dair çağrısını daha güçlü bir şekilde takip etme yoluna girdiğini söyleyebiliriz. Elbette Habermas refah devleti kapitalizminin gelişiminin, diyalektikten doğan ve bunları çözebilecek krizlerden ziyade açmazlar yarattığı yönündeki çözümlemelerine devam etmektedir. Nitekim *Meşruluk Krizi*'nde, özel alanın bir parçası olarak kamusal alan gelişiminin zeminini ortadan kaldıran devlet

¹⁴³ Calhoun, Craig, "Introduction: Habermas and the Public Sphere", s. 31-32

müdahaleciliğinin artışının yarattığı (kamusal alanın, devlet eylemleri için rekabet eden geniş çaplı toplumsal çıkarlar alanına dönüşümü gibi) sorunları ele alır.¹⁴⁴ Ama öte yandan Habermas'ın kamusal alanı karakterize eden normatif ideallerin kamusal alanın ya da sivil toplumun sosyalist dönüşümü aracılığıyla yerine getirilebileceği fikrinden de giderek uzaklaşmaya başladığını söylemek mümkündür. Zira *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde Habermas, belirli toplumsal-tarihsel koşulların -yerine getiremedikleri- ideallerin doğuşuna yol açtığını göstermenin, bu koşulların ilerleyici şekilde dönüşümüne ilişkin bir motivasyon sağlayabileceği umudunu halen taşııyordu.¹⁴⁵ Ama açık olan bir husus, onun, kendisinin de söyleyeceği gibi, "kamusallığın salt belirli bir döneme özgü olarak ortaya çıkan bir biçiminin normatif potansiyellerini kovuşturma" gereğini ortadan kaldıracak bir şekilde tarihsel eleştiriden ya da ideoloji eleştirisinden giderek uzaklaştığıdır.¹⁴⁶ Elbette Habermas ne modernitenin değerli normatif ideallerini teşhis etme ve koruma projesini, ne de "içkin eleştiri" fikrini terk edecektir; ama bu içkinliği belirli tarihsel koşullardan insan iletişiminin evrensel karakteristiklerine taşıyacaktır.¹⁴⁷ Bir başka deyişle, Habermas eleştirel kamunun rasyonel çekirdeğini açıklamaya yönelecektir: böylece insan olmak bakımından insan fikrini belli bir kişiye, yani burjuva mülk sahibine ve aile patriarkına bağlayan somut içerikler, geriye sadece evrensel erişime imkân tanıyan söylemsel süreçlerin tariflerini bırakarak çözülmek durumunda kalacaktır.¹⁴⁸

Kısacası, Habermas'ın erken çalışmalarından başlayarak tarihsel ya da ideolojik eleştiriden ziyade kültürel ve toplumsal rasyonelleşme süreçlerini bütün çapıyla teşhis eden pratik hedefli eleştirel bir toplum kuramına ihtiyaç olduğu görüşüne yöneldiğini söylemek mümkündür. Bunun için öncelikle yapılması gereken şey ise, kendi ifadesiyle, "eleştirel toplum teorisinin normatif temellerinin daha derin atılmasıdır".¹⁴⁹ Nitekim onun 1960'lardan başlayarak oluşturduğu ve günümüze kadar temel hatları bakımından

¹⁴⁴ A.g.e., s. 30.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 40.

¹⁴⁶ Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 39.

¹⁴⁷ Calhoun, Craig, "Introduction: Habermas and the Public Sphere", s. 40.

¹⁴⁸ Johnson, Pauline, *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, s. 27.

¹⁴⁹ Habermas, Jürgen, "1990 Baskısına Önsöz", s. 39.

bağlı kaldığını söyleyebileceğimiz projesinde, normatif temelleri açık kılınmış eleştirel bir toplum teorisi arayışı, her zaman belirleyici bir konuma sahip olacaktır. Elbette onun bu arayışı, öncellerinin görüşlerine yönelik eleştirileri ışığında oluşmaya başlamış, yani büyük oranda Frankfurt Okulu eleştirel teori projesini yeniden düşünme çabası biçiminde ortaya çıkmıştı. Bu açıdan Habermas'ın felsefi yolculuğunun Horkheimer ve Adorno'nun geç dönem konumlarından eleştirel bir çıkışla başladığı söylenebilir. Çünkü Habermas, öncellerinin savaş öncesi eleştirel teori ruhundan giderek uzaklaştıklarını düşünüyor ve onların düşüncelerindeki yeni yönelime karşı çıkıyordu. Hatta Habermas'a göre eleştirel teori, 1944'de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yayımlanmasıyla birlikte politik-pratik amaçlı, kapsamlı bir eleştirel sosyal bilime yönelik orijinal programlarını imkânsız bir hale sokan “karanlık ve vahim bir dönüş” yaşamıştır. Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın özgürleşimci gücüne imkân tanımayan türden bir bütünselleştirici eleştiriye yönelmelerinde, faşizm, II. Dünya Savaşı, daha sonraki “soğuk savaş” dönemindeki umutsuzluk yaratan bir dizi gelişmeyi içeren süreçten duyulan hayal kırıklığının etkili olduğunu söylemiştik. Nitekim Habermas da bu noktaya, öncellerinin bütüncü akıl eleştirisini benimsemelerinin arkaplanı olarak dikkat çeker:

Eleştirel kuram ilk olarak Horkheimer'ın çevresinde, Batı'da devrimlerin gerçekleşmemesi, Sovyet Rusya'da Stalinizmin ortaya çıkışı ve Almanya'da faşizmin zaferi üzerinde düşünülürken biçimlenmişti. Marksizmi zedelemekten Marksist öngörülerin hatalarını açıklayacağı düşünülüyordu. Bu arkaplanda, İkinci Dünya Savaşı'nın en kötü yıllarında, aklın son kırıntılarının da kaybolarak, uygarlığın kalıntılarını tamamen umutsuz bıraktığı izleniminin nasıl ortaya çıktığını anlamak zor değil.¹⁵⁰

Öte yandan Habermas, Eleştirel Teori'yi, modern yaşamın kurumları ve yapılarında aklın özgürleşimci gücünün herhangi bir izini inkâr etmeye götüren bu yönelimi, onların kendi akıl kavrayışlarının sınırlılıklarını görme ve teorideki sorunları takip etme konusundaki başarısızlıklarının bir göstergesi olarak yorumlayacaktır.

¹⁵⁰ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 95.

Habermas’a göre Adorno ve Horkheimer, burjuva ideallerinin boyunduruğu altında kalmış ve onlarla birlikte araçsallaşmış olan kültürel modernitenin rasyonel içeriğine haksızlık etmektedirler. Akıllı bir bütün olarak, yakın dönem ürünleri de dâhil olmak üzere (modern bilim, evrensel ahlak ve adalet, otonom sanat) tamamen araçsal akıl söyleminin buyruğu altına sokmakta, yani aklın bütün uğraklarını (bilim, ahlak, sanat) çılgınca bir kendini koruma (*self-preservation*) güdüsüne teslim olmuş olarak tasvir etmektedirler. Habermas’a göre bunun sonucunda,

kültürel modernitede bulunan akıl, geçerlilik iddiasından bütünüyle soyunur ve iktidar tarafından sindirilir. ‘Evet’ ya da ‘Hayır’ duruşu almak, geçerli önermeyle geçersiz önermeyi ayırmak için gerekli olan eleştirel kapasite, güç istemiyle geçerlilik iddiasının düzensiz bir şekilde kaynaşması sonucu zeminini yitirmiştir.¹⁵¹

Bu açıdan Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanmanın totaliter olduğu iddialarının işaret ettiği husus; onların araçsal aklın, zorla aklın yerine geçtiğine dair şüpheyi, bizzat aklın bütününe, güç ve geçerlilik iddialarının zararlı bir karmaşasından ibaret olduğu hükmüne varacak denli genişlettikleri ve dolayısıyla eleştirinin, -kendisini imkânsız kılacak şekilde- geçerliliğinin temeli olan akla dönmek suretiyle bütünsel hale gelmiş olduğudur.¹⁵² Böylece Habermas onların, karşılaştıkları güçlükler karşısında teorinin yeniden yapılandırılması için çaba harcamayı terk ederek, yani toplumsal bir Eleştirel Kuram vaadinden vazgeçerek kurtuluşu akla karşı sınırsız bir şüphecilikte aradıklarını düşünmektedir.

Burada önemli bir nokta, Habermas’a göre, yaşamlarımızı yöneten nihai normların rasyonel temellendirme olasılığı hakkında (rasyonel toplum idealine dair) umutsuzlukları giderek artan Adorno ve Horkheimer’in, bu yolda öne sürdükleri değişen, belirsiz çözüm önerilerinin ve çözülmeden bırakılan gerilimler ve açmazların izlerinin günümüz rölativizmi ve kararcılığı’nın (*decisionism*) görüşlerine kadar takip edilebilir olmasıdır. Nitekim Habermas’ın Frankfurt Okulu’nun ilk kuşağı –özelikle

¹⁵¹ A.g.e., s. 91.

¹⁵² A.g.e., s. 97.

Adorno ve Horkheimer- ve kendi düşüncesi arasındaki karmaşık ilişkiye dair bu değerlendirmelerini, asıl olarak (ve açık, hatta bu denli sert bir şekilde), postmodernizm ve postyapısalcılığın radikal modernite ve akıl eleştirilerinin etkili olmaya başladığı 1980’lerden itibaren kaleme aldığı çalışmalarında bulabiliriz.¹⁵³ Bunun en açık örneği Habermas’ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* üzerine 1982 tarihli yazısına, Adorno ve Horkheimer’ın Aydınlanmanın -geriye hiçbir özgürleşme umudu bırakmayacak şekilde-kendini yok etme sürecine dair görüşlerine paralel olan tehlikeli bir eğilimin çağdaş düşüncede ortaya çıktığına dikkat çekmek suretiyle başlamasıdır:

[P]ost-yapısalcılık tarafından canlandırılmış bir Nietzscheciliğin gölgesi altında Horkheimer ve Adorno’nunkine şaşırtıcı derecede benzeyen ruh halleri ve tutumlar yaygınlaşmaya başladı. Bu karmaşaya engel olmak istiyorum.¹⁵⁴

Dolayısıyla Habermas’ın, öncellerine dair bu eleştiri yazısının esas hedefini, onun çağdaş düşüncedeki, özellikle Derrida ve Foucault gibi post-yapısalcıların çalışmalarından doğmuş olan radikal modernite ve akıl eleştirisinin teşkil ettiği söylenebilir. Gerçekten de, Foucault’nun düşüncesini ele alırken göreceğimiz gibi, post-yapısalcıların araçsal akıl (hatta tamamen araçsallaştığı derecede bütünüyle akıl) ve tahakkümün birbirlerinden ayrılamaz bir şekilde iç içe geçtiği yönündeki eleştirileri, Habermas’ın Frankfurt Okulu’ndaki öncellerinin çalışmaları ile güçlü benzerliklere sahip gözükmektedir. Hatta bu açıdan postyapısalcıların geç dönem Eleştirel Teori’nin mirasçısı olduğu, iktidarın, kendilerinden önceki radikal burjuva toplumu eleştirilerinin göremediği yerlerdeki işleyişini açığa vurmak suretiyle *Aydınlanmanın Diyalektiği*’ndeki eleştiriye devam ettirmekte oldukları bile düşünülebilir.¹⁵⁵

Nitekim Habermas’ın Foucault’ya ilişkin eleştirilerinin de esas itibarıyla, Adorno ve Horkheimer’ın geç dönem çalışmalarına dair eleştirileri ile benzer olduğunu göreceğiz. Aslında Habermas sadece Foucault, Adorno, Horkheimer değil de, genel olarak, moderniteye ve akla yönelik bütüncü bir olumsuzlama içinde olan tüm

¹⁵³ Outhwaite, William (1994), *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press, s. 1.

¹⁵⁴ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 85.

¹⁵⁵ White, Stephen K. (1998), *The Recent Work of Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, s. 3-4.

düşünürlerin, bu topyekûn reddetme tavırlarının arkasında, onların modernitenin açmazlarıyla yüzleşme başarısızlıklarının yattığını düşünmektedir. Dahası Habermas bu türden radikal eleştirilerin, zorunlu olarak bir açmazlar dizisine, kendini-çürüten paradokslara ve saçmalıklara götürdüğünü iddia etmektedir. Benhabib'in de dikkat çektiği gibi, Habermas'a göre, tüm radikal akıl eleştirilerinde ortak olan en temel paradoks (Foucault eleştirisinde de vurgulayacağı gibi), bu eleştiriye ortaya koyanların, düşünürler ve filozoflar olarak, maskesini düşürmek, aleyhinde olmak ve suçlamak istedikleri aynı aklı kendi söylemlerinde kullanmak zorunda olmalarıdır.¹⁵⁶ Nitekim *Aydınlanmanın Diyalektiği* temel olarak, aydınlanmanın maskesini düşürmeyi hedeflemekte ve aklın araçsallaştığını, iktidar tarafından sindirildiğini ve eleştirel gücünü kaybettiğini açığa vurmaya çalışmaktadır, lakin Habermas tam da eleştirel kapasitenin kendisini yok edişinin bu şekilde betimlenmesinin paradoksal olduğunu iddia eder:

Çünkü betimlemenin yapıldığı anda bile, yok olduğu iddia edilen eleştiriden yararlanılmalıdır. Aydınlanmanın kendi araçlarıyla hareket ederek aydınlanmanın totaliterleşmesini açığa vurmaktadırlar.¹⁵⁷

Dolayısıyla Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın diyalektiğini, araçsal aklın sınırsız yayılışı içinde kaybolup gittiğini söyledikleri eleştirel kapasiteyi kullanmak suretiyle betimlemeye çalıştıklarında, kendilerini zorunlu olarak “performatif bir çelişki” içinde bulurlar. Zira onlar, ifade tarzı düzeyinde, araçsala indirgenemeyen ya da sadece güç iddiaları açısından anlaşılmayan bir aklın artık varolmadığını iddia etmelerine karşılık, bu iddiayı ortaya koydukları –sorular üretmek, açık uçlu bir tartışmaya girmek gibi- akıl yürütme süreçleri içindeki performansları aracılığıyla ise böylesi eleştirel bir aklın halen varolduğunu kanıtlamaktadırlar.¹⁵⁸ Böylece Habermas'a göre, bütünlüğüne kavuşturulmuş eleştiri (ya da eleştirel itkiyi tüketen eleştiri) konusunda büyük oranda Nietzsche'yi takip ettiklerini söylediği Adorno ve Horkheimer (ve göreceğimiz gibi Foucault) kendilerini zorunlu olarak bir açmazda bulurlar:

¹⁵⁶ Benhabib, Seyla, *Kitap Eleştiri: The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 755.

¹⁵⁷ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 97—98.

¹⁵⁸ Fleming, Marie (1996), “Working in the Philosophical Discourse of Modernity”, s. 169.

Eğer son maskeyi düşürmekten geri durmak istemiyor ve eleştiriye devam etmek istiyorlarsa, tüm rasyonel ölçütlerin çöküşünü açıklarken, en azından bir tane rasyonel ölçüte dokunmaktan kaçınmaları gerekiyor. Bu paradoks karşısında kendini referans alan eleştiri yönünü kaybeder.¹⁵⁹

Habermas eleştiri üzerinde gerçekleştirilen bu düşünüm düzeyinde bir kuram geliştirme yönündeki her çabanın zeminiz kalmaya mahkûm olduğunu ve dolayısıyla öncellerinin pratik yönelimli eleştirel bir teori geliştirme hedeflerini (ve özgürleşim umuduna olanak sağlayan daha geniş –yani araçsal akla indirgenemeyen- bir akıl kavrayışı arayışlarını) terk etme yoluna girdiğini düşünmektedir.

Aslında *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde bile, zayıf ve belirsiz olsa da, modernitenin güçlüklerinin dışına götüren bir yol temin edebilecek ideal bir özgürlük ve akıl (araçsal akla direnebilecek Hegel’in *vernunft* kavramına yüklediği anlama benzer olan, dinamik, özgürleşimci bir akıl) anlayışına müracaat olduğu söylenebilir.¹⁶⁰ Nitekim *Aydınlanmanın Diyalektiği* aydınlanmanın başlı başına bir tahakküm haline geldiği sonucuna varmasına rağmen, Adorno ve Horkheimer eserin önsözünde, Aydınlanma kavramına karşı eleştirilerinde hedeflerinin, onu iç içe geçtiği kör egemenlikten kurtarmayı amaçlayan olumlu bir kavram geliştirmeye yönelik olduğunu söylemişlerdir.¹⁶¹ Habermas’a göre, onların araçsal akla direnebilmeyi sağlayacak bir akıl ve özgürlüğe dair atıfları, esas olarak II. Dünya Savaşı öncesi döneme, Frankfurt Okulu’nun kurulduğu yıllara ve o yıllardaki eleştirel teori geliştirme projelerine uzanmaktadır. Habermas o zamanlar Adorno ve Horkheimer’in “Marx’ın ideoloji eleştirisindeki, ‘burjuva idealleri’nde ifadesini bulan ve ‘kurumların nesnel anlamı’nda tortulaşan akıl potansiyelini kalkış noktası yapma” yöntemini sahiplenmiş olduklarına dikkat çeker. Bu yöntem bir yandan egemen sınıfın ideolojilerine, inandırıcı kuramlar oldukları yönündeki yanıltıcı görünüşünü vermektedir, ama öte yandan aslında yalnızca

¹⁵⁹ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 104.

¹⁶⁰ White, Stephen K., “Reason, Modernity, and Democracy”, s. 4

¹⁶¹ Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 16.

toplumun egemen kısmına hizmet etmesine rağmen genel çıkar statüsüne çıkarılmış fikirlerin “içkin eleştirisi” için bir başlangıç noktası sunabilmektedir.¹⁶²

Erken dönem Eleştirel Teori tarafından bu şekilde anlaşılan ideoloji eleştirisi, - Habermas’ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*’ndeki yönteminde gördüğümüz gibi- kötüye kullanılan (‘burjuva idealleri’nde ifadesini bulan ve ‘kurumların nesnel anlamı’nda tortulaşan) bu fikirlerin içinde bulunan (mesela, erken burjuva kamusalılığı içindeki), kendilerinden bile saklanmış akıl parçasını ortaya çıkarmaya ve bu fikirleri, üretimin geliştiği ölçüde toplumsal hareketlerin faydalanabileceği yönergeler olarak değerlendirmeye çalışacaktır.¹⁶³ Böylece Habermas’a göre,

1930’lu yıllarda Eleştirel Kuramcılar, burjuva kültürünün, gelişen üretim güçlerinin baskısı altında açığa çıkması gereken rasyonel potansiyeline duydukları (tarih felsefesine dayanan) güveninin bir kısmını hala koruyorlardı. *Zeitschrift für Sozialforschung*’de (1932-1941) ortaya konan disiplinlerarası araştırma programı bu temel üzerine kurulmuştu.¹⁶⁴

Ama 1940’lı yılların başında onların bu güveni kaybolmuş ve toplum bilimlerinin araçlarıyla toplumsal bir Eleştirel Kuram vaadini yerine getirmenin mümkün olduğu inancından vazgeçmişlerdi. Habermas’a göre, Adorno ve Horkheimer bu vaat yerine, Aydınlanmayı kendisi hakkında aydınlatacağı düşünülen ideoloji eleştirisini, -zorunlu olarak bir açmazlar dizisine, kendini-çürüten paradokslara götüren bir şekilde- radikalleşmesi ve kendi kendisini alt etmesi yönünde zorlama yoluna gitmişlerdir.¹⁶⁵ Oysa Adorno ve Horkheimer’in 1930’larda, insanı tutsak eden ilişkilerden kurtararak özgürleştirme hedefine sahip bir kuram olarak formüle ettikleri “Eleştirel Teori” kavrayışının, Habermas’ın kendisini halen bağlı gördüğü yönelimin kaynağında yer aldığı söylenebilir. Erken dönem Frankfurt Okulu’nun benimsediği biçimiyle, eleştirel bir kuram, akıl ve özgürlük ideallerine, onların bilimcilik, kapitalizm, kültür endüstrisi

¹⁶² Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 96.

¹⁶³ A.g.e., s. 96.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 96.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 96.

ve burjuva Batı politik kurumlarındaki hatalı cisimleşmelerini ifşa etmek suretiyle yeni bir yaşam verme rolünü üstlenmelidir.¹⁶⁶

İşte Habermas eleştirel bir toplum kuramının esas görevinin bu olduğuna ilişkin inancını yitirmeyecek ve kendisinin savaş öncesi Eleştirel Teori ruhunu sürdürdüğünü savunarak özgürleşimi daha da ileriye götürmeye yönelik pratik amaçlı eleştirel bir toplum teorisi geliştirme hedefinden vazgeçmemek gerektiğini savunmaya devam edecektir. Böylece onun, 1960’lardan günümüze, eleştirel teoriyi yeniden inşa etmek ve söz konusu pratik-politik sosyal bilim vizyonunu yeniden canlandırmak gibi büyük çaplı bir girişim uğruna çabalamakta olduğunu söylemek mümkündür. Habermas’ın zihninde biçimlenen eleştirel teori kavramını Geuss’un şu tanımı açık bir şekilde yansıtmaktadır:

Eleştirel bir teori, faillere içkin anlamda aydınlatıcı ve özgürleştirici (yani faillerin, en azından kısmen kendi kendilerine dayatmış oldukları bir zorlamadan, bilinçli insan eyleminin kendi kendini früste etmesinden kurtarmayı hedefleyen) bir tür bilgi veren, düşünümsel (doğa bilimlerinin nesneleştirici düşünmesine karşıt olarak işleyen) teoridir.¹⁶⁷

Habermas böyle bir eleştirel teorinin, özgürleşme güçlerini halen Aydınlanma karşıtlığında tutan gerileyici yönelimlere¹⁶⁸ (eleştiriyi, geçerliliğinin temeli olan akla karşı döndürerek bütünselleştiren Foucault gibi radikal modernite ve akıl eleştirmenlerine) karşı, Aydınlanmaya dair aydınlanmış bir şüphe zemininde, Batı rasyonalizminin özgürleşime imkân tanıyan makul bir eleştirisini, rasyonalizasyonun yol açtığı kazanç ve kayıpların dikkatli bir değerlendirilişini (modernitenin rasyonel içeriğinin hakkını vermek suretiyle) gerçekleştirebileceğini savunmaktadır.¹⁶⁹ Bu açıdan Habermas’ın düşüncesinin başlangıcında yer alan fikrin, öncellerinin yoğun modern yaşam eleştirisinin, modernitenin patolojilerinin üstesinden gelmeye imkân tanıyan, adil

¹⁶⁶ White, Stephen K., “Reason, Modernity, and Democracy”, s. 4.

¹⁶⁷ Geuss Raymond (2002), *Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı, s. 11.

¹⁶⁸ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s 105.

¹⁶⁹ McCarthy, Thomas (1991), “Translator’s Introduction”, içinde: Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Cilt 1: Reason and the Rationalization of Society*, çev. Thomas McCarthy, Polity Press, vii-xxxix, s. vii-viii.

ve özgür bir toplum idealini onaylayan bir rasyonalite kavrayışı tesis etmek suretiyle sürdürülebileceği görüşü olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, Adorno ve Horkheimer'ı, henüz Frankfurt Okulu ile somut bir bağlantısı kurulmadığı zamanlarda okurken bile, kendi düşüncesinde tayin edici olacak olan sorunun biçimlendiğini söyler:

Onlar bana Marx'ı basit bir şekilde tarihsel değil sistematik okuma cesareti verdiler. O zamanlar, Frankfurt Okulu, Eleştirel Teori yoktu. Adorno'yu okumak, bana, Lucas ve Korsch'un tarihsel olarak temsil ettiklerini¹⁷⁰ sistematik olarak ele alma cesaretini verdi; şöyleşme teorisini, Weberci anlamda bir rasyonalizasyon teorisi olarak ele almayı. Daha o zamanlar sorunun bir modernite teorisiydi; aklın tarihte gerçekleşmesi (bozulmuş gerçekleşmesi) bakış açısından modernitenin patolojilerine yönelik bir teori.¹⁷¹

Habermas'ın burada aklın tarihte gerçekleşmesini göz önünde bulundurması ise, onun hedeflediği “rasyonalite teorisi”nin iki yönü olduğunu, yani Bernstein'ın yaptığı bir ayırım aracılığıyla ifade edersek, bu teorinin hem eşzamanlı (*synchronic*), hem artzamanlı (*diachronic*) boyuta sahip olacak bir tarzda düşünüldüğünü gösteriyor olarak okunabilir. Çünkü Habermas'ın zihninde şekillenen bu teori sadece rasyonalitenin farklı kipleri ve karakterinin sistematik incelemesi için gereken kavram ve kategorilerin detaylandırılmasını değil, bunların nasıl somut olarak toplumsal ve kültürel yaşamda cisimleştiğinin, yani “aklın tarihte nasıl bozulmuş olarak gerçekleştiğinin” açıklanışını da içermektedir. Modernitede neyin bozulmuş olup neyin bozulmamış olduğuna dair bir yargıda bulunabilmek zorunlu olarak normatif bir standardı varsaydığı için ise, bu girişimin önündeki temel güçlüğü, onun çalışmasının her gelişim aşamasında karşımıza çıkan, evrensel rasyonel standartlar için rasyonel bir meşrulaştırmanın post-metafizik

¹⁷⁰ Bu nokta Habermas'ın çalışmalarını anlamaya giriş yapmanın bir başka yoluna işaret etmektedir. Zira onun düşüncelerini Marksist öğretinin -1920'lerden başlayarak- teorik ve pratik gelişmeleri ışığında anlamak ve değerlendirmek mümkündür. Nitekim Dickens'a göre, Habermas'ın düşüncesi, Marksizmin Hegelci çizgi yönünde yeniden inşası olan Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinin pozitif bir eleştirisini teşkil eder. Ama Marksizmin Hegelci çizgi yönünde yeniden inşası (sonradan *Bati Marksizmi* olarak adlandırılacaktır) Frankfurt Okulu'nun üyeleri ile değil, Avrupalı (kendi ülkelerindeki işçi konsülleri hareketlerine katılmış olan) iki eylemci düşünür, Karl Kosch ve Lucas ile başlamıştır. Frankfurt okulunun eleştirel teorisinin oluşumu tam olarak bu Hegelci Marksizm ve devrimci öznellik problemi üzerine vurgusu bağlamında konumlanmıştır. Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s.131.

¹⁷¹ Habermas'tan aktaran, Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 3-4.

düşünmeyle (çağdaş akıl ve evrenselcilik eleştirisini göz önünde bulundurmak suretiyle) uygun bir biçimde nasıl mümkün olabileceği sorunun teşkil edeceğini söyleyebiliriz.¹⁷²

Dolayısıyla Habermas 1960'lardan itibaren bu güçlükle uğraşmaya başlamış, eleştirel teoriyi yeniden inşa etmek ve söz konusu pratik-politik sosyal bilim vizyonunu yeniden canlandırmak için büyük çaplı bir girişimi üstlenmiştir. Onun projesi Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektik*'inde gerçekleştirdikleri modernite eleştirisini ve Weber'in amaçlı rasyonalite teşhisini yeniden düşünmeyi, yani modern rasyonalizasyon sürecini yeniden değerlendirmeyi ve Aydınlanmadaki özgürleşimci potansiyeli ortaya çıkaracak, araçsal rasyonaliteye indirgenemeyen daha kapsamlı bir rasyonalite kavrayışı (araçsal akıldan ayrılan bir iletişimsel akıl kavrayışını) ortaya koymayı içerecektir. Bu yolda Habermas'ın, rasyonalizasyonu – *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* de dâhil olmak üzere- hiçbir zaman tahakkümle özdeşleştirmedini ve rasyonalizasyon süreçlerinin, politik iktidarın rasyonel meşruluğunu zorunlu kılan ve tartışma ve eleştiriye mümkün kılan eleştirel normların ortaya çıkışına yol açan olumlu yönlerini açığa çıkarmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Elbette Habermas ilk çalışmalarından itibaren rasyonel konsensüs oluşturma önündeki (akıl araçsallaşarak tahakkümle iç içe geçişi ya da feminist ve sosyalist eleştirilerin onun kamusal alan anlayışının tekil dokusu ve homojen niteliğine itirazlarının işaret ettiği gibi, normatif ideallerin çoğulluk ilkesine uygunluğu sorunu vb.) güçlüklerin farkına varmıştır ve bunları ısrarla çözümlemeye devam edecektir; ama açık olan husus, onun böylesi bir konsensüs ve varsaydığı evrensel değerlere ulaşmanın mümkün olduğu inancını asla terk etmeyecek olduğudur. Nitekim biz de Habermas'ın, değerlerin eş-ölçülemezliğine dair postmodern vurguya karşı duruşunu ve baskıcı bir toplumsal düzene düşmeksizin, rekabet halindeki sesler kakofonisini rasyonel bir konsensüs içinde uyumlu kılma yolu arayışındaki güçlü ısrarını bu aks üzerinde değerlendirmeye çalışacağız.¹⁷³

Böylece Habermas'ın, *Rasyonel Bir Topluma Doğru, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Teori ve Pratik: Toplumsal-Felsefe Çalışmaları, İdeoloji Olarak Teknik ve*

¹⁷² A.g.e., s.4.

¹⁷³ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 149-150.

Bilim gibi pek çok erken dönem çalışmasında yukarıda ele aldığımız hedeflerinin peşinde koştuğunu ve bunlara ulaşmaya yönelik fikirlerinin belirginleşmeye başladığını görürüz. Habermas'ın bu hedeflere yönelik düşüncesinin, onun eleştirel teoriyi yeniden inşa etme çabasını belirlediğine ve onun bir bütün olarak çalışmalarına damgasını vuracak olan projesinin özellikle Frankfurt Okulu'ndaki öncellerinin görüşlerine ilişkin eleştirileri ışığında oluşmuş olduğuna dikkat çekmeye çalıştık. Nitekim bu dönemde eleştirel teorinin etkin politik boyutlarını geri kazandıracak yeni bir zemin teşkil etmeye çalışan Habermas'ı bu girişimi açısından ilgilendiren önemli temalardan birisi de, Eleştirel Teori'nin kendisini Marksist miras ile tanımlama tarzıydı. Frankfurt Okulu birinci kuşak teorisyenleri, bir araya geliş nedenlerini Marx'ın öğretisinin değerli özünü, dogmatikleşen, içi giderek boşalan bir ideolojiden kurtarmak olarak açıklıyorlardı. Marksizmin kendi kendisini eleştirmeye, eleştirel yöntemini kendine uygulamaya muktedir olması gerektiği görüşünü kabul eden eleştirel teorisyenler, düşüncenin tarihsel olarak konumlanmış doğasına ilişkin Marxçı ve Hegelci kavrayışın ruhuna uygun olarak, Marksizmi çağdaş deneyim ve koşulların ışığı altında yeniden canlandırmayı önermişlerdi. Ortodoks Marksizm'e itibar etmemeleri ve Marksist-Leninizm'i açıkça reddetmelerine rağmen, Marx'ın düşüncesinde tarihsel olayları çözümlemenin güçlü bir aracı bulunduğunu düşünmekteydiler.¹⁷⁴ Bir bakıma, önemli olan şeyin "Marksizmin tikel bir içeriğine bağlanmaktan ziyade onun eleştirel yöntemini sahiplenmek" olduğunu söyleyen Lucas'ı takip ettiği söylenebilecek olan eleştirel düşünürler, Marx'ın, felsefe ve din eleştirisinden politik ekonomi ve 19. yüzyıl kapitalizmine yönelik spesifik bilimsel eleştiriye ilerlemesinde açığa çıkan "felsefe ve toplumun bilimsel anlaşılması arasında yeni bir diyalektik sentez" oluşturma arayışını sahiplenmişti. Böylece Enstitü programı, teori ve pratik arası ilişkisinin yeniden değerlendirilmesi yönündeki Marksist mirasın ışığında "ampirik bilimsel araştırma ve teorinin yeni bir şekilde birleşimini" ilan etmişti.¹⁷⁵ Dolayısıyla erken Eleştirel Teori, Marx'ın "filozofların şimdiye kadar dünyayı sadece çeşitli biçimlerde yorumladıkları,

¹⁷⁴ Thompson, John B. ve Held, David (1982), "Editors' Introduction", içinde: Thompson, John B. ve Held, David (der.), *Habermas: Critical Debates*, MIT Press, 11-20, s. 2.

¹⁷⁵ Bkz. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.85 ve Bernstein Richard, J., "Introduction", s.7

oysa artık amacın onu değiştirmek olduğu” biçimindeki ünlü tezinde açıkça dile getirilen “politikaya angaje olan teori” anlayışını benimsemişti

Böylece Eleştirel Teori’nin ilk kuşak kuramcıları, Marx’ı takip ederek, eleştirel bir toplum teorisinin görevinin, salt yorumlamaktan ziyade çözümlleme ve eleştiriyi birleştirmeye, eleştirinin otonom bir uğrağını (teorik ve pratik iddiaların, tikel toplumsal çıkarlardan bağımsız olarak yargılanabileceği bir eleştiri zeminini) korumaya ve toplum rasyonallitesini güçlendirecek ve mevcut çelişkilerin üstesinden gelebilecek gelecek olasılıklarını aydınlatmaya çalışmak olduğunu öne sürüyorlardı.¹⁷⁶ Ama Habermas’ın eleştirileri ışığında, onların 20. yüzyıl başındaki hayal kırıklığı yaratan gelişmeler (proletarya devriminin tarihsel olasılığına yönelik artan şüphe, faşizmin yükselişi, kapitalizminin radikal dönüşüme direnişi ve yeni bir biçim alması, Marksizmin Sovyetlerdeki “sapkın” gerçekleşmesi gibi) karşısında umutsuzluğa kapıldıklarını ve etkin politik eleştirden, bu yolda eleştirel bir sosyal bilim kavrayışı geliştirme arayışından giderek uzaklaştıklarını görmüştük. Eleştirel Teori’nin bu yöndeki dönüşümünün, onun geleneksel teoriden ayırt eden özelliğini, yani somut tarihsel bir durumdaki tahakküm ve baskının üstesinden gelecek gerçek potansiyelleri belirleyebilme yeteneğini kaybetmesine yol açtığını savunan Habermas’a göre, Marx’ın gerçekleştirmeye çalıştığı ve Eleştirel Teori’nin erken zamanlarında yeniden canlandırılan projenin asli hedeflerine geri dönmek zorunludur. Dahası Habermas, Eleştirel Teori’nin erken dönem ruhu uyarınca, Marksist mirasın dürüst ve acımasızca yeniden değerlendirilmesi ve artık geçerli olmayan ya da ağdaş toplumların kavranışı için artık yeterli bir zemin sunmayan Marksist zmllemelerden daha etkili bir şekilde kopmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, Eleştirel Teori’nin vaadini (pratik amaçlı eleştirel bir sosyal bilim) yerine getirmesinin, ağdaş toplumun bilimsel anlaşılmasını sağlama görevine halen bağlı olduğunu söyleyen Habermas, sosyal bilimlerdeki en vaat edici gördüğü gelişmeleri değerlendirmeye ve onları eleştirel bir teori içinde bütünleştirmeye çalışacaktır.

¹⁷⁶ Thompson, John B. ve Held, David, “Editors’ Introduction”, s. 3.

Habermas'ın nesnel olarak temellendirilmiş (tartışılacak normatif iddialarının rasyonalitesini meşrulaştırabilecek) ve pratik motivasyona sahip bir eleştirel toplum teorisi arayışı, doruğuna *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda (1984-87) ulaşacaktır. Elbette *İletişimsel Eylem Kuramı*, Habermas'ın farklı bilgi kategorileri ve rasyonalite arasındaki bağlantıları sistematik bir biçimde geliştirme yönündeki ve ilk sistematik ifadesini *Bilgi ve İnsani İlgiler* (1971) kitabında bulan uzun soluklu çalışmalarının bir ürünüdür. Nitekim Habermas'ın bu dönemde “emek” ve “etkileşim” ayrımı üzerine dile getirdiği düşünceler, onun Marx'a yönelttiği eleştiride (uzun soluklu tarihsel materyalizmin yeniden inşası projesinde) önemli bir odak haline gelmiş ve en önemlisi bu ayrım daha sonraki çalışmalarında farklı bakış açılarından farklı biçimlerde olsa da önemini koruyarak, etkili olmaya devam etmiştir. Dolayısıyla biz de, Habermas'ın eleştirel teoriyi yeniden inşa etme yönündeki hayat boyu süren projesinin kökenlerini, hedeflerini ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümden sonra, ilk olarak onun erken dönem çalışmalarında bulunan ve daha sonrasında, (özellikle düşüncesindeki linguistik dönüş sonrasında) iletişimsel rasyonalite anlayışında etkili olan bazı tema ve sorunlara dikkat çekmeye çalışacağız. Bunun için onun özellikle 1970'lerdeki toplumsal felsefe yazılarında bulunan “emek” ve “etkileşim” ayrımı, pozitivizm eleştirisi ve politikanın bilimselleşmesi üzerine bazı düşüncelerine işaret ettikten sonra, bu düşüncelerinde ortaya çıkan epistemolojik sorunları sistematik bir biçimde ele aldığı *Bilgi ve İnsani İlgiler*'e geçecek ve bu kitabın amaçlarımıza hizmet eden, yani *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı ve dolayısıyla Habermas'ın evrenselcilik ve öznellik üzerine çağdaş tartışmadaki konumunu anlamamıza yardımcı olabilecek bazı öğelerini vurgulamaya çalışacağız.

1.3. Bilimselleşmiş Politika ve Araçsal Rasyonalite Eleştirisi

Habermas'ın eleştirel teoriyi yeniden inşa etme yönündeki projesinin erken aşamalarında, özellikle 1950'ler ve 60'lar başındaki yazılarında sürekli tekrarlanan bir tema, ne saf bilime, ne de saf felsefeye indirgenmiş, yani bir şekilde felsefe ve bilim arasında konumlanmış bir eleştiri kavrayışıydı. Onun klasik politikadan modern politika bilimine geçişe (kendi ifadesiyle, politikanın bilimselleşmesine) ilişkin

çözümlemelerinde, bu geçişle birlikte teori ve pratik kavrayışları ve bunların birbirleriyle ilişkilerinde tayin edici bir değişim yaşandığına dikkat çekilir.¹⁷⁷ Politikanın bilimselleşme sürecinde geçirdiği en önemli değişikliklerden birisi, politikanın iktidar elde etmek için insanların birbirleriyle yarıştıkları bir tür teknik faaliyet, uzman politikacı deyişine imkân veren bir tür zanaat haline gelmesidir. Habermas’a göre, politikanın, insanın kendisini gerçekleştirdiği bir *praxis* olarak anlaşıldığı Aristotelesçi anlayıştan çıkma sürecinde ilk adımı atan Machiavelli’nin, *Prens* eserinde iktidarın nasıl ele geçirileceği, korunacağı ve kaybedileceği sorunları üzerinde yoğunlaşması ve iktidarı ele geçirecek kişinin bu zanaatı yürütmek için nasıl yeteneklere sahip olması gerektiğine eğilmesi bu bakımdan çok açıklayıcıdır.¹⁷⁸ Hatta Habermas, Hobbes ile başlayan süreçte klasik pratik felsefeden kopuş, modern deneysel bilimlerin temelinde bir politika bilimi inşası aracılığıyla tamamlandığında, artık politikanın, pratik sorunları dışlayan, adeta eski politika ile adı haricinde pek az müşterekliği olan teknik bir bilim olarak kavranır hale geldiğine dikkat çeker.¹⁷⁹

Habermas, politikaya modern teknolojik yaklaşımın ortaya çıkmasıyla birlikte terk edilmiş olan klasik politika öğretisinin, bugün bize yabancı gözükür hale gelmiş üç belirli yönünü teşhis eder. Ona göre, klasik politika felsefesinde, ilk olarak:

Politika iyi ve adil yaşam öğretisi olarak anlaşılyordu. Eylemin etik karakteri gelenek ve yasadan ayrılmazdı. Yurttaşı iyi bir yaşam sürme yeteneğine sadece *politea* sahip kılabilirdi ve yurttaş, kendi insani doğasını gerçekleştirmek için ‘polis’e bağlı olması anlamında ‘zoon politikon’du.¹⁸⁰

Oysa mesela Kant’ta, sadece içe dönük olarak özgür olan bireyin etik davranışı açıkça dışsal eylemlerinin hukukiliğinden ayırt edilmiştir. Habermas moralitenin hukuktan ayrılması gibi, bu ikisinin de politikadan, faydacı bir sağduyu öğretisindeki teknik

¹⁷⁷ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, s. vii-viii.

¹⁷⁸ Köker, Levent (1990), *İki Farklı Siyaset*, Ayrıntı, s. 66.

¹⁷⁹ Habermas, Jürgen (1973), “The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy”, içinde: *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Beacon Press, 41-81, s. 41.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 42.

uzmanlık gibi oldukça şüpheli bir rol ile uyum sağlayacak şekilde koptuklarını iddia eder. İkinci olarak,

Eski politika öğretisi bütünüyle Antik Yunanlıların dar anlamda kullandığı *praxis* kavramına atıfta bulunuyordu. Bunun zanaat ürünlerinin becerili bir şekilde üretilmesi ve somutlaştırılmış görevler üzerinde uzmanın ustalığı anlamındaki *tekhne* ile hiçbir ilgisi yoktu. Son kertede, politika her daim karakter formasyonuna ve geliştirilmesine yönelikti; teknik değil pedagojik olarak işlerdi.¹⁸¹

Öte yandan Hobbes için insanlık en büyük gelişmelerini teknolojiye ve her şeyden önce devletin doğru kuruluşunu gösteren politik tekniğe borçludur. Son olarak,

Aristoteles, politika ve genel olarak pratik felsefenin bilgi iddiasının, kesin bilimlerle, değişmez episteme ile karşılaştırılamayacağını vurgulamaktadır. Zira onun konusunu oluşturan Adil Olan ve Üstün/Mükemmel Olan [the Excellent], değişken ve olumsal *praxis* bağlamında, mantıksal zorunluluk kadar ontolojik tutarlılıktan da yoksundur.¹⁸²

Habermas pratik felsefenin bu kapasitesinin *phronesis*, yani içinde bulunulan durumun sağduyulu kavranışı olduğunu ve klasik politikanın bu geleneğinin izlerinin Cicero'nun "prudentia"sından, Burke'ün *prudence* kavrayışına değin izlerinin takip edilebileceğini söyler. Öte yandan Hobbes politikayı, adaletin özsel doğasının, yani yasalar ve sözleşmelerin bilgisini güvence altına almaya hizmet eder kılmaya çalışmıştır: Bu amaç, Hobbes zamanında ortaya çıkmaya başlayan, bir nesneyi ancak kendimiz üretebildiğimiz ölçüde bildiğimizi içeren yeni bir bilgi ve bilim idealine uygundur.¹⁸³

Habermas'a göre klasik politika anlayışını karakterize eden bu nitelikleri taşıyan bir politika kavrayışının tamamen terk edilmesi, politikanın pratik felsefenin bir dalı olmaktan çıkmasına ve bilimsel temellere sahip olduğu iddiasına sahip bir toplumsal felsefe haline gelmesine yol açmıştır. Nitekim günümüzde, -aşırı biçiminde davranışçı

¹⁸¹ A.g.e., s. 42.

¹⁸² A.g.e., s. 42.

¹⁸³ A.g.e., s. 42.

politika bilimi olarak temsil edilen- modern bakış açısından politika; moralite ya da yasallıktan (bunlar da birbirlerinden ayrılır) ayrı olarak kavranır. Machiavelli'nin politika ve moraliteyi birbirinden ayırmaya yönelmesi ve Hobbes'un Galileo'nun bilimsel yöntem anlayışına uygun bir politik topluluk tasarımı (*Leviathan*) oluşturmasıyla başlayan bu değişim, politikanın, modern ampirik bilimler modeliyle temellendirilen bir politika biliminin kurumsallaşması noktasına doğru gelişimini göstermiştir.¹⁸⁴ Habermas'a göre, böylesi bir politika biliminin başlangıcından itibaren iddiası, devlet ve toplumun doğru düzeni için gerekli koşulların ilk ve son kez oluşturulmasıdır. Yani politika bilimi, müşterek yaşamın, tarihsel konumundan bağımsız, yani geçerliliği zaman, mekân ve olaylardan bağımsız olan kalıcı temeline ilişkin bir bilgi ortaya koyma iddiasındadır. Dahası Habermas bu bilginin pratiğe çevrilmesinin, yani uygulanmasının salt teknik bir sorun olarak telakki edilmekte olduğuna dikkat çeker:

Devlet ve toplumun doğru düzeni için genel koşulların bilgisiyle birlikte, insanların kendi aralarındaki pratik sağduyulu eylemlerine artık ihtiyaç duyulmaz; bunun yerine gerekli olan şey, düzgün bir şekilde hesaplanmış kuralların, ilişkilerin ve kurumların üretimidir... Doğru düzenin mühendisleri, etik toplumsal ilişki kategorilerini göz ardı edebilirler ve kendilerini, insanların aynı doğadaki nesneler gibi hesaplanabilir bir şekilde davranmak zorunda kalacağı koşulların oluşturulmasıyla sınırlayabilirler.¹⁸⁵

Politikanın teknik haline gelmesi ve böylece teknoloji üreten doğa bilimlerinin teorik ve metodolojik ilkelerine uygun olarak iş gören bir bilim halini almasıyla birlikte, etikten ziyade bilimsel girişim olarak görülmeye başlanan politik kararlar, artık iletişimsel konsensüs yerine teknik aklın araçsal mantığı tarafından meşrulaştırılmaktadır. Dickens'ın dikkat çektiği gibi, Habermas'a göre, politik alanı uygun bir şekilde karakterize eden “demokratik olarak kararlaştırılan normatif konsensüs”ün, teknokrat politika uzmanları tarafından sürdürülen “keyfi politik

¹⁸⁴ Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset*, s. 65.

¹⁸⁵ Habermas, Jürgen, “The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy”, s. 43.

kararcılıkla” değiştirilmesi yönündeki bu gelişimin, teori ve politik pratik arasındaki öz-bilinçli ilişkinin kesilmesi gibi özgürleşimci bir politika açısından felaket getirici sonuçları olmuştur.¹⁸⁶ Ekonomik rasyonalizmin toplumsal adalet ile ilgili konuları salt ekonomi yönetimiyle ilgili konular olarak alması örneğinde görülebileceği gibi, teknokratik bilincin giderek yayılması (ve buna bağlı olan depolitizasyon), ahlaki ya da estetik değerler konusunda özneler-arası bağlayıcılığı olan bir tartışma imkânına yönelik şüpheciliği (ahlaki rölativizm, öznelcilik ya da kararcılık gibi) güçlendirmiş ve mevcut düzene dair değer temeli üzerinden yükselen bir politik muhalefet imkânının altını oymuştur.¹⁸⁷

Şüphesiz Habermas Antik Yunan’daki, konuşma ve eylemin sadece gerekli değil en önemli ve en iyi biçimde gerçekleştirilebilir bir faaliyet olduğu klasik politika kavrayışını olumlamasına rağmen, bu tür bir kavrayışa romantik bir geri dönüşü savunmamaktadır. Ona göre, yapılması gereken, modern toplumun tarihselliği içinde yer alan kaynakları devreye sokarak yeni bir toplumsal-politik örgütlenmenin formüle edilmesidir. Ama Platon’un ideal toplumu, Aristoteles’in ‘politea’sı, sözleşme teorilerinin ‘doğa durumu’ varsayımları gibi, insanın mevcut tarihselliğinin dışında yer alan kaynaklara atıfta bulunan geleneksel görüşlerden farklı olarak, eleştirel teorinin mevcut statükoyu aşmaya yönelişinde göz önünde bulundurduğu “olması gereken” formülasyonu, tarihsel ve temelcilik-karşıtı olmak durumundadır. Aslında ona göre günümüzde sorun iki yanlı olarak şöyle formüle edilebilir:

Pratik politikanın vaatleri –yani, belirli bir durumda neyin doğru ve adil olduğu hakkında pratik yönlendirme sağlayabilmesi- modern toplumsal felsefenin, klasiklerin pratik felsefesine karşıt olarak talep ettiği bilimsel bilginin titizliğinden feragat etmeksizin nasıl yerine getirilebilir? Öte yandan, toplumsal felsefenin toplumsal yaşamın karşılıklı ilişkilerinin çözümlenmesini tedarik

¹⁸⁶ Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s.138.

¹⁸⁷ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.102.

etme vaadi, klasik politikanın pratik yöneliminden feragat edilmeksizin nasıl yerine getirilebilir? ¹⁸⁸

Bir başka deyişle, Habermas’a göre bilime giden yolda toplumsal felsefenin bir kazanımı, toplumun çalışılmasına bilimsel kesinliğin getirilmesi olmuştur, ama politik düşüncenin, önceden “basiret” (*phronesis* ya da *prudence*) olarak temin etmeye muktedir olduğu şeyi kaybetmiş ve dolayısıyla pratik olana doğrudan erişimin yerine, teori ve pratik ilişkisinin teknolojik bir kavranışı geçmiştir.¹⁸⁹ Böylece Habermas, kendi normatif içerimlerini kendisinden gizlemeye zorlanır (kendisine halen bağlı bulunan o ahlaki öğreti unsurlarını kabul edemez) hale gelen toplumsal felsefenin, klasik politikanın mirasından tamamen koptuğunu ya da bu mirası, yani normatif belirlenimlerini, doğa hakkında (insan doğası ve kurumlarına dair) kaçamak sözlerle örtmek suretiyle unutmaya yöneldiğini iddia etmektedir.¹⁹⁰ Ama o, modern toplumun “kontrole yönelik teknik ilginin” dengesiz bir gelişimine yol açtığını iddia etmekle birlikte, Aydınlanmanın (ya da modern rasyonalizasyon süreçlerinin) Hobbescu eğilime direnerek klasik politikanın pratik karakterini (normatif öğelerini) muhafaza eden ve bu yönü tarih ve teoriden ayırmayan alternatif bir akıl anlayışına da yol açmış olduğunu düşünmektedir. İşte ona göre tam da bu akıl anlayışı (araçsal akla indirgenemez olan akıl anlayışı) yeniden kazanılmalı ve modern toplum bilimlerinin kendilerine dair anlayışının, yani teknokratik bilincin epistemolojik dayanağının karşısına çıkarılmalıdır.¹⁹¹

Aslında Habermas’ın bu konumu, 1950 ve 1960’ların Batı Almanya’sında mevcut olan teknokratik tezlerin sol bir eleştirisi olarak anlaşılabilir.¹⁹² Nitekim o, teknolojiyi, kendi pratik gerçekleştirmelerini yöneten bağımsız bir güç olarak tanıyan bir model geliştiren Hans Freyer ve Helmut Schelsky’nin tezlerini ele alır ve teknolojik

44. ¹⁸⁸ Habermas, Jürgen, “The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy”, s.

¹⁸⁹ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, s. viii-ix.

44. ¹⁹⁰ Habermas, Jürgen, “The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy”, s.

¹⁹¹ Thompson, John B. ve Held, David, “Editors’ Introduction”, s. 6.

¹⁹² Outhwaite, William, *Habermas*, s. 21.

ilerlemeye otonom ve kendine yeterli bir süreç olarak yaklaşan bu modeli açıkça reddeder. Bu teze göre, politik norm ve yasaların yerini bilimsel-teknik uygarlığın nesnel zorunlulukları almış, yani halkın iradesinin yerine insanın kendisini bilim ve emek olarak ürettiği nesnel gereklilikler geçmiştir.¹⁹³ Habermas teknik gelişmenin otonom karakterine dair bu tezin açık bir şekilde yanlış olduğunu ya da daha doğrusu, bu anlayışın en nihayetinde sadece, önceden varolan, düşünöme tabi tutulmamış toplumsal çıkarları ve bilimsellik öncesi kararları gizlemeye hizmet eden bir ideoloji olduğunu iddia etmektedir.¹⁹⁴ Bunun anlamı, pozitivist bir düşünme biçiminde teknokratik bilinç olarak ifade edilen bilim ve teknolojinin, yıkılmış burjuva ideolojilerinin yerini alan yeni bir ideoloji olduğudur.¹⁹⁵ Doğal olarak bu yeni ideoloji de, eskisi gibi, toplumun temellerinin düşünce ve düşünümün nesnesi kılınmasını engellemeye hizmet etmektedir. Ama en önemlisi, Habermas’a göre teknokratik bilinç;

[B]ir taraftan önceki bütün ideolojilerden daha “az ideolojiktir”; çünkü sadece çıkarların gerçekleştirilmesini gösteren bir yanılgının donuk gücüne sahip değildir. Diğer taraftan bilimi fetiş kılan bugünün hâkim, dahası cam gibi açık ideolojisi, eski tip ideolojilerden çok daha karşı konulamaz ve kapsayıcıdır. Çünkü pratik sorunların örtölmesiyle, tahakküm ilişkilerinde *özel bir sınıfın* çıkarlarını haklılaştırmakla ve *başka bir sınıfın* özgürleşim ihtiyacını bastırmakla kalmayıp, aynı zamanda insan türünün özgürleşimci istemini de bu sıfatla etkilemektedir.¹⁹⁶

Aslında Habermas’ın bu çözümlemeleri ve eleştirilerinde pek çok bakımdan eleştirel teorideki öncellerinin görüşlerini sürdürmekte olduğunu görebiliriz. Onun eleştirilerinin temelinde, Horkheimer ile Adorno’nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde öne sürdüğü, “insanın doğa üzerindeki ya da üretim güçleri üzerindeki denetiminin artmasının tahakkümden kurtulmakla hiç de aynı şey olmadığı” tezi ve bunu,

¹⁹³ Habermas, Jürgen (1992), “Teknik İlerleme ve Hayat Alanı”, içinde: *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük, Vadi, 59-72., s. 69-70.

¹⁹⁴ Outhwaite, William, *Habermas*, s. 21. Habermas, Jürgen, “Teknik İlerleme ve Hayat Alanı”, s. 70-71

¹⁹⁵ Habermas, Jürgen, (1992), “‘İdeoloji’ Olarak Teknoloji ve Bilim”, içinde: *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük, Vadi, 97-146., s. 137.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 133.

teknolojinin ideolojik olduğu tezine taşıyan Marcuse'nin teknik aklın politik içeriğine dair çözümlemeleri yer almaktadır.¹⁹⁷ Ama temel bir fark, Habermas'ın “*İdeoloji Olarak Teknoloji ve Bilim*”de, özellikle Marcuse'nin bilimsel ya da teknik bilginin kendisinin biçimi gereği ideolojik olduğu iddiasını reddetmesinde ortaya çıkar. Marcuse teknolojinin özsel bir şekilde tahakküme bağılı olduğu tezini savunmaktadır: Kendi ifadesiyle,

Bugün tahakküm kendisini sadece teknolojiyle değil, teknoloji olarak sürdürmekte ve yaymaktadır. Teknoloji kültürün bütün alanlarını emerek genişleyen siyasi gücün en büyük meşrulaştırımını sunmaktadır... teknolojik rasyonalite tahakkümün meşruiyetini gizlemekten çok yansıtmakta ve araçsal aklın ufkunu rasyonel olarak totaliteryan bir toplum açmaktadır.¹⁹⁸

Bunun sonucu olarak Marcuse toplumsal özgürleşimin, bilim ve teknolojinin kendilerinde devrimci bir dönüşüm olmaksızın tamamlanamayacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla Marcuse'ye göre alternatif bir Yeni Bilim, Yeni bir Teknoloji ile birlikte, mevcut denetimin bakış açısı, doğanın potansiyellerini koruyan, güçlendiren ve serbest bırakan bir bakış açısıyla yer değiştirecek, yani doğanın yeni bir deneyin nesnesi kılınacağı transandantal çerçeve artık araçsal eylemin işlevsel bir sistemi olmayacaktır.

Habermas ise Marcuse'nin bilim ve teknolojinin alternatif bir eylem yapısına, yani amaçlı-rasyonel eylemden ayrılan sembolik etkileşime (doğanın teknik denetimini nesnesi değil de etkileşimin öteki tarafı olarak alan) atıfta bulunacak şekilde dönüştürülmesi projesini ütöpik ve hatta kategorik olarak imkansız bulmaktadır. Çünkü Habermas'a göre Marcuse, her şeyden önce amaçlı-rasyonel eylem ya da emek alanını, sadece insan öznelerin arasında mümkün olan sembolik etkileşim alanıyla karıştırmaktadır.¹⁹⁹ Marcuse'ye karşıt olarak Habermas bilim ve teknolojinin

¹⁹⁷ A.g.e., s. 137.

¹⁹⁸ Marcuse'den aktaran Habermas, A.g.e., s. 101-102.

¹⁹⁹ Outhwaite, William, *Habermas*, s. 21 ve Habermas, Jürgen, “‘İdeoloji’ Olarak Teknoloji ve Bilim”, s. 106. Habermas Marcuse'nin teknik akla dair çözümlemesinde üstü örtülen güçlüğün, bilim ve teknolojinin rasyonel formunun, yani amaçsal-rasyonel eylem sistemlerinde cisimleşmiş rasyonalitenin yaşam dünyasına yayılışının anlamını belirlemek olduğunu belirtir Habermas'a göre bu, Weber'in toplumun rasyonalizasyonu olarak tasarladığı ve açıkladığını sandığı şeyle aynı süreçtir. Böylece Habermas Marcuse'nin bilimsel teknik ilerlemenin üretici güç ve ideoloji olarak çifte işlevi tezi kadar

gelişmesinin, zorunlu olarak “amaçlı-rasyonel eylem” ya da “emek” boyutunda (denetime yönelik olarak) kendini ortaya koyduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre teknokratik bilinç eleştirisi alternatif bir bilim ve teknoloji türünü değil, bir diğer mümkün eylem türünü, yani “iletişimsel eylem” ya da “etkileşim”in farkına varmamızı ve bilim ve teknolojinin rasyonalitesinin nasıl bütün dünyamızı işgal ettiğini görmemizi sağlamak durumundadır.²⁰⁰ Önemli olan husus, bilim ve teknoloji gibi amaçlı-rasyonel eylem sistemlerinin rasyonalizasyonunun, Weberci rasyonalizasyon çözümlemelerine uygun olduğunu inkâr etmek değil: Adorno ve Horkheimer’ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde yaptığı gibi, teknik ya da araçsal aklın, rasyonalitenin tek biçimi olarak evrenselleştirilmesine karşı durmak ve toplumun kurumsal çerçevesinde (iletişimin önündeki engelleri kaldıran ve kısıtlamasız bir tartışma ve pratik meselelerin demokratik çözümünün koşullarını yaratmaya götüren) başka türden bir rasyonalizasyonun meydana geldiğini göstermektir.²⁰¹

Weberci rasyonalizasyon süreçleri kavramsallaştırmasından daha kapsamlı bir rasyonalite öğretisi temin etme yolunda Habermas, *emek* ve *etkileşim* arasındaki asli ayrımı başlangıç noktası olarak alacak ve bu iki alanın sınırlarını çizmeye, ayırt edici meşrulaştırıcı kriterlerini ortaya koymaya çalışacaktır. Habermas *emek* terimini Weberci rasyonalizasyon kavramı ve Frankfurt Okulu tarafından kullanıldığı şekliyle “araçsal rasyonalite” kavramıyla eşdeğerli olarak kullandığını söyler: “‘Emek’ ya da *amaçlı-rasyonel eylem*le, ya araçsal eylemi ya da rasyonel seçişi yahut bunların bir arada bulunmasını anlamaktayım.”²⁰² Böylece Habermas’a göre emek, hem gerçekliğin etkili bir biçimde denetlenmesi ölçütlerine göre uygun ya da uygun olmayan araçları düzenleyen “araçsal eylem” (ampirik bilgiye dayalı *teknik kurallar* tarafından yönetilir), hem de hedef ya da amaçları gerçekleştirmenin en etkili yoluna göre çeşitli eylem stratejileri arasında karar vermeye ilgili olan “rasyonel seçim” (analitik bilgiye dayalı

Weber eleştirisini de tartışmak için Weber’in rasyonalizasyon kavramını farklı bir şekilde formüle etmeye çalışır. Habermas, Jürgen, “‘İdeoloji’ Olarak Teknoloji ve Bilim”, s. 108.

²⁰⁰ Outhwaite, William, *Habermas*, s. 21.

²⁰¹ Thompson, John B. ve Held, David, “Editors’ Introduction”, s. 5-6.

²⁰² Habermas, Jürgen, “‘İdeoloji’ Olarak Teknoloji ve Bilim”, s. 110.

stratejiler tarafından yönetilir) anlamına gelmektedir.²⁰³ Emeğin, bir nesneler alanı üzerinde araçsal kontrol ilişkisini içermesi ve teknik kuralların dış gerçekliğe uygulanmasından meydana gelmesine karşılık, Habermas'ın "iletişimsel eylem" veya "sembolik etkileşim" diyerek de atıfta bulunduğu "etkileşim" ise, öznel arasındaki iletişim aracılığıyla ya da karşılıklı anlamaya göre tanımlanır. Habermas etkileşim sürecinin, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyen özne tarafından anlaşılması ve tanınması gereken bağlayıcı, *karşılıklı olarak kabul edilmiş (consensual) normların* hükmü altında meydana geldiğini belirtir. Teknik kurallar ve stratejilerin geçerliliği, ampirik olarak doğru ve analitik olarak düzgün önermelerin geçerliliğine bağımlı olmasına karşılık, toplumsal normların geçerliliği yalnızca niyetlerin karşılıklı anlaşılmasının öznel-arasılığında temellenmiş ve yükümlülüklerin genel olarak tanınması tarafından güvence altına alınmıştır.²⁰⁴

Habermas'a göre bu iki eylem tipi bağlamında toplumsal sistemleri "amaçlı-rasyonel eylem" ya da "etkileşim" tarafından önceden belirlenmelerine göre ayırabiliriz. Böylece Habermas doğa bilimi, teknoloji ve bürokrasi alanına karşılık gelen *emek* ve değer ve normların sahasına tekabül eden *etkileşimi*, insanların toplumda kendi kendilerini oluşturma süreçlerinin ya da insan kültürünün gelişiminin iki temel yönü olarak kavramsallaştırmaktadır. En önemlisi, Habermas bu ayrımların yardımıyla, sonuçlarını özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı (ve modernite okuması bağlamında *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ni) ele alırken göreceğimiz gibi, Weber'in rasyonalizasyon kavramını yeniden formüle etme çabasına başlamıştır. Dolayısıyla bu ayrımın onun daha sonraki çalışmalarında farklı bakış açılarından farklı biçimlerde olsa da önemini koruyarak, etkili olmaya devam edeceğini göreceğiz.

Nitekim Habermas'ın bu dönemde "emek" ve "etkileşim" ayrımı üzerine dile getirdiği düşünceler, onun pratik maksatlı eleştirel bir toplum teorisinin (felsefe ve bilim arasında yer alan) yeniden inşasıyla ilgili -yukarıda sözünü ettiğimiz- metodolojik tartışmaların yanı sıra Marx'a yönelttiği eleştiride de (erken dönemine damgasını vuran

²⁰³ A.g.e., s. 110-111.

²⁰⁴ A.g.e., s. 111 ve Habermas, Jürgen (1989), "Technology and Science as 'Ideology'", içinde: *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, çev. Jeremy J. Shapiro, Polity Press, 81-122, s. 92.

uzun soluklu tarihsel materyalizmin yeniden inşası projesinde) önemli bir odak haline gelmiştir. Aslında Habermas'ın emek ve etkileşim ayrımından hareketle Marx'a yönelttiği eleştirinin özetini, onun bu ayrımı –Hegel'in erken dönem çalışmalarından hareketle- ilk olarak ortaya koyduğu *Emek ve Etkileşim: Hegel'in Jena Çalışması Tin Felsefesi Üzerine Notlar* başlıklı yazısının sonuç kısmında bulmak mümkündür.²⁰⁵ Burada Habermas, Hegel'in tinin kendini oluşturma süreçlerinde emek ve etkileşim ayrımını keşfettiğini (birbirleriyle ilişkili ama birbirlerine indirgenemez dil, emek ve ahlaki ilişkiler alanları olarak), ama daha sonra etkileşimi odağa alan bu öznel-arasıcı yönelimi, öz-düşünüm modeline göre biçimlenen bir mutlak tin düşüncesine geçtiği zaman terk ettiğini öne sürmüştür. Habermas Marx'ın yazılarında da, -kendisinden sonrakilerde devam edecek olan- benzer bir talihsiz eğilimin ortaya çıktığını iddia eder.²⁰⁶ Habermas'a göre Marx, Jena el yazmalarını bilmeksizin, üretim güçleri ve üretim ilişkileri diyalektiğinde, –Hegel'in ekonomi öğreniminden esinlenerek birkaç yıl odaklandığı- emek ve etkileşim bağlamını yeniden keşfetmiş, ama o da Hegel gibi etkileşimi emeğe indirgeme eğiliminde olmuştur.²⁰⁷ Habermas'ın temel iddiası, Marx'ın çözümlemelerinin emek ve etkileşim arasındaki karmaşık ilişkileri açık bir şekilde ortaya koyamadığı (emekle etkileşimin birbirlerine indirgenemezliğini sürdürecektir yeterli bir epistemolojik zemin bulamadığı) ve bunun yerine belirsiz olarak tanımlanan bir toplumsal *praxis* kavramını işe sokarak iletişimsel eylem alanını (*etkileşim*) araçsal eyleme (*emek*) indirgeme yoluna girmiş olduğudur.²⁰⁸ Onun bu iddiası, Marx'ın geleneksel materyalizm ve idealizmi *praxis* anlayışı temelinde reddettiği *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birincisinden hareketle açık kılınabilir:

Feuerbach'inki de dâhil olmak üzere şimdiye kadar varolan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyusallığın *duyusal insan faaliyeti, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne [*Objekt*] ya da sezgi [*Anschauung*] olarak kavranmasıdır. Böylece *etkin* yön, materyalizme

²⁰⁵ Habermas, Jürgen(2007), “Çalışma ve Etkileşim: Hegel'in Jena Çalışması ‘Tin Felsefesi’ Üzerine Notlar”, içinde: *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, YKY, 9-32, s. 30-32.

²⁰⁶ Alway, Joan (1995), *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Greenwood Press, s. 103.

²⁰⁷ Habermas, Jürgen, “Çalışma ve Etkileşim”, s. 31

²⁰⁸ A.g.e., s. 31

karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu - ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyuşal eylemi elbette bilmez.²⁰⁹

Kendi bilimsel eleştirisini, genç Hegelcilerin kullandığı felsefi tarzda uygulanan eleştiriden ayırt ederken Marx, bu *duyuşal insan faaliyetini*, bu *pratiği* “emek” olarak yorumlama yoluna gitmiş ve böylece maddi üretim (idealistlerin bilmediği “gerçek, duyuşal eylem”) onun insan etkinliğini çözümlemesinde temel paradigma haline gelmiştir.²¹⁰

İşte Habermas’ın iddiası, Marx’ın sözünü ettiği bu *duyuşal insan faaliyetinin*, “emek” ve “etkileşim” olarak, toplumsal pratiklerde birbirlerine bağlı olmalarına rağmen, analitik olarak ayırt edilebilir olan ve birbirlerine indirgenemez iki bileşene ayrılabilceğidir. Toplumsal sistemler dışsal doğa üzerindeki kontrollerini, üretim güçlerinin sayesinde arttırırlar ve bunun için teknik olarak bilgiye ihtiyaç duyarlar; dolayısıyla araçsal eylem alanındaki rasyonalizasyon, üretim güçlerinin büyümesine ve teknik kontrolün genişlemesine işaret eder. Buna karşılık “içsel doğa” ise toplumla, ihtiyaçların yorumlandığı, eylemlerin yasaklandığı, izin verildiği ya da dayatıldığı normatif yapılar sayesinde bağdaştırılır. Bu uyarılama ancak meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan normlar aracılığıyla meydana gelebilir; dolayısıyla toplumsal etkileşim boyutundaki rasyonalizasyon, tahakkümden kurtulmuş iletişimin genişlemesine işaret eder. Böylece Habermas teknik kurallara göre emek ve geçerli normlara göre etkileşim arasındaki ayrım temellinde insan türünün gelişiminin, teknolojik ve kültürel ya da kurumsal (bu ikisi birbirlerine karşılıklı bağımlı olarak) gelişimin tarihsel bir süreci olarak yeniden inşa edilebileceğini (tarihsel materyalizmin yeniden inşası) savunmaktadır.²¹¹ Habermas’a göre bu çerçevede Marksizm’deki politik özgürleşmeyi teknik ilerlemeyle belirleme (etkileşimi çalışmaya indirgeme) yönündeki eğilim teşhis edilebilir ve eleştirilebilir: Zira kendi ifadesiyle, “açlıktan ve eziyetten kurtuluş zorunlu

²⁰⁹ Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1975), *Felsefe İncelemeleri*, Sol Yayınları, s. 9.

²¹⁰ McCarthy, Thomas (1985), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. MIT Press, s. 17.

²¹¹ A.g.e., s. 22-23

olarak kölelikten ve aşağılanmadan kurtuluşla yakınsamaz, çünkü emek ve etkileşim arasında otomatik gelişen bir ilişki yoktur”.²¹²

Aslında Habermas bu iki uğrak arasında hiçbir ilişki yok demekten ziyade Marx’ın bu ilişkiye dair yeterli bir açıklama sunamamış olduğunu iddia etmektedir. Nitekim Marx’ın eserlerinde, üretim güçleri kadar üretim ilişkileri de önemli bir yer tutar ve hatta üretim ilişkileri ya da Habermas’ın terimleriyle etkileşim alanına ait olan tahakküm ve ideoloji gibi kavramların, onun çalışmasında birincil bir rol oynamış olduğu söylenebilir. Ama Habermas’a göre Marx, toplumu ve tarihsel gelişimi anlamada emeğin rolüne hâkim bir yer verdiği için, özneliğin ve öz-düşünümün temellerinin iletişimsel etkileşim çerçevelerinde olduğunu epistemolojik olarak kavramamıştır.²¹³ Dolayısıyla Marx’ın etkileşime dair görüşlerinin, onun çalışmasında dünyanın ve insani varoluş koşullarının maddi olarak dönüştürülmesine karşılık gelen emeğin sahip olduğu türden bir felsefi dayanağı bulunmaz. Ama buna rağmen, Marx da söz konusu olanın basit bir şekilde ‘praxis’in ‘tekhne’ye indirgenmesi olmadığını, zira Marx’ın böylesi bir indirgemeye karşı bir dengeleme sağlayabilecek şekilde emeği “toplumsal emek” olarak kavramış olduğuna dikkat çekilebilir. Toplumsal emek, insanın üretici etkinliğinin, sembolik olarak dolayımlanmış bir kurumsal düzenleme içinde meydana geldiği, yani üretici güçlerin doğaya ancak belli üretim ilişkileri çerçevesinde uygulanabilir olduğuna işaret eder.²¹⁴ Fakat Habermas’a göre Marx’ın eserlerinde maddi üretim ve toplumsal etkileşim (iletişim) insan yaşamının iki indirgenemez alanları olarak açık bir şekilde tarif edilmediği gibi, insan türünün yeniden üretimi, birincil olarak yaşamın maddi üretim boyutunda meydana geliyor olarak karakterize edilmiştir. Dolayısıyla Marx düşüncesinde, insan türünün doğa ile maddi değiş tokuşunu düzenleyen üretici etkinlik (araçsal eylem) bütün kategorilerin ortaya konması için bir paradigma teşkil etmiş, yani “her şey üretimin öz deviniminde çözülür” hale gelmiştir.²¹⁵

²¹² Habermas, Jürgen, “Çalışma ve Etkileşim”, s. 32

²¹³ Giddens, Anthony (2008), *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, Metis, s.256.

²¹⁴ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 17.

²¹⁵ Habermas, Jürgen, “Çalışma ve Etkileşim”, s. 31.

Habermas'a göre bunun sonucu, Marx'ın üretici güçlerle üretim ilişkilerinin diyalektiği bağlamındaki dâhiyane sezgisinin hemen mekanikçi bir şekilde yanlış ifade edilebilir hale gelmesidir. Habermas aslında somut eserlerinin çoğunda Marx'ın mekanik bir kategorik çerçeveye bağlı olmadığını, ama onun düşüncesindeki söz konusu belirsizliğin içerimlerinin etkileşimin emeğe indirgenmesine zemin hazırlamış ve bunun da onun çalışmasının pozitivist bir yöne çekilmesine yardımcı olmuş olduğunu düşünmektedir. Bu konuda, Marx'ın diyalektik yöntemini erken çalışmalarına nazaran giderek daha fazla pozitivist bir tarzda yorumlamaya başlamasının, onun çalışmalarının mekanik bir kategori altında yorumlanma eğilimini hızlandırdığına da dikkat çekilebilir.²¹⁶ Nitekim Habermas da Marx'ın insan bilimini, bir doğa bilimi olarak değil bir eleştiri biçiminde kurmuş olmasına rağmen, sürekli olarak onu doğa bilimleri ile birlikte sınıflandırma eğiliminde (ve hatta toplumsal teoriyi epistemolojik olarak gerekçelendirmenin gereksiz olduğunu düşüncesinde) olduğunu belirtir.²¹⁷

Gerçi Habermas'ın saf bilim ve felsefe arasında yer alan bir eleştiri anlayışı formülasyonu arayışındaki Marx atfının bir sebebi de, Marx'ın düşüncesinde, indirgemecilik ve bilimcilik yönündeki eğilim ile somut toplumsal araştırmalarının diyalektik karakteri (ampirik araştırmalarına sembolik etkileşim yapılarını ve kültürel geleneğin rolünü katması, ideoloji eleştirisi vb) arasında bulunan gerilimdir. Ama bu gerilim ya da belirsizlik, İkinci Enternasyonal zamanında, Resmi Marksizm tarafından, neredeyse bütünüyle Marx çalışmasının bilimci yönünde odaklanmak suretiyle giderilmiş ve böylelikle diyalektik materyalizm (DiaMat); düşüncenin, tarihin ve doğanın (toplumun ve tarihin hareket yasalarını açığa vuran ve böylece öngörü ve kontrolü mümkün kılan) genel bir ontolojisi haline gelmiştir. McCarthy bu açıdan, Habermas'ın Marx okumasının, 1920'lerden itibaren Batı Marksistlerinin (başta Lucas olmak üzere) ve Frankfurt Okulu birinci neslinin, bu pozitivist eğilime direnme ve

²¹⁶ Ama West, genel yasaları keşfetme, doğa bilimiyle olan benzerlikleri ve komünizme geçişin kaçınılmazlığını vurgulamanın, açıkça Engels'le ve Marksizmin ve tarihsel materyalizmin daha sonraki versiyonlarıyla ortaya çıkmış olduğuna dikkat çeker. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.103.

²¹⁷ Habermas tan aktaran, Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, s. 256.

tarihsel materyalizmin kategorik çerçevesini düzeltme yönündeki girişimleri çerçevesine yerleştirilebilir olduğuna dikkat çeker.²¹⁸

Bu bağlamda Habermas Marx'ın üretim güçleri ve üretim ilişkileri modelinin, çok daha soyut olan emek ve etkileşim modeliyle yer değiştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.²¹⁹ Aslında bu, emek diyalektiğinin ilerlemeci vaatlerinden şüphe duyan Habermas'ın, daha erken çalışmalarından itibaren eleştirel teoriyi iletişim alanına doğru yönlendirmeye çalıştığını göstermektedir. Ona göre Marksizm'deki iletişimsel eylemi emeğe, yani araçsal eyleme indirgeme eğilimi, teknik aklı bir bütün olarak insan aklının yeteneklerinin yerine ikame etmek anlamına gelir ki bu tam da pozitivistin tanımlayıcı özelliğidir.²²⁰ Çünkü bu indirgeme, araçsal olarak kullanılabilen bilgiye ya da 'teknik bilgiye' -maddi dünyayı kontrol etmeye çalışmak için kullandığımız türden bilgiye-doğa bilimleri kadar sosyal bilimlere de özgü bir şey olarak bakıldığı anlamına gelir ve bunun sonucu olarak toplumsal sorunlar "teknik" sorunlar olarak görülmeğe başlanır.²²¹ Buna karşı Habermas ise insan yaşamının bu iki alanı arasındaki ayrımın, en temel düzeyde, her birinin meşrulaştırma için farklı mantıksal kriterler tarafından karakterize edilmesi bakımından belirlenebilir olduğunu savunmaktadır. Emek alanındaki ilerlemenin, üretici güçlerin gelişmesi ve artan teknolojik etkililik tarafından karakterize edilmesine ve buna uygun mantık biçiminin, kararların verimlilik standartlarına göre yargılandığı araçsal ya da amaçlı-rasyonalite olmasına karşılık; iletişimsel ya da etkileşimsel alandaki ilerleme, iletişimin tahakkümden özgürleşmesindeki artış ve teknik verimliliğe karşıt olarak normatif konsensüs tarafından yönetilmesi uyarınca belirlenir, karşılıklı anlamının özneler-arasılığında temellenir ve yükümlülüklerin -uylaşımsal olarak onaylanan- genel kabulü tarafından güvence altına alınır.²²²

²¹⁸ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 18.

²¹⁹ Habermas, Jürgen, “‘İdeoloji’ Olarak Teknoloji ve Bilim”, s. 136.

²²⁰ Emek kategorisinin başatlığı Marksist modernleşme yorumunda da etkilidir. Bu yorumdaki bilim ve teknolojinin oynadığı ilerici rol, Aydınlanmanın bilimsel rasyonaliteye verdiği rol ile eşdeğerlidir.. Bkz West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, s.101.

²²¹ Giddens, Anthony, *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, s. 256.

²²² Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s. 136.

Aslında bir yandan Habermas'ın çözümlemelerinin, -belli analitik ayrımlar aracılığıyla önemli değişiklikler gerçekleştirmesine rağmen- halen ana hatları bakımından, Frankfurt Okulu'nun 19. Yüzyıl Pazar kapitalizmi ve liberal demokrasisinden devlet ve tekelci kapitalizm aşamasına geçiş modeli üzerine dayanmakta olduğu iddia edilebilir. Habermas 19. Yüzyılın son çeyreğinden bu yana iki gelişimsel eğilimin ileri kapitalist ülkelerde fark edilebilir hale geldiğini söylemektedir: “sistemin istikrarının güvence altına alınması için devlet müdahalesinde artış ve bilimlere önde gelen bir üretici güç haline getiren araştırma ve teknolojinin artan birbirine bağımlılığı”.²²³ Habermas'a göre bu iki eğilim de, Marx'ın liberal kapitalizm için doğru bir şekilde formüle ettiği versiyondaki politik ekonominin uygulanması için geçerli olan şartları tahrip etmektedir. Habermas'ın ileri kapitalizmi karakterize eden gelişmelere ilişkin bu dönemdeki çözümlemeleri ve tartışmalarının, Marksist teorinin anahtar kategorilerinin (sınıf mücadelesi ve ideolojinin) artık eskiden oldukları şekilde kullanılamayacağı bir düzeyde değiştiği ve dolayısıyla tarihsel materyalizmin temel varsayımlarında geliştirdiği kategorik çerçevenin yeni bir formülasyona ihtiyacı olduğu sonucuna ulaştığını söyleyebiliriz.²²⁴ Bu açıdan da Habermas'ın, Ortodoks Marksizm'e itibar etmemeleri ve Marksist-Leninizm'i açıkça reddetmelerine rağmen Marksizmi çağdaş deneyim ve koşulların ışığı altında yeniden canlandırmayı öneren Eleştirel Teori'deki öncellerinin yolunu takip ettiği söylenebilir. Zaten onun, erken Eleştirel Teori'nin, teori ve pratik arası ilişkisinin yeniden değerlendirilmesi (felsefe ve toplumun bilimsel anlaşılması arasında yeni bir diyalektik sentez” oluşturma arayışı) yönündeki Marksist mirasın ışığında“ampirik bilimsel araştırma ve teorinin yeni bir şekilde birleşimini gerçekleştirme projesini miras almış olduğunu söylemiştik.

²²³ Habermas, Jürgen, “‘İdeoloji’ Olarak Teknoloji ve Bilim”, s. 120.

²²⁴ Habermas, Jürgen, “‘İdeoloji’ Olarak Teknoloji ve Bilim”, s. 129, 136. Habermas'ın ileri kapitalizm çözümlemesi ve Marx yorumuna dair tartışmaları için Bkz. Habermas, Jürgen (1973), “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, içinde: *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Beacon Press, 195-252. Habermas, Jürgen (1975), *Legitimation Crisis*, çev. Thomas McCarthy, Beacon Press. Habermas, Jürgen, (1975), “Towards a Reconstruction of Historical Materialism”, *Theory and Society*, 2 (3), 287-300. Bu tartışmaları takip etmeyeceğiz, ama Habermas'ın modernite kavrayışını ele alırken, metnimizin amaçlarına hizmet etmediği ölçüde onun Marx tartışmalarına yer vermeye çalışacağız.

Öte yandan Habermas'ın, Frankfurt Okulu'ndaki öncellerinin ileri kapitalizmi karakterize eden gelişmeler ve değişen duruma yönelik tepkilerini tek-boyutlu olduğu için eleştirdiğine ve hatta Eleştirel Teori'nin geç dönemindeki gelişmelerini –Adorno ve Horkheimer özelinde- orijinal programlarını imkânsız hale getirecek bir şekilde vahim bulduğuna da dikkat çekmiştik. Habermas bilim ve teknolojinin kendileri bakımından eleştirisini değil, onların bütünselleşmelerinin, yani rasyonalitenin bütünü olarak tanımlanır hale gelişlerinin eleştirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Nitekim teknoloji ve bilimin çağımızda meşrulaştırıcı politik güç işlevi kazandığı (ideoloji haline geldiği) şeklindeki Marcuse'nin temel tezine ilişkin tartışmasında Habermas, gerçek sorunun kendinde teknik akıl değil, bu aklın evrenselleştirilmesi (ona göre, Adorno ve Horkheimer aklın tamamen araçsallaştığı görüşlerinde de aslında bu sürece teslim olmuşlardır), yani aslında daha kapsamlı olan bir rasyonalitenin, yalnızca bilimsel ve teknolojik düşüncenin geçerliliği lehine terk edilmesi olduğunu savunmaktadır.²²⁵ Dolayısıyla ona göre, eleştirel teorinin doğru tepkisi, teknik akıldan radikal bir kopuştan ziyade, farklı akıl ve rasyonalizasyon biçimlerini ayırt etmek suretiyle teknik ya da araçsal akıl daha geniş bir rasyonalite kavrayışı içine yerleştirmek olmalıdır. Bu sayede toplumsal etkileşim ortamına özgü rasyonalite anlayışının (ve özgürleşimci bir ilgi tarafından yönetilen eleştirel düşünümün) pozitivist daralmadan kurtarılabilmesi mümkün olabilecektir. Böylece Habermas'a göre, pozitivist epistemolojinin eleştirisi ve bilginin hizmet edebileceği farklı ilgilere/çıkarlara yer verebilen bir bilgi kuramı geliştirme, çağdaş toplumun eleştirel teorisi için zorunlu hale gelmiştir.²²⁶ Nitekim Habermas'ın bu yöndeki araştırmalarının sistematik sunumunu ilk olarak *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de (1968) bulabiliriz.²²⁷

²²⁵ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 22.

²²⁶ A.g.e., s. 40.

²²⁷ Habermas, Jürgen, (1971), *Knowledge and Human Interests*, çev. Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, 1971.

1.4. Bilgi ve İnsani İlgiler/Çıkarlar

Modern pozitivistizmin ön-tarihini, bilgi ve insani ilgiler bağlantılarını sistematik inceleme niyetiyle yeniden inşa etmek gibi tarihsel yönelimli bir girişimde bulunuyorum. Epistemolojinin, bilim felsefesini kendi yerine bırakarak çözülme süreci takip edildiğinde, terk edilmiş düşünüm aşamalarının üzerinden ilerlenecektir. Bu yolda, başlangıç noktasına bakan bir perspektiften geri gitmek belki unutulmuş düşünüm deneyimini yeniden canlandırmaya yardım edebilir. Düşünümü reddetmek pozitivistizmdir.²²⁸

Böylece Habermas *Bilgi ve İnsani İlgiler*'deki bilgi kuramı yerine bilim felsefesini ya da salt bilimsel metodolojiyi geçirmek suretiyle rasyonalitenin kapsamını sınırlayan ve daraltan pozitivistizm eleştirisine, tarihsel olarak Kant'tan Marx'a Alman düşüncesi hareketinde konumlanmış olan "terk edilmiş düşünüm aşamaları"nı takip ederek başlar. Onun bu düşünce aksında ilgilendiği temel husus, felsefe ve bilim ya da epistemolojik öz-düşünüm ve ampirik-analitik bilimler arasındaki ilişkinin özellikle 19. Yüzyıldan itibaren nasıl değiştiğine yöneliktir. Habermas, pozitivist felsefenin yükselişi ve felsefenin alanını biliminkiyle aynı sınırlar içine bitiştirmeyi gerçekleştirmesinin öncesinde, bilimin kendi temel ilkelerinin meşrulaştırılması için felsefeye dayanmakta olduğuna dikkat çeker. Habermas'a göre, "Güvenilir bilgi nasıl mümkündür?" sorusu etrafında oluşan modern metafizik, kesin matematiksel biçim ile kontrollü deneyimi etkili bir şekilde bir araya getiren modern fiziği açık ve seçik bilginin modeli olarak aldığı anda bile, henüz modern bilimi böylesi bir bilgiyle bir olarak, yani tamamen örtüşecek biçimde düşünmüyordu. Nitekim Habermas bu metafiziğe yönelik eleştirileri ve bilgi sorununa dair transandantal-mantıksal perspektifiyle birlikte, epistemolojinin ilk olarak kendi bilincine vardığı ve özgün boyutuna kavuştuğunu söylediği Kant'ın eleştirel felsefesinde de bilimin, mümkün bilginin sadece bir kategorisi olarak kavrandığına işaret eder. Kant'ta bilginin eleştirisi, sadece teorik akıl (sadece sınırlarını değil, kendi idea'sını da araştıran bir eleştirel düşünüm olan akıl) değil, aynı zamanda düşünümsel yargıyı ve pratik akıl da halen doğal bir şekilde içeren bir bilişsel yetiler

²²⁸ A.g.e., s. vii.

sistemine göre kavranıyordu.²²⁹ Ama Habermas henüz bir dizi metodolojik ilkeye indirgenmemiş olan bu kapsamlı rasyonalite anlayışının, Hegel'in transandantal felsefenin farkına varılmamış (ya da kaynağı belirtilmemiş) varsayımlarına dair güçlü eleştirisine dayanmadığını belirtir. Hegel Kant'ın bilgi eleştirisi yaklaşımını radikalleştirmek (varsayımlarını ve mutlak başlangıç iddialarını öz-düşünüme tabi tutmak) suretiyle; transandantal ve ampirik belirlenimler, oluşum ve geçerlilik arasındaki a priori sınırların kesin gözükmelerini sağlayan transandantal bilincin güvenli temelini yok eder. Hegel felsefesi bilen öznenin mutlak köken olarak, yani tarihin hareketinin üstünde ya da dışında kendine yeten bir birim olarak konumlanamayacağını ve hatta aslında eleştirel bilincin kendisinin -hem tür, hem de bireyin kendisinin- onu önceleyen biçimlendirici süreçlerini ürünü olduğunu açığa vurmuştur.²³⁰ Böylece transandantal belirlenimlerin kendilerinin biçim aldığı bir boyutta ilerleyen Hegel'in fenomenolojik düşünümünde, eleştirel bilinç şimdiki durumuna, ancak insanlık tarihini oluşturan deneyimlerin sistematik bir tekrarı aracılığıyla yeniden inşa edilebilir olan (*Tinin Fenomenolojisi*) düşünüm aşamaları aracılığıyla (duyusal kesinlikten mutlak bilgiye) meydana gelen gelişimi sayesinde ulaşmıştır.

Aslında Habermas Hegel'in eleştirilerine ve özellikle bilen öznenin tarihi içinde kavranması gerektiği iddiasına katılmaktadır ama itirazı, bu içgörünün geliştirilmesi (epistemolojinin radikalleştirilmesi) yerine ortadan kaldırıldığı mutlak tin felsefesine yöneliktir. Habermas'ın eleştirel bir toplum kuramının inşası bakımından Hegel felsefesinde geliştirilmeden kalan (ve dolayısıyla kaybedilen) potansiyellere ilişkin görüşlerini, Hegel'in modernitenin felsefi söylemi içindeki yerini (ve onun tarafından “açılan ama takip edilmeyen yol”u) tartışırken ele alacağız. Ama şimdilik dikkat çekmek istediğimiz nokta, Habermas'a göre Hegel'in bilgi eleştirisine ilişkin bu belirsiz radikalleştirmesinin, felsefenin bilimle bağlantılı olarak konumunun aydınlatılmasına ya da ampirik-analitik bilimlerin mümkün bilginin bir kategorisi olarak eleştirel kavranışına götürmediğidir; bunun yerine Hegel, bağımsız bilimleri, kendisini “sahici bir bilim” olarak sunan felsefe (mutlak bilgi bilimi) içinde çözüldürmüş ve böylece

²²⁹ A.g.e., s. 3.

²³⁰ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 54.

felsefe ve bilim ilişkisini tartışmadan tamamen çıkarmıştır. En önemlisi, Habermas’a göre Hegel ile birlikte vahim bir yanlış anlamanın ortaya çıkmış olmasıdır: Bu, “salt anlama yetisinin soyut düşüncesine karşı felsefi akıl tarafından ileri sürülen iddianın, kendi konumunu evrensel bilimsel bilgi olarak korumak isteyen bir felsefenin bağımsız bilimlerin meşruluğuna el koymasına tekabül ettiği fikridir”.²³¹ Ama bağımsız bilimlerin gelişimi ve bu iddianın salt bir kurgu olarak açığa vurulması karşısında Hegelci girişim pozitivistizmin yükselişine dayanamayacaktır.

Habermas’a göre Hegel’in Kant eleştirisini, özdeşlik felsefesinin bu idealist varsayımlarını paylaşmaksızın takip eden Marx’ın girişimi ise, epistemolojinin radikalleştirilmesinde elden kaçırılan ikinci fırsata karşılık gelir. Marx Hegel eleştirisinde bilinç biçimlerinin ortaya çıkması ve dönüşümünün, Mutlak Tin’in özdevinimi aracılığıyla idealist olarak değil, materyalist olarak, yani üretim güçlerinin gelimi ve toplumsal sınıfların mücadelesi yoluyla meydana geldiğini iddia etmiştir. Böylece Hegel’in Kantçı bilgi eleştirisi yaklaşımı ve tarih-dışı kavranan özne anlayışına itirazındaki yönelimi benimsemekle birlikte, Marx’a göre onun “bilincin kendi tezahürlerindeki diyalektiğine” ilişkin modeli, gerçek biçimlenişi toplumsal emek sistemindeki gelişmeler tarafından koşullanmış olan türün tarihinin yeniden inşasını ortaya koymayı başarmaz.²³² Marx’a göre Kant’ın açığa vurduğu bilen öznenin sentetik etkinliği, aslında çalışan öznelerin doğa ile maddi değiş tokuş süreçlerini düzenlediği ve böylelikle bir dünya oluşturdıkları “duyusal insan etkinliğinin” salt soluk bir yansımasından ibarettir. Dolayısıyla Marx türün kendini oluşturma sürecinin yeniden inşasını idealist varsayımlardan koparmış ve böylelikle hem Kant’ın transandantal eleştirisinin bireyselci ve tarih-dışı sınırlamalarından, hem de Hegel’in özdeşlik felsefesinin idealist ölçüsüzlüklerinden kaçınan bir bilgi kuramı üzerine düşünümde bulunmanın yolunu açmıştır.²³³ Ama Habermas’a göre Marx kendi eleştirisinin yarattığı epistemolojinin radikalleştirilmesi potansiyelinin farkına varma ve bunu uygun bir şekilde takip etme konusunda başarısız olmuştur. Emek ve etkileşim ayrımına yönelik

²³¹ Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 24.

²³² A.g.e., s. 42, 62.

²³³ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 55.

tartışmamızda gördüğümüz gibi, Habermas Marx'ın bağımsız iletişimsel ilişkiler, öznel-arasılık dinamiklerini insanların doğayı kontrol etme çabalarındaki özne-nesne ilişkilerine tabi kılma yoluna gittiğini düşünmektedir. Habermas Marx düşüncesinde, bu indirgeyici unsurla ilişkili olarak onu felsefeyi terk etmeye ve bilgiyi genel olarak bilimsel bilgiyle eşitlemeye (ve pratik-ahlaki düşünümü küçümseyerek toplumsal değişimin taşıyıcısı olarak üretim güçlerinin gelişimine büyük rol vermeye) götüren bilimci ve teknokratik bir eğilimin mevcut olduğunu iddia etmiştir.²³⁴

Habermas'a göre Marx, ana hatlarını çizdiği toplumsal teorinin metodolojik varsayımları üzerine düşünümde bulunsa ve bu teoriye, üretim kategorisine dair bir çerçeveye sınırlanmış bir felsefi kavrayış yüklememiş (emek ve etkileşimi belirsiz ve indirgeyici bir şekilde toplumsal pratik –praxis- altında toplamamış) olsaydı, titiz ampirik bilimler ve eleştiri arasındaki ayrımın üstü örtülmemiş (yani araçsal eylemin başarımları ve iletişimsel eylemin bağlantı noktalarını dikkate alabilen ve doğa bilimi ile özdeşleştirilmemiş materyalist bir insan bilimi fikri elden kaçırılmamış) olabilirdi.²³⁵ Ama Habermas, Marx'ın bilimi epistemolojik olarak kavramak yerine kendi çalışmasını kesin bilim olarak ortaya koymaya yönelmiş (modern toplum hareketinin ekonomik yasalarını “doğal yasalar” olarak ifşa etmiş) olduğunu ve böylece eleştiriyi doğa bilimi iddiası uğruna reddetme yoluna girdiğini belirtir: Marx'ın, Hegel'in Kant eleştirisini kendine mal etme çabasıyla başlayan bu yolda,

materyalist bilimcilik mutlak idealizmin zaten gerçekleştirmiş olduğu şeyi yeniden tasdik etmektedir: epistemolojinin, kısıtlamalardan kurtarılmış -bu sefer mutlak bilgi yerine bilimsel materyalizmin olan- bir evrensel “bilimsel bilgi” uğruna ortadan kaldırılmasıdır.²³⁶

Habermas işte bu “terk edilmiş düşünüm aşamaları” sonunda, pozitivist bilimin teorinin sonunu ilan ettiğini ve onun yerine, bilgiyi mümkün kılan koşullara dair transandantal soruşturmanın, ancak bilimlerin inşası ve onaylanmasının kurallarına dair

²³⁴ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 163-164.

²³⁵ Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 63.

²³⁶ A.g.e., s. 63.

metodolojik araştırma biçiminde yürütülebileceğini kabul eden bir bilim felsefesini geçirdiğini söyler.²³⁷ Habermas epistemoloji ile bilimsel metodolojinin, bilimsel araştırmanın epistemolojik öz-düşünümünden koparılmasına (bilimlerin felsefi eleştiriden muaf tutulmasına) yol açtığını söylediği bu hatalı birleştirmesine ‘bilimcilik’ olarak atıfta bulunur. Habermas bilimciliğin, bilimin kendisine inancı, -yani, bilimin mümkün bilginin bir kategorisi olarak kavranması yerine artık bilginin bilimle tanımlanması gerektiğine ilişkin inancı – anlamına geldiğini söyler.²³⁸ Habermas’a göre bilimcilik epistemolojiyi, kendi araştırma kurallarının temellendirilmesine yönelik temel sorunlarla ilgilenmeyi yadsıyan ve hatta böylesi sorgulamaların varlığını bile anlamsız ya da olanaksız kılan bir bilimsel metodoloji ile değiştirme hatasıdır:

Epistemoloji metodoloji içinde düzleştirildiği zaman, mümkün deneyim nesnelerinin kuruluşunu gözden kaybeder: aynı şekilde transandantal düşünümünden koparılmış bir biçimsel bilim, sembollerin birleşim kurallarının doğuşunu [genesis] anlayamaz hale gelir. Kantçı terimlerle, ikisi de bilen öznenin sentetik başarımlarını ihmal eder. Bu pozitivist tutum dünyanın kurulmasına dair sorunları gizler. Bilgiyi anlamının kendisi –kesin bilgi uğruna anlamsız hale gelir. Böylelikle bilginin gerçekliği tasvir ettiği biçimindeki nahif fikir galip gelir.²³⁹

Habermas, dünyanın bilen öznenin bağımsız bir olgular evreni olarak kavrandığı ve bilimin çıkar ya da ilgilerden bağımsız bir şekilde bu olguları kendilerinde oldukları gibi betimleme görevine sahip olduğu yönündeki bu “nesnelcilik yanılsaması”nı (yöntemin öznel yorumdan bağımsız veri sağladığı ve bulguların ilgi/çıkarıdan-bağımsız olarak sunulmakta olduğu yanılsamasını), pozitivistizmin belirgin özelliği olarak teşhis eder.²⁴⁰ İşte Habermas’ın *Bilgi ve İnsani İlgiler*’deki temel tezi, bu yanılsama giderildiğinde, yani teorik önermeler yaşam dünyasındaki –önceden varolan- referanslar çerçevesiyle ilişkisinde anlaşıldığında, onların bilgiye rehberlik eden ilgiler/çıkarlar ile

²³⁷ A.g.e., s. 67.

²³⁸ A.g.e., s. 4.

²³⁹ Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 68-69.

²⁴⁰ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 57, 59.

bağlantılara sahip olduklarının görünür hale geleceğidir.²⁴¹ Ona göre, bu bağlantılar açığa vurulduğunda, gerçekliği gerçeklik olarak aldıkları ve nötr bir şekilde tasvir ettikleri iddiasında olan bu bilimlerin, aslında bunu, onların temellerinde bulunan (mümkün nesnelliklerinin koşulu olan) bilişsel ilgi/çıkar'ları uyarınca gerçekleştirmekte oldukları görülebilecektir. Ayrıca yöntemin nesnel veri sağladığı iddiasına karşılık, Habermas olguları temsil etmek için kullanılan temel anlatımların hiçbir anlamda nesnel olmadığına da dikkat çeker. Bilim pratiği bir bilimsel cemaate ve bundan dolayı zorunlu olarak insanların birbirlerini dil ve iletişim yoluyla karşılıklı anlama başarısına bağlıdır:

Araştırmacıların iletişimi, nesneleştirilmiş doğal süreçler üzerindeki teknik denetiminin sınırları içine hapsolmamış dilin kullanımını gerektirir. O, birbirlerini karşılıklı olarak yanlış anlaşılmayan bireyler olarak tanıyan ve kabul eden toplumsal özneler arasındaki etkileşimden doğar. İletişimsel eylem araçsal eylemin genel çerçevesine indirgenemeyen bir referans sistemidir.²⁴²

Ama Habermas'ın, bilimi toplumsal bir faaliyet olarak değerlendiren bu eleştirisindeki hedef, bu bilgi biçimini topyekûn eleştirmek değil, sadece pozitivistlerin bu bilgi tipinin tek meşru bilgi olduğu iddiasını çürüterek onun diğer bilgi tipleri arasından yalnızca birisi olduğunu göstermek ve böylece onun kapsamlı bir rasyonalite kavrayışı geliştirme çabasını imkânsız kılan yönlerini etkisiz hale getirmektir.

Bernstein'ın dikkat çektiği gibi, Habermas'a göre aklın pozitivist yorumunu kabul etmenin tehlikesi, bu anlayışın zorunlu olarak, “toplumsal süreçlerin derinden açıklanması ve anlaşılmasını mümkün kılmak suretiyle insan özgürleşmesini, gizli tahakküm ve baskı biçimlerinden daha öteye taşıyabildiğimiz” eleştirel düşüncüyü reddetmeye götürmesidir.²⁴³ Zira pozitivist perspektiften akıl, bizim hem doğal, hem de toplumsal dünyayı bilimsel olarak açıklayabildiğimizi varsaymaktadır: Bu akıl nomolojik (kural-bağımlı) düzenlilikleri ayırt etmek ve farklı eylem yönlerinin ampirik sonuçlarını öngörmekle kalmaz, rasyonel karar prosedürlerini değerlendirebilir ve belli amaçları gerçekleştirmek için kullanılan araçlar arasındaki seçimin bedelini

²⁴¹ A.g.e., s. 57-58.

²⁴² Habermas'tan aktaran, West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.105-106.

²⁴³ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 4-5.

hesaplayabilir. Ama amaçları meşrulaştırmak ya da evrensel normları güvence altına almak, bu pozitivist biçiminde aklın kapsamının ötesinde yer almak durumundadır.²⁴⁴ Bilgi teorisi felsefi düşünceden arındırılmış bir metodolojiye indirgendiğinde, yani egemen bilimleri aşan bir bilgi kavrayışı tamamen kayıp hale geldiğinde ise, bilgi eleştirisi kendisini tamamen, kurulu araştırmaların sahte-normatif düzenlemeleriyle sınırlı olan bir bilim felsefesinin işlevi olmaya teslim eder.²⁴⁵ Önermeler ve prosedürler sistemi olarak belirlenmiş (sayesinde teorilerin inşa edildiği ve doğrulandığı kurallar kompleksi olarak) bilimlere yönelik bu bilgi anlayışında, bu kurallara göre iş gören özneler önemlerini yitirmişler ve onların eylemleri ve yazgıları, en iyi tahminle –bilen öznelerin indirgendiği- ampirik bireylere ilişkin psikolojiye ait olarak değerlendirilir hale gelmiştir.²⁴⁶

Böylece Habermas Kant’tan bu yana bilimin felsefe tarafından artık ciddi bir şekilde kavranamaz olduğunu iddia etmektedir: Pozitivizm, bilimin olası bilgi ufku içinde kavranabileceği ve meşrulaştırılabileceği epistemolojik bir bilim kavrayışının gelişmesini imkânsız kılmaktadır.²⁴⁷ Ama Habermas’a göre düşünümü reddetmek anlamına gelen bu pozitivist eğilim ve onun nesnelcilik yanlısamasına karşı direnmek üzere Kant’a ya da onun transandantal-mantıksal çözümleme perspektifine doğrudan dönmek, Hegel ve Marx’ın bilgi eleştirileri (en nihayetinde kendilerini iptal etmeye yönelmiş olsalar da) göz önünde bulundurulduğunda artık mümkün değildir. Habermas yeniden saflaştırılmış bir epistemoloji yerine (yani Hegel ve Marx’ın epistemolojiyi radikalleştirme girişimlerini, hatalarından kaçınarak benimsemek suretiyle) bilimsel iddiaların geçerliliğinin ayrılamaz bir şekilde insani ilgilere/çıkarlara bağlı bulunduğu bir “bilgi-kurucu ilgiler/çıkarlar” teorisi sunmaya çalışacaktır.

²⁴⁴ A.g.e., s. 4-5.

²⁴⁵ Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 4.

²⁴⁶ A.g.e., s. 68.

²⁴⁷ A.g.e., s. 4.

1.4.1. Bilgi-kurucu İlgiler/Çıkarlar ve Eleştirel bir Sosyal Bilim Modeli

Habermas epistemolojinin, bilginin insan yaşamında bulunan köklerinin açığa çıkarılması aracılığıyla radikalleştirilmesi yönündeki girişiminde, insanda antropolojik olarak derin bir şekilde yerleşmiş olan üç indirgenemez, “yarı-transandantal” dediği (*quasi-transcendental*) bilişsel ilgiyi ayırt eder. Bu ilgiler anlayışına göre, etrafımızdaki dünyanın teknik kontrolüne yöneldiğimizde “teknik”, diğerlerini anlamaya yöneldiğimizde “pratik” ve kendimizi tahakküm yapılarından kurtarma yönünde ise “özgürleşimci” ilgi ya da çıkara sahip oluruz. Bir başka deyişle, yaşamımızı yönetirken teknik kontrole, karşılıklı anlamaya ve görünüşte doğal olan kısıtlamalardan özgürleşmeye yönelmek, gerçekliği kavrayabildiğimiz belli bakış açılarını oluşturur.²⁴⁸ Bu bilgi kurucu ilgiler, her biri kendisine özgü, ayırt edilebilir yaklaşıma, nesne alanına ve amaca sahip olmak üzere üç farklı bilgi biçimi ve üç farklı tür disiplin için zemin teşkil eder ve insanın toplumsal varoluşunun üç ayrı boyutunda (Habermas “çalışma” ve “etkileşim”e, “iktidar”ı da eklemiştir) kök salmıştır. Bu sınıflamaya göre; doğa bilimlerinin yanı sıra pozitivist anlayışa uygun olarak nomolojik bilgi peşinde olan sosyal bilimleri de içeren “ampirik-analitik bilimler” teknik bilişsel ilgi tarafından; insan bilimleri (*geisteswissenschaften*) ve anlamlı oluşumları yorumlayıcı bir biçimde anlamayı hedefledikleri ölçüde tarihsel ve sosyal bilimleri de içine alan “tarihsel-hermeneutik bilimler” pratik ilgi tarafından; psikanaliz, ideoloji eleştirisi (eleştirel toplum kuramı) kadar düşününsel ve eleştirel bir disiplin olarak kavranan felsefeyi içeren “eleştirel yönelimli bilimler” ise özgürleşimci ilgi tarafından yönlendirilmektedir.²⁴⁹

²⁴⁸ Habermas, Jürgen (1971), “Appendix- Knowledge and Human Interests: A General Perspective”, *Knowledge and Human Interests*, (Ek Bölüm: s. 301-317), çev. Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, s. 311. *Bilgi ve İnsani İlgiler* kitabına eklenen bu bölüm, aslında Habermas’ın daha önceden “Bilgi ve İlgi” başlığı altında yayımlanmış olan 1965’teki Frankfurt Okulu açılış konuşmasıdır. Bkz. Habermas, Jürgen, (2007), “Bilgi ve İlgi”, içinde: *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, YKY, 95-108.

²⁴⁹ Habermas, Jürgen, “Appendix- Knowledge and Human Interests”, s. 311 ve McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 58 ve Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset*, s 56.

Habermas bilginizi yönlendiren bu ilgileri, aslında ister teknik ister öznel-
arası iletişim bakış açılarından olsun gündelik yaşamda gerçekliği nesneleştirdiğimiz
prosedürlerin sadece genişletilmesi olduğunu söylediği bilimsel nesne alanının kurulma
koşulları olarak ele alır. Gerçi farklı araştırma süreçleri perspektifinden yarı-
transandantal ya da değişmez bir statüye sahip olarak göz önünde bulundurulmalarına
rağmen, Habermas’a göre onlar insan türünün doğal tarihinde temellerini bulurlar.²⁵⁰
Ama farklı eylem tiplerine karşılık gelen antropolojik olarak yerleşmiş ilgileri ifade
etseler de, bu ilgileri somut güdüsel bir biyolojik mirasa doğru geri izlemek mümkün
değildir. Çünkü Habermas’a göre bu ilgiler soyuttur ve daha ziyade emek ve dile bağlı
olan toplumsal-kültürel bir yaşam biçiminin buyruklarından ileri gelirler. Böylece
bilginin teknik ve pratik ilgileri, Habermas’ın ifadesiyle,

[B]ilginin nesnelliği adına ortadan kaldırılması gereken bilmenin düzenleyicileri
değillerdir; bunun yerine onların kendileri, gerçekliğin hangi bakımdan
nesneleştirildiğini belirlerler ve böylelikle evvela onu deneyime erişilebilir
kılarlar. Onlar konuşma ve eylem kapasitesine sahip öznelin nesnellik
iddiasında bulunabilmelerini mümkün kılan tecrübeye sahip olabilmeleri için
zorunlu olan koşullardır. Elbette “ilgi” ifadesi, bilmenin gömülü olduğu yaşam
bağlamının birliğine işaret etmek için kullanılmıştır... Temelde bulunan bu
“ilgiler” bilginin köklerinin bulunduğu bu kurucu bağlam ile bu bilginin sahip
olabileceği mümkün uygulama yapısı arasındaki birliği tesis ederler.²⁵¹

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, Habermas’ın eleştirilerinin hedefinde, sadece
bilimlerin tikel ilgiler karşısında nesnelliklerini sağlamak zorunda oldukları iddiasının
bulunmadığıdır. Nitekim o da, bilincinde olunmayan ya da düşünöme tabi tutulmamış
tikel ilgilerin düşöncelerimiz üzerindeki olumsuz etkisine işaret eder:

Gündelik yaşam deneyimimizden, fikirlerin yeterince sıklıkla, eylemlerimize
gerçek sebepler yerine onları haklı çıkaran motifler sağlamaya hizmet ettiğini
biliriz. Bu seviyede rasyonalizasyon adı verilen şeye, kolektif eylem düzeyinde

²⁵⁰ Habermas, Jürgen, “Appendix- Knowledge and Human Interests”, s. 312.

²⁵¹ Habermas, Jürgen (1973), “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and
Praxis”, içinde: *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Beacon Press, 1-40, s. 9.

ideoloji deriz. Her iki durumda da açıklamalarımızın içerikleri, otonomi yanılsamasına rağmen bilincin ilgilerle olan düşünöme tabi tutulmamış bağı tarafından tahrif edilir.²⁵²

Bu yüzden tüm bilimler, düşünce zincirlerinden böylesi ilgileri dışlamak ve kanaatin öznelliğinden (buna, bilgi sosyolojisinin işaret ettiğı gibi, toplumsal grupların nesnel durumundan doğan kontrol edilemez ilgiler de dâhil edilebilir) kendilerini korumak üzere korunma düzenekleri geliştirmişlerdir. Ama Habermas’a göre bu durum sorunun sadece bir yüzüdü, zira bilim açıklamalarının nesnelliğini özel ilgilerin basıncı ve ayartıcılığına karşı korumak zorunda olduğı için, o kendisini, sadece itkisini değil aynı zamanda *mümkün nesnellik* koşullarını da borçlu olduğı temel ilgileri hakkında kandırır.²⁵³ Habermas böylelikle bilimlerin kendilerine ilişkin metodolojik anlayışlarına, kökenleri ve teorilerinin uygulanmaları arasındaki *a priori* bağlantı olarak hizmet eden bu ilgi temelini katmadıklarını söyler.. Dolayısıyla pozitivist eğilimin saf teori ve onun nesnelcilik yanılsamasına karşı eleştiri, bilimsel iddiaların geçerliliğinin ayrılamaz bir şekilde insani ilgilere bağı bulunduğunu göstermek durumundadır. Habermas bilgi kurucu ilgilerin üç farklı bilgi biçimi ve üç farklı tür disiplin için zemin teşkil ettiğini sergilemeye yönelik bu eleştirisini ise analitik bilim felsefesi tarafından keşfedilen bulguları tartışmaya açmak suretiyle başlar. Zira daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas günümüzde nesnelcilik yanılsamasından kurtulmak için, artık saflaştırılmış bir epistemolojiye (Kant’a) dönmek yerine, metodolojiyi kendi sınırlarını aşmaya zorlamamız, yani kendi sorunları açısından bir öz-düşünüm sürecine mecbur bırakmamız gerektiğini düşünmektedir²⁵⁴ Dolayısıyla bu yolda onun öncelikli konusunu, bilimin öz-düşünümünü (bilimin bir insan yaşamı etkinliği olarak üretim sürecini üzerine sistematik düşünümü), doğa bilimleri ve insan bilimlerindeki bilgi oluşturunu ilgilerin görünür hale geldiğı bir noktaya taşıdıklarını söylediğı Peirce ve Dilthey’in çalışmaları teşkil edecektir.²⁵⁵

²⁵² Habermas, Jürgen, “Appendix- Knowledge and Human Interests”, s. 311.

²⁵³ A.g.e., s. 311.

²⁵⁴ Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 69.

²⁵⁵ A.g.e., s. 191.

Habermas'ın Peirce ve Dilthey'in çalışmalarından hareketle gerçekleştirdiği tartışmasında, hem ampirik-analitik bilimlerin pozitivist modeli, hem de tarihsel-hermeneutik bilimlerin tarihsici (bu bilimlerin pozitivistizmi olarak) modeline ilişkin eleştirilerini ortaya koyduğunu görürüz. Ama onun, bu bilimlerin kendilerine ilişkin anlayışlarını radikal bir şekilde sorgulamaya yönelik eleştirilerinin hedefi, bu bilimleri tamamıyla reddetmek ve yerlerine daha uygun bir üst-teori geçirmek değildir. Nitekim Habermas'a göre, pozitivist yönelimli bilim felsefecilerinin ampirik-analitik bilimlerin önemli özelliklerini kavramamızı mümkün kılma, hermeneutik yönelimli düşünürlerin ise tarihsel-hermeneutik bilimlerin metodolojik çerçevesini aydınlatmak gibi olumlu işlevleri bulunmaktadır. Dolayısıyla, Habermas, her iki modelin de, örtük ya da açık olsun, kendi bilgi tiplerine sanki o yegâne ya da en temel bilgi tipiymiş gibi değer biçmek suretiyle “yanlış bir evrenselciliği” benimseme yoluna gitmelerini eleştirmeye çalışmaktadır.²⁵⁶ Habermas'ın zihnindeki (pratik maksatlı teori olarak tarif ettiği) eleştirel sosyal bilim, ampirik-analitik ve tarihsel-hermeneutik disiplinlerin tek yönlü (ve dolayısıyla kapsamlı bir rasyonalite anlayışının elde edilmesine mani olan) yaklaşımlarının ötesine geçecek, yani onların diyalektik bir sentezini teşkil edebilecektir. Bir başka deyişle, onun bilimsel araştırmaya yönelik başlıca çağdaş yaklaşımlara dair incelemesinde kullandığı strateji (McCarthy'nin, Marx'ın kendi çağının felsefi, toplumsal-ekonomik ve politik düşüncesiyle ilişkili stratejisine atıfla söylediği “somut olumsuzlama” stratejisi diyebiliriz), bu yaklaşımların kendilerinde yeterli oldukları iddialarını, onların olumlu içeriklerini almak (daha doğrusu kendi yaklaşımına mal etmek) suretiyle eleştirmektir.²⁵⁷

Nitekim Habermas'ın, tarihsel-hermeneutik bilimler geleneğinin tarihsici (bu bilimlerin pozitivistizmi olarak) modelini reddetmekle birlikte, özellikle Dilthey'in tin bilimlerine dair ‘anlama’yı (*verstehen*) öne çıkaran hermeneutik yorumundan hareket ettiği çözümlemesinde, hermeneutik geleneğin, bilimciliğin yanlış nesnelciliğine

²⁵⁶ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 9-10.

²⁵⁷ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 137.

yönelik eleştirisini büyük oranda paylaşmakta olduğunu görürüz.²⁵⁸ Dilthey'in doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki temel ayrım üzerine odaklanmış metodolojik eleştirisi, doğa bilimlerden farklı olarak tin bilimlerin nesne alanının sembolik olarak yapılandırılmış olduğunu ve dolayısıyla bir tin bilimler metodolojisinin sembolik nesnelerinin anlamı ile ilgili olmak durumunda olduğunu öne sürmüştür. Habermas'ın sınıflamasına göre de, temel olarak metinlerin, ifadelerin ya da anlamlı sembollerin yorumuyla ilgilenen tarih, edebiyat eleştirisi ve benzeri disiplinlerin tümünün içine girdiği tarihsel-hermeneutik bilimler, ampirik-analitik bilimlerin tersine, nesnelerle manipüle edici ya da araçsal bir ilişkiyi (teknik kontrol) değil, öznel arasında karşılıklı anlama ilişkisini gerektirirler ve farklı bir metodolojik çerçevede bilgi elde ederler.²⁵⁹ Ampirik-analitik bilimlerden farklı olarak, Habermas'ın ifadesiyle,

Burada önermelerin geçerliliğinin anlamı, teknik kontrol referansı çerçevesinde kurulmaz... Teoriler tündengelimli bir şekilde inşa edilmez ve deneyim işlemin başarısına göre organize edilmez. Olgulara yaklaşım, gözlem değil, anlamın anlaşılması tarafından sağlanır. Ampirik-analitik bilimlerdeki yasa-benzeri hipotezlerini doğrulanışının buradaki karşı-eşi metinlerin yorumlanmasıdır. Böylece hermeneutiğin kuralları kültürel bilimlerdeki önermelerin geçerliliğinin olası anlamını belirler.²⁶⁰

Ama dikkat edilmesi gereken bir nokta, Habermas'a göre kültürel bilimlerdeki araştırma mantığının bu farklılığının, hermeneutik araştırmanın farklı bir ilgi/çıkar yapısına sahip oluşundan ileri gelmesidir. Ampirik-analitik bilimler gibi tarihsel-hermeneutik bilimler de, belirli bir eylem sistemine (gündelik dil tarafından dolayımlanan sembolik etkileşimler sistemine) sıkıca bağlıdır ve belirli bir bilişsel ilgi tarafından belirlenir.²⁶¹ Hermeneutik-analitik bilimlere özgü bilişsel ilgi, nesneleştirilmiş süreçler üzerindeki teknik kontrole yönelik ilgiden farklı olarak,

²⁵⁸ Aslında *Bilgi ve İnsani İlgiler*'den bir yıl önce kaleme aldığı *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*'de de, Habermas buradakine benzer, ama doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki temel ayrım üzerine belirli bir şekilde odaklanmış bir metodolojik eleştiri getirmiştir.

²⁵⁹ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.106.

²⁶⁰ Habermas, Jürgen, "Appendix- Knowledge and Human Interests", s. 309.

²⁶¹ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 73.

özneler-arasıcı iletişim (açık bir özneler-arasılık türünü ve iletişimsel eylemin dayandığı zor içermeyen tanınmayı içeren) öne süren pratik ilgidir. Bir başka deyişle, bu bilimler, müşterek gelenek bağlamında eylem yönelimini mümkün kılan yorumlar (anlamın geleneksel karmaşasına ilişkin yorumlar) sağlamak suretiyle karşılıklı anlama amacına hizmet eden ya da anlamayı daha ileriye götürmeye yönelen bir ‘pratik ilgi’ tarafından yönetilirler.²⁶² Böylece pratik bilgelik gerektiren uzmanlaşmış eylem alanlarından (sistemli yorumlamayı bir yetenek biçiminde geliştirmiş uzman bilgi kategorilerinden) ortaya çıkmış olan kültürel bilimlerin işleyişinde, iletişimsel eylemle birleşmiş pratik olarak etkili bilgi etkili olmaktadır.²⁶³ Nitekim teknik ilginin belirleyici olduğu bilimlerin insan türünün maddi yeniden-üretimine (doğanın teknik kontrolüne) odaklanmasına ve dolayısıyla insansal alanı manipüle edilebilir bedenler olarak görmesine karşılık, pratik ilginin etkili olduğu bilimler, insanın toplumsal-kültürel bir varlık olarak yeniden-üretimi için zorunlu olan bir bilgi türünü ve insanların toplumsal-kültürel düzenlerini nasıl düzenleyeceklerine dair sorunlara ilişkin anlayışlarını geliştirmeyi amaçlarlar.²⁶⁴

Ama Habermas hermeneutik geleneği, özellikle anlamanın, yorumlamanın ve iletişimsel sembolik etkileşimin ayırt edici karakterine ışık tuttuğu için değerli bulmakla birlikte, bu geleneğin “örtük pozitivizm” biçimi olarak gördüğü tarihsiciliğine keskin bir eleştiri getirmektedir. Habermas’a göre tarihsel-hermeneutik bilimleri saf teori anlayışının nesnelcilik yanılsamasına teslim eden bu eğilim, yorumcunun kendisini, bir metnin anlamını aldığı dil ya da dünya ufku içine koyabileceği (hatta tam olarak aktarabileceği) yanılgısından kaynaklanır. Habermas ampirik analitik bilimlerin kendine ilişkin pozitivist anlayışlarında söz konusu olduğu gibi, burada da yorumlayanın, yorum öncesi sahip olduğu anlayışlarının (önceden varolan anlayışlar) göz önünde bulundurulmasının iptal edildiğini söyler. Oysa burada da olgular öncelikle, onları oluşturan standartlar ile bağlantılı olarak kurulmaktadır. Bir başka deyişle,

²⁶² Habermas, Jürgen, “Appendix- Knowledge and Human Interests”, s. 309 ve Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 8.

²⁶³ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 73-74.

²⁶⁴ White, Stephen K., *The Recent Work of Habermas*, s. 27.

Hermeneutik bilgi her zaman yorumcunun başlangıç durumundan kaynaklanan bu önceden varolan anlayışlar ile dolayımlanır. Geleneksel anlam dünyası kendisini yorumcuya, aynı zamanda onun kendi dünyası açıklık kazandığı ölçüde gösterir. Anlamanın öznesi, bu iki dünya arasında iletişim kurar. O, geleneğin mevcut içeriğini, geleneği kendisine ve konumuna uygulamak suretiyle kavrar.²⁶⁵

Dolayısıyla Habermas’a göre toplumsal fenomenlere yorumlayıcı yaklaşımlardaki pozitivist hatanın temelinde, ele alınan yaşam biçimlerini anlama ve yorumlamanın, bu biçimlerin eleştirel rasyonel değerlendirmesini paranteze almak suretiyle gerçekleştirmenin mümkün olduğu iddiası bulunur. Habermas ise bu yaşam biçimlerindeki katılımcılar tarafından ortaya koyulan geçerlilik iddialarını rasyonel olarak değerlendirmedikçe, anlam, anlama ve yorum kavramlarına bile anlam veremeyeceğimizi savunmaktadır. Habermas’a göre ele alınan toplumsal bir fenomende yer alan katılımcıların, kendi eylemlerinin sebepleri olarak gördükleri şeyleri ayırt edebilir olmamız gereklidir. Böylesi bir ayırt etmeyi gerçekleştirebilmek ise onların eylemleri için iyi sebepler olarak saydıkları şeyleri kendi rasyonalite standartlarımıza referansla değerlendirdiğimiz performatif bir tutumu zorunlu kılmaktadır.²⁶⁶

Fakat Habermas’ın bu eleştirilerinin birincil hedefinin, tarihsel-hermeneutik bilimler metodolojisinin pozitivism eğilimini açığa vurmak ya da bu eğilimin dizginlenmesi yönündeki düşüncelerini ortaya koymak olmadığını söylemek gerek. Zira pozitivistlerin birleşmiş-bilim yaklaşımını eleştirmek konusunda, “anlama sosyolojisi”nin hermeneutik konumu ile temelde hemfikir olmasına rağmen, bu konumun metodolojik yaklaşımı Habermas’ın aradığı “eleştirel sosyal bilim” modeline karşılık gelemez. Zira Parsoncu işlevselcilik ve sistem teorileri gibi yapısal yaklaşımlarda bulunan normatif toplumsal eylem açıklamalarının aşırı basitleştiriciliğine karşı olumlu bir düzeltme rolüne sahip olmalarına rağmen, toplumsal davranışlar açıklamasında öznel amaçlı eylemlerin ötesine geçmeyen bu bilimler, pozitivist eğilimleri engellendiğinde bile kendi başlarına yeterli olarak düşünülemezler.

²⁶⁵ Habermas, Jürgen, “Appendix- Knowledge and Human Interests”, s. 309-310.

²⁶⁶ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 10.

Bunun temel sebebi ise, Dickens’ın dikkat çektiği gibi, toplumun -politik ve ekonomik organizasyonları içeren- nesnel çerçevesinin, toplumsal aktörün dolayimsız bakış açısının ötesinde yatan referanslar sistemini ihtiva etmesi ve dolayısıyla aktörün kültürel olarak iletilmiş anlamlar yorumunun, fiili politik ya da ekonomik koşulları doğru olarak yansıtmamasına mani olabilmesidir.²⁶⁷

Dolayısıyla, Habermas’a göre eleştirel sosyal bilim modelinin geliştirilmesi, sosyal bilimlerde gerilimli bir şekilde bulunan bu iki rakip yaklaşımın uygun bir şekilde (onların tek yönlü yaklaşımlarının ötesine geçebilecek ya da diyalektik bir sentezini mümkün kılabilecek bir şekilde) bir çatı altında toplanmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü doğa bilimleri ve tin bilimleri, karşılıklı bir takdir olmasa bile birbirlerine kayıtsız bir şekilde yan yana yaşayabilirlerken, sosyal bilimler, aynı çatı altında birbirine aykırı yaklaşımların gerilimine katlanmak zorunda kalmaktadırlar.²⁶⁸ Ama Habermas’a göre bu iki yaklaşımı bir araya getirme meselesinin, ampirik-analitik ve tarihsel-hermeneutik bilimlerin yöntemleri (“nedensel çözümleme” ve “yorumlayıcı anlama”) arasında bir seçim yapma (birini diğerine yeğleme) sorunu olmadığını, onun daha ziyade bu yaklaşımların evrenselcilik ya da ayrıcalıklı geçerlilik iddialarını eleştirmek suretiyle ikisine de yer veren daha yüksek bir sentezi bulmaya çalıştığını söylemek gerekir. Nitekim Habermas özgürleşimci ilgi tarafından yönlendirilen eleştirel sosyal bilim modelinin, nomolojik düzenlilikler çalışmasını ve sembolik etkileşimin anlam yorumunu, her ikisinin tek yanlılığının ötesine geçecek bir şekilde birleştirebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla bu modelde ampirik-analitik bilimlerde olduğu gibi, nomolojik bilginin, yani toplumsal fenomenler arasındaki yasa-benzeri korelasyonları keşfetmenin de yeri olacaktır. Bu açıdan eleştirel sosyal bilim, politika bilimi ve sistematik toplumsal eylem bilimlerinde olduğu gibi (ekonomi, sosyoloji) nomolojik bilgi üretmeyi hedefleyecektir, ama asla bu noktada durmayacaktır. Çünkü Habermas’a göre eleştirel bir sosyal bilim,

²⁶⁷ Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s.144.

²⁶⁸ Habermas, Jürgen (1998), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*; çev. Mustafa Tüzel, Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınevi., s. 97-98.

teorik önermelerin ne zaman fiilen gerçekleştiği şekliyle toplumsal eylemin değişmez düzenliliklerini kavradığını, ne zaman ilke olarak dönüştürülebilen ideolojik bakımdan donmuş bağımlılık ilişkilerini ifade ettiğini belirlemek için bu hedefin ötesine geçmeyle ilgilidir.²⁶⁹

Aynı şekilde Habermas'ın eleştirel sosyal bilim perspektifinden hermeneutik bilimler de ideolojik bilinç formlarını ortaya çıkarma görevini yerine getiremeyeceği için yetersiz bulunmuştur. Zira Habermas'a göre özgürleşmeci ilgi tarafından yönetilen hermeneutikten (yani tarihsel-hermeneutik bilimlerin metodolojisinin ötesine geçen eleştirel bir sosyal bilimden) beklenen, onun insani ifadelerin anlamını yeniden inşa etmenin ötesine geçerek, insan eylemlerini anlamlı kılan sembolik sistemler ya da modellerin kabulü, reddi ve reddi halinde dönüştürülmesine yönelik tespitlerde bulunabilmesidir. Çünkü bunu gerçekleştiremeyen bir hermeneutik iktidar ya da tahakkümün damgasını taşıyan yanlış bilinç biçimlerine ya da bozulmuş iletişim biçimlerine karşı kör kalacaktır.²⁷⁰

Dolayısıyla Habermas'ın aradığı türden eleştirel sosyal bilim modeli, hermeneutiğin pratik ilgisini bırakarak ya da daha doğrusu onu içermek suretiyle aşarak özgürleşimci ilgiyi işin içine katacaktır. Bunun anlamı, eleştirel sosyal bilim nosyonu altında yatan bilgi-kurucu ilginin, teknik ya da pratik ilgilerden farklı olarak, kendisini sadece verili olanın ufku ile sınırlamakla yetinmemesidir. Aslında eleştirel sosyal bilim modelinin, nomolojik düzenlilikler çalışmasını ve sembolik etkileşimin anlam yorumunu birleştirme iddiası bakımından, bu modeli belirleyen özgürleşimci ilginin en türetilmiş bilgi-kurucu ilgi olduğunu, yani ampirik-analitik ve tarihsel-hermeneutik bilimlerde varsayılan ama gerçekleştirilemeyen unsurları bir araya getirdiğini söylemek mümkündür. Bir başka deyişle, teknik ve pratik ilgi tarafından yönetilen bilgi biçimleri ve disiplinler bilgi iddialarının geçerliliğinin her daim, daha fazla sınama, meydan okuma ve rasyonel yeniden-değerlendirmeye olanak sağlanması ve dolayısıyla açık, özgür, zorlamasız iletişimin mümkün olması yönünde –tam olarak gerçekleştirilemese

²⁶⁹ Habermas, Jürgen, "Appendix- Knowledge and Human Interests", s. 310.

²⁷⁰ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.107.

de- bir içsel talebi içerirler.²⁷¹ Dolayısıyla özgürleşmeci ilgi, bir yandan teknik ve pratik ilgi tarafından varsayılan şeyden türetilmektedir; ama öte yandan o, aklın ilgisinin, kendisinin tam gelişimi (yani bozulmamış iletişimin tam olarak açık hale getirilmesi) için zorunlu olan koşulların (bu gelişim için zorunlu olan maddi koşulların kurumsallaştırılması gibi pratik içerimlere sahip olacak şekilde) ilerletilmesinde bulunması anlamında temel bir ilgidir.²⁷²

Böylece Habermas'ın özgürleşimci ilgi tarafından yönetilen eleştirel bir sosyal bilim için uygun gördüğü metodoloji üç temel unsura sahip olmak durumundadır; “toplumsal aktörlerin, kültürel olarak aktarılmış anlamları yorumlamalarına dair bir çözümleme” (hermeneutik yaklaşım), “fiili yapısal koşulların (nesnel çerçevenin), kendisini mümkün kılan ampirik koşulların tarihsel gelişimine dair bir açıklamayla birlikte tespit edilmesi” ve son olarak, “aktüel yapısal yaşam koşullarını, kültürel olarak iletilen anlamların ne ölçüde yansıttığını ya da yanlış yansıttığını açığa çıkaran bir ideoloji eleştirisi”.²⁷³ Habermas bu metodolojik çerçevenin, özgürleşimci bilişsel ilginin belirleyiciliği altındaki “öz-düşünüm” kavramı tarafından kurulduğunu söyler. Habermas'a göre bu düşünüm deneyimi aslında ilk olarak Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde geliştirilmiştir: yani özne bu deneyime (yani düşünümün özgürleştirici gücünün deneyimine) kendi oluşumuna dair tarihi kendisine görünür hale geldiği ölçüde sahip olacaktır.²⁷⁴ Dolayısıyla düşünüm deneyimi kendisini, kendini-olusturucu süreçler kavrayışında ifade etmektedir. Bu durum ise metodolojik olarak, Habermas'ın ifadesiyle

[A]klın, akıl istenciyle özdeşliğinin özgür bir şekilde ortaya çıktığı bir bakış açısına götürür. Öz-düşünüm içinde bilgi uğruna bilgi ile otonomi ve yükümlülük (Mündigkeit) birbirlerine denk düşerler. Çünkü düşünüm uğraşı kendisini bir özgürleşim hareketi olarak bilir. Akıl, aynı zamanda akla dair

²⁷¹ Bernstein bunun, Popper'in “daimi eleştiri çağrısında” ve Gadamer'in “devam etmekte olan diyalogun asla bir sona ermeyeceği, kapanmayacağı” üzerindeki ısrarında görülebilir olduğuna dikkat çeker. Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 10-11 .

²⁷² A.g.e., s. 11.

²⁷³ Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s.144.

²⁷⁴ Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 197.

ilgiye tabidir. Aklın, bir düşünüm arayışını hedefleyen özgürleşimci bilişsel ilgiye itaat ettiğini söyleyebiliriz.²⁷⁵

Dolayısıyla Habermas, düşünüm deneyimi biçimindeki metodolojiyi takip ettiğimizde bilgi ile ilgi arasındaki temel bağlantıya ulaşabileceğimizi ve böylelikle doğal ve kültürel bilimlerin bilgi-kurucu ilgilerinin aslını öğrenebileceğimizi savunmaktadır. En önemlisi bu düşünüm deneyimi, “öznel etkinliğin mümkün bilginin önceden-oluşmuş nesnelere katkısını örtbas etmiş olan bilimlerin nesnelci öz-anlayışlarının eleştirel bir şekilde tasfiye edilmesi” anlamına gelecektir.²⁷⁶ Oysa Habermas’a göre ne Peirce, ne de Dilthey metodolojik araştırmalarını, bilimlerin sözünü ettiğimiz türden bir öz-düşünümü olarak kavramayı başaramışlardır: “ikisi de metodolojinin bir bilgi teorisi olarak, türün tarihinin temelinde bulunan deneyimleri yeniden düzenleyerek, türün kendini-oluşturma sürecinde yeni bir öz-düşünüm aşamasına götürüp götürmeyeceğini hesaba katmamıştır”.²⁷⁷ Bir başka deyişle Peirce ve Dilthey bilimsel bilginin ilgide bulunan köklerini (araştırmacının yaşam koşulları içindeki mantığının temelini) keşfetmekle birlikte, ampirik-analitik ve tarihsel-hermeneutik bilimlerin temel yönelimlerini teşhis edebilmeleri için gereken çerçeveye, yani (ilk olarak Hegel’in geliştirdiği, Marx’ın materyalist varsayımlar altında benimsediği ve Habermas’ın emek ve etkileşim ayrımı aracılığıyla yeniden inşa etmeye çalıştığı) kendini-oluşturucu bir süreç olarak türün tarihi kavrayışına sahip değillerdi. Ama Habermas Hegel ve Marx’taki bu kavrayışa artık dolaylı bir şekilde dönmeye çalışmanın bir metafiziğe gerilemek anlamına geldiğini söyler.²⁷⁸ Aslında daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas Kant, Hegel’den Marx’a epistemolojinin radikalleştirilmesinin, yani “terk edilmiş düşünüm aşamaları”nı incelerken açığa çıkardığı düşünüm boyutunun, düşünüm felsefesinin tarihsel aşamasına bir geri dönüşle yeniden eski haline getirilemez olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı, Habermas için

²⁷⁵ A.g.e., s. 197-198.

²⁷⁶ A.g.e., s. 212.

²⁷⁷ A.g.e., s. 213.

²⁷⁸ A.g.e., s. 197.

psikanaliz örneği, “bu boyutun pozitivizm tarafından bir kenara koyulan bir temel üzerinde yeniden ortaya çıkışını göstermeye hizmet edecektir”.²⁷⁹

Böylece Habermas Freudçu psikanalizi, özgürleşimci ilgi tarafından yönetilen eleştirel bir sosyal bilim için uygun olan bir metodolojik model olarak inceler. Zira Habermas’ın eleştirel ya da düşünümsel bir bilimin yalnızca ampirik-analitik araştırmanın kontrollü gözlemine ya da hermeneutik araştırmanın anlama deneyimine dayanamayacağı biçimindeki görüşüne uygun bir şekilde, psikanalizin genel yorumlar yardımıyla elde edilen açıklamaları, hermeneutik anlamayı nedensel açıklamayla birleştirme yoluna gitmektedir. Freud bozulmuş ve sapkınlaşmış kendini-oluşturucu süreçler için, onların, terapötik (iyileştirici ya da tedavi edici) yönelimli bir öz-düşünüm tarafından yeniden normal kanallara yönlendirilebileceği bir yorumlayıcı çerçeve geliştirmiştir.²⁸⁰ Böylece Habermas’a göre Freudçu psikanalizin doğuşu pozitivizmin kapattığı bir düşünme boyutuna yeniden ulaşma olasılığını ortaya çıkarmıştır. Ama bu potansiyelin açığa çıkışı olasılığını engelleyecek şekilde psikanalizin kendine dair hatalı bilimsel anlayışını başlatan da Freud’un kendisi olmuştur.²⁸¹ Zira Habermas’a göre Freud, psikanalizi tarihsel-hermeneutik ve ampirik-analitik bilimlerden ayırt eden karakteristikleri kavrayamamış ve kendi teorisini sistematik olarak genelleştirilmiş bir öz-düşünüm olarak değil de kesin bir ampirik bilim olarak kavrama yoluna gitmiştir.²⁸²

Buna karşılık Habermas, psikanalizin sembolik yapıların yorumlanması için teorik perspektifler ve teknik kurallar içeren özel türden bir yorumlama biçimi olmasından hareket etmek suretiyle Freud’un öğretisinin, sistematik olarak bozulmuş bir iletişim teorisi olarak yeniden inşa edilebileceğini göstermeye çalışır. Psikanalizin özel türden (genişletilmiş) bir yorumlaması olması, bu öğretinin, fail-hasta’nın hem öznel bakış açısının hermeneutik açıklamasını, hem de onun dolayimsız bakış açısının ötesinde yatan sembolik yapılarla ilgili hermeneutik açıklama hipotezleri (öznenin kendisi tarafından bile bilinmeyen, yani bastırılmış güdülerin gizli etkilerine

²⁷⁹ A.g.e., s. 189.

²⁸⁰ A.g.e., s. 189.

²⁸¹ A.g.e., s. 214.

²⁸² A.g.e., s. 189.

gönderimde bulunan hipotezler) içermesinden kaynaklanır.²⁸³ Habermas Freud'un bireysel psike'nin (*psyche*) oluşumunda bastırmanın rolüne dair açıklamasını, iletişimin bir toplumda nasıl sistematik olarak bozulabileceği çözümlemesini gerçekleştirmek için kullanacaktır. Zira zihinsel patolojilerin, bunlardan mustarip olanın gündelik iletişimi doğru yorumlayamayacak kadar bilinçsiz hale geldiği durumlarla ilgili olmasına benzer şekilde, iletişim kolektif düzeyde de bozulabilir.²⁸⁴ Habermas'ın buradaki konumunu anlamak için kabaca söylemek gerekirse, itkilerin bastırılması tarafından üretilen yanılsamalar ideolojik inançların ya da “yanlış bilincin” kaynağı olmalıdır, ama bu yanılsamaların aynı zamanda toplumsal değişimin motivasyonu haline gelebileceği de göz ardı edilmemelidir. Nasıl ki yüzeydeki karmaşanın altında yatan temel nedene nüfuz eden psikanalitik yorum, hasta tarafından bir kez anlaşılıp kabul edildiğinde, nevrozun dışı vuran semptomlarının ortadan kalkmasına yardım edebiliyor ise, eleştirel yönelimli teoriler de, hâkimiyet ilişkileri ya da bu ilişkileri sürdüren ideolojilerden özgürleşmeye yönelik bir ilgiye hizmet edebilir.²⁸⁵ Dolayısıyla Habermas'ın toplumsallaşmanın dünya-tarihsel sürecini bireyin toplumsallaşmasıyla karşılaştırması, onun travma ve bastırma tarafından üretilen nevrozlar ve toplumdaki zorlama biçimleri (dinsel yasalar vb.) arasında bir paralellik kurabilmesine olanak sağlamaktadır.²⁸⁶

Öte yandan, farklı toplumsal bağlamların neyin sadece yanılsama ve neyin meşrulaştırılabilir olduğuna dair *farklı* kriterler içermek durumunda olduğu görüşüne hak verdiğimizde, Habermas'ın psikanalizi yeniden inşasının hedeflediği gibi, yanlış bilinci teşhis edebilme iddiasının, belirlemesi neredeyse imkânsız olan bir “doğru bilinç” normu üzerine dayandığı ortaya çıkar. Nitekim tikel kültürlerdeki iletişim ve etkileşim biçimlerini eleştirmek için nesnel bir bakış açısının olduğu fikrinin, kendisini kültür dışı bir konumdaymış gibi sunması sebebiyle metafizik bir bakış açısına tekabül

²⁸³ Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s.144 ve Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 214-215.

²⁸⁴ Bowie buna örnek olarak, yansıtma/projeksiyon mekanizması tarafından üretilen ırkçı bir konuşmayı verir. Horkheimer ve Adorno'nun bu fikri anti-Semitizmi anlamaya çalışırken kullandığını, ama bunun köklerinin Feuerbach'ın “dini bir projeksiyon olarak değerlendiren eleştirisinde zaten mevcut olduğuna dikkat çeker. Bowie, Andrew, *Introduction to German Philosophy*, s. 256.

²⁸⁵ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.107.

²⁸⁶ Bowie, Andrew, *Introduction to German Philosophy*, s.257.

ettiğini öne süren Gadamer'inki gibi eleştirileri göz önüne alan Habermas da, bu girişiminin içerdiği belirsizlikleri ve düzeltilmiş bir yaklaşımın gerekliliğini kabul edecektir. Dahası onun psikanalizi bozulmuş bir iletişim teorisi olarak yeniden inşa etme çabasına, bireysel ve toplumsal süreçler arasında uygun olmayan paralellikler kurduğu yönünde önemli eleştiriler de getirilmiştir. Ama Habermas'ın psikanalitik kavramları toplumun kurumsal çerçevesi ve bireysel psikoloji arasında bir bağlantı kurmak için kullanma girişimine yönelik bazı eleştirilere karşı, aslında onun yeniden inşa girişiminde bu bağlantının rolünün oldukça sınırlı olduğu ve daha ziyade metodolojik meselelere işaret etmek için kullanıldığı söylenebilir.²⁸⁷

Nitekim Habermas psikanalize ilgisinin esas olarak onun kendisine yöntemsel öz-düşünümü katan bir bilime somut bir örnek teşkil etmesinden kaynaklandığını söyler.²⁸⁸ Dolayısıyla psikanalizin bozulmuş bir iletişim teorisi olarak yeniden inşasının esas faydası da, düşünsel bir bilimin mantığına dair daha kesin bir kavrayış sunması ve böylece eleştirel bir toplum teorisinin inşası için bir kılavuz temin etmesi bakımından ağırlıklı olarak metodolojiktir. Bir başka deyişle, Habermas psikanalizin metodolojik özelliklerini genel olarak bir eleştirel teori metodolojisi için ipuçları sunabilecek biçimde almaktadır. McCarthy'nin dikkat çektiği gibi, Habermas'ın psikanalitik terapi modelini politik Aydınlanma oluşturma çabasına uygulama girişi (içerdiği sorunlar ve hatta uygunluğu tartışması bir yana bırakılırsa) esas olarak hem “Aydınlanmanın normatif hedefleri” (kendini-anlama aracılığıyla kendini-özgürleştirme, sistematik olarak bozulmuş iletişimin üstesinden gelme, öz-belirlenim kapasitesini rasyonel söylem aracılığıyla güçlendirme), hem de eleştirel teorisinin geçerlilik standartlarının (en sonunda muhataplar tarafından kendini-oluşturucu süreçlerin başarılı bir şekilde sürdürülmesi) vurgulanmasına hizmet edebilmektedir.²⁸⁹

Elbette psikanalizin bir ideoloji eleştirisi için model olma niteliğinin tartışmalı olduğu göz ardı edilemez. Dahası Habermas'ın çözümlemelerindeki gerek bilgi-kurucu ilgilerin yarı-transandantal statüsüne, gerekse öz-düşünüm formülasyonunun belirsizliğine

²⁸⁷ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 194.

²⁸⁸ Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, s. 214.

²⁸⁹ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 212-213.

yönelik, kendisinin de kabul edeceği ve önemli birtakım düzeltmeler yapma yoluna gideceği ciddi pek çok eleştiri getirilmiştir. Habermas'ın eleştirel bir toplum kuramı için sunduğu ilk sistematik program taslağının kusurlarına ya da bu eleştiriler karşısında onun yaptığı değişiklikler ve düzeltmelerin yeterliliğine ilişkin tartışmaları takip etmeyeceğiz. Zira bizi bu tartışmada ilgilendiren, esas olarak burada karşılaştığı bazı güçlüklerin ve sorunların, onun düşüncesinin gelişiminde ve doruğuna *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda ulaşacak olan yeni yöneliminde etkili olmuş olan ve dolayısıyla onun öznellik evrenselcilik tartışmasındaki konumunu anlamaya yardımcı olabilecek bazı içerimlerine dikkat çekmekten ibarettir. Bunların başında ise Habermas'ın, eleştirinin zorunlu bir parçası olduğunu (özgürleşimci bilişsel ilginin hedefi olduğunu) iddia ettiği “düşünüm” kavramını belirsiz bir şekilde kullanım tarzına yönelik eleştiriler gelmektedir. Nitekim Habermas da *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de düşünüm ve öz-düşünüm kavramlarını birden fazla anlama gelecek şekilde kullanımının sorunlu olduğunu ve pek çok yanlış anlamaya yol açtığını kabul etmiştir. Zira bu eleştirilerin dikkat çektiği gibi “düşünüm” kavramı birbirleriyle yakından ilişkili olmasına rağmen mantıksal olarak ayırt edilebilir olan iki ayrı anlama sahiptir. Düşünüm bir yandan aklın kendi işleyişi koşullarına ilişkin Kantçı anlamda (bu açıdan Üç Kritik, aklın öz-düşünümsel olarak teorik bilgi, pratik akıl ve estetik yargıyı mümkün kılan evrensel ve zorunlu koşulların kavraması olarak görülebilir) kullanılmaktadır. Öte yanda ise öznenin kendi kavrayışları ve davranışları üzerindeki –çoğunlukla gizli olan- kısıtlamalara ilişkin düşünümde bulunmasını ifade eden ve dolayısıyla özneyi bağımlı olduğu iktidar yapılarından (ideolojik olarak dondurulmuş bağımlılık biçimlerinden) kurtarmayı hedefleyen özgürleşimci anlamda düşünüm bulunur. Nitekim Habermas da –kendi düşünüm kavramı kullanımına yönelik eleştirileri cevaplarken- bu iki düşünüm biçiminin ayrı anlamlarda aydınlanma ilgileri olarak görülebilir olduğuna dikkat çekecektir: Bir yandan geçerlilik iddialarının sürekli söylemsel doğrulanmasına (meşrulaştırılmamış iddialara dayanan normlar ve kanıların söylemsel dağıtılması) dair bir aydınlanma ilgisi, öte yanda ise kurulu koşulların pratik bir değişimine yönelen aydınlanma ilgisi vardır.²⁹⁰

²⁹⁰ Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 15.

Elbette bu ikisi birbirleriyle ilişkilidir, zira Kantçı terimlerle söylersek ancak teorik ve pratik aklın doğası ve sınırlarını anladığımızda, otonomi ve aydınlanmayı elde etmek için ne yapılması gerektiği açık hale gelecektir. Bir başka deyişle, özgürleşimci anlamda öz-düşünümün, aklın evrensel koşullarının rasyonel yeniden inşasının sağlanmasına yönelik olan öz-düşünüm kavramı üzerine dayandığını söylemek mümkündür.²⁹¹

Böylece *Bilgi ve İnsani İlgiler*'deki esas sorun, bu önemli ayrımı açık kılamaması ve düşünüm kavramını kullanırken bir kutuptan diğerine kaymak suretiyle anlam karmaşası yaratmasıdır. Nitekim Habermas öz-düşünüm üzerinde temellenen eleştirel bilimlere model olarak kendi Freudçu psikanaliz ve Marx'ın ideoloji eleştirisi okumalarını önerirken, ağırlıklı olarak ikinci anlamda düşünümü, yani özgürleşimci düşünümü kast etmektedir. Ama özgürleşimci düşünümü vurgulayan bu modelin normatif temellerini, yani onun tarafından varsayıldığını söylediği iletişimsel rasyonelitenin diyalojik karakterini uygun bir şekilde açıklamadığı için diğer düşünümsel boyut eksik kalmaktadır.²⁹² Oysa Habermas'ın da en erken çalışmalarından bu yana dikkat çektiği gibi, özgürleşimci eleştirinin anlaşılabilirliği –eğer görececilik ya da keyfiyetten kaçınılacaksa- kendi normatif temellerinin meşruluğunu açık kılmak durumdadır. Dolayısıyla Habermas'ın daha sonraki çalışmalarındaki yönelimini (özellikle iletişim teorisine yönelimini) onun toplumsal yaşam eleştirisi ve alternatif olasılıkların keşfine uygun bir temel sağlayabileceğini düşündüğü “rasyonel yeniden inşa” adını verdiği bu yetersiz kalan düşünüm boyutuna ilişkin araştırmalarının belirleyecek olduğunu göreceğiz. Belirli bir öznenin (belirli özne gruplarının) kendi oluşum sürecinde teslim olduğu bilinçdışı bir şekilde üretilmiş sınırlamalar üzerine – doğrudan pratik etkisi olan- bir düşünüm anlama gelen özgürleşimci öz-düşünüme karşıt olarak “rasyonel yeniden inşa” bilen, konuşan, eyleyen herhangi bir öznenin böylesi kapasitelerini mümkün kılan koşullara dair bir düşünüm biçimine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Habermas rasyonel yeniden inşa ile herhangi bir öznenin bir beceriyi kazandığı ölçüde tabi olduğu “anonim” kuralların araştırılmasını kast etmektedir ve onun bu yeniden inşası konuşma ve eylemin evrensel koşullarının

²⁹¹ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 13.

²⁹² A.g.e., s. 13.

düşünüme tabi tutulmasını hedefleyecektir.²⁹³ Bu açıdan onun *-İletişimsel Eylem Kuramı*’ndaki- iletişimsel eylem ve rasyonalitenin evrensel ve zorunlu koşullarının varolduğunu ortaya koymaya yönelik kuramı, “rasyonel yeniden inşacı teori” kavrayışı aracılığıyla özgürleşimci eleştirinin (yani ikinci tür öz-düşünümün) temelini ya da zeminini açıklama çabasının bir sonucu olarak görülebilir.²⁹⁴

Habermas’ın bu yeniden inşacı teori kavrayışının, onun projesinin “linguistik dönüş” olarak adlandırılan değişimini anlayabilmek açısından en önemli yanı ise, rasyonel yeniden inşanın, bilgi ve eylemin öznel koşulları üzerine olan transandantal düşünümünden farklı olarak öznelliği kapsamayan (yani herhangi bir öznenin bir beceriyi kazandığı ölçüde tabi olduğu anonim kuralların araştırılmasına odaklanan) bir ufuk içine yerleşme iddiasıyla ilgilidir. Zira Habermas’a göre (geriye dönük değerlendirmelerinde belirttiği gibi) *Bilgi ve İnsani İlgiler*’de ortaya koyduğu ilk sistematik sentezinin en temel sorunu, buradaki girişimini karakterize eden epistemolojik yönelimin, onun metodolojik yaklaşımını “özne felsefesi” çerçevesine bağımlı kılmasıdır. Epistemolojik ilgiler tarafından yönetilen ve dolayısıyla -modern kökleri öznelliğe Kartezyen dönüşte olan- “özne felsefesi” ya da “bilinç felsefesi”ne dayanmakta olan bu metodolojik yaklaşımın en büyük sakıncası ise, iletişimsel eylemin doğası gereği özneler-arasıcı ve diyalojik karakterini kavrayabilme yolunu belirsiz hale getirmesi ve hatta doğrudan engellemesidir. Dolayısıyla Habermas’ın çalışmalarında meydana gelen ve “linguistik dönüş” adı verilen paradigmatic değişimin kaynağında onun, dilin kendisine odaklanan yeniden inşacı bir teori kavrayışının, özne felsefesinin özü gereği ‘monolojik’ olan perspektifinden kurtulabileceğine ilişkin düşüncesinin yer aldığı söylenebilir. Zira iletişim özü gereği diyalojiktir ve iletişimsel eylem üzerine dayanan yeni kuramı, artık bilinç felsefesi ve kendine-yeter özne anlayışı ile bağlantılı addedilmeyecektir. Gerçi Habermas’ın iletişimsel etkileşimin özneler-arasıcılığına erken dönem çalışmalarında bile özel bir önem vermiş olduğunu açıkça gördük, ama Bernstein’in dikkat çektiği gibi,

²⁹³ Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 22.

²⁹⁴ Hatta Habermas’ın, yeniden inşacı teori kavrayışıyla birlikte düşünümün ilk anlamına doğru gerçekleştirdiği bu vurgu kayması, artık özgürleşmeci eleştiriye daha az ilgi gösterdiği ve sadece iletişimsel eylemi açıklamaya yönelik detaylar ile uğraştığı için eleştirilecektir.

öznel-arasıcılık kavrayışı bile temel sorunu olarak, öznel toplumsal etkileşim aracılığıyla kendilerini nasıl oluşturdukları ve biçimlendirdiklerini değil de kendine-yeten öznel birbiriyle nasıl ilişkilenebilir olduğunu anlamayı aldığı ölçüde, özne felsefesinin sorunlarını ve açmazlarını taşımaya devam edecektir.²⁹⁵ Nitekim Habermas, özne felsefesi ya da bilinç felsefesine karşı daha sonradan gerçekleştireceği (ve detaylı bir şekilde üzerinde duracağımız) sistematik eleştiri çerçevesinde, Hegel ve Marx felsefesinde olduğu kadar, kendi erken dönem çalışmalarında da “özne felsefesi ve her zaman hakiki bir aktörler çoğulluğu içeren iletişimsel eylemin öznel-arasıcılığı arasında çözümlenmeden bırakılmış bir gerilimi” tespit edecektir.²⁹⁶

Bu gerilimin bir başka boyutu ise Habermas’ın *Bilgi ve İnsani İlgiler*’de öne sürdüğü eleştirel sosyal bilim kavrayışında bulunabilir. Zira Habermas bir yandan bilimsel ampirik hipotezler geliştiren eleştirel bir sosyal bilimin saf transandantal felsefe mirasından bir kopuş olduğunu (yani bilişsel ilgilerin *a priori* olmadığını) savunmakta, öte yandan iletişimsel eylem ve rasyonalitenin kaçınılmaz, evrensel ve zorunlu koşullarının varolduğu ve bilimsel olarak keşfedilebilir olduğu iddiasını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Aslında Habermas’ın burada karşılaştığı güçlük, onun Eleştirel Teori’nin normatif temellerini açıklama arayışında saf transandantalcılık ve saf tarihselcilik arasında bir üçüncü yol (karşı-temelci olan) bulma yönündeki uzun soluklu çabasının erken dönem çalışmalarındaki bir tezahürü olarak görülebilir. Zira Habermas bir yandan hem düşüncenin toplumsal yaşamın tarihsel biçimlerinde ve maddi koşullarda kök saldığı, hem de toplumsal ilişkilerin kapitalist örgütlenişinin toplumsal baskının kurumsallaşması olduğu yönündeki Marksist tezleri kabul etmekte ve dolayısıyla kapitalist toplumsal gerçeklikte köklerini bulan düşünme biçiminin ideolojik olarak bozulmuş olduğunu eleştirisini sahiplenmektedir. Dahası o, Adorno ve Horkheimer’in, eleştirinin kesin bir bilim olarak ya da proleter bilincin ayrıcalıklı bir içgörüsü olarak meşrulaştırılamayacağı yönündeki görüşlerini de benimsemektedir. Ama öte yandan öncellerinin sistematik düşünceye dair radikal kuşkularını paylaşmamakta ve bunun yerine, fenomenolojik öz-düşünüm aracılığıyla insan türünün

²⁹⁵ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 14.

²⁹⁶ A.g.e., s. 14.

tarihinin, maddi koşullar altındaki moral yaşamın bir diyalektiği olarak yeniden inşa edilmesi (bu Hegelci unsur, bir toplumsal evrim olarak tarihsel materyalizmin yeniden inşası biçimine bürünmüştür) gerektiğini savunmaktadır. Ama saf teori ya da varsayımsız bir düşünme biçimi olarak felsefenin artık mümkün olmadığı anlamına gelen bu materyalist fenomenolojinin ideolojik dünya görüşleri ve yaşam biçimlerinin maskesini hangi standartlara göre düşürebileceği ya da böylesi bir eleştirel girişimi meşrulaştırmak için normatif olarak hangi doğruluk anlayışına müracaat edilebileceği çok da açık değildir.²⁹⁷

Habermas'ın eleştirinin normatif temelleriyle ilgili karşılaştığı bu güçlük, kuşkusuz onun bilgi-kurucu ilgileri “yarı-transandantal” olarak, (yani olumsal ya da ilineksel değil, bilakis insan oluşumuzla bağlantılı zorunlu temel ilgiler ya da çıkarlar olarak) sınıflamasının doğurduğu sorunlarla yakından ilişkilidir. Nitekim Habermas da sonradan bilgiyi yöneten ilgilerin statüsüne atıfta bulunmak üzere kullandığı “yarı-transandantal” teriminin, bu ilgilerin statüsünü açıklamada başarısız olan ve hatta çözdüğünden fazla soruna yol açan mahcubiyet yaratıcı bir sözcük olduğunu söyleyecektir.²⁹⁸ Öte yandan, *Bilgi ve İnsani İlgiler*'deki eleştirel bir toplum kuramı için sunduğu sistematik program taslağının bu açıdan ciddi kusurlara sahip olduğunu ve eleştirel teorinin temellerini kurma çabasının epistemolojik yönelime dayandırılmayacağını kabul etmekle birlikte, Habermas'ın yine de bu kitabındaki akıl yürütmesinin ana hatlarını halen benimsemeye devam ettiğini söylemek mümkündür. Hatta bu kitapta ilk sistematik ifadesini bulan Habermasçı projenin hedefleri bakımından büyük oranda aynı kaldığını da görebiliriz. Zira bozulmuş toplumsal biçimler üzerine eleştirel bir perspektifin çok önemli olduğunu düşünen Habermas, erken dönem çalışmalarından günümüze yerel iletişim ve meşrulaştırma pratiklerinin ötesine geçen eleştirel kriterler tesis etme gerekliliğine olan düşüncesinden hiç vazgeçmemiştir.²⁹⁹ Elbette onun antropolojik temellere sahip bilgi-oluşturucu ilgiler

²⁹⁷ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 108.

²⁹⁸ Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 14.

²⁹⁹ Hatta Dickens şu yorumu yapar; “Bir bakıma, Habermasçı düşüncenin o zamandan bu yana, geriye kalan teorik gövdesi, Freud'un özgürleşimci hermeneutiğindeki teorik varsayımların

kavrayışına dayanan projesinin, “paradigmatik bir değişim” olarak değerlendirilecek bir şekilde önemli bir dönüşüme uğradığı aşikârdır. Ama bu büyük dönüşümün bile Habermasçı projenin temel hedefinde, yani moral-politik boyuta uygulanabilir evrenselci bir rasyonalite anlayışını (düzgün bir şekilde açıklandığında hem teknik rasyonalizasyonun tek-yönlülüğünü açığa vurmaya yardımcı olabilecek, hem de toplumsal yeniden üretim süreçlerinde içerilen akıl potansiyelini anlamaya imkân sağlayabilecek olan bir anlayışı) geliştirme yolundaki mücadelesinde kökten bir değişiklik yaratamadığını söylemek mümkündür. Hatta onun henüz ilk çalışmalarından itibaren, bireysel öznenin (monadik) stratejik ya da araçsal-teknik ölçmelerine indirgenemez, daha kapsamlı bir akıl kavramını geliştirmeye ve modern toplumda dengesiz bir şekilde gelişen kontrole yönelik teknik ilginin yol açtığı bozulmaya karşı özgürleşmiş ya da rasyonel bir toplumun ana hatlarını ortaya çıkarmaya çalışmakta olduğu görülebilir.³⁰⁰

Habermas’ın modern toplumlardaki bu bozulmayı nasıl azaltabileceğimiz üzerine çalışmalarındaki –daha sonraki çalışmalarında da devam edeceğini göreceğimiz– kılavuz fikir, “kolektif bir yaşam için rasyonel bir temelin, ancak toplumsal ilişkilerin ‘her normun politik sonuçlarının geçerliliğinin, tahakkümden özgürleşmiş iletişimde varılan bir konsensüs üzerine dayanması gerektiği’ ilkesine göre örgütlendiğinde başarılabileceği” iddiasıdır.³⁰¹ Nitekim rasyonel bir toplum hedefini ifade eden bu tür bir örgütlenme için öz-düşünümsel eleştirel bir politik teori ve pratiğin temel gereklilik olduğu görüşünün, onun bu dönem çalışmalarındaki merkezi bir tema olduğunu gördük. Habermas sosyal bilimlerde teori ve pratik arasındaki ilişkinin sistematik soruşturmasına tarihsel bir ön hazırlık olarak tasvir ettiği bu yöndeki çalışmalarında, “pratik maksatlı olarak kavranan bir toplumsal teori” fikrini geliştirmeye ve bu teorinin farklı kaynaklardan teorilerle ilişkili olarak statüsünün sınırlarını çizmeye çalıştığını

temellendirilmesi girişimi olarak görülebilir.” Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s.145.

³⁰⁰ White, Stephen K., “Reason, Modernity, and Democracy”, s. 6.

³⁰¹ A.g.e., s. 6

söylemiştir.³⁰² Kuşkusuz göreceğimiz gibi Habermas'ın eleştirel teori kavrayışı bu yolda pek çok önemli değişime uğramıştır, ama onun bu erken dönem çalışmalarındaki ilk kavrayışının -en azından temel hedefleri ve yönelimleri bakımından- genel özelliklerinin halen tanınabilir kaldığını söylemek mümkündür: Ona göre eleştirel bir teori ampiriktir, ama ampirik-analitik bilimlere indirgenebilir değildir; felsefidir ama eleştirel anlamda bir felsefedir, ilk felsefe anlamında değil; tarihselcidir ama tarihsici değildir: pratiktir, ama teknolojik bir potansiyele sahip olması anlamında değil, özgürleşim ve aydınlanmaya yönelik olması anlamında.³⁰³

Bu açıdan iletişimsel eylem kuramı, onun projesinin kültürel ve toplumsal rasyonelleşme süreçlerini bütün çapıyla teşhis eden ve normatif temelleri açık kılınmış bir yeniden-inşacı sosyal bilim geliştirme gibi bilindik hedeflerine yeni bir yaklaşımın ortaya çıkışı olarak değerlendirilebilir. Habermas eleştirel teori için antropolojik temellere sahip bilgi-oluşturucu ilgiler kavrayışına dayanan epistemolojik bir zemin teşkil etmek yerine bütün projesini hem teorik, hem normatif olan ve ne saf hermeneutik, ne de ampirik-analitik bir bilime indirgenebilen bir iletişim teorisi üzerinde temellendirmeye çalışacaktır.³⁰⁴ Aslında Habermas'ın çalışmalarındaki dil ve iletişime dönüşünün izlerini tespit etmek çok güç değildir. Hatta onun iletişimsel kuramı, bir bakıma henüz 1965'de Frankfurt Okulu açılış konuşmasında ortaya koyduğu, salt dil kullanımının bile insanın en temel ilgisini (iyi ve doğru bir yaşam amacını) ifade ettiğine dair iddiasını meşrulaştırma ve geliştirme çabası olarak görülebilir: “Bizi doğadan çıkaran şey, doğasını bilebildiğimiz yegane şeydir: Dil... İlk cümlemiz bile şüphe götürmez bir şekilde evrensel ve sınırlanmamış bir konsensüs amacımızı ifade eder”.³⁰⁵ Dil kullanımı ile iyi ve doğru bir yaşam amacı arasındaki bu bağlantıyı kurma çabası, Habermas'ın çalışmasının (özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı* ile birlikte) odağına yerleşmiştir. Elbette bu bağlantı o zamanlar çok açık olmasa da, McCarthy'nin dikkat çektiği gibi, kısa süre sonra Habermas günümüzde dil sorunu ve

³⁰² Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 1.

³⁰³ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 126.

³⁰⁴ A.g.e., s. 272.

³⁰⁵ Habermas, Jürgen, “Appendix- Knowledge and Human Interests”, s. 314.

dilin transandantal eleştirisinin, geleneksel bilinç sorunu ve eleştirisinin yerini aldığını iddia edecektir.³⁰⁶

Habermas Eleştirel Kuram için gerçekleştirdiği bu linguistik dönüşü, bir bütün olarak çağdaş felsefe hareketi içinde meydana gelen daha genel bir dönüşümün bir parçası olarak görmektedir. Nitekim eleştirel teorideki bu paradigmatik dönüşümün, 20. yüzyıldaki, Frege, Wittgenstein, Austin, Chomsky gibi düşünürler tarafından gerçekleştirilen dil felsefesine doğru daha genel bir değişimin başarımlarından etkilendiği açıktır.³⁰⁷ Habermas'ın kendisi de analitik felsefe, Heideggerci gelenek ve yapısalcılıkta meydana gelen değişimlere dikkat çekerek, çağdaş düşüncenin bilen öznenin kendisiyle ilişkisini merkeze alan bir öznellik çerçevesinden uzaklaşmakta olduğunu söyler.³⁰⁸ Morris'in dikkat çektiği gibi, Habermas, gerçekleştirdiği bu paradigmatik değişim aracılığıyla çalışmalarında hem Eleştirel Kuram'dan belli bir anlamda ayrıldığını ve böylece öncellerinin özne felsefesi paradigmasına (ve Marx'ın üretim paradigmasına) bağımlı kalmalarının sebep olduğu belirsizlikler ve çözümsüzlüklerden kurtulmayı başarabildiğini, hem de aslında Eleştirel Kuram'ı devam ettirdiğini, zira eleştirel teorinin en kayda değer özelliklerini ve eleştirel tinini, orijinal amaçlarını koruyarak muhafaza ettiğini savunmaktadır.³⁰⁹ Dolayısıyla biz de Habermas'ın eleştirel teoriyi iletişimsel çerçeve aracılığıyla yeniden formüle edişini ele alırken, bu paradigmatik değişimin onun projesinin temel amaçlarında, pratik amaçlı bir teori kavrayışının biçim ve içeriğinde nasıl bir değişim yarattığına dikkat çekmeye çalışacağız. Elbette birincil amacımız iletişimsel eylem kuramının Habermasçı proje içindeki yerini detaylı bir şekilde açığa çıkarmak üzere tartışmak değil, Habermas'ın

³⁰⁶ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 273.

³⁰⁷ Morris Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda özellikle Austin ve Searle'in konuşma pragmatiklerinden ve Apel'in transandantal-pragmatik argümanlarından yararlanmakta olduğunu söyler. Ayrıca, dile ve iletişim teorisine dönüşün kanıtlarını en erken çalışmalarında, hatta kamusal alan üzerine görüşlerinde bile (*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*) bulmanın mümkün olduğuna dikkat çeken Morris, yine de *İletişimsel Eylem Kuramı* ile Habermas'ın tarihsel materyalizmi yeniden inşa etme çabasından vazgeçtiğini ve bu teoriyi açık bir şekilde yenisiyle değiştirdiğini belirtir. Morris Martin (2001), *Rethinking The Communicative Turn*, State University of New York Press, s.9-10.

³⁰⁸ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 105.

³⁰⁹ Morris Martin, *Rethinking The Communicative Turn*, s. 2. Ayrıca Morris, Benhabib gibi pek çok düşünürün, bu paradigmatik değişimin, eleştirel teori için “geri alınamaz kazanımlar” anlamına geldiğini düşüncesini kabul ettiğine dikkat çeker.

öznellik ve evrenselcilik üzerine çağdaş tartışma içindeki yerini daha açık bir şekilde anlayabilmenin yanı sıra, onun ve Foucault'nun düşüncesinin, birbirleriyle ilişkilenebileceği ve diyaloga girebileceği belli unsurları öne çıkarmaktır. Hatta Habermas'ın oldukça karmaşık, zorlu ve hatta teknik bir çalışması olan *İletişimsel Eylem Kuramı*'na ilişkin betimlememiz, daha ziyade, sonraki tartışmalarımızın içeriğini teşkil edecek olan onun iletişimsel kuramının temel mimarisini ve kendisine has terminolojisini açıklaştırmayla ilgili olacaktır. Şüphesiz burada esas ilğimiz, Habermas'ın iletişimsel rasyonalite modelinin, evrenselcilik ya da tikelcilik/bağlamcılık ikiliğinden ve özne felsefesi paradigmasının sınırlılıklarından kurtulan ve modernitenin normatif içeriklerine dayanan bir özneler-arasılık üzerinde temellenen bir Eleştirel Teori kavrayışı ortaya koyabildiği iddiasına yönelik olacaktır.

1.5. Linguistik Dönüş: İletişimsel Eylem Kuramı

Habermas eleştirel teori için antropolojik temellere sahip bilgi-oluşturucu ilgiler kavrayışına dayanan epistemolojik bir zemin teşkil etme çabasından *Bilgi ve İnsani İlgiler* sonrasında vazgeçmiştir, ama elbette bu, onun teori ve pratik arası ilişkisinin yeniden değerlendirilmesi ya da felsefe ve toplumun bilimsel anlaşılması arasında yeni bir diyalektik sentez oluşturma yönündeki erken Eleştirel Teori'den mirası aldığı projeden vazgeçtiği anlamına gelmemektedir. İletişimsel eylem kuramı her şeyden önce, Habermas'ın ifadesiyle, “bir üst-teori değil, kendi eleştirel standartlarının geçerliliğiyle ilgili olan bir toplumsal kuramın başlangıcıdır”.³¹⁰ Dolayısıyla Habermas'a göre iletişimsel eylem kuramı, Eleştirel Teori'nin, çözümlemelerinde hem felsefi, hem de ampirik-bilimsel boyutları bir araya getirebilen eleştirel bir toplum kuramı projesinin gerçek mirasçısıdır.

Nitekim Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki yaklaşımını, felsefe ve toplum kuramının -çağdaş gelişmelere ve eleştirilere uygun bir şekilde değiştirilerek- bir araya getirilmesi çabasının karakterize ettiği görülebilir. Habermas'ın incelemesinde

³¹⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. xli.

felsefî düşünce, -ona göre felsefenin post-metafizik, post-Hegelci akımlarının birbirlerine yaklaştığı noktanın işaret ettiği üzere- bir *rasyonalite teorisi* olarak alınır.³¹¹ Aslında Habermas’a göre felsefe ortaya çıktığından itibaren bilme, konuşma ve eylemde somutlaşan akıl üzerine bir düşünüm olmuştur, ama çağdaş post-metafizik düşüncede (sadece ampirik bilimlerin fiili gelişimiyle değil, aynı zamanda bundan bile daha etkili olarak, felsefenin öz-düşünümsel bilincinin artışıyla birlikte ortaya çıkan düşüncede) felsefe artık bütünselleştirici bir bilgi anlamında dünyanın, doğanın, tarihin, toplumun bütününe atıfta bulunamaz ve dolayısıyla onun dünya görüşlerinin teorik vekili olmasına yönelik anlayış artık değerini yitirmiştir.³¹² Felsefî düşünce düşünümsel bilincinin artışıyla birlikte, öz-eleştirel olarak kendi gerisine çekilmiş, bu düşünümsel yeteneği aracılığıyla, Habermas’ın ifadesiyle bir “üst-felsefe” haline gelmiştir. Böylece Habermas felsefenin konusunun (mesela, inanç ve eylemin rasyonalitesi teması) bir bakıma hem değişmiş, hem de aynı kalmış olduğunu belirtir. Zira ona göre çağdaş felsefede, birtakım değişmez merkezi temalar etrafında uygun ve tutarlı argümantasyon geliştirilen her alanda (mantıkta ve bilim kuramında, dil ve anlam teorisinde, etik ve eylem kuramında, hatta estetikte), artık bütün ilgi; bilme, dil aracılığıyla karşılıklı anlayışa ulaşma ve eylem içindeki rasyonalitenin (hem gündelik bağlamlarda, hem de metodolojik olarak düzenlenmiş deneyim ya da sistematik olarak düzenlenmiş söylem düzeyindeki) biçimsel koşullarına yönelmiştir. Böylece Habermas argümantasyon teorilerinin ve açık bir şekilde rasyonel olan bir davranışın biçimsel-pragmatik varsayımları ve koşullarına dair yeniden inşa görevinin özel bir önem kazandığını söyler.³¹³ Nitekim Habermas’ın dilin pragmatik boyutlarının (dil kullanımının) biçimsel bir araştırması (genel iletişim becerisinin rasyonel bir yeniden inşası) anlamına gelen “evrensel ya da biçimsel pragmatik” öğretisinin böyle bir görevi yerine getirmeye yöneldiğini göreceğiz.

Öte yandan Habermas saf bir felsefî teori olarak, yani eylem ve konuşmada cisimleşmiş akla gönderim iddiasında bulunan geleneksel şeklinde bir rasyonalite

³¹¹ A.g.e., s. 2.

³¹² A.g.e., s. 1.

³¹³ A.g.e., s. 2.

teorisini yetersiz bulmaktadır. Ona göre çağdaş felsefeyi meşgul etmiş olan “rasyonalite tartışması” bizi farklı rasyonalizasyon süreçlerini ayırt edebileceğimiz bir sosyoloji kuramı geliştirmeye kaçınılmaz bir şekilde götürmektedir. Habermas rasyonalite sorunsalının toplum kuramına dışarıdan getirilmediğini savunur:

Bir toplum kuramı olduğu iddiasına sahip *her* sosyoloji–her zaman normatif bir içeriğe sahip olan- bir rasyonalite kavrayışını kullanma sorunuyla üç düzeyde karşılaşır: o ne temel eylem kavrayışının rasyonalite içerimleriyle ilgili üst-kuramsal sorunlardan, ne anlamın anlaşılması aracılığıyla çalışma alanına erişim sağlamasının rasyonalite içerimleriyle ilgili metodolojik sorunlardan kaçınabilir; son olarak, ne de toplumların modernleşmesinin rasyonalizasyon olarak tasvir edilebilmesi anlamındaki ampirik-kuramsal sorunlardan uzak durabilir.³¹⁴

Dolayısıyla Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda, en temel düzeyde, bir iletişimsel rasyonalite kuramı ile toplumsal süreçlerin dinamiğini açıklayabilen uygun bir sosyolojik teorinin birbirinden bağımsız iki uğraş olmadığını, bilakis onların birbirlerinden ayıramayacak şekilde yakından bağlantılı olduklarını iddia etmektedir. Habermas’a göre, felsefeciler eğer mevcut toplumsal bağlamdaki (bütünleşmenin sosyal ve sistematik kipleri tarafından karakterize edilen karmaşık modern toplum bağlamındaki) normatif iddiaları anlamak istiyorlarsa, sosyal bilimcilerle işbirliği yapmak zorundadırlar.³¹⁵ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda bu temel görüşünü, rasyonalite ve rasyonalizasyon süreçlerinin tam anlaşılması üzerine kurulan kapsamlı bir sosyoloji teorisine Weber, Marx, Durkheim, Mead, Lukacs, Horkheimer, Adorno ve Parsons’un nasıl katkıda bulunduklarını göstererek destekler. McCarthy Habermas’ın bu düşünürlere -yorumlamak üzere kesip biçilecek kadavralar gibi yaklaşmak yerine- kendilerinden halen çağdaş meselelere dair pek çok şey öğrenebilecek sanal diyalog

³¹⁴ A.g.e., s. xlii.

³¹⁵ Bu açıdan ona göre kötümser modernite sosyal teorilerinin sorunu, tek-yanlı bir şekilde, yani asıl olarak araçsal olan rasyonalite kavrayışları yüzünden modernleşmenin kültürel boyutunu gözden kaçırmalarıdır. Bohman, James and William Rehg (2008), "Jürgen Habermas", <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/habermas/> (Erişim: 15.07.2011).

arkadaşları olarak yaklaştığına dikkat çeker.³¹⁶ Habermas'ın klasik toplum kuramlarının “sistematik maksatla tarihsel yeniden inşalarını” (tarihsel ve sistematik araştırmaları bir araya getiren inceleme) gerçekleştirmeye çalışmaktaki amacı, onların olumlu katkılarını ortaya çıkarmak ve bu katkıları sistematik bir bütün içinde birleştirmektir.³¹⁷ Habermas uygun bir teorik çerçevenin benimsenmesi halinde, bu kuramların sınırlılıklarının ve zayıflıklarının üstesinden gelinebileceğini düşünmektedir.

Böylece *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın birbiriyle iç içe geçmiş üç temel ilgisinin (rasyonalite, toplum ve modernite kavrayışları) bulunduğunu görürüz. İlk olarak Habermas modern felsefe ve toplum kuramının bireyci ve öznelci öncülleri tarafından artık sınırlandırılmayan ya da bunlara bağlı olmayan bir rasyonalite kavrayışı geliştirmeye çalışır. Ona göre bu yolda ortaya koyduğu iletişimsel rasyonalite kavrayışı, kendi gelişimine ilişkin yeterince şüpheli olmakla birlikte bilişsel-araçsal indirgenmeye dayanıklıdır. İkinci olarak, *İletişimsel Eylem Kuramı* yaşam-dünyası ve sistem paradigmalarını uygun bir şekilde bütünleştiren iki-düzeyle bir toplum kavrayışı sunma iddiasına sahiptir. Son olarak ise, Habermas'ın hedefi bu arka-zemin üzerinde, moderniteyi çözümleyen ve onun günümüzde giderek daha fazla görünür hale gelen patolojilerini, Aydınlanma projesinin terk edilmesinden ziyade yeniden yönlendirilmesini önerecek bir biçimde açıklayabilen eleştirel bir modernite kuramının ana hatlarını çizmektir.³¹⁸

Habermas'a göre bu ilgiler temelinde ortaya koyulan iletişimsel eylem kuramı toplumsal yaşam bağlamının, modernitenin paradokslarına uygun hale getirilmiş bir kavramsallaştırmasını mümkün kılacaktır. Aslında *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki, gerek gündelik konuşma içinde varolan rasyonel potansiyellerin, yani iletişimsel rasyonaliteye dair çözümlemelerin, gerekse modern toplum ve rasyonalizasyon süreçleri kavrayışının arkasında, Habermas'ın, modernleşmeyi bütünsel bir şekilde reddetmeden kazanç ve kayıplarını değerlendirmek ve onun tek-yanlı rasyonalizasyonunun

³¹⁶ McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, içinde: Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1: *Reason and the Rationalization of Society*, (s. vii-xxxix), s. Vii.

³¹⁷ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. xlii.

³¹⁸ A.g.e., s. xlii ve McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Vi.

üstesinden gelmek yönündeki ısrarının yattığını söyleyebiliriz. Nitekim o, bu çalışmasının arkasında bulunan çağdaş tarihsel motifi, özellikle 1960’lardan itibaren giderek şiddetlenen (özellikle Foucault gibi Fransız postyapısalcıları ve postmodernistlerle doruğuna ulaşan) radikal akıl eleştirilerinin özgürleşme adına Aydınlanma/modernite projesini evrenselciliğinden koparma ve modern öznenin ölümünü ilan etme girişimlerinin yarattığı tehlikelere karşı durma çabasının olduğunu belirtir.³¹⁹ Moderniteyi bütüncü bir şekilde mahkûm etme yönündeki bu eğilime karşı Habermas akla ve eyleme iletişimsel yaklaşımın, bizim hem modernitenin belli özelliklerini eleştirmemizi ve hatta modernitenin patolojilerine dair daha açık bir kavrayış geliştirebilmemizi, hem de modernitenin bozulmalarının onun kendine özgü mantığından (Aydınlanmanın diyalektiği) zorunlu olarak çıkmadığını kavrayarak (demir kafes’in kırılmaz olmadığını anlayarak), modernleşmenin içerdiği imkânların farkına varabilmemizi ve bu potansiyelleri değerlendirebilmemizi mümkün kıldığını göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Habermas’ın bu amaçla ortaya koyduğu iletişimsel teorisinde, temel olarak insan dili ve modernite projesindeki gömülü bulunan –ve yeniden canlandırmayı umut ettiği- değerler arasındaki derin sürekliliği açığa vurmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu açıdan *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi “eleştirel bir modernite teorisi olarak toplum kuramı” ve “rasyonalite teorisi olarak felsefe” birbirlerine bağlı bulunur. Rasyonalite teorisinden toplum kuramı için “eleştirel standartlar” sağlaması beklenirken, toplumsal rasyonalizasyonun sonucu olarak kavranan modernite teorisi ise geleneksel akıl felsefesini saf kavramsal içkinlik gettosundan kurtarmaya ve biçimsel evrensel pragmatik alanında kendisini yeniden biçimlendirmesi için zorlamaya çalışır.³²⁰

İletişimsel rasyonalite kavrayışının, rasyonalite teorisi ve toplum kuramının uygun bir şekilde (yani toplumsal ve kültürel modernleşmenin, modernitenin hem kazanımlarını hem patolojilerini ya da bedellerini açıklamaya muktedir sistematik bir teorisini mümkün kılacak şekilde) bir araya getirilmesine aracılık ettiği (orta terim

³¹⁹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. xliii.

³²⁰ Schnadelback, Herbert, “The Transformation of Critical Theory”, içinde Honneth, Axel ve Joas, Hans (der.) (1991), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, çev. Jeremy Gaines ve Doris L. Jones, MIT Press, s. 8-9.

olduğu) söylenebilir. Zira Habermas'ın iletişimsel rasyonalite teorisinin, -Bernstein'in Saussure'ün linguistik çalışmalarında kullandığı “artzamanlı” ve “eşzamanlı” ayırımına atıfla dikkat çektiği gibi- iki yönü bulunur. Bu açıdan *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Habermas'ın iletişimsel rasyonalitenin, hem her zaman iletişimin içinde örtük olarak bulunan unsurları ortaya çıkarmaya çalışan *eşzamanlı (synchronic)*, boyutuyla, hem de farklı tipte eylem ve rasyonalitelerin tarihsel toplumsal kurumlarda ve pratiklerde nasıl gömülü ya da somutlaşmış olduğunu çözümleyen *artzamanlı (diachronic)* boyutuyla ilgilendiğini söyleyebiliriz. Sosyolojik açıdan Habermas'ın teorisi, bir yanda gündelik konuşma içinde var olan rasyonel potansiyellere (iletişimsel rasyonaliteye) dair çözümlemelerin, öte yanda modern toplum ve modernleşme teorisinin bulunduğu iki-düzeyle toplumsal bir teori olarak karşımıza çıkar.³²¹ Dolayısıyla Habermas'ın düşüncesinin *İletişimsel Eylem Kuramı* öncesi pek çok çizgisini yeni, daha detaylı bir şekilde sistematik bir bütün içinde toplayan bu projenin merkezinde, eleştirel bir toplum teorisinin gereklerini karşılayabilecek bir iletişimsel rasyonalite kavrayışı aracılığıyla evrensel bir insan toplumsallığının teorik temellerinin açık kılınmasının bulunduğu söylenebilir.³²²

Elbette Habermas'ın bu büyük projenin orijinal kapsamından, gerek biçimsel pragmatik yaklaşımının transandantal felsefeyle olan benzerliklerine ve evrenselcilik vurgusunun temelci içerimlerine ilişkin eleştirilere karşı yanıtları ya da yaptığı birtakım düzeltmelerle, gerekse projesinin fazla iddialı olduğunu düşünmeye başlayarak geri adım atmış olduğu söylenebilir. Nitekim özellikle evrenselcilik tartışması bağlamında onun projesinde bu yönde meydana gelmiş olan bazı değişimlere dikkat çekmeye çalışacağız. Ama onun, daha sonraki çalışmalarında da iletişimsel rasyonalitenin çekirdek kavramına büyük oranda sadık kalmış olduğunu söylemek mümkündür. Aslında bu değişimlere ve Habermas'ın yaptığı birtakım düzeltmelere ilişkin önemli bir tartışma bulunmaktadır, ama biz sadece bu tartışmanın bazı noktalarına metnimizin amaçlarına hizmet ettiği ölçüde dikkat çekmeye çalışacağız. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, burada birincil amacımız iletişimsel eylem kuramının Habermasçı

³²¹ Bernstein Richard, J., “Introduction”, *Habermas and Modernity*, s. 4.

³²² Morris Martin, *Rethinking The Communicative Turn*, s. 2.

proje içindeki yerini ve değişen konumunu detaylı bir şekilde açığa çıkarmak üzere tartışmak değil, Habermas'ın evrenselcilik ve öznellik üzerine çağdaş tartışma içindeki yerini daha açık bir şekilde anlayabilmenin yanı sıra, onun ve Foucault'nun düşüncesinin, birbirleriyle ilişkilenebileceği ve diyaloga girebileceği belli unsurları öne çıkarmaktır. Dolayısıyla bu açıdan Habermas'ın eleştirel teoriyi iletişimsel çerçeve aracılığıyla yeniden formüle etme çabasının önemi, onun evrenselcilik ya da tikelcilik/bağlamcılık ikiliğinden ve özne felsefesi paradigmasının sınırlılıklarından kurtulabilen bir iletişimsel rasyonalite modeli ortaya koyma hedefinden kaynaklanır. Habermas araçsal rasyonalite kavramıyla iş gören bilinç felsefesinden kurtulmak için dil felsefesine geçişin zorunlu olduğunu düşünmektedir, ama kendisini ilgilendiren şeyin, çağdaş düşünceyi karakterize eden bu linguistik dönüşün felsefi anlamı ya da önemi olmadığını, tüm bu tartışmalar içinde özne felsefesinin sonunun toplum kuramı için ne anlama geldiği olduğunu belirtir.³²³ Nitekim ona göre çağdaş düşüncedeki dil felsefesine geçiş eğilimi özne felsefesinin dışına bir yol (diyalojik, özneler-arasıcı bir yol) sunma potansiyeline sahiptir, ama linguistik dönüşün başlarında (*İletişimsel Eylem Kuramı* öncesi) toplumsal teorinin temeli olarak kabul edilmiş olan dil kuramı bir eylem teorisi ile tamamlanmalıdır. Shabani'nin dikkat çektiği gibi, Habermas dil ve toplumsal eylemi çalışmak suretiyle, bir toplumsal kuram olarak evrensel geçerliliği güvenceye almakla birlikte halen eleştirel olarak kalabilen normatif bir değerlendirmenin araçlarını sağlayabilen (böylelikle yaşamlarımızın moral ve pratik boyutlarına uygulanabilir olan) bir iletişimsel eylem teorisi formüle edebileceğimizi ileri sürmektedir.³²⁴

Habermas'a göre, kendi iletişim modeli, rasyonalist felsefe ve toplumsal kuram arasındaki bağlantıyı teşkil edecek, yani eleştirel akla başvuruyu özne-merkezli aklın ötesine taşıyarak toplumsal bir özneler-arasılık ile birleştirecektir.³²⁵ Dahası Habermas ancak özne felsefesinden dil felsefesine böylesi bir geçiş sayesinde modernitenin özgürleşimci potansiyelinin, açığa çıkarabileceğini savunmaktadır. Zira Habermas'a

³²³ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 397.

³²⁴ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 33.

³²⁵ Habermas dil kullanımındaki pratik ilgilerimizin bizim iletişim kurmamıza ve toplumsal-kültürel failer haline gelmemize imkân tanıyan bir özneler-arasılık düzeyini açığa vurduğunu ileri sürmektedir. A.g.e., s. 32.

göre, modernitenin ilkesi olarak özgürlük, özne felsefesinin temel kavramları aracılığıyla gerçekten kavranamaz. Hatta Habermas moral ve estetik anlamda özgürlüğü, yani öz-belirlenim ve kendini-gerçekleştirme ilkelerini bilinç felsefesi araçlarıyla kavramaya yönelen tüm girişimlerin, gerçekten amaçladıkları şeyin ironik bir tersine çevrilişi ile karşılaşmak durumunda olduğunu söyler.³²⁶ Bu noktada Habermas'ın Foucault'nun düşüncesinin de içinde olduğu özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine yönelik radikal eleştirilere karşı temel yanıtının, aslında bu teorilerin, özne felsefesinin artık tükendiğine dair –kendisinin de onayladığı- görüşlerine rağmen bu modeli halen bilinç felsefesi içinde kalarak (daha doğrusu çıkmayı başaramayarak) eleştirdiklerine yönelik olduğu hatırlanabilir. Ona göre buradaki açmazın temel sebebi, özne ya da bilinç felsefesi paradigmasındaki rasyonalite kavrayışının, yani özne-merkezli aklın işleyişinin uygun bir şekilde anlaşılmasıyla ilişkili güçlüklerde bulunabilir. Habermas özne-merkezli aklın, bir öznenin nesnelerle girebileceği iki temel ilişkinin işleyişini düzenlediğini belirtir:

Özne felsefesi, 'nesne' dendiğinde, var olan olarak temsil edilebilecek her şeyi anlar, 'özne'den ise, ilk olarak, dünyadaki bu tür kendiliklerle nesneleştirici bir tutum içinde ilişkiye girme ve onlar üzerinde kuramsal ya da pratik kontrol kazanma kapasitelerini anlar. Zihnin bu iki tutumu temsil ve eylemdir. Özne nesnelerle ya onları oldukları gibi temsil etmek ya da olmaları gerektiği gibi üretmekle ilgilidir³²⁷

Dolayısıyla Habermas'a göre özne felsefesi modeliyle ilişkili rasyonalite, çevresine dair bilgi edinmeye yetenekli olan ve bunu çevreye akılcıca uyum sağlamak ve değiştirmek amacıyla etkili bir şekilde kullanıma sokabilen bir özneyle ilgili olarak düşünebilecek olan “bilişsel-araçsal rasyonalite” tipiyle sınırlıdır.³²⁸ Aklın araçsallaşma süreci, özne felsefesi modelindeki bilme ve eylem arasındaki bu epistemolojik bağlantının, -Kant'tan Marx'a ve Peirce'e- giderek daha belirgin hale

³²⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 292.

³²⁷ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s.387.

³²⁸ McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. İx.

gelmesi ve daha doğalcı bir özne kavrayışının rağbet görmesi açısından anlaşılabilir. Habermas ampirizm ve rasyonalizmde gelişmiş olan ve teorik olarak nesneleri kavramayla -yani tefekkür davranışıyla- sınırlanmış bir özne kavrayışının, modern dönemde gelişmiş olan öz-sakinim kavramını kendisine katacak bir tarzda dönüşmüş olduğunu söyler.³²⁹ Nitekim Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne ilişkin eleştirilerini ele alırken, salt öznenin amaçları ve hedeflerine, yani kendini korumaya (öz-sakinima) ve bu yolda kavramsal ve teknik hâkimiyet sağlamaya odaklanan araçsal rasyonalitenin, rasyonalitenin bütünü hale gelme sürecinin nasıl artan bir baskı ve tahakküm olarak tasvir edilebileceği üzerinde durmuştuk. Ama burada esas dikkat çekmek istediğimiz husus, Habermas'ın Horkheimer ve Adorno'nun araçsal akıl eleştirilerinin ya da daha genel olarak çağdaş radikal akıl eleştirilerinin tam da eleştirdikleri, aştıklarını iddia ettikleri düşünme biçiminin içinden çıkamadıklarına, yani eleştirilerinin özne felsefesinin koşullarına bağımlı kaldığına yönelik eleştirisidir. Habermas araçsal aklın kavramsal aygıtlarının, salt öznelerin doğa üzerinde kontrol uygulamalarını mümkün kılmak üzere kurulmuş olduğunu ve ayrıca özne ile nesne arasındaki ilişkiyi kavranan ve manipüle edilen nesneden değil de bilen ve eyleyen öznenin bakış açısından ifade etmesi anlamında “özel” olduğunu söyler:

Bu sebeple o toplumsal ve psike-içi ilişkilerin araçsallaşmasının, ihlal edilmiş ve bozulmuş yaşam bağlamları perspektifinden ne anlama geldiğini açıklamak için gereksinim duyulan yorumlayıcı araçları temin edemez... ancak toplumun ve üyelerinin araçsallaşmasının bir şeyi yok ettiğine atıfta bulunur, ama açık bir şekilde bu yıkımın neyin içinde oluştuğunu söyleyemez.³³⁰

Bir başka deyişle Habermas özne felsefesi paradigması dışına çıkmayı başaramayan (yani aslında halen araçsal akla özgü kavramsal araçları kullanan) araçsal akıl eleştirilerinin, kusurluluğunu açıklayamadığı bir şeyi kusurlu olarak suçladıklarını,

³²⁹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 387.

³³⁰ A.g.e., s. 389.

zira onların araçsal akıl tarafından yok edilen şeyin bütünlüğünü kavrayabilecek uygun bir kavramsal çerçeveye sahip olmadıklarını iddia etmektedir.³³¹

Buna karşılık Habermas'ın temel önerisi ise öz-sakinim dürtüsünde temelini bulan ve doğa üzerinde tahakküm kurma doğrultusunda işleyen araçsal rasyonalite kavramıyla iş gören bilinç felsefesinden kurtulmak üzere temelini özneler-arası iletişimde bulan ve karşılıklı anlama ve anlaşmaya yönelmiş iletişimsel eylem modeline geçilmesidir. Habermas'a göre bu geçiş, bir yandan eylem teorisi içinde hedef-yönelimli eylemden iletişimsel eyleme paradigmatik bir değişimi, öte yanda aklın bilişsel-aracsal yönünü uygun yerine koyan, yani daha kapsayıcı iletişimsel rasyonalitenin bir parçası olarak kavrayan bir modern rasyonalite kavrayışının yeniden inşasını gerektirir.³³² Araştırma odağının bilişsel-aracsal rasyonaliteden iletişimsel rasyonaliteye kaymasıyla birlikte, artık açıklama gerektiren fenomenler salt –kendilerinde ve kendileri için- bilgi ve nesnel bir doğaya hâkim olunması değil, hem kişiler-arası, hem de psike/ruh-ıçi düzeydeki mümkün anlaşma ve uzlaşmanın özneler-arasıdır. Böylece iletişimsel rasyonalite için paradigmatik olan şey, Habermas'ın ifadesiyle,

tek başına bir öznenin temsil ya da manipüle edilebilir nesnel dünyadaki bir şeyle ilişkisi değil, konuşan ve eyleyen öznelerin bir şey hakkında karşılıklı anlaşmaya vardıklarında başladıkları özneler-arası ilişkidir. Böyle yapmak suretiyle iletişimsel failer doğal bir dil ortamında hareket ederler, kültürel olarak aktarılan yorumları alıp kullanırlar ve eşzamanlı olarak nesnel dünyadaki bir şeyle, müşterek toplumsal dünyalarındaki bir şeyle ve her birinin kendi öznal dünyası içindeki bir şeyle ilişki kurarlar.³³³

Aslında iletişimsel modelin öznesine ilişkin argümanın, Habermas'ın daha önce ele aldığımız erken dönem çalışmalarındaki emek ve etkileşim ayrımından geliştirilmiş olduğu görülebilir. Habermas özne olarak, nesneleştirici olan ve kendisinin farkına dünyadaki çalışması aracılığıyla varan bir faili (emeğin öznesi) değil, diğer insani failerle ilişki içinde olan bir faili (etkileşimin öznesi) göz önünde bulundurmaktadır.

³³¹ A.g.e., s. 389.

³³² A.g.e., s. 392.

³³³ A.g.e., s. 392.

Ona göre öznenin dünyadaki nesneleri temsil ve manipüle etme yeteneği, dilsel olarak dolayımlanmış bir özneler-arasılığı varsaymakta, yani nesnel dünya ancak böylesi bir ilişki sayesinde bilinebilir hale gelmektedir. Habermas'ın emeği dil ile değiştirmesiyle (Marx'ın, emeğin baskın olduğu “duyusal insan eylem” kavrayışındaki etkileşim boyutunu öne çıkarmasıyla) birlikte tek başına öznenin, pratik olarak özneler-arası ilişkiler içinde gözden kaybolduğu ya da daha doğrusu iletişimsel model açısından artık öznenin ziyade diyalog ortaklarından söz etmenin daha uygun hale geldiği iddia edilebilir.³³⁴

Böylece Habermas, diyalojik olan iletişimsel eylem üzerine dayanan yeni kuramının, artık yapısı gereği monolojik olan bilinç felsefesi paradigmasının sebep olduğu sınırlılıklar, belirsizlikler ve çözümsüzlüklerden kurtulabileceğini iddia etmektedir. Zira ona göre iletişimsel rasyonalite tarafından karakterize edilen bir öznellik anlayışı, ben'in doğasını öz-sakınım uğruna değiştirmesine karşı çıkar; yani araçsal aklın aksine iletişimsel akıl direnmeksizin kör bir öz-sakınım tarafından kapsanamaz. İletişimsel akıl,

nesnelerle temsil ve eylem yoluyla girdiği ilişkisinde kendisini sürdüren bir özneye ya da çevresinden kendisini ayırmış olan kendini-koruyan bir sisteme değil, üyelerinin yorumlayıcı becerileriyle kurulmuş ve sadece iletişim aracılığıyla yeniden üretilen bir sembolik olarak düzenlenmiş yaşam-dünyasına atıfta bulunur. Böylece iletişimsel akıl basit bir şekilde hazır-yapım nesnelerle ve sistemlerle karşılaşmaz: daha ziyade, devam ettirilmesi gereken şeyin düzenlenmesine kendi iştirak eder.³³⁵

Habermas böylelikle bilinç felsefesinde kavranamaz olan özgürlüğün, bireylerin iletişimsel sosyalizasyon koşullarında köklerini bulduğunu, yani özgürlüğün insan türünün dilsel yeniden üretim mekanizmalarının ayrılmaz bir parçası olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Habermas, kendi toplum kuramının kategorik çerçevesini ve normatif temellerini genel bir iletişim eylem teorisi biçiminde geliştirmektedir.

³³⁴ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 107.

³³⁵ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 398.

Eğer insan türünün kendisini, üyelerinin toplumsal olarak koordine edilmiş etkinlikleri yoluyla sürdürdüğünü ve bu koordinasyonun iletişim aracılığıyla kurulduğunu –ve yaşamın belli alanlarında iletişim aracılığıyla anlaşmaya varmayı hedeflediğini- kabul edersek, o zaman türlerin yeniden üretimi aynı zamanda iletişimsel eylemde özsel olarak bulunan rasyonalite koşullarının yerine getirilmesini gerektirir.³³⁶

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, Habermas'ın iletişimsel eylem modelinde eylemi iletişim ile eşitleme yoluna gitmediğidir. Habermas'a göre dil, uzlaşmaya hizmet eden ve faillerin eylemlerini eşgüdümledikleri, kendi amaçları peşinde koşmaları için birbirleriyle anlaşmaya vardıkları bir ortam ya da aracıdır. Bu açıdan aslında tüm eylem kavrayışları için teleolojik yapı temeldir, ama Habermas'a göre “toplumsal eylem” kavramları, farklı katılımcıların hedef-yönelimli eylemleri arasındaki bu koordinasyonu nasıl belirlediklerine göre ayırt edilir.³³⁷ Burada aktörlerin iletişimsel becerilerini değerlendirmeye odaklanarak yapılabilen önemli ayrım, “başarı yönelimli eylem” ile “anlaşma yönelimli eylem” ayrımıdır. Özne felsefesinin karakteristik eylemi olan başarı yönelimli ya da stratejik eylem modeli “rasyonel seçim” kuralları (araçsal rasyonalite) tarafından ölçülürken, anlaşma yönelimli eylem ise temelini öznel-arası iletişimde bulan iletişimsel eylem aracılığıyla meydana gelir.³³⁸ Elbette Habermas bu temel ayrıma işaret etmekle kalmamış ve kendi iletişimsel modelinin ayırt edici karakterini ortaya koymak üzere hâkim toplumsal eylem kavrayışlarına ilişkin detaylı bir tartışma ortaya koymuştur.

Bu tartışmada Habermas'ın öncelikli hedefi bu eylem kavrayışlarının (“stratejik”, “normatif olarak düzenlenen”, “dramatik/dramaturgical”, “iletimsel”) rasyonalite içerimlerini ortaya koymak ve değerlendirmektir. Ama bizim metnimizde öne çıkarmak istediğimiz sorunlarla ilişkisi bakımından vurgulanması gerekli olan bir nokta, Habermas'ın aynı zamanda burada her eylem tarzına tekabül eden farklı özne modellerini de tartışmaya açmasıdır. Nitekim stratejik eylem modelinde özne, belli

³³⁶ A.g.e., s. 397.

³³⁷ A.g.e., s. 101.

³³⁸ A.g.e., s. 286.

hedeflere ulaşmak üzere stratejiler takip eden yalnız bir fail olarak görünür. Habermas’a göre, ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikolojideki “karar teorisi” ve “oyun teorisi” yaklaşımlarının arkasında bulunan bu model çoğunlukla faydacı bir şekilde yorumlanır; failin, fayda beklentisi ve faydasını azami hale getirme bakış açısından araç ve amaçlarını seçtiği ve ölçtüğü varsayılır.³³⁹ Burada öznenin temel yönelimi başarıdır ve dolayısıyla diğer özneler, bu amaçla ilişkili olarak araç ya da engel teşkil eden nesneler olarak görülür.³⁴⁰ Buna karşılık “normatif olarak düzenlenen eylem” kavrayışı (sosyolojide yaygın olan rol teorisiyle ilişkilendirilebilen), çevresindeki diğer failerle karşılaşan, yani temelde yalnız olan bir özneye değil, eylemlerini müşterek değerlere yönelten toplumsal bir grubun üyelerine atıfta bulunur. Burada öznenin yönelimi dâhil olduğu grubun beklentileridir ve onun eylemleri normlara (bu normlar, toplumsal bir grupta var olan bir mutabakatı ifade eder) uyması ya da ihlal etmesi açısından anlaşılır. Özne diğeriyle grup üyesi olup olmadığına göre ilişki kurar ve bu ilişkiyi ölçme değil uyma veya uyum karakterize eder.³⁴¹ Dramatik eylem kavrayışı ise (sosyal bilimler literatüründe az yer almakla birlikte Goffman’da ve fenomenolojik yönelimli bazı etkileşim tasvirlerinde bulunan) birincil olarak yalnız bir faile ya da toplumsal grup üyesine değil, önünde kendilerini sergileyecekleri bir alenilik alanı oluşturan etkileşim içindeki katılımcılara atıfta bulunur. Burada öznenin yönelimi, başarı ya da grup beklentileri yerine kendini-sunmak, yani performans aracılığıyla öznelliğini açığa vurmaktır. Bu modelde ben ve diğeri ilişkisi aktör ve izleyici ilişkisi olarak şekillenir ve bu ilişki, icrada bulunanın kendini açığa vuruşu izleyen tarafından kabul gördüğü ölçüde karşılıklı anlaşmaya dayanır.³⁴²

Habermas tüm bu eylem kavrayışlarını, her biri insan yaşamının tek bir boyutunu (“nesnel dünya”, “toplumsal dünya” ve “içsel ya da öznel dünya” ile ilişkisinde özne modellerini) konu alan ve bu boyutlarla bağlantılı olarak dilin tikel bir

³³⁹ A.g.e., s. 85.

³⁴⁰ Bu özne modelinde ölçme ya da hesaplama özneyi ve öznenin diğerleriyle ilişkisini (ben-diğeri ilişkisini) karakterize eder. Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 108.

³⁴¹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 85-6 ve Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s.108.

³⁴² Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 86 ve Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s.108.

işlevini vurgulayan (diğeri üzerinde etki oluşturma, kişisel bir ilişki kurma ve öznel bir deneyimi ifade etme) yetersiz ve tek-yönlü kavrayışlar olarak görür. Ona göre ancak “iletişimsel eylem” kavrayışı insan yaşamının çok boyutluluğunu ve dilin farklı işlevlerini (özellikle karşılıklı anlaşmaya varmanın aracı ya da ortamı olarak dilin işlevini) barındırabilir.³⁴³ İletişimsel eylem,

kişiler-arası ilişkiler kuran (sözel ya da söz-dışı araçlarla) konuşma ve eylemeye yetenekli en az iki özne arasındaki etkileşime atıfta bulunur. Failler eylem bağlamı ve eylemlerini bir uzlaşma yoluyla koordine etmek için eylem tasarıları hakkında bir anlaşmaya varmaya çabalarlar. Merkezi olan *yorum* kavrayışı öncelikle, konsensüse izin veren koşulların tanımlanmasının müzakeresine atıfta bulunur.³⁴⁴

Bu eylem modelinde temel olan, eylemin koordine edilmesi için nesnel, toplumsal ya da içsel dünya hakkında bir anlaşmaya varma sürecidir. İletişimsel modelde öznenin yönelimi işbirliğine yöneliktir ve böylece özne diğerini, manipüle edilecek bir nesne, toplumsal grubun bir üyesi, ya da bir izleyici olarak değil, karşılıklı anlaşmaya varma sürecinde potansiyel bir ortağı olarak görür.³⁴⁵ Habermas Mead’ın sembolik etkileşimciliği, Wittgenstein’in dil oyunları kavrayışı, Austin’in konuşma edimleri teorisi ve Gadamer’in hermeneutiği ile bağlantılı sosyal bilim geleneğini tanımlayan iletişimsel eylem modelinde, bir anlaşmaya varma ortamı ya da aracı olarak dilin merkezi bir rol oynadığını ve onda, her biri dilin belli bir işlevine ağırlık veren diğer eylem modellerinin aksine dilin tüm işlevlerinin eşit bir şekilde göz önünde bulundurulduğunu öne sürer.³⁴⁶

Burada önemli olan bir husus, Habermas’a göre karşılıklı anlaşmaya varmanın, dilin özsel bir ereği olarak anlaşılmasıdır. Habermas bir konuşma modeline atıfta

³⁴³ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 94-95 ve Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 108.

³⁴⁴ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 86.

³⁴⁵ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 108-9.

³⁴⁶ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 95.

bulunmaksızın, iki öznenin birbirleriyle bir uzlaşmaya varışını çözümlemeye başlayamayacağımızı söyler:

Doğal olarak, dil ve anlaşma birbirleriyle araç ve amaç olarak ilişki kurmaz. Ama anlaşmaya ulaşma kavrayışını ancak iletişimsel amaçla cümle kullanmanın ne anlama geldiğini belirlersek açıklayabiliriz.³⁴⁷

Böylece Habermas karşılıklı anlaşmaya yönelik tutumun biçimsel-pragmatik özelliklerinin, iletişim ortaklarının tutumlarına dair bir model ile bağlantılı olarak çözümleyebileceğimizi öne sürmektedir. Habermas’a göre bu tutum en basit durumda etkileşim ortaklarından birisinin diğeri karşısında “evet” ya da “hayır” konumu (-örtük bir şekilde olsa da- söylenen şeyin geçerlilik iddiasını kabul etmesi ya da reddetmesi) almasıdır.³⁴⁸ Dolayısıyla iletişimsel modelin özne kavrayışını anlamak açısından, bu öznenin sorunsal geçerlilik iddialarını yerine getirebilme gibi yetenekleri geliştirmesinin kendisine bağlı olduğu dil kullanımına dair bir çözümleme merkezi konuma sahiptir. Habermas felsefi modelini bir “ben/diğeri” (*ego/alter*) iletişim modelinden ziyade bilinç felsefesiyle aynı şekilde ben/nesne modeline dayandıran bir dil çözümlemesini de gereğinden fazla öznelci olduğu için reddeder. Ona göre “ben/diğeri” paradigması yönündeki bazı çabalar Mead’in ve Durkheim’in toplum felsefelerinde bulunmaktadır, ama karşılıklı anlama ve konsensüse ulaşmanın koşullarını özgüleştiren bir iletişimsel eylem teorisini geliştirmeyi başaramadıkları için onların çalışmaları da kısıtlıdır ve dolayısıyla yeniden yorumlanmalıdır.³⁴⁹

Habermas dil kullanımına dair araştırması, geç Wittgenstein’dan Austin ve Searle aracılığıyla ilerleyen ve cümlelerin biçimsel semantiğinden konuşma edimlerine genişleyen düşünce çizgisini izleyecektir.³⁵⁰ Dolayısıyla onun “evrensel pragmatik” adını verdiği linguistik çözümlemesi, sentaktik ya da semantik bir sistem olarak dile değil, kullanımda-olan dile ya da konuşmaya yönelik bir çözümlemedir. Evrensel pragmatik, iletişimsel eylem kuramının teorik dayanağını teşkil eder. Dolayısıyla biz de

³⁴⁷ A.g.e., s. 287.

³⁴⁸ A.g.e., s. 287.

³⁴⁹ Best, Steven ve Kellner Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s.287.

³⁵⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 277.

Habermas'ın modern toplumlarda dilsel pratiklerin biçimsel-pragmatik yönlerine ilişkin araştırmasını takip edecek ve onun, toplumsal failerin karşılıklı anlaşmaya varma hedefiyle etkileşime girdikleri zaman gereken evrensel becerilere (*competence*) ilişkin yeniden inşa girişiminin önemli noktalarına dikkat çekmeye çalışacağız. Onun dil çözümlemesi, hakikat, rasyonalite, eylem ve anlam ile ilişkili sorunlar hakkındaki felsefi tartışmalara ciddi katkılarda bulunur. Ama biz özellikle Habermas'ın rasyonelliğin doğasının, öznel-arasılığın yapısından, yani her konuşma eyleminin önkabullerinden (gündelik söylemin içerdiği, akılcı bir biçimde güdülenen mutabakata varma isteğinden) çıkarsanması gerektiği yönündeki düşüncesini vurgulamaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Ayrıca daha önceden de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın bu konudaki detaylı ve teknik çözümlemelerini betimlerken, daha ziyade sonraki tartışmalarımızın içeriğini teşkil edecek olan onun iletişimsel kuramının temel mimarisini ve kendisine has terminolojisini açıklamayla ilgili olacağız. Dolayısıyla esas olarak Habermas'ın özne felsefesini terk ederek dil felsefesine geçmeyi öneren paradigma değişikliği talebinin içerimlerine ve bu değişimin onun özellikle öznel ve evrenselcilik üzerine tartışmadaki konumunu nasıl etkilediğine dikkat çekmeye çalışacağız. Bu sebeple, aslında esas olarak Habermas'ın evrensel pragmatikliğine ayırdığımız kısımda, *İletişimsel Eylem Kuramı* çerçevesinin de dışına çıkarak, onun gündelik dil içinde örtük bulunan özgürleşimci rasyonalite kavrayışını pratik bir moralite geliştirmek için kullandığı (*Moral Bilinç ve İletişimsel Eylem, Meşrulaştırma ve Uygulama: Söylem Etiği Üzerine Yorumlar* gibi çalışmalarında geliştirdiği) “söylem etiği” teorisine de ağırlık vereceğiz. Zira Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı temelinde geliştirdiği söylem etiği ya da iletişimsel etik formülasyonu, onun soyut evrenselcilik ve bağlamcı ya da komünitaryan konumların göreceliği arasında bir ara zemin bulma arayışını ifade eder ve dolayısıyla etikte evrensel olarak geçerli iddiaları savunan görüşleri, bizim için, onun evrenselcilik tartışması içindeki konumunun güçlü ve tartışmalı yanlarını değerlendirmeye hizmet edecektir. Habermas'ın söylem etiğinin ana hatlarına ve özellikle söylem etiğine yönelik (özellikle Kant'ın ahlak teorisinin bilişselci ve evrenselci iddialarını diyalojik bir çerçevede savunma hedefiyle ilgili olarak) tartışmaya dikkat çekmeye çalışacağımız bölümden sonra, onun normatif bir toplum kuramı formüle etme çabasını ele almak üzere yeniden *İletişimsel Eylem Kuramı*

çerçevesine döneceğiz. Zira *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın ikili hedefine (bir iletişimsel eylem teorisi ile toplumsal süreçlerin dinamiğini açıklayabilen bir sosyolojik teorinin zorunlu olarak bir arada yürütülmesi gereken girişimler olduğuna yönelik iddiasına) atıfta bulunmak için kullandığımız eşzamanlı-artzamanlı ayrımı üzerinden söylersek, iletişimsel rasyonalitenin eşzamanlı boyutunu (her daim iletişimin içinde örtük bulunan unsurları) ele aldıktan sonra ise, farklı tipte eylem ve rasyonalitelerin tarihsel toplumsal kurumlarda ve pratiklerde nasıl gömülü olduğunu, yani teorinin artzamanlı boyutunu sergilemeye geçeceğiz. Habermas'ın "rasyonalizasyon süreçleri" olarak gönderimde bulunduğu iletişimsel rasyonalitenin bu boyutuna dair araştırmalarını ele almak suretiyle, onun eleştirel bir modernite teorisi olarak toplum kuramı anlayışını ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışacağız. Habermas'ın Weber'in rasyonalite çözümlemelerini tartışmak suretiyle ortaya koyduğu modern toplum kavrayışı ve modernleşme teorisi, *Modernitenin Felsefi Söylemi* başta olmak üzere onun daha sonraki çalışmalarındaki moderniteyle ilgili görüşlerinin temelinde yer almaya büyük oranda devam etmiştir. Dolayısıyla *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda ortaya koyulan modernite teorisi, onun postmodern ve postyapısalcı düşünlere yönelik eleştirisini anlamak açısından oldukça önemlidir. Ama Habermas'ın bu konuya dair görüşlerini esas olarak –daha detaylı bir şekilde sergilendiğini göreceğimiz- *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde ele alacağız ve *İletişimsel Eylem Kuramı* çerçevesinde onun düşüncesinde linguistik dönüşün rasyonalite ve rasyonalizasyon süreçlerinin tam anlaşılması üzerine kurulu kapsamlı bir toplum kuramı oluşturma projesi bakımından içerimlerine dikkat çekmekle yetineceğiz. Hemen belirtelim ki Habermas çalışmalarında "linguistik dönüş" olarak adlandırılan bu paradigmatic değişim, onun evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki konumunun ve dolayısıyla Foucault eleştirilerinin temelinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu linguistik dönüşün, çalışmamızın amaçlarıyla ilgili içerimlerini açığa çıkarabilmek için, ilk olarak Habermas'ın konuşmanın yapısına özgü geçerlilik iddialarının evrenselliğini ortaya çıkarmaya ("anlaşmaya" varmanın evrensel koşullarını belirlemeye ve yeniden inşa etmeye) yönelik evrensel pragmatikliği ve bu temelde özgürleşimci bir pratik moralite olarak geliştirdiği söylem etiğini ele alacağız.

1.5.1. Evrensel Pragmatik ve Söylem Etiği

Habermas evrensel pragmatik adını verdiği araştırma programını ortaya koymaya, kendi linguistik çözümlemelerinin amacı, konusu ve metodolojisinin ayırt edici karakterini açığa çıkarmak üzere dile ilişkin diğer yaklaşımların sınırlılıklarına işaret ederek başlar. Bu yolda Habermas özellikle mantıksal dil çözümlemeleri ve yapısalcı linguistik yaklaşımlar tarafından dile ilişkin gerçekleştirilen “soyut bir bilgi olarak” ya da “bir yapı olarak” *dil* ve bu dilin “pratik kullanımı” ya da “işleyişi olarak” *konusma* arasındaki ayrım ile ilgili itirazını dile getirerek başlar. İlk olarak, bu ayrım çerçevesinde,

dil, anlatımda bulunmanın kurallar sistemi olarak anlaşılacak; öyle ki tüm iyi düzenlenmiş anlatımlar (mesela cümleler) bu dilin unsurları olarak sayılabilecektir. Öte yandan konuşma yeteneğine sahip öznel bir iletişim süreci içindeki katılımcılar olarak böylesi anlatımları kullanırlar; ifade edilen bu cümleleri anlamak ve karşılık vermek kadar cümleler de ifade edebilirler.³⁵¹

Gerçi Habermas, Saussure’ün terimleriyle *langue* ve *parole* arasındaki bu biçimsel ayrımı, yani “dil”in, “konuşma”daki dil kullanımından soyutlanmasını anlamlı bulmaktadır. Ama onun karşı çıktığı husus, bu soyutlamayı takip eden metodolojik adımda dilin pragmatik boyutlarının biçimsel çözümleme dışında bırakılmasına yöneliktir:

Bu iki analitik düzey, dil ve konuşma arasındaki ayrım, dilin pragmatik yönünün yalnızca ampirik çözümlemeye –yani psiko-linguistik ve sosyo-linguistik gibi ampirik bilimlere- bırakıldığı tarzda yapılmamalıdır. Ben sadece dile değil, konuşmaya da –yani, cümlelerin anlatımdaki kullanımına da- biçimsel çözümleme aracılığıyla yaklaşılabilir olduğu tezini savunacağım.³⁵²

Habermas’ın karşı çıktığı bu yaklaşıma, Chomsky’nin “linguistik beceri” ve “linguistik performans” ayrımından hareketle ortaya koyduğu çözümlemesi örnek

³⁵¹ Habermas, Jürgen (1991), “What is Universal Pragmatics?”, içinde: *Communication and the Evolution of Society*, çev. Thomas McCarthy, Polity, 1-68., s. 6.

³⁵² A.g.e., s. 6.

verilebilir. Linguistik beceri, konuşmacı-dinleyicinin dili gramer açısından doğru anlayabilme ve konuşabilme yeteneğine gönderimde bulunurken, linguistik performans somut koşullarda aktüel dil kullanımı, yani toplumsal dili kullanabilme anlamına gelir. Chomsky'e göre, sadece ideal bir konuşmacı-dinleyici becerisi olarak (dil bilgisini aktüel performansa uygularken karşılaştığı hafıza kısıtlamaları, dikkat eksikliği, hatalar gibi gramatik olarak ilgisiz koşullardan etkilenmeyen) linguistik beceri, bir linguistik evrenseller teorisine göre düzenlenebilir. Nitekim onun kendi “üretici gramer” (*generative grammar*) öğretisi, linguistik becerinin, fonetik, sentaks ve semantik bileşenlere dair çözümleme aracılığıyla biçimsel bir yeniden inşasıdır. Ama toplumsal dil kurallarının kullanımı anlamına gelen “linguistik performans”ın, kaçınılmaz bir şekilde linguistik-dışı, ampirik olumsuzluklarla dolu olduğu ve dolayısıyla linguistik beceri gibi teorik bir yeniden inşaya imkân tanımadığı düşünülür.³⁵³

Buna karşılık Habermas'ın evrensel pragmatik kavrayışı ise linguistik performans ya da konuşmanın da evrensel terimlerle rasyonel bir yeniden inşaya izin verdiği iddiası üzerine dayanır.³⁵⁴ Evrensel pragmatik “konuşma”nın”söz”ün (*speech*) temel öğelerini (sözceleri/*utterance*), linguistiğin dilin temel birimlerini (cümleler) ele almasına benzer tarzda konu edinir.³⁵⁵ Bir başka deyişle, evrensel pragmatik “cümleler”in fonetik, sentaks ve semantik özellikleri gibi “sözceler”in de evrensel yeniden inşaya zemin teşkil eden belli pragmatik özellikleri bulunduğunu varsaymaktadır. Böylece ‘linguistik performans’ veya “konuşma”da bulunan –örtük-biçimsel yapıları ortaya çıkarmayı hedefleyen Habermas, bunun için öncelikle “beceri” ve “performans” kavramlarında değişikliğe giderek terminolojik bir ayrım yapar. Habermas Chomsky'nin “linguistik performans” terimini “konuşma” olarak almıştır, ama ona göre “konuşma” da yine “beceri” ve “performans” olarak iki ayrı boyutta değerlendirilmelidir. Konuşmanın “performatif” boyutu; somut sözcelerin, konuşmacı/dinleyicinin kişilik yapısı, yürürlükteki rol sistemi gibi olumsal yönlerine

³⁵³ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 274; Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s. 145-146 ve Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 33.

³⁵⁴ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 274.

³⁵⁵ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 26.

gönderimde bulunuyor olarak anlaşılacak ve böylelikle evrensel pragmatik alanının dışına çıkarılacak, yani ampirik pragmatik alanı olarak değerlendirilecektir. Konuşmanın “beceri” boyutu ise, konuşma durumlarının yani evrensel pragmatik alanın değişmez öğelerine gönderimde bulunuyor olarak yeniden tanımlanmıştır. Habermas konuşmanın bu beceri boyutuna “iletişimsel beceri” olarak atıfta bulunur ve bu becerinin biçimsel özelliklerini belirlemeye yönelir.³⁵⁶

Böylece Habermas’a göre, iletişimsel becerinin, linguistik beceri gibi biçimsel bir yeniden inşaya imkân tanıyan evrensel bir çekirdeği bulunmaktadır. Bunun anlamı konuşmaya ya da dil kullanımına dair genel bir teorinin; yetişkin konuşmacıların söz söylerken cümleleri uygun bir şekilde kullanabilmeleri için yerine getirebilmesi gereken kurallar sistemini, cümlelerin hangi tikel dile ait olduğundan ve sözcelerin hangi arızı bağlamda yerleşik olduğundan bağımsız olarak tasvir edebileceğidir.³⁵⁷ Bu yolda Habermas evrensel pragmatik için en umut verici başlangıç noktası olarak kabul ettiği Austin ve Searle’in çalışmalarında bulunan “söz edimleri teorisi”ne başvurur.³⁵⁸ Zira Habermas’ı asıl ilgilendiren hususun, gündelik dil felsefesi olarak da atıfta bulunulan bu çalışmalarda olduğu gibi, dilin kullanım kuramı olduğunu, yani onun dilin *söylediğiyle* değil, *yaptığıyla* ilgilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Austin “bir şey söylemenin bir şey yapmak” olduğunu ve kendi incelemesinin hedefinin de “bir şey söyleyerek ya da söylerken yaptığımız kimi durumları ve bunların içerdikleri kimi anlamları” gözden geçirmek olduğunu söyler.³⁵⁹ Habermas da dil kullanımını kurala-dayalı davranışa girmek olarak ele almakta, yani dil teorisini eylem teorisinin bir parçası olarak değerlendirmektedir.

Habermas özellikle Searle’ün açıklamalarını takip ederek, “söz edim”ini linguistik iletişimin temel birimi olarak kabul eder. Söz edimi ise bir sembol, sözcük ya da cümle değil, bir “sözce”dir. Sözceler analitik olarak ayrıştırılabilir iki bileşen içerir; “önermesel içerik” ve “edim-sözsel güç” (*illocutionary force*). Habermas bir sözü, bir

³⁵⁶ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 425 ve Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s.26.

³⁵⁷ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 26.

³⁵⁸ A.g.e., s. 7.

³⁵⁹ Austin, J. L. (2009), *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, Metis, s. 49.

bildirimi ya da bir uyarıyı dile getirirken (daha doğrusu sözcelerken/*uttering*) buna karşılık düşen cümleyle birlikte, farklı edim-sözselsel güçlere atıfta bulunan eylemler gerçekleştirdiğimize (bir söz *veririz*, bir bildirimde *bulunuruz* ya da bir uyarı *yaparız*) dikkat çeker.³⁶⁰ Bir başka deyişle, “Temin ederim ki *p*”, “Söz veriyorum ki *p*”, “Öne sürüyorum ki *p*” gibi sözceler içinde aynı önermesel içerik, yani *p*, farklı edim-sözselsel güçlerle görünüşe çıkar. Bu iki ögeyi anlaşılır kılmak için her söz edimini, temel yapısı itibariyle iki cümle olarak, yani “performatif cümle” ve “önermesel içerik cümlesi” olarak düşünülebiliriz. Burada Habermas’ı ilgilendiren “(Seni) Temin ederim ki”, “(Sana) Söz veriyorum ki”, “(Sana karşı) Öne sürüyorum ki”, “(Sana) Emrediyorum” gibi sözcelerin edim-sözselsel gücünü oluşturan “performatif cümleler”dir. Zira bunlar, sözcenin edim-sözselsel (*illocutionary*) yönü kadar, dinleyen ve konuşan arasındaki iletişim tarzını ve konuşmanın pragmatik konumunu, yani iletişimin dünyadaki olaylar ve nesnelerle bağlantısını kurmaktadır.³⁶¹

Habermas’ın iddiası, ideal bir konuşmacının sahip olması gereken becerinin (iletişimsel beceri) sadece gramatik cümleler üretme ve anlama yeteneğini (yani linguistik beceri) değil, aynı zamanda –gündelik dildeki konuşmayı mümkün hale getirecek şekilde—iletişim tarzları ve dış dünyayla bağlantıları anlama ve kurma yeteneğini de içerdiğidir. Dolayısıyla Habermas iletişimsel beceriyi, hem konuşmanın beceri boyutunu, hem de linguistik beceriyi içine alacak bir şekilde tanımlama yoluna gidecektir. Ona göre evrensel pragmatikğin görevi ise, fiili iletişimin linguistik-dışı, ampirik, olumsal koşullarını araştıran ampirik pragmatikğin tersine, belli türden linguistik sözcelerin icrası aracılığıyla üretilen ve olası her konuşma ediminde görünüşe çıkan genel yapıların rasyonel bir yeniden inşasıdır. Bu yapılar, linguistik açıdan ehil/yeterli (*competent*) konuşmacıların ifadelerinin pragmatik olarak (dünyayla kurduğu ilişkiler bağlamında) konumlanmasına hizmet edecektir. Bir başka deyişle, Habermas’a göre evrensel pragmatikğin görevi iletişimsel becerinin, her tikel sözcede gömülü bulunan bu biçimsel özelliklerini belirlemektir ve bu özellikler ise ancak

³⁶⁰ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 34.

³⁶¹ Dickens, David R., *The Critical Project of Jürgen Habermas*, s. 146-147, McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 275, Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 34-36.

gramatik açıdan iyi-düzenlenmiş olarak söze dökülen her cümlede içerilen “gerçeklikle ilişkiler”i göz önünde bulundurmak sayesinde tanımlanabilirler.³⁶² Habermas’a göre her bir sözce (ya da sözceleme), cümleyi, eşzamanlı olarak; hem *dışsal gerçeklikle* (“o”³⁶³, yani insanın hakkında doğru ya da yanlış bildirimlerde bulunabileceği nesneler ve olaylar dünyası), hem *içsel gerçeklikle* (yani konuşanın, – samimi ya da samimi-olmayan bir şekilde dışa vurabileceği– “kendi” amaçlı deneyimler dünyasıyla ilgili olarak), hem de toplumun *normatif gerçekliğiyle* (bir edimin uygunluğu ölçüsünde haklı/doğru ya da haksız/yanlış olarak değerlendirilmesine imkân tanıyan müşterek değerler, normlar, kurallar ve rolleri içeren “bizim” toplumsal yaşam dünyamızla) ilgili olarak konumlamaktadır.³⁶⁴

Habermas böylelikle cümlenin, -saf bir gramatik oluşum ya da konumlanmamış bir cümle olarak alındığında ne ihtiyaç duyacağı, ne de karşılayabileceği- “geçerlilik iddiaları” altına yerleştirildiğini iddia etmektedir. Ona göre, konuşan birisi herhangi bir cümleyi telaffuz ederken ya da sözcelerken -çoğunlukla örtük olsa da- dört tip geçerlilik iddiasında (“anlaşılabilirlik”, “doğruluk”, “samimiyet” ve “normatif doğruluk”) bulunmaktadır:

1-İfade edilen şeyin *anlaşılabilir* olduğu iddiası (doğru gramer yapısına sahip olduğu).

2- Söylenenin *doğru* olduğu iddiası,

3- Söylenenlerin, niyetlerin açık ifadesi olduğu yani *samimi* olduğu iddiası.

4-Söylenenin kabul edilen normatif bağlamla ilişkili olarak *doğru* ya da uygun olduğu iddiası.

³⁶² Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s.147; McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 275-276.

³⁶³ Türkçede, İngilizcedeki belirli durumlarda isimden önce kullanılan ya da adlardan önce gelerek onlara belirlilik niteliği veren “the” terimine karşılık gelen bir şey yoktur, ama burada “o” anlamına gelecek şekilde kullanılabilir gözükmektedir.

³⁶⁴ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 27-28 ve McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 280; Dickens, David R., *The Critical Project of Jürgen Habermas*, s.147.

Bu iddialar konuşmacı perspektifinden de dile getirilebilir. İlk olarak, konuşmacıyla dinleyenin birbirlerini anlayabilmesi için konuşmacı *anlaşılır* bir ifade seçmelidir. İkinci olarak, konuşmacı, dinleyenin onun bilgisinden pay alabilmesi için, *doğru* bir önermenin içeriğini aktarma niyetine sahibi olmalıdır. Üçüncüsü, konuşmacı dinleyenin onun sözüne inanabilmesi için niyetlerini *samimi* bir şekilde ifade etmelidir. Nihayet dördüncü olarak, konuşmacı, dinleyenin sözünü kabul edebilmesi ve dolayısıyla konuşmacı ve dinleyenin kabul görmüş bir art-alanla ilgili bildirimlere dair birbirleriyle uyuşabilmeleri için, varolan normlar ve değerler ışığında *doğru/haklı* olan bir bildirimi seçmelidir.³⁶⁵

İşte Habermas'ın tezi, iletişim becerisine sahip her insanın, herhangi bir söz edimini icra ederken, yani iletişimsel olarak eylemde bulunurken, evrensel geçerlilik iddialarında bulunduğu ve bunların haklı çıkarılabileceğini (ya da yerine getirilebileceğini) varsaymakta olduğudur. Ona göre, insan karşılıklı bir anlaşmaya varma sürecine katılmak istediği ölçüde bu iddiaları ortaya koymaktan kaçınmaz.³⁶⁶ Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, bu geçerlilik iddialarından sadece “anlaşılabilirlik” iddiasının dilin kendisiyle sınırlı, diğer üç iddianın ise gerçekliğin dil-dışı düzenleriyle ilgili olmasıdır; keza doğruluk “dışsal dünya”, samimiyet “bireysel dünya” ve normatif doğruluk ise “toplumsal dünyamız” ile ilgilidir. Bunun anlamı iletişimsel becerinin çözümlemesinin, sadece gramatik cümleler üretme yeteneğinin, yani linguistik becerinin ötesine uzandığıdır. Habermas iletişimsel beceriden, anlaşmaya yönelmiş bir konuşmacının iyi-düzenlenmiş bir cümleyi gerçeklikle ilişkiler içine oturtmasını (geçerlilik iddialarında ifadesini bulan dışsal, bireysel ve toplumsal dünyayla ilişkiler) anladığını söyler. Dolayısıyla ona göre iletişimsel beceriye dair çözümleme, konuşmanın gramatik cümleler üretme boyutunun yanı sıra üç pragmatik işlevine daha açıklama getirmektedir: her sözce bir şeyi *temsil* etme (bu yolda önermesel içerik seçilir), bir niyeti *ifade* etme (dilsel ifadeyle tam olarak kast edilen şeyin dile getirilmesi) ve meşru bir kişiler-arası ilişki kurulması (kabul edilmiş normlar

³⁶⁵ Habermas'tan aktaran; West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.106 ve Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 2, 28.

³⁶⁶ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 2.

ve değerler ışığında bildirimde bulunma) işlevlerine sahiptir.³⁶⁷ Geçerlilik iddialarının (“doğruluk”, “samimiyet” ve “normatif doğruluk”) bu üç pragmatik işlevi ve bunların tekabül ettiği dünya ya da gerçeklik arasında bir ilişki bulunur. Doğruluk iddiasının pragmatik işlevi nesnel dünyayla ilişki içinde ortaya koyulur ve temsil edici bir ilişkiyi (bilim) oluşturur. Samimiyet (doğru sözlü olunduğu) iddiası kişinin kendi içsel dünyasıyla ilişkisi içinde ortaya koyulur ve ifadeci ya da dışavurumcu bir ilişkiyi (sanat) teşkil eder. Son olarak, normatif doğruluk iddiasında bulunan bir söz ediminin pragmatik işlevi toplumsal dünya ile bağlantılıdır ve böylelikle etkileşimci bir ilişki (moralite) oluşturur.³⁶⁸

Bu kısa taslaktan bile, tamamlanmış bir evrensel pragmatğin, bilgi ve eylem teorilerinden toplumsallaşma ve ideoloji teorilerine kadar çeşitli teorik girişimler için birleştirici bir çerçeve temin etmeye çalışan ve farklı disiplinlerin ilgi alanlarını içine alan oldukça geniş kapsamlı bir projeyi hedeflediği görülebilir. Gerçi Habermas’a göre iletişimsel bir eylem kuramı için, bu pragmatik işlevler içinde esas olarak iletişimin kişiler-arası etkileşimle ilgili olan üçüncü boyutunun merkezi bir konuma sahip olduğunu göreceğiz.³⁶⁹ Ama Habermas’ın hâkim eylem kavrayışlarına yönelik eleştirisini aktarırken dikkat çektiğimiz gibi, ona göre “iletişimsel eylem” kavrayışı, insan yaşamının çok boyutluluğunu ve en başta karşılıklı anlaşmaya varmanın aracı ya da ortamı olmak üzere dilin farklı işlevlerini barındırabilen (yani diğer eylem modelleri gibi dışlayıcı bir şekilde dilin tek bir işleviyle sınırlı kalmayan) tek eylem modelidir.³⁷⁰ Habermas iletişimsel eylem modelini, eylemin koordine edilmesi için nesnel, toplumsal ya da içsel dünya hakkında bir anlaşmaya varma sürecinin karakterize ettiğini savunur. Bir başka deyişle, iletişimsel eylem, öncelikle kişiler-arası ilişkiler kuran konuşma ve eylemeye yetenekli en az iki özne arasındaki etkileşime, yani faillerin eylem bağlamları ve eylemlerini bir uzlaşma yoluyla koordine etmek için ortaya koydukları eylem

³⁶⁷ A.g.e., s. 28-29.

³⁶⁸ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 37.

³⁶⁹ Bundan dolayı o, meşru kişiler-arası ilişkilerin kurulması bakış açısından edim-sözel gücü incelediğini söylediği söz edimleri teorisini başlangıç noktası olarak almıştır Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 33-34; McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 282.

³⁷⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 94-95 ve Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 108.

tasarıları hakkında *anlaşmaya*³⁷¹ varma çabalarına atıfta bulunur.³⁷² Zaten evrensel pragmatik programı da Habermas'ın karşılıklı anlaşmaya yönelik tutumun biçimsel-pragmatik özelliklerinin, iletişim ortaklarının tutumlarına dair bir model ile bağlantılı olarak çözümlenebileceği iddiasında temelini bulur. Nitekim Habermas'a göre bu tutumun, en basit durumunda etkileşim ortaklarından birisinin diğeri karşısında “evet” ya da “hayır” konumu alması, yani -örtük bir şekilde olsa da- söylenen şeyin geçerlilik iddiasını kabul etmesi ya da reddetmesi olduğuna dikkat çekmiştik.³⁷³

Bu açıdan (iletişimsel eylem kuramıyla bağlantılı olarak) evrensel pragmatikğin görevi, konuşmanın yapısına özgü geçerlilik iddialarının evrenselliğini ortaya koymak ya da “anlaşmaya” varmanın evrensel koşullarını belirlemek ve yeniden inşa etmektir. Anlaşmaya varmanın hedefi, ancak “paylaşılan bilgi, karşılıklı güven ve uyumun özneler-arasıcı karşılıklılığında sonuna ulaşılan bir uzlaşımın meydana getirilmesidir”. Ama Habermas'ın dikkat çektiği gibi, tüm geçerlilik iddialarını kapsayan *tam bir anlaşma* linguistik etkileşimin normal durumu olsaydı, anlaşmaya varma sürecinin koşullarını, uzlaşım meydana getirmenin dinamik perspektifinden yeniden inşa etmeye çalışan bir evrensel pragmatik'e ihtiyaç olmazdı.³⁷⁴ Dolayısıyla Habermas'a göre tipik durumlar, bir yanında anlaşılmazlık ve yanlış anlamamanın, kasıtlı ya da gayri-iradi samimiyetsizliğin, gizli ya da açık ihtilafın, diğer yanında ise önceden-varolan ya da elde edilmiş olan konsensüsün yer aldığı bir “gri bölge”ye karşılık gelir. Bu açıdan anlaşmaya varma, karşılıklı olarak kabul edilebilir olan geçerlilik iddialarının varsayılan temeli üzerinde bir uzlaşmayı meydana getirme sürecidir.³⁷⁵ Nitekim iletişimsel beceri

³⁷¹ Habermas'ın orijinal olarak kullandığı “verständigung” sözcüğü İngilizceye “understanding” olarak çevriliyor. Sözcük “anlayış, anlaşma, karşılıklı anlaşma, uzlaşma, mutabakat” gibi pek çok anlama sahiptir, ama genel olarak –sözcüğün orijinal anlamındaki “ilişki, haberleşme” gibi atıflarına sahip olmasa da- Türkçede *anlaşma* olarak karşılayacağız ve bunu, farklı yan anlamlara sahip olduğu yerlerde bile değiştirmeyeceğiz. Zira Habermas bazı yerlerde bu sözcüğe özel bir anlam vermekte ve onu açıklamak için uzlaşım, konsensüs gibi sözcüklere işaret etmektedir. Elbette “anlaşma” sözcüğünün hep aynı şekilde çevrilmesi bazı güçlüklerle sahiptir, mesela şu cümlede İngilizceye “agreement” olarak çevrilen “einverständnis” sözcüğünü, anlaşma’dan ayırt etmek için uzlaşım olarak çevirmek durumunda kalırız: “Anlaşmaya (verständigung) varmanın hedefi bir uzlaşımı (einverständnis) meydana getirmektir”. Bkz. Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 3.

³⁷² Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 86.

³⁷³ A.g.e., s. 287.

³⁷⁴ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 3.

³⁷⁵ A.g.e., s. 3

sadece geçerlilik iddialarının ortaya atılması ve özneler-arasıcı bir şekilde kabul edilmesi kapasitesi değil, aynı zamanda bu iddiaların yerine getirildiğinin gösterilmesi ya da haklı çıkarılması kapasitesidir.³⁷⁶ Bir başka deyişle, her konuşma ediminde örtük olarak bulunan geçerlilik iddiaları muhatabın tikel bir söze karşı yönelttiği çeşitli itirazların karşılanmasıyla ilgilidir. Herhangi bir bildirim ya da söze dair *anlaşma*, bu geçerlilik iddialarının karşılandığının kabul edilip edilmediğine (“evet” ya da “hayır” konumu alınmasına) dayanır. Bu bakış açısından başkalarıyla iletişime girebildiğimiz sürece bu geçerlilik iddialarını anladığımız ya da kabul ettiğimiz kabul edilecektir. Böylece tüm iletişimsel eylem bir arka-zemin konsensüsü üzerinde yer alır, ama elbette bu konsensüse iletişim bağlamındaki katılımcılar tarafından meydan okunabilir ya da bu konsensüs bozulabilir. Habermas’a göre,

Gündelik yaşamda, katılımcılar arasında sorgulanmaksızın kabul edilmiş olan o yorumlamalarla ilgili bir arka-plan konsensüsten başlarız. Bu konsensüs sarsıldığı ve belli geçerlilik iddialarının karşılandığı (ya da haklı çıkartılabileceği) varsayımı askıya alındığı zaman karşılıklı yorumlama görevi, bu durumun tüm katılımcıların paylaştığı yeni bir tanımını elde etmek olur. Eğer bu girişimleri başarısız olursa, iletişimsel eylem sürdürülemez. O zaman kişi temel olarak, stratejik eyleme kayma, iletişimi tamamen koparma ya da anlaşmaya yönelik eylemi farklı bir düzeyde, yani argümantatif konuşma düzeyinde (artık hipotetik olarak alınan problematik geçerlilik iddialarını söylemsel olarak inceleme maksadıyla) yeniden başlatma alternatifleri ile karşı karşıyadır.³⁷⁷

Dolayısıyla Habermas’ın iddiası, pek çok ampirik durumda, çatışmalarımızı ve anlaşmazlıklarımızı çeşitli stratejiler ve tekniklerle çözdüğümüz ortada olmasına karşılık, iletişimdeki bir bozulmayı çözmek için sorgulanan geçerlilik iddialarının güvencesini açık bir şekilde aradığımız bir söylem ya da argümantasyon düzeyine doğru

³⁷⁶ White, Stephen K. (1983), “Habermas on the Foundations of Ethics and Political Theory”, içinde: Daniel Sabia ve Jerald Wallulis (der.), *Changing Social Science*, State University of New York Press, 157-170, s. 160

³⁷⁷ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 3-4.

ilerleyebileceğimizdir.³⁷⁸ Ona göre ideal olarak, böylesi bir söylemde (“ideal konuşma durumu”) bulunabilecek yegâne zor, “daha iyi argümanın zorlayıcılığı”dır. West’in dikkat çektiği gibi, tikel bir bildirime yönelik meydan okumaların otoriteye (rahip, kâhin, kutsal ya da bilimsel metinler gibi) yapılan başvurularla veya güç kullanımı ya da ikna (engizisyon, rüşvet, hapse atma, psikiyatrik tedavi gibi) aracılığıyla karşılanabilir olduğunu (ve günümüzde de bunun pek çok durumda meşru addedilebildiğini) iyi biliyoruz, ama Habermas’ın bu yaklaşımında önemli olan nokta, anlaşmazlık durumunda daha rasyonel bir tavrın sadece tercih edilmesi değil, bunun zaten insanların birbirleriyle iletişime girdiği her seferde, bir anlamda örtük olarak varsayıldığı iddiasıdır.³⁷⁹ Dolayısıyla kabaca söylersek, biz iletişimdeki bozulmayla nasıl ilgilenirsek ilgilenelim, Habermas, evrensel geçerlilik iddialarının olası iletişimin genel yapılarında, toplumsal yeniden üretimin özneler-arası yapılarında zaten hazır bulunduğunu iddia etmektedir. Zira süregitmekte olan iletişimsel eylem, katılımcıların niyetlerinin samimiliği, paylaşılan kanıların doğruluğu ve hakim normların haklılığı hakkındaki problematik-olmayan bir konsensüs arka-planında ilerlemektedir.³⁸⁰

Aslında Habermas çatışmaların ne güçle, ne manipülasyonla çözüldüğü, bunu yerine daha iyi argümanın zorlamasına dayanan rasyonel tartışmanın hâkim olduğu böylesi bir söylemin, bilimsel söylem alanında zaten çoktan kabul edilmiş bir şey olduğuna dikkat çeker. Onun buna eklediği düşüncenin, bilimsel alandakine benzer bir şekilde, uygun argümantasyon tipleri aracılığıyla geçerlilik iddialarına başvurunun yerine getirilmesinin, örtük olarak, pratik (hukuk ve moral) ve estetik tartışmalarda da bulunduğu olduğu söylenebilir.³⁸¹ Zira Habermas’a göre zorlama içermeyen ve bozulmamış argümantasyon bizim günlük, teori-öncesi iletişimsel etkileşimlerimiz içinde yapısal bir unsur olarak, dolayısıyla bir imkân olarak bulunmaktadır. Ama

³⁷⁸ A.g.e., s. 4. Aslında Habermas evrensel pragmatik çerçevesinde karşılıklı anlaşmaya varılmış (*consensual*) söz edimlerine odaklanma hedefine sahip olduğunu söyler. Onun bu alıntıdaki “anlaşmaya yönelik eylemi farklı bir düzeyde, yani argümantatif konuşma düzeyinde (artık hipotetik olarak alınan problematik geçerlilik iddialarını söylemsel olarak inceleme maksadıyla) yeniden başlatma” atfını esas olarak, onun iletişim teorisinden geliştirdiği söylem etiğini tartışırken ele alacağız.

³⁷⁹ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.110.

³⁸⁰ White, Stephen K., “Habermas on the Foundations of Ethics and Political Theory”, s. 160.

³⁸¹ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s.19.

gündelik dil içinde örtük olarak bulunan özgürleşimci rasyonaliteye ya da iletişimsel eylem icrasının arka-zemin konsensüsüne ilişkin formülasyonu Habermas'ın toplum kuramının ilk aşamasıdır ve özgürleşimci bir pratik moralite olarak sunduğu söylem etiğinin geliştirilmesiyle tamamlanacaktır.³⁸²

Habermas'ın iletişimsel eylem kuramından hareketle ortaya koyduğu söylem etiğini anlamak için ise öncelikle onun “eylem” ve “söylem” arasında yaptığı ayrımı göz önünde bulundurmak gerekir. Habermas “eylem” ve “söylem”i eş anlamlı olarak kullanmadığını belirtir:

Eylemde, konsensüsün temelini oluşturan geçerlilik iddialarının olgusal olarak ortaya koyuluşu naif bir şekilde varsayılır. Öte yandan söylem, kanılara ve normlara dair problematik geçerlilik iddialarının meşrulaştırılmasına hizmet eder.³⁸³

Yani iletişimsel eylemdeki geçerlilik iddiaları bir uzlaşım meydana getirmek için eleştirel olmayan bir şekilde kabul edilmekteyken, bu aynı iddialar söylemin içinde ancak hipotetik olarak varsayılır ve böylelikle argümantasyonun gücüne ve akla başvuruyla meşrulaştırılmaları gerekir.³⁸⁴ Bir başka deyişle, bizim her zaman zaten naif bir şekilde varsaydığımız arka-plan konsensüsü problematik hale geldiğinde “söylem” bağlamına gireriz. Habermas'a göre bu arka-plan konsensüsünün dört geçerlilik iddiasının (sözcelerin *anlaşılabilirliği*, önerme bileşenlerinin *doğruluğu*, ifadelerin – normatif- *doğruluğu* ya da *uygunluğu* ve konuşan öznenin *samimiyeti*) tanınmasıyla kurulduğunu ve bir sözceyi yorumlayanın ilkesel olarak her zaman bu sözce tarafından ortaya koyulan geçerlilik iddiası karşısında “evet” ya da “hayır” konumu almada özgür olduğunu söylemiştik. Bu açıdan Habermas'ın iddiası, bir geçerlilik iddiasına meydan okunduğunda (yani gündelik konuşmanın bu arka-plan varsayımları itiraza uğrayarak problematikleştiğinde) katılımcıların söylem bağlamına girdikleri, yani sekteye uğrayan iletişimin, argümantatif konuşma düzeyine (artık hipotetik olarak alınan problematik

³⁸² Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 40-41.

³⁸³ Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 18.

³⁸⁴ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 41.

geçerlilik iddialarını söylemsel olarak inceleme maksadıyla) taşındığıdır. Ama söylemin ana konusu, konuşma edimlerindeki hakikat ve normatif doğruluk ya da geçerlilik iddialarıdır. Zira Habermas’a göre anlaşılabilirlik ve samimiyet iddiaları söylemde kanıtlanabilir geçerlilik iddiaları değildir. Anlaşılabilirlik, iletişimde karşılıklı anlaşmaya ulaşıldığı ölçüde fiili olarak gerçekleşir ve aslında ancak yorumlama, çeviri, filolojik ve linguistik açıklama edimlerinde temalaştırmayı gerektirecek bir şekilde problematikleşir.³⁸⁵ Benzer şekilde Habermas’a göre ifadeci sözcelerle bağlantılı olan samimiyet iddiası da doğrudan argümantasyon aracılığıyla kurtarılabilir ya da telafi edilebilir değildir. Zira samimiyet iddiasına meydan okunan bir konuşmacı, söylemiş olduğu şeyi gerçekten kast ettiğini ancak eylemlerinin tutarlılığı ile gösterebilir:

İfadelerin samimiliği *temellendirilemez*, ancak *gösterilebilir*; samimiysizlik bir sözce ve onunla içsel olarak bağlantılı olan geçmiş ya da gelecek eylemler arasındaki tutarlılık eksikliği aracılığıyla *açığa vurulabilir*.³⁸⁶

Dolayısıyla Habermas’a göre söylem esas olarak hakikat/doğruluk (teorik söylem) ve normatif doğruluk/haklılık iddialarını (pratik söylem) konu edinir. Hatta Habermas’a göre söylem içinde hakikat ve normatif doğruluk üzerindeki geçerlilik iddialarının kabul edilebilirlik koşulları az ya da çok benzerdir. Habermas’ın doğruluk ve normatif doğruluk geçerlilik alanlarının arasında kurduğu bu benzerliğin, onun söylem etiğinin meta-etik bilişselciliğinin temelinde bulunduğu söylenebilir.³⁸⁷ Kuşkusuz Habermas normatif bildirimlerin, açıklayıcı bildirimlerle aynı şekilde doğru ya da yanlış olduğunu öne sürmemektedir. Habermas pratik sorunlara rasyonel olarak karar verilebileceğini (bilişselcilik-karşıtlarının aksine) savunmakta, ama aynı zamanda normatif doğruluk iddialarını hakikat iddialarına indirgeyen doğalcı ya da ontolojik yaklaşımlardan da kaçınmaya çalışmaktadır:

Eğer hakikat kadar doğruluk [ahlaki doğruluk] da söylemsel olarak kurtarılabilirlik yeterliliğine sahip ise, bunu, doğru normların hakikat

³⁸⁵ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 359.

³⁸⁶ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 41.

³⁸⁷ Finlayson, Gordon (1999), “Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics?”, içinde: Peter Dews (der.), *Habermas: A Critical Reader*, Blackwell, 29-52, s. 31.

bildirimlerine benzer şekilde temellendirilmeye muktedir olduğu görüşü takip etmek durumundadır. Felsefi gelenekte birbirlerine karşıt bir şekilde bulunan (diğerleri arasında) iki bakış açısı vardır. Birisi, klasik doğal hukuk teorisinde geliştirilmiştir ve normatif bildirimlerin doğruluğa, açıklayıcı bildirimlerle aynı anlamda olanak sağladığını söyler; nominalizm ve ampirizm ile ilişkili olan diğeri ise günümüzde hâkim bir bakış açısı haline gelmiştir ve normatif bildirimlerin doğruluğa hiçbir şekilde olanak sağlamadığını söyler. Bana göre bu iki görüş de yanlıştır. Eylem ve değerlendirme normlarının tavsiye edilmesinde içerilen geçerlilik iddialarının meşrulaştırmasının, hakikat iddialarında ima edilen geçerlilik iddialarıyla aynı şekilde söylemsel olarak sınanabilir olduğu konusunda şüpheliyim. Elbette doğru buyrukların ve değerlendirmelerin temellendirilmesi, hakikat bildirimlerinin temellendirilmesinden argümantasyon yapısı bakımından farklılaşır: pratik söylemde rasyonel olarak motive edilmiş konsensüsün elde edilebilir olduğu mantıksal koşullar, teorik söylemdekinden farklıdır.³⁸⁸

Dolayısıyla Habermas teorik ve pratik argümantasyon mantıklarının aşıkâr farklılıklarına rağmen pratik sorunların da, sözcüğün geniş anlamında doğruluk tartışmasına olanak sağladığını, yani ahlaki-politik sorunlara rasyonel bir şekilde karar verilebileceğini ve böylelikle pratik söylemin sonucunun, rasyonel olarak motive edilmiş, meşrulaştırılmış, temellendirilmiş bir konsensüs olabileceğini iddia etmektedir. Bir başka deyişle, onun söylem etiği, betimleyici anlamda “doğru” ya da “yanlış” sınamasına tabi tutulamayan normatif önermenin, benimsenmesi ya da reddedilmesi için akılsal ve haklı nedenlerin bulunmasından ötürü bilişsel bakımdan geçerli kılınma sürecine yer verebileceğini göstermeye çalışan bilişselci bir dil etiğidir.³⁸⁹

Böylece Habermas’ın bilişselci bir etik teori olarak kavranan pratik söylem teorisi, her şeyden önce ahlaki bir argümantasyon sürecine, yani konuşmada, normatif doğruluğa ilişkin tartışmalı hale gelmiş geçerlilik iddiaları hakkında prensip olarak rasyonel bir sebebe bağlanabilen (argümantasyon süreciyle meydana getirilmiş) bir konsensüse ulaşma girişimine atıfta bulunur. Habermas burada “prensip olarak”

³⁸⁸ Habermas’tan aktaran, McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 311.

³⁸⁹ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 363.

tabirinin, idealleştirici bir koşulu, yani argümantasyonun yeterince açık olarak ve yeterince uzun şekilde devam ettirilmek suretiyle yürütülmesi koşulunu ifade ettiğine dikkat çeker.³⁹⁰ Bir başka deyişle, pratik söylemin sonucunda ortaya çıkması beklenen, yani akılla güdülenmiş bir konsensüs, tam olarak, katılımcılar tarafından ideal koşullar altında ulaşılabilecek bir konsensüsü ifade eder. “İdeal konuşma durumu” kavrayışı da işte bu noktada devreye girer. Zira Habermas, söylemin pragmatik koşullarını rasyonel olarak yeniden inşa etmek aracılığıyla akılla güdülenmiş bir konsensüse ulaşmaya yönelmiş her konuşmacının karşılaması gerektiği varsayılan bir ideal koşullar dizisini soyutlayabileceğimizi iddia etmektedir. Bu kurallar, konsensüsün salt bir ödün verme ya da basit bir anlaşma durumundan ayırt edildiği bir bağlamda söylemsel tartışmaların sahip olacağı biçimsel özellikleri belirtmekte, yani yanlış ya da görünüşte bir konsensüs yerine akılla güdülenmiş bir konsensüse ait biçimsel unsurları tasvir etmektedir.³⁹¹

Habermas argümantasyon sürecinin zorunlu varsayımları olan bu kuralları, ideal konuşma durumunun tanımlayıcı karakteristikleri olarak tasvir etmeye çalıştığını ve ideal konuşma durumuna ilişkin görüşlerindeki değişimlere rağmen bu çözümlemesindeki genel hedefinden vazgeçmediğini söyler: Bu hedef, bir argümantasyona girdiğine inanan her ehil/yeterli konuşmacının, uygun bir şekilde yerine getirildiğini varsaymak zorunda olduğu genel simetri koşullarının yeniden inşasıdır.³⁹² Ona göre, argümantasyon sürecinin bu zorunlu varsayımları üç kural biçiminde sıralanabilir. İlk kural tartışmanın muhtemel katılımcılarını tanımlar ve aslına bakılırsa argümantasyona katılma yetisine sahip (konuşabilen ve eyleyebilen) tüm öznelerin istinasız bir şekilde kapsandığını ifade eder: “Konuşma ve eyleme becerisine sahip her özne söyleme katılabilir”. İkinci kural, tüm katılımcıların argümantasyona katkıda bulunma ve kendi argümanlarını ileri sürme bakımından eşit şansa sahip olduğunu öne sürer ve üç unsurdan oluşur: “Herkes herhangi bir iddiayı sorgulayabilir”, “Herkes herhangi bir iddiayı söyleme taşıyabilir” ve “Herkes tutumlarını, arzu ve

³⁹⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 42.

³⁹¹ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 360.

³⁹² Habermas, Jürgen, (1995), “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, içinde: Seyla Benhabib ve Fred R Dallmayr (der.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, 60-110, s. 85-86.

ihtiyaçlarını ifade edebilir.” Son kural ise söyleme evrensel giriş ve eşit katılım hakkının herkes tarafından -açık ya da gizli baskı görme olasılığı olmaksızın- eşit bir şekilde uygulanabileceği koşulu belirler ve aslında temel olarak ilk iki kuralı güvence altına alır: “Hiçbir konuşmacı, iç ya da dış zorlama aracılığıyla, yukarıda belirtilen haklarını kullanmaktan alıkoymamaz”.³⁹³

Sonuç olarak katılımcıları akılla güdülenmiş bir konsensüs idealine doğru yönlendiren argümantasyonun bu varsayımları ya da söylemin bu kurallardır. Bir başka deyişle, ilgili tüm tarafların düşüncelerinin dinlendiği, hiçbir argümanın hesaba katılmaksızın keyfi biçimde dışlanmadığı ve sadece daha iyi argümanın gücünün üstün geldiği bir söylemin başarılı olması durumunda, herkes tarafından kabul edilebilir olan gerekçeler temelinde bir konsensüs ortaya çıkacaktır.³⁹⁴ Ama Habermas’a göre bu söylem kurallarının, gündelik iletişimdeki sorunların giderilmesiyle ilgili ortaya çıkmış *uylaşımlar* değil, her argümantasyon sürecinin kaçınılmaz varsayımları olduğuna dikkat etmek gerekir.³⁹⁵ Bir söyleme ya da argümantasyona girmek demek, örtük olarak hem söylemin ideal hedefini (rasyonel olarak güdülenmiş konsensüse ulaşmak), hem de bu amacı elde etmenin araçlarını (söylem kurallarını) kabul etmektir. Kuşkusuz bunlar, argümantasyonda her daim varsayılan idealleştirilmiş koşullar, yani fiili söylemlerin olgu-karşıtı (*counterfactual*) varsayımlarıdır. Gerçek diyalog durumları ise, Habermas’ın ifadesiyle,

belli toplumsal bağlamlar içinde yer alır ve zaman ve mekânın kısıtlamalarına tabidir. Katılımcıları da Kantçı düşünülür karakterler değil, tek izin verilebilir hakikat arayışına ilave olarak başka motifler tarafından da yönlendirilen gerçek insanlardır.³⁹⁶

³⁹³ Kurallar sınıflamasında bulunan numaralandırmayı, karışıklıklara mani olmak için gizledik. Zira ideal konuşma durumunu karakterize eden bu üç kural, aslında Habermas’ın argümantasyonun varsayımlarına ilişkin ayırt ettiği üç düzeyden sonuncusuna tekabül eder ve dolayısıyla orijinal metinde bu kurallar, -Alexy’nin söylemsel kurallar sınıflamasına atıfla-“3.1”, “3.2a, 3.2b, 3.2c”, “3.3” olarak sıralanır. Habermas, Jürgen, “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, s. 86.

³⁹⁴ Finlayson, James Gordon, *Habermas*, s. 77.

³⁹⁵ Habermas, Jürgen, “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, s. 87.

³⁹⁶ A.g.e., s. 89.

Yine de katılımcılar söyleme girdiklerinde örtük olarak kendilerini, ancak ideal koşullar altında ulaşılabilir olan konsensüsü hedefliyor olarak (ya da fiili kısıtlamalara rağmen bu ideale en çok yaklaşmayı hedefliyor olarak) konumlarlar. Zira Habermas’a göre,

argümantasyon içindeki katılımcılar, kendi iletişim biçimlerinin, biçimsel tarif gerektiren belli karakteristiklere bağlı olarak, daha iyi argümanın gücü haricindeki tüm iç ve dış baskıları yadsıdığı ve böylelikle işbirliği içindeki bir hakikat arayışı dışındaki tüm motifleri etkisizleştirdiği önvaryımından kaçınamazlar.³⁹⁷

Bir başka deyişle, argümantasyon süreçlerindeki baskı ve eşitsizliğe özel bir şekilde bağışık kalabilen konuşma durumu yapılarını ifade eden bu kurallar, idealleştirici varsayımlar statüsüne sahiptir, yani katılımcılar tarafından söylemde zorunlu olarak başvurulurlar ve hatta performatif bir çelişkiye düşmeksizin yok sayılamazlar. Zaten Habermas bu biçimsel özellikleri ya da kuralları, her argümantasyon ediminde tarafların kendisine göre davrandığı ya da ona yaklaşmaya çalıştığı “ideal konuşma durumu” ya da tahakküm ve kısıtlama içermeyen bir argümantasyon sürecini betimlemek üzere formüle etmiştir. Dolayısıyla Habermas’ın gündelik iletişimdeki kopmaların müzakere edildiği ve çözüme kavuşturulduğu karmaşık tarzları açıklayan ampirik pragmatikle ilgilenmediğini söylemek gerekir. O daha ziyade, mümkün bir anlaşmanın evrensel şartlarını tanımlamayı ve yeniden inşa etmeyi hedefleyen bir evrensel pragmatik temelinde düşünülebilen bir söylem etiği programının ana hatlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁹⁸ Habermas’a göre, pratik alanda rasyonel eleştiri gücüne bağlam-dışı bir dayanak teşkil edebilecek bir söylem etiği, biçimci olmak durumdadır; yani içerikle ilgili yönelim belirlemek yerine normatif geçerlilik iddialarının sınanmasına hizmet eden bir prosedür sunmaya yönelik olmalıdır. Bir etiğin biçimci olmasının anlamı, “adalet ya da genelleştirilebilir çıkarlar açısından rasyonel olarak karar verilebilen” ahlaki sorunları, “kendilerini en fazla, iyi yaşam ya da

³⁹⁷ A.g.e., s. 86.

³⁹⁸ Bernstein Richard, J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, 264.

kendini gerçekleştirme meseleleri olarak bir genel düzeyde sunan” değerlendirci sorunlardan ayırt etmesidir. Bu açıdan söylem etiğinin temel iddiası, pratik söylemde geçerlilik iddialarının en önemli niteliğinin tarafsız ve hakkaniyetli olmaları olduğu, bu niteliğin evrenselleştirilebileceği ve bu evrenselleştirici ilkenin meşrulaştırılabileceğidir.³⁹⁹

Nitekim Habermas argümantasyon sürecinin bu zorunlu varsayımlarının (üç kural) pratik söylemde tarafsız bir yargı ortaya koyma yönünde evrensel bir mecburiyeti ifade ettiğini öne sürmekte ve bu varsayımlardan hareketle her geçerli normun yerine getirmesi gereken koşul olan “E ilkesi”ni, yani evrenselleştirilebilirlik ilkesini formüle etmektedir. Habermas, hakkında ihtilafa düşülen bir normun, E ilkesi karşılanmadıkça, yani “Tartışmalı bir norma evrensel uymanın, her bir bireyin ilgisinin/çıkarının karşılanması açısından sahip olabileceği sonuçlar ve yan etkiler herkes tarafından özgür bir şekilde kabul edilmedikçe” pratik söylemdeki katılımcıların rızasının meşru bir şekilde alınamaz olduğunu öne sürer.⁴⁰⁰ Habermas E ilkesinin argümantasyonun varsayımlarında temellendiği (göreceğimiz gibi, transandantal-pragmatik meşrulaştırma aracılığıyla) gösterildiğinde, söylem etiğinin kendisinin, daha ekonomik bir ilke olan S ilkesi (söylem etiği ilkesi) aracılığıyla formüle edilebilir olduğunu söyler. Habermas’ın temel bir ahlak teorisi fikrinin şartlarını belirlediğini, ama E ilkesi gibi argümantasyon mantığının bir parçası olmadığını söylediği (E tarafından belirlenen koşullara uygun normların bulunduğunu varsayan ve daha ziyade bunların söylemde nasıl meşrulaştırılması gerektiğiyle ilgilenen) S ilkesi, ancak pratik söylem tarafları olarak tüm ilgililerin onayını alan (ya da alabilen) normların meşruluk iddiasında bulunabileceği şartını getirir.⁴⁰¹ Bir başka deyişle, S ilkesi ahlaki ilkelerin fiili söylemlerde meşrulaştırılması gerektiğini ve bir norm tarafından etkilenecek olanların bu normun geçerliliğiyle ilgili argümantasyona katılabilmeleri gerektiğini ifade eder.

³⁹⁹ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 44.

⁴⁰⁰ Habermas, Jürgen, “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, s. 90.

⁴⁰¹ A.g.e., 90-91.

Aslında Habermas'ın söylemin ya da argümantasyonun kuralları, içerikleri ve varsayımlarına ilişkin bu açıklamaları, onun bu konudaki çalışmalarının (ve bu yolda girdiği sayısız tartışmaların) seyrinde bazı önemli değişimlere uğramıştır, ama yine de onun söylem etiği kavrayışının temel biçimi, yönelimi ve merkezi unsurlarının ayırt edilebilmesine imkân tanımaya devam eder. Her şeyden önce, söylem etiği açık bir şekilde bilişselci evrenselci, biçimselci ve deontolojik bir etik olarak sunulmaktadır ve bu açıdan özellikle Kant etiği geleneğine yakın durur. Zaten Habermas da söylem etiğini, moral normları iletişimde temellendirmek aracılığıyla Kant'ın etiğini yeniden formüle etme girişimi olarak görür.⁴⁰² Ama Habermas Kant'ın ahlak felsefesi ile paylaştığı müşterek özelliklere rağmen kendi söylem etiğinin oldukça farklı olduğunu da iddia etmektedir. Zira Habermas Kant tarzındaki deontolojik, bilişselci, biçimselci ve evrenselci etik kavrayışların sahip olduğu ve en açık ifadesini Hegel'in Kant etiğine dair eleştirisinde bulan güçlüklerin ve hatta açmazların söylem etiğine aynı şekilde atfedilemez olduğunu savunmaktadır. Habermas söylem etiğinin öncelikle Kant etiğinin monolojik yaklaşımını, yani Kantçı ahlak öznesinin yalnızlığı ve bireyci referans çerçevesini (eylem maksimlerini bireysel olarak sınayan pratik özne kavrayışını) reddettiğini söyler:

Söylem etiği, bireyin eylem maksimini *foro interno* ya da Husserl'in dediği gibi, kendi ruhunun yalnızlığında sınıdığını varsaymış olan Kant'ın monolojik yaklaşımını reddeder. Kant'ın transandantal bilincinin tekilliği basit bir şekilde ampirik ben'ler çoğulluğu arasında önceden varolan bir anlaşmayı sorgulanmaksızın kabul eder. Söylem etiğinde ise böyle değildir. Söylem etiği, çıkarların genelleştirilebilirliği hakkındaki ortak anlaşmayı, özneler-arası şekilde düzenlenmiş bir kamusal söylemin *sonucu* olarak görmeyi seçer. Dil kullanımının evrenselleri dışında bireyi önceleyen hiçbir ortak yapı bulunmaz.⁴⁰³

⁴⁰² Habermas, Jürgen (2007), "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?", içinde: *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, 195-216., s. 195.

⁴⁰³ A.g.e., s. s. 203.

Gerçi söylem etiği Kant etiğindeki ahlaki buyruğun (*kategorik buyruk*) rasyonalitesi ve evrenselliği anlayışını muhafaza etmektedir; ama bunu, özneler-arasıcı bir referans çerçevesine sahip olan iletişimsel etkileşime başvurmak suretiyle gerçekleştirir. Bu açıdan söylem etiği Kant'ın kategorik buyruğunun diyalojik (ya da özneler-arasıcı) bir prosedürel yorumlanması olarak görülebilir. Söylem etiği bakış açısından Kant'ın yaklaşımındaki önemli sorun, akıl sahibi tekil bir ben'in, bütün akıl sahibi faillerce kabul edilebilir bir ahlaki bakış açısını, kendi başına düşünüm aracılığıyla tanımlayabileceğini varsaymasıdır. Kant etiğinin somut ben'ler arasındaki farklılıklar ihmal edilerek tanımlanmış bir akıl sahibi kişinin bakış açısından yola çıkmasına karşılık, söylem etiği ahlaki akıl yürütmenin diyalojik modelini savunur ve gerçek aktörlerin ahlaki meseleler üzerine fiili istişare süreçlerine katılmasına işaret eder.⁴⁰⁴

Aslında söylem etiği bir yandan Kant etiğinin biçimci yönelimini, yani bir evrenselleştirilebilirlik testi olarak kavranan kategorik buyruk kavrayışını benimser:

Kant bir buyruğun gramatik biçimini ("Öyle eyle ki, eylem maksiminin aynı zamanda evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebilesin") seçmiş olmasına rağmen, onun kategorik buyruğu aslında geçerli ve geçerli olmayan normları evrenselleştirilebilirlikleri açısından ayırt eden bir meşrulaştırma ilkesi rolünü oynar: her rasyonel varlığın isteyebilmesi gereken şey ahlaki anlamda meşrulaştırılır. İşte bu, bir etiğin biçimci olmasından söz edilirken kast edilen şeydir.⁴⁰⁵

Nitekim söylem etiği Kant'ın kategorik buyruğunu, bir ahlaki argümantasyon prosedürü ile ("ancak, bir pratik söylemde katılımcı olarak rollerinde tüm etkilenmiş olanların rızasını alabilecek o normlar geçerlilik iddiasında bulunabilir") değiştirir. Böylece Habermas'ın ifadesiyle, "Kategorik buyruk bir şekilde alıkoymakla birlikte, söylem etiği onu E ilkesine düşürür".⁴⁰⁶ Dolayısıyla Kantçı etiğin bütünü bakış açısını hesaba katmak isteyen (tarafsız olan "ahlaki bakış açısı", der Habermas) yönelimini

⁴⁰⁴ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 379-380.

⁴⁰⁵ Habermas, Jürgen, "Morality and Ethical Life", s. 197.

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 197.

benimsemekle birlikte söylem etiğine göre, evrensel bir yasa olmasını isteyeceğim bir maksimi geçerli sıfatıyla ötekilere yüklemek yerine maksimimin evrensel geçerlilik iddiasını söylemsel biçimde test etmek üzere ötekilerin onayına sunmam gereklidir. Bir başka deyişle söylem etiğinde vurgu her bireyin kendisiyle çelişmeden *bütün* için evrensel yasa olarak ne isteyebileceğinden, herkesin uzlaşarak neyi evrensel norm olarak isteyebileceğine kaymaktadır.⁴⁰⁷

Böylece Habermas moralitenin iletişimsel-teorik yorumu ve ahlaki ilkelerin söylem-etiksel uyarlamasının, özne felsefesinin öncüllerinde gizlenen karışıklıklardan kaçınma avantajına sahip olduğunu ve dolayısıyla söylem etiğinin, Hegel'in Kantçı etiğe ilişkin başlıca eleştirilerini, yani biçimcilik, soyut evrenselcilik (tikelin dışarıda bırakılması ve kurumsal yetersizlik eleştirisini de içeren) ve pratik yaşam üzerinde güçsüzlüğe işaret eden eleştirilerini karşılayabileceğini savunmaktadır.⁴⁰⁸ İlk olarak Habermas Hegel'in ahlaki ilkelerin biçimsel ya da prosedürel olarak tanımlanmasının, moraliteye ilişkin sadece totolojik iddialara götüreceğini ima eden eleştirisinin haksız olduğunu söyler. Zira Habermas'a göre bu ilkelerin biçimsel özelliklerinin, onların salt mantıksal ya da gramatik tutarlılık postüle ettikleri anlamına geldiğini düşünmek yanlıştır. Buradaki sorun normatif bildirimlerin, evrensel cümlelerin gramatik biçimini almasından ziyade "bizim *hepimizin*, tartışmalı bir normun belli koşullar altında bağlayıcı bir güç kazanmasını isteyip istemeyeceğimiz" meselesidir.⁴⁰⁹ Dahası Habermas moral ilkeler tarafından sınanacak içeriğin, ahlak filozoflar tarafından yaratılmadığını, gerçek yaşamdan çıktığını söyler:

Ahlaki olarak yargılanacak ve karşılıklı rızayla çözülecek eylem çatışmaları gündelik yaşamdan çıkar. Maksimlerin sınavcısı olarak akıl (Kant) ya da argümantasyon katılımcıları olarak failler (söylem etiği) bu çatışmaları *bulurlar*. Onları yaratmazlar.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 379-380.

⁴⁰⁸ Habermas, Jürgen, (2001), "Remarks On Discourse Ethics", içinde: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, çev. Ciaran P. Cronin, MIT Press, 19-112, s. 60.

⁴⁰⁹ Habermas, Jürgen, "Morality and Ethical Life", s. 204.

⁴¹⁰ A.g.e., s. 204.

Fakat Habermas Hegel'in biçimciliğe ilişkin eleştirisinin, ahlak teorisinin sınırlanmasıyla ilgili haklılık payına sahip başka bir noktaya da işaret ettiğini düşünür. Herhangi bir prosedürel etik ahlaki yargıların içeriği ve yapısı arasında bir ayrım yapmak durumundadır ve onun bu deontolojik soyutlaması, ahlaki meseleler yığını içinden kendisini rasyonel tartışmaya teslim edenlerin ya da meşrulaştırıcı bir sınıma tabi kılınabilenlerin ayırt edilmesini beraberinde getirir. Kısacası bu prosedür, "eylem ve normların hipotetik adaletine ilişkin *normatif* bildirimlerden, iyi yaşamın ne olabileceği anlayışımıza (ki bu da kültürel mirasımızın bir işlevidir) ilişkin *değerlendirici* bildirimlerin ayırt edilmesi anlamına gelir. Nitekim söylem etiği de belli bir yaşam biçimi içindeki temel iyiler kümesine yönelik önyargılara sahip olduğunu düşündüğü değerlendirici meselelerden her zaman kaçınan kendisini adalet sorunlarıyla sınırlayan bir etiktir. Ama Habermas'a göre bu, söylem etiğinin somut durumları göz ardı etmek durumunda olduğu ya da -Hegel'in Kant etiğini suçladığı şekilde- gündelik yaşam üzerinde herhangi bir iddia da bulunmasını imkânsız hale getiren bir soyutlama eğilimine sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Habermas söylem etiğinde adalet ilkesinin, genelleştirilebilir çıkarlar biçiminde somut durumlara uygulanabilir olduğunu iddia etmektedir. Ama Habermas evrensel adalet, normatif doğruluk, ahlaki bakış açısı gibi kavramların, hem *olumlu* bir şekilde, hem de herhangi bir somut iyi yaşam anlayışından bağımsız olarak tanımlanabilir olup olmadığı sorusunu cevaplayanın çok güç olduğunu kabul eder ve hatta ahlaki ilkelerin bağlam-dışı bir şekilde tanımlanması yönünde tatmin edici bir cevabın zaten bulunmadığını söyler. Ona göre ahlaki ilkelerin *olumsuz* versiyonları, yani olumlu tariften kaçınan ve söylem etiğinde olduğu gibi, olumlu bir şekilde iyi yaşama işaret etmek yerine olumsuz olarak bozulmuş bir yaşama işaret etmek doğru yönde bir adım olarak gözükmektedir.⁴¹¹

Böylece söylem etiği, sadece kendisini adalet sorunlarıyla sınırlaması yüzünden değil, aynı zamanda adaletin tözsel normlarını sağlama çabasından da kaçınması anlamda, asgari (minimal) bir etiktir. Bu açıdan, Habermas'a göre, etik bizi ancak pratik söylemde normatif iddiaların rasyonel bir şekilde meşrulaştırılabileceği bir düşünme

⁴¹¹ A.g.e., s. 205.

tarzına götürebilir.⁴¹² Ama Habermas, böylesi bir etiğin Hegel'in Kant etiğine yönelttiği türden pratik üzerinde etkisiz kalma (güçsüz yükümlülük) sorununu zorunlu olarak barındırmadığını iddia etmektedir. Aslında Habermas Kant etiğinin Hegel'in bu konudaki eleştirisine, yani kategorik buyruğun, “olan” (*is*) ile “olması gereken” (*ought*) arasında kati bir ayırım uygulama yoluna gittiği için, moral anlayışların pratikte nasıl gerçekleştirilebileceği sorununa zorunlu olarak cevap veremeyeceği suçlamasına karşı zayıf kaldığını kabul eder.⁴¹³ Ama ona göre bu itiraz, söylem etiğinin yeniden formülasyonu karşısında etkisiz kalır. Zira söylem etiği, ödev ve özgür iradeyi içeren “düşünülür dünya” (*numenal*) ve eğilimler, öznel motifler, politik ve sosyal kurumları içeren “fenomenal dünya” (görünümler) arasındaki Kantçı ikiliği ve bu temelde kavranan monolojik ahlaki özne kavrayışını terk etmiştir.⁴¹⁴ Kant etiğinde moralite, yalnız failin, düşünülür dünyanın bir üyesi olma sıfatıyla özgür bir şekilde akıl yetisine başvurma aracılığıyla mümkündür. Yani özgür ve otonom failerin düşünülür dünyaya ait olarak kavrandığı Kant'ın ahlak felsefesinde, öznenin ahlaki edimlerdeki motivasyonu, fenomenal dünyada yer alan öz-çıkarları ya da eğilimlerini tatmin etmesinden değil, ödevden doğar. Kısacası, Kant etiğinde görünüşler ve düşünülür dünya arası ikilik ahlaki özneye, bir yönelim noktası olarak ödev temin eder ve böylelikle bir ahlaki buyruğun belirleyici zemini olarak herhangi türden fenomenolojik bir yönelimin önünü kapatır.⁴¹⁵ Buna karşılık Habermas söylem etiğinde iki dünya arasındaki zıtlığın, iletişimsel etkinliğin ampirik yapısının ideal bir duruma göre konumlandığı gündelik iletişim içinde çözüldüğünü iddia eder:

İletişimsel etkinliğe giren öznelerin kendilerini geçerlilik iddialarına yöneltmelerindeki yarı-transandantal zorunluluk, sadece onların ideal edinilmiş koşullar altında konuşma ve eyleme yönünde kısıtlanmışlıklarına yansır. Kant'ın düşünülür ve ampirik oluşlar arasında bağlantı kurulmaz gördüğü

⁴¹² Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 51.

⁴¹³ Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 196, 207.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 203.

⁴¹⁵ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 56.

ayrılık, söylem etiğinde, kendisini *gündelik iletişim* içinde olgu-karşıtı önvarysayımların olgusal gücü olarak açığa vuran bir gerilimdir yalnızca.⁴¹⁶

Ödev (ahlaki eylemi) ve eğilimi (failin kişisel yönelimleri, yani çıkarlar ve ihtiyaçlar) ikileştiren Kant etiğine karşılık pratik söylem kavrayışı, etki altında kalabilecek tüm çıkarların dâhil edilmesini postüle etmektedir: Hatta o, “kendi çıkarlarımız içindeki belli ihtiyaçlarımızın farkına varabileceğimiz yorumlamaların eleştirel sınanmasını bile kapsar”.⁴¹⁷ Bir başka deyişle, saf rasyonalite kavrayışı yüzünden “niçin ahlaklı olalım” sorusuna yeterli bir cevap veremeyen Kant etiğine karşı, söylem etiği rasyonalitesi, ihtiyaçlar ve çıkarların genelleştirilebildiği ölçüde göz önünde bulundurulmasına imkân tanıyan (zaten ahlaki ilkenin bu genelleştirme sürecine dayandığı) bir pratik söylem kavrayışına (aklın pragmatik kullanımına) başvurmaktadır.⁴¹⁸ Bu çerçevede Habermas, Kant tarafından verili (akıl sahibi varlıkların kendi içinde tanıdığı) yasalar altında özgürlük olarak kavranan ve dolayısıyla öznel doğanın belli bir şekilde tabi kılınmasına ilişkin bir unsur içeren otonomi kavrayışının, söylem etiği tarafından özneler-arasıcı bir şekilde yeniden formüle edildiğini belirtir: Söylem etiği bir bireyin kişiliğini özgürce gerçekleştirmesini, tüm diğerleri için özgürlüğün gerçekleşmesine bağlı olarak hesaba katmaktadır.⁴¹⁹

Habermas, Kant’ın idealizmi ve monolojizminden kopan söylem etiğinin, bu sayede Hegel’in Kant etiğine ilişkin ahlaki katicılık (*rigourism*) eleştirisinden de kurtulmayı başarabildiğini belirtir. Bu eleştiri, özellikle monolojik olarak uygulanan katı bir prosedürel etiğin, meşrulaştırılan bir norma genelleştirilmiş bir itaatten doğan sonuçlar ve yan etkileri hesaba katmayı başaramayacağına yöneliktir. Prosedürel bir etiğin, rasyonel olarak savunulan ahlaki ilkesinin olası sonuçlarını göz ardı etmek durumunda olduğuna yönelik bu suçlamaya karşı Habermas, söylem etiğinin, yapısal olarak, sonuçlara ilişkin bir farkındalığı güvence altına alan yerleşik (ayrılmaz parçası olarak varolan) bir prosedüre sahip olduğunu öne sürer: “Bu özellikle, bir norma genel

⁴¹⁶ Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 203.

⁴¹⁷ A.g.e., s. 207.

⁴¹⁸ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 58.

⁴¹⁹ Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 207.

olarak itaatın her birey için sonuçlarına duyarlı olmayı zorunlu kılan evrenselleştirilebilirlik (E) formülasyonunda açıkça ortaya çıkar”.⁴²⁰ Habermas’a göre evrenselleştirilebilirlik ilkesi, her bir katılımcının kendisini tüm diğerlerinin perspektiflerine koymasını gerektirir ve böylece her bir katılımcının, tartışmalı bir normun genel bir yasa olmasını isteyip isteyemeyeceğini, perspektifler ve ihtiyaçlar yorumlamalarının uygunluğuna dair karşılıklı bir eleştiri temelinde kendi bakış açısından sınavabilmesini mümkün kılmaktadır.⁴²¹

Aslında Habermas, Hegel’in Kant tarzındaki ahlak teorilerinin meşrulaştırma sorunları üzerine odaklanarak uygulama sorunlarını cevapsız bıraktıkları eleştirisinde haksız olmadığını söyler:

En azından başlangıçta, meşrulaştırmanın kaçınılmaz bir parçası olan soyutlamanın (tikel durumlardan ve bireysel örneklerden) geri alınması için fazladan bir çaba gerekmektedir. Hiçbir norm kendi içinde uygulanma kurallarını içermez. Ama ahlaki meşrulaştırmalar, meşrulaştırmada kullanılan genel normların bağlamsızlaştırılması uygulama süreci içinde telafi edilmedikçe anlamsızdır. Herhangi bir ahlak teorisi gibi söylem etiği de, kuralların belli durumlara uygulanmasının; hermeneutik bir başlangıç noktasının sınırlı bağlamına bağlı olduğu için meşrulaştırıcı aklın evrenselcilik iddiasının altını oyan, ayrı ve farklı bir *basiret* [*prudence*] ya da yargılama yetisini zorunlu kılıp kılmadığına ilişkin güç sorundan kaçınamaz.⁴²²

Bu dilemmadan yeni-Aristotelesçi çıkış yolu, pratik aklın evrenselci amacından, daha bağlamsal bir yargı yetisi lehine feragat etmesidir. Ama Habermas yeni-Aristotelesçi bu konumun tersine söylem etiğinin, Kant öncesi (meşrulaştırma sorunlarını, uygulama ve ahlaki anlayışın yürürlüğe koyulmasından ayırtırmayı başaran Kant’ın ahlak felsefesinin öncesi) bir felsefi düşünceye geri dönmeye etkili bir şekilde

⁴²⁰ A.g.e., s. 206.

⁴²¹ Habermas, Jürgen, “Remarks On Discourse Ethics”, s. 52. Dahası Habermas argümantasyonun evrensel önvarsayımlarından çıkarılan E ilkesinin, Kant’ın kaçamak bir şekilde “saf aklın olgusu” demek suretiyle tatmin edici olmayan bir şekilde ele aldığı ve basit bir şekilde deneyim meselesi olarak bir kenara bıraktığı “olması gereken”in etkililiği sorununu da uygun bir şekilde çözebildiğini iddia etmektedir. Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 204.

⁴²² Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 206.

karşı durduğunu belirtir. Hatta Habermas, normların basiretli/sağduyulu (*prudent*) uygulanışında bile pratik aklın yürürlükte olduğunu iddia etmektedir. Nitekim ona göre geleneksel ahlak temalarındaki örnekler, “bir vakanın tüm ilişkili yönlerinin göz önünde bulundurulması gerektiği ve araçların amaçlara uygun olması gerektiği” gibi ahlaki ilkeler, basiret değil de ahlaki bir bakış açısı olan tarafsız bir *uygulama* fikrini desteklemektedir.⁴²³

Bunun anlamı Habermas’ın, bir bakıma normların uygulanmasını da, normların kendileri gibi aynı prosedürel sınamaya tabi tutmaya çalıştığıdır. Aslında Habermas uygulamayla ilgili Hegel’in işaret ettiği güçlüğü (özellikle normların uygulamaya çevrilmesi meselesi) kabul eder, ama bu kabulün, uygulamanın genelleştirilebilir çıkarların söylemsel arayışından doğası gereği farklı bir şey gibi ayrılmasına yol açtığı düşüncesine karşı çıkar.⁴²⁴ Bir başka deyişle, Habermas kuralların uygulanmasının, söylem etiğinin açıklamasını verdiği pratik akıldan *önce gelen*, yani söylem kurallarına tabi olmayan bir pratik basiret yetisini zorunlu kıldığı tezini reddetmektedir. Habermas’a göre, pratik aklı yerel uylarımlara bağlayan ve tikel bir tarihsel ufkun sınırlı perspektifine gerileten bu teze, uygulama sorunları *üçüncü şahsın perspektifinden* görüldüğü sürece uygun bir şekilde itiraz edilemez.⁴²⁵ Habermas hermeneutikçinin düşünömsel anlayışının da söylem etiği ilkesinin tüm yerel uylarımları aşma iddiasının altını oyamayacağını savunur. Zira argümantasyon sürecine giren hiçbir katılımcı, performatif bir tutum aldığı, normatif geçerlilik iddialarıyla ciddi bir şekilde karşılaştığı ve normları toplumsal olgular olarak nesneleştirmedığı (onları basit bir şekilde dünyada bulunan şeyler olarak indirgemediği) sürece bu iddiadan kaçamaz. Dahası Habermas’a göre geçerlilik iddialarının (uygun bir şekilde ilgilenildiğinde) bu yerelliği aşma gücü, hermeneutik düşünömsel anlayışın yetişemeyeceği bir düzeyde ampirik etkililiğe de sahip olacaktır. Habermas örnek olarak modern anayasal devletlerde insan hakları tarihinin, uygulama ilkeleri bir kez tanındıktan sonra gelişigüzel değil de istikrarlı bir

⁴²³ A.g.e., s. 206.

⁴²⁴ Blaug, Ricardo (1999), *Democracy, Real and Ideal: Discourse Ethics and Radical Politics*, State University of New York Press, , s. 17.

⁴²⁵ Habermas, Jürgen, “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, s. 101-102.

yönelime sahip oluşunu verir. Bu normların evrensel içeriği, farklı çıkar konumlarının yansımaları göstermek suretiyle, ilgili olanların uygulamaların tarafsızlığı ve seçiciliğinin farkına varmalarını mümkün kılmıştır. Dolayısıyla Habermas’a göre uygulamalar normun içeriğini bozabilir, normların sağduyulu uygulanması boyutunda az çok önyargılı bir şekilde ilerleyebiliriz, ama bu boyutta da *öğrenme süreçleri* mümkündür.⁴²⁶

Böylece Habermas bir yandan görececiliğe karşı toplumsal eleştiri için normatif bir temeli güvence altına almaya, yani eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanağı bulmaya çalışmakta ve bu yolda uygun bir şekilde kavranan ahlaki yargıların (biçimleri itibarıyla) “bağımsızlaştırılmış sorunlara motivasyonsuz cevaplar” sağlayabileceğini iddia etmektedir. Öte yandan bu ahlaki yargıların evrenselden tikele geçtiği (yeniden bağlamsallaştırıldığı) süreci, katılımcıların hem sonuçların keşfedilmesinde, hem de genelleştirilebilir çıkarların arayışında tarafsız ahlaki bir bakış açısı benimsedikleri söylemsel ve rasyonel bir görev olarak karakterize etmeye çalışmaktadır.⁴²⁷ Habermas’a göre ancak pratik söylemin katılımcılarının kendileri, geçerli toplumsal eleştiri üretmek üzere bağımsızlaştırılmış normatif ölçütleri yeniden bağlamsallaştırabilirler. Dolayısıyla söylem etiğinde katılımcıların fiili argümantasyon süreçleri için bir alanın korunması, onun teorisinin tikel bağlamlara duyarlı kalmasını güvence altına alan yanı olarak sunulmaktadır.⁴²⁸ Habermas’a göre pratik söylem ya da ahlaki argümantasyonun pragmatik özellikleri, bireylerin kendi çıkarlarını, onları birleştiren özneler-arası bağı kesmeksizin gözetmelerini mümkün kılan bir “irade oluşumunu” güvence altına almaya hizmet etmektedir.⁴²⁹ Ama Habermas söylem etiğinin, yönlendirici itkiler ve toplumsal olarak kabul edilmiş kurumlar tarafından alttan desteklenmedikçe, onun önerdiği ahlaki anlayışlarının, Hegel’in eleştirisinde olduğu gibi, pratikte etkisiz kalacağını kabul eder. Dolayısıyla aslında Hegel, ahlaki anlayışların gündelik yaşamın somut ödevlerine dönüştürülebilir olması gerektiği konusunda haklıdır. Bu yüzden:

⁴²⁶ A.g.e., s. 102.

⁴²⁷ Blaug, Ricardo, *Democracy, Real and Ideal*, s. 17.

⁴²⁸ A.g.e., s. 15.

⁴²⁹ Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 202.

Herhangi bir evrenselci moralite, onunla *orta noktada buluşan* bir yaşam biçimine bağlıdır. Moralite ile toplumsallaşma ve eğitim pratikleri arasında bir miktar eşleşme olmalıdır... Buna ilave olarak, moralite ve toplumsal-politik kurumlar arasında bir derece uygunluk olmalıdır.⁴³⁰

Habermas'ın moralite ile toplumsallaşma ve eğitim pratikleri arasındaki eşleşme ile kast ettiği, bu pratiklerin, söylemsel tartışma için zorunlu olan soyut “ego kimliği” ve süper-ego kontrollerinin içselleştirilmesini desteklemesi gerektiğidir. Zira Habermas söylemin geçerlilik iddialarının sınanma alanı olarak işleyebilmesinde, söylemsel argümantasyona giren bireylerin iletişimsel etkinlikteki sorumlulukları ve otonomilerinin farkına varmaları için belli bir düzeyde linguistik ve psikolojik olgunluğa erişmiş olmaları gerektiğini savunur. *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın modern rasyonalizasyon süreçlerine dair çözümlemelerini takip ederken üzerinde duracağımız gibi, Habermas söylemlere katılmak için gerekli olan iletişimsel ve psikolojik becerilerin farkı düzeylerini göstermek ve deneyime dayanan öğrenme süreçlerini tasvir etmek için Piaget ve Kohlberg'in gelişim psikolojisi teorilerini kullanır. Habermas'ın iletişimsel eylemdeki yetişkin faillerin becerilerine ilişkin açıklamalarında, normatif meşruluk iddialarının değerlendirilmesiyle ilgili pratik söylem açısından Kohlberg'in ahlaki bilincin gelişim aşamalarına dair teorisi önemli bir yer tutar.⁴³¹ Yetişkin faillerin toplumsal arka-planın olumsal müştereklikleri, kültürel miras, politik yakınlıklar ve geleneksel yaşam biçimlerinden bağımsız olan bir “ahlaki bakış açısı”nı üstlenebilmeleri, ancak Kohlberg'in ahlaki yargının (etkileşim becerisinin) gelişimine ilişkin şemasındaki son aşamada, yani uylaşım-sonrası veya gelenek-sonrası (*post-conventional*) aşamada mümkündür.⁴³² Hatta Habermas'a göre;

Aslında söylemsel prosedür Kohlberg'in uylaşım-sonrası aşamadaki ahlaki yargılar için postüle ettiği işlemleri yansıtır. Katılımcıların argümanlarını ortaya koydukları perspektiflerin tam bir *çevrilebilirliği*, tüm ilgililerin dâhil edilmesi

⁴³⁰ A.g.e., s. 207-8.

⁴³¹ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 42.

⁴³² Habermas, Jürgen (2007), “Moral Consciousness and Communicative Action”, içinde: *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholzen, Polity Press, 116-194, s. 162.

olarak anlaşılan *evrensellik*; her bir katılımcının iddialarının tüm diğerleri tarafından eşit şekilde tanınmasının *karşılıklılığı*.⁴³³

Dolayısıyla toplumsallaşma ve eğitim pratiklerinin desteklemesi ve katkıda bulunması gereken şey, etkileşim becerisinin söylemsel prosedürü mümkün kılan uyuşum-sonrası aşamaya (bireyi erken çocukluğun ben-merkezciliğinden kurtaran “ego kimliği” gelişimi ve rasyonel otonomiye mümkün kılan ahlaki bilinç aşamasına geçişi) sayesinde ulaştığı *öğrenme süreçleri*’dir.

Bu öğrenme süreçleri birey-oluşsal olduğu kadar tür-oluşsal boyuta da sahiptir. Yani bireyin tarihinde söylemler, uyuşum-sonrası dilsel ve etkileşimsel yeterliliğe tekabül ederken, insanlık tarihinde söylemsel meşrulaştırma prosedürleri ilk olarak modernitede ortaya çıkmış, modern hukuk, bilim ve demokratik-parlamentar prosedürlerle kurumsallaşmıştır.⁴³⁴ Dolayısıyla moralite ve toplumsal-politik kurumlar arasında belli bir derece uygunluk olmasının gerektiğini söylerken Habermas, moralitenin, ancak moralite ve hukuk hakkında uyuşum-sonrası fikirlerin çoktan belli bir derecede kurumsallaştığı bir çevrede gelişebileceğine dikkat çekmektedir. Bu açıdan

Ahlaki evrenselcilik tarihsel bir üründür. İlgili özelliklere sahip belli bir toplumun içinde Rousseau ve Kant ile ortaya çıkmıştır. Son iki ya da üç yüzyıl, uzun inişli çıkışlı mücadeleler sonrasında temel hakların gerçekleştirilmesine *yönelmiş* bir eğilimin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bu süreç temel haklar-normların sahip olduğu evrenselci anlamın seçmeli bir şekilde okunuşu ve uygulanışının, ihtiyatlı bir şekilde söylemek suretiyle, giderek azalmasına götürmüştür: bu, “aklın varoluşunun” sadece ufak tefek şeylerde olduğunu gösterir. Bu parçalı gerçekleştirmeler olmaksızın, söylem etiğinin kavramsallaştırdığı ahlaki anlayışlar, olmuş oldukları tarzda çoğaltılamayacaklardı.⁴³⁵

⁴³³ A.g.e., s. 122

⁴³⁴ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 369.

⁴³⁵ Habermas ahlaki ilkelerin somut yaşam biçimlerindeki bu dereceli olarak cisimleşmelerinin Hegel’in mutlak tin’ine terk edilmeyeceğini, onların toplumsal-politik hareketler tarafından gerçekleştirilen büyük kolektif çaba ve fedakârlıkların sonucu olduğunu söyler. Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 208.

Kısacası, Habermas’a göre söylem etiğinin isabetliliğinin, tamamlayıcı bir yaşam biçimine bağlı olduğu görülmektedir. Bu açıdan söylemin gerçekleştirdiği şey, bağlam-bağımlı iletişimsel eylemlerin varsayımlarını, kendi tikel yaşam biçimlerinin sınırlamalarının ötesinde olan ehil özneleri içerebilecek şekilde genelleştirmek, soyutlamak ve genişletmektedir.⁴³⁶ Ama Habermas, söylem etiğinin, diğer biçimci ve evrenselci moralitelere kıyasla çok daha fazla sorunu giderebildiğini savunmaktaysa da, argümantasyonların önvarsayımlarından çıkarsanan evrenselci bir moralitenin sahip olduğu içgörülerin, pratiğe çevrilmeye açık olup olmadığı biçimindeki karmaşık sorunu tam olarak çözdüğünün iddia edilemeyeceğini kabul eder. Her şeyden önce eleştirel bir teorinin vazgeçemeyeceği türden, “söylemin devam ettirilebileceği ve ahlaki içgörülerin üretilebileceği ve dönüştürülebileceği toplumsal koşulların var olmadığı, ama yaratılması gerektiği zamanlarda, politik eylemin nasıl meşrulaştırılabileceği” gibi soruların cevaplanması güçlükler yaratmaktadır.⁴³⁷ Ama Habermas iddiasının, Hegelci itirazın Kantçı etiğin bu yeniden formülasyonuna daha az uygulanabileceği olduğunu, ama söylem etiğinden sonuçta ortaya çıkan tüm sorunları tek bir fırça darbesiyle çözmesini beklemenin doğru olmadığını belirtir.⁴³⁸ Bilakis Habermas’a göre bir ahlak teorisinin yapabileceği ve yapmasına güvenilmesi gereken şey, “ahlaki sezgilerimizin evrensel çekirdeğini açıklaştırmak ve böylece değer şüpheciliğini çürütmektir”.⁴³⁹ Bir başka deyişle, felsefe tikel hakikatlere ayrıcalıklı bir erişime sahip değildir ve dolayısıyla felsefi bir ahlak öğretisinden tözsel türden katkıları beklemek yanlış olacaktır.

Nitekim söylem etiği, bir karar verme prosedürünü belirlemek suretiyle insanların dâhil olduklarında, “önlere gelen ya da kendilerine nesnel tarihsel bir zorlamayla dayatılan ahlaki-politik meselelere kendi başlarına çözümler aramak zorunda oldukları” bir alanı mümkün kılmaya ve bu alanın –adil işleyişini sağlayabilecek– sınırlarını çizmeye çalışmakla yetinir. Habermas bu yolda bilişselci, deontolojik, biçimci ve evrenselci olmak durumunda olan söylem etiğinin, bu tür diğer

⁴³⁶ A.g.e., s. 202.

⁴³⁷ A.g.e., s. 210.

⁴³⁸ A.g.e., s. 210.

⁴³⁹ A.g.e., s. 211.

etiklere kıyasla sahip olduğu tüm avantajlara rağmen, -Hegel'in Kant eleştirisinin dikkat çektiği gibi- onlar gibi ödün vermez bir şekilde soyut olan dar bir moralite anlayışına ulaşmak zorunda olduğunu kabul eder.⁴⁴⁰ Ama Habermas'ın Hegel'in Kant eleştirisinden hareketle, sadece bu eleştirilere karşılık verebilecek şekilde teorisinin uygun kapsamını ve sırlamalarını belirlemeye çalıştığını söylemek, onun hedeflerini anlamak açısından yetersiz kalır. Zira Habermas'a göre, söylem etiği aynı zamanda, kendi ifadesiyle, “temel Hegelci hedefleri alır ve bunları Kantçı araçlarla haklılaştırmaya çalışır”.⁴⁴¹ Habermas Hegel'in etik yaşam (*Sittlichkeit*) kavrayışının, ahlak teorilerindeki iki zıt eğilimin tek yanlılığına dair örtük bir eleştiri olarak görülmesi gerektiğine dikkat çeker. Hegel hem modern çağın bireyci yaklaşımlarında, özellikle rasyonel doğal hukuk teorilerinde ve Kant'ın ahlak felsefesinde kendisini gösteren soyut evrensel adalete, hem de Aristoteles ve Aquinalı Thomas'ta hâkim olan, ortak iyinin somut tikelciliğine karşı çıkmıştır. Habermas'a göre, Hegel'in, temel ahlak fenomeninin iki boyutunun tecrit edilmesi ve onlara karşıt ilkeler atanmasının bir yanlış anlamaya yol açtığına dair eleştirisi, her ahlak teorisinin göz önünde bulundurması gereken iki önemli göreve işaret eder. Bunun anlamı bir ahlak öğretisinin her bir bireyin onuru için eşit saygıyı postüle etmek suretiyle bireyin ihlal edilemezliğini vurgulamak, ama aynı zamanda bireylerin sayesinde bir topluluğun üyeleri olarak yaşadıkları karşılıklı tanınmanın öznel-arasıcı ağının korunmasını da sağlamak zorunda olduğudur. Ahlak fenomeninin birbirlerini tamamlayan ve hatta birini güvence altına almaksızın diğerini korumanın mümkün olmadığı bu iki yönü, “adalet ve “dayanışma” ilkeleridir.⁴⁴² Ama burada Habermas'ın, hakkı iyiye öncel kılan Kantçı deontolojik etik kavrayışı reddetmek istemediğine dikkat çekmek gerekir. Habermas'a göre diğer deontolojik öğretilerde temel sorun, özne felsefesi paradigması içerisinde kalan bireyci bir kişi kavrayışına sahip olmaları ve dolayısıyla örgütlenmiş topluluk yaşamının kamusal alanından uzak olarak kavranan bireyin özel alanına uygun dar bir ahlaki kavrayış çerçevesinde, doğru-haklı eyleme ilişkin normatif sorunlar ve iyi yaşama

⁴⁴⁰ A.g.e., s. 210.

⁴⁴¹ A.g.e., s. 201.

⁴⁴² A.g.e., s. 200-201.

ilişkin değerlendirici sorunlar arasındaki deontolojik ayrıma gitmeleridir. Ama bunun tersine, Habermas'ın ifadesiyle;

[B]aşlangıç noktamız olarak, özsel olarak toplumsallaşmış bireyi alırsak ve moral bakış açısının, iletişimsel olarak eyleyen özneler arasındaki karşılıklı tanıma yapılarında örtük bulunduğunu kabul edersek; o zaman artık ilkesel olarak özel ahlaklılık ve kamusal adalet arasında, örgütlenme derecesi ve etkileşimin kurumsal dolayımlanmasıyla ilgili olanlar dışında bir ayrım bulunmayacaktır. Dolayısıyla karşılıklı saygıya sahip *bireyler* olarak anlaşılan kişilerin, kolektif hedefleri gerçekleştirme etkinliğine giren bir topluluğun *üyeleri* olarak anlaşılan kişilerle aynı şekilde ahlaki olarak yükümlü oldukları açık hale gelir.⁴⁴³

Habermas Hegelci hedeflerin söylem etiğine katılması fikrini anlamak için öncelikle söylemin düşünümsel bir iletişimsel eylem biçimi olduğunu hatırlamak gerektiğini söyler. Yani argümantasyonun pragmatik önvarsayımlarının normatif içeriği, daha sonra söylemin üstüne yerleştirildiği iletişimsel eylemden ödünç alınmaktadır. Habermas bu yüzden tüm moralitelerin tek bir noktada (bir ortamda/aracıda), yani dilsel olarak dolayımlanan etkileşimde karşılaştığını söyler. Dolayısıyla söylem etiğinin iddiası, tüm moralitelerin merkezi ilgilerini teşkil eden eşit saygı, dayanışma ve ortak iyi gibi temel fikirlerin iletişimsel eylemde varsayılan simetri ve karşılıklılık ilkelerine (argümantasyonun varsayımlarından çıkarılan dört kural) indirgenebilir olduğudur. Bir başka deyişle Habermas'a göre tüm moralite türlerinin müşterek çekirdeğinin izleri, faillerin gündelik durumlarda anlaşmaya çalıştıkları zaman gerçekleştirdikleri karşılıklı atıflar ve paylaştıkları önvarsayımlara kadar izlenebilir. Habermas kuşkusuz bunların gündelik pratiklerdeki menzillerinin sınırlı olduğunu söyler: "Eşit saygı ve dayanışma, eylemlerini geçerlilik iddialarına yönlendiren öznelerin karşılıklı tanınmasında hazır bulunmakla birlikte, normatif yükümlülükler genellikle - bir ailenin, yakın çevrenin, şehrin ya da devletin olsun- somut bir yaşam biçiminin hudutlarını aşamaz."⁴⁴⁴ Zaten Habermas'a göre argümantasyonun genel varsayımlarından moralitenin evrenselci

⁴⁴³ Habermas, Jürgen, "Remarks On Discourse Ethics", s. 60.

⁴⁴⁴ Habermas, Jürgen, "Morality and Ethical Life", s. 201-202.

özünü çıkardığını varsayan söylem etiğinin, umut verici bir strateji olmasının sebebi tam da burada bulunur: Söylem ya da argümantasyon, daha titiz ve düşünümsel bir iletişim biçimi olarak, herhangi bir tikel yaşam biçiminin ötesine geçmeyi mümkün kılar.⁴⁴⁵

Bir strateji olarak söylem etiğinin görevini, Habermas'ın evrensel pragmatik temelinde bir söylem etiği programının ana hatlarını ortaya koyma çabasını tasvir etmeye başlarken ele aldığımız “eylem” ve “söylem” arasındaki farklılığı hatırlamak suretiyle daha da açık kılmak mümkündür. Evrensel pragmatikğin gündelik dil içinde örtük olarak bulunan özgürleşimci rasyonaliteye ya da iletişimsel eylem icrasının arka-zemin konsensüsüne ilişkin formülasyonunun; zorlama içermeyen ve bozulmamış argümantasyonun, bizim günlük, teori-öncesi iletişimsel etkileşimlerimiz içinde yapısal bir unsur olarak, dolayısıyla bir imkân olarak bulunmakta olduğunu göstermeye çalıştığımıza dikkat çekmiştik. Habermas'a göre iletişimsel eylemdeki geçerlilik iddialarının, bir uzlaşım meydana getirmek için eleştirel olmayan bir şekilde kabul edilmesine karşılık, bu aynı iddialar söylemin içinde ancak hipotetik olarak varsayılmakta ve böylelikle argümantasyonun gücüne ve akla başvuruyla meşrulaştırılma yoluna gidilmektedir.⁴⁴⁶ Yani bizim her zaman zaten naif bir şekilde varsaydığımız ya da varsaymak durumunda olduğumuz arka-plan konsensüsü problematik hale geldiğinde, normatif iddiaları, artık eleştirel olmayan bir şekilde kabul etmek yerine test edebilir olduğumuz bir iletişim tarzına, yani söylem bağlamına gireriz. Dolayısıyla iletişimsel eylem teorisinden bir ahlak teorisi çıkarma girişiminin ürünü olan söylem etiği, evrensel pragmatikğin bir tamamlayıcısı olarak kavranabilir ve en önemlisi evrensel pragmatik gibi, Habermas'ın yeniden inşacı bir bilim kavrayışında dikkat çektiği “rasyonel yeniden inşa” prosedürünün etik alana uygulanmış halini kullanır.

Habermas bu rasyonel yeniden inşacı prosedürü, Ryle'in *know-how* (bir şeyi üretmeyi ya da icra etmeyi bilen ehil/yeterli bir failin yeteneği) ve *know-that* (onun bunu nasıl anladığına ilişkin açık bilgi) arasındaki ayrımı ödünç alarak, “ehil öznelere

⁴⁴⁵ A.g.e., s. 202.

⁴⁴⁶ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 41.

pratik olarak hâkim olduğu teori-öncesi bilginin (*know-how*), nesnel ve açık bir bilgiye (*know-that*) dönüştürülmesi” olarak karakterize eder.⁴⁴⁷ Nitekim iletişimsel eylemin evrensel pragmatik yeniden inşası, dört geçerlilik iddiasının her zaman olgu-karşıtı bir düzeyde varsayıldığını açığa çıkarmak suretiyle söz ve eylem yetisine sahip tüm ehil öznelerin söz edimlerinde belli bir sezgisel “know-how”ı kullandığını göstermeyi hedefler. Bu açıdan evrensel pragmatik birincil görevi, ehil konuşmacı ve aktörlerin örtük bilgisini düzenleyecek açık kuralları yeniden inşa etmek ve dolayısıyla bu “know-how”ın “know-that”e dönüştürülmesini mümkün kılmaktır.⁴⁴⁸ Yani başarılı bir yeniden inşadan sürecinden beklenen şey, bilinç-dışı işleyen kurallar sistemini belli bir şekilde bilince çıkarabilir olmasıdır: o, “know-how biçimindeki kurallarla ilgili olan beceriyle birlikte gelen sezgisel bilgiye açıklık getirir”.⁴⁴⁹

Ama Habermas, bu teorik bilginin, bireylerin zaten bildikleri (know-how biçiminde) şeyin farkına varmalarını sağlaması bakımından öz-düşünüme hizmet etmekle birlikte birlikte, –akıl yürütme ve konuşma pratikleri olmaksızın- doğrudan pratik sonuçlara sahip olduğunu iddia etmez. Zaten söylem etiğinin de, en başından itibaren, her konuşmacı-dinleyicinin söz edimlerinde zorunlu bir şekilde kendisini hedefler bulduğu (kendisiyle bir çelişkiye düşmek pahasına inkâr edebildiği) ideal konuşma durumuna ait koşulların, bazı etik normların kabulünü gerekli kıldığının açığa vurulmasını hedeflediği söylenebilir. Dolayısıyla söylem etiği durumunda yeniden inşacı prosedürün birincil ilgisi, söylemlerin yalnızca belli argümantasyon koşulları (argümantasyonun önvarsayımları) altında ortaya çıkıp çıkamayacağını belirlemenin yanında, öznenin, reddettiği takdirde kendini edimsel bir çelişkiye düşürecek bir ahlâk ilkesini de (E ilkesi) bu koşullar arasında kabul etmek zorunda olup olmadığıdır. Bir başka deyişle, Habermas söylem etiğinde, söz ve eylem yetisine sahip tüm öznelerin iletişimsel edimleri içinde ancak edimsel çelişki pahasına inkâr edebilecekleri özgül bir ahlâk ilkesi tanımayı da içeren belli bir ahlâki know-how’ı kullandıklarını iddia

⁴⁴⁷ Habermas, Jürgen, “What is Universal Pragmatics?”, s. 13, 15 .

⁴⁴⁸ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 373.

⁴⁴⁹ Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 23.

etmektedir.⁴⁵⁰ Dolayısıyla bu yeniden inşacı prosedür, ne üst-norm, ne de tözsel bir norm olan bir evrenselleştirilebilirlik ilkesinin formüle edilebilmesini mümkün kılmakta ve böylelikle Habermas'ın düşünümsel bir iletişim biçimi olarak pratik söylem ya da argümantasyonun, herhangi bir tikel yaşam biçiminin ötesine geçmeyi mümkün kılabilen umut verici bir strateji olduğu iddiasının da en önemli dayanağını teşkil etmektedir.

Gerçi söylem etiğindeki bu ahlaki ilkenin, yani kategorik buyruğun diyalojik yeniden formülasyonu olarak sunulduğunu söylediğimiz E ilkesinin evrenselci statüsünün meşruluğu, -bir kısmına bizim de Hegel'in Kant eleştirisi çerçevesinde değinmeye çalıştığımız- pek çok tartışma yaratmıştır. Söylem etiğini evrenselci bir etik olma iddiası, onun E ilkesinin, tikel bir kültürün ya da çağın sezgilerini yansıtmanın ötesinde evrensel olarak geçerli olmasına dayanır. Yani söylem etiği, Habermas'a göre "sadece günümüzün yetişkin, beyaz, iyi eğitilmiş erkeklerinin önyargılarının bir yansıması olmayan" bu ahlaki ilkenin geçerliliği temelinde, tüm akıl sahibi varlıkların ahlaki bakış açısını açıklayan bir kuralı (ahlaki argümantasyon prosedürünü) formüle edebilir.⁴⁵¹ Ama Habermas'ın bu yaklaşımının ağırlıklı olarak idealleştirilmiş birtakım önvarsayımlara dayandığı, bunun ise, kendisinin de kabul ettiği, aklın konumlanmışlığı ya da temelciliğe ilişkin gibi çağdaş akıl eleştirileri ile uyuşmadığı yönünde pek çok itiraz gelmiş, hatta onun düşüncesine yakın duran yorumcular bile onun görüşlerinin transandantal yönlerinin azaltıldığı (*detranscendentalised*) pragmatik bir yeniden değerlendirilmesi gerekliliğine dikkat çekmişlerdir. Mesela Benhabib bir söylemin muhtemel katılımcısını konuşabilen ve eyleyebilen her birey olarak tanımlayan argümantasyon kuralının, kendisinin de açık bir şekilde katıldığı türden bir bağlılığı, yani insan gruplarını birbirlerinden ayrı tutan tüm doğal ve kültürel karakterleri ilgisiz oldukları için dışarıda bırakan bir ahlaki bakış açısına evrenselci-eşitlikçi bir yaklaşımla sıkıca bağlanmayı önvarsaydığını söyler. Ama ona göre sorun, böylesi bir bağlılığın, argümantatif bir konuşmanın titiz bir felsefî çözümlemesinin sonucu olarak gösterilip gösterilmeyeceğidir. Benhabib buna örnek olarak barbarları dilleri anlaşılmayan ve

⁴⁵⁰ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 373.

⁴⁵¹ Habermas, Jürgen, "Morality and Ethical Life", s. 197.

konusmak yerine pepeleyen (anlamsız sesler çıkaran) halklar olarak gören Antik Yunanlıları verir ve günümüzde söylem etiğindeki argümantasyon kuralının "Benim dilimi konuşan ve benim anlayabileceğim kişiler" gibi tikelci yorumları dışladığını kabul etmemizin (herhangi bir doğal dilin tüm konuşmacılarının yalnızca pepelemeyip tersine konuştuklarını varsaymamızın) aslında insanlar arasındaki ontolojik eşitsizliği ortadan kaldıran Aydınlanma ve dünyevileşmenin ahlâk "bildung"unun ürünü olduğuna dikkat çeker. Ama Benhabib söylem etiğinin varsayımının daha az savunabilir olduğunu kast etmediğini, amacının bütünüyle insan söyleminin sözde "evrensel" pragmatik önvarsayımlarına bile işlemiş kültürel-tarihsel bir içeriğe" (aslında Habermas'ın da, E ilkesinden vazgeçmemekle birlikte, tam anlamıyla göz ardı ettiği söylenemeyecek olduğunu göreceğimiz içeriğe) işaret etmekten ibaret olduğunu belirtir.⁴⁵²

Habermas'ın bu ve benzeri güçlü eleştiriler karşısındaki genel tutumunun ise, onun diyalektik bir düşünür imgesine uygun bir şekilde, kendisine yöneltelen itirazlarda bulunan içgörülerini olabildiğince teorisine katmak ve böylece teorisini daha da geliştirmek olduğu söylenebilir. Nitekim Habermas söylem etiğini rasyonel konuşmanın temel normları üzerine kurma yönündeki başlangıç girişiminde, etiği meşrulaştırma stratejisi olarak iletişimsel etik normları ile argümantatif konuşma koşulları arasında tündengelimci bir ilişki kurmaya çalışmışken, bu yaklaşımın ortaya çıkardığı güçlükler ve gelen itirazlar ışığında meşrulaştırma stratejisini -Karl-Otto Apel'in- "performatif çelişki" kavrayışıyla formüle etmeye başlamıştır. Böylece artık tartışmaya girişen bir öznenin, ancak performatif bir kendiyle çelişki pahasına inkâr edebileceği etik bir normu, yani E ilkesini önvarsaydığı iddia edilmektedir. Bunun anlamı pratik söylemin tüm katılımcılarının, normatif geçerlilik iddialarının ancak evrenselleştirilebilirlik ilkesi adı verilen belirlenime riayet edildiği takdirde meşrulaştırılabileceğine performatif bir çelişkiye düşme pahasına ve de zımnen itibar etmelerinin zorunlu olduğudur.⁴⁵³ Habermas yeniden inşacı bilimlere özgü olduğunu söylediği bu transandantal-pragmatik meşrulaştırmanın, bizim, argümantasyona girdiğimiz her zaman çoktan iş başında olan koşulların kapsamının farkına varmamızı sağladığını savunur. Zaten

⁴⁵² Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 387.

⁴⁵³ A.g.e., s. 371-375.

rasyonel yeniden inşacı bir bilim olarak söylem etiğinin bir hedefi, esas olarak gündelik yaşamın iletişim pratiklerinin temelinde her zaman hazır bulunan ve değerler gibi seçilebilir olmayan genel varsayımların kaçınılmazlığına dikkat çekmektir.⁴⁵⁴

Bu açıdan söylem etiğinin, bireylerin bilme edimlerinde işleyen gerekli önvarsayımların farkına varmasını sağlamaya çalışan transandantal felsefe gibi, bireylerin etkinliklerinde işleyen bilme yetisinin ve eylemin derin yapılarını çözümlemekte olduğunu söylenebilir. Ama transandantal felsefenin aksine Habermas'ın çözümlemelerinde, Hegel'in Kant eleştirisinin de göz önünde bulundurulması çabasına uygun bir şekilde, söz konusu yapıların, bireyin ve insan türünün tarihinde evrilen bilişsel ve etkileşimsel becerilere ilişkin örüntüler (dünya-görüşünün merkezileşmesiyle birlikte nesnel, öznel-arası ve öznel alanların birbirinden biçimsel olarak ayrılışı ya da ahlâkî akıl yürütmenin uylaşımdan uylaşım sonrası tarzlara geçişi gibi) olarak yorumlandığını dikkat etmek gerekir. Aslında Habermas iletişimsel rasyonalite ölçütlerinin, -mesela yaşam-dünyasının rasyonalizasyonunun yeniden inşasında göreceğimiz gibi- anlamlı olarak yeniden inşa edilebilen, yani değişime uğramakla birlikte gelişimleri içsel olarak zorlayıcı bir sekansı temsil eden (eylem ve konuşma becerisinin genetik epistemoloji, bilişsel psikoloji gibi bilimlerden yardım alarak gerçekleştirilen yeniden inşasının gösterdiği gibi) öğrenme süreçlerinin sonucu olarak almakta ve dolayısıyla onların yarı-transandantal (başka bir açıdan yarı-ampirik) bir statüye sahip olduklarını iddia etmektedir.⁴⁵⁵

Kuşkusuz Habermas'ın bu yönde geliştirdiği transandantal-pragmatik argümanı da gerek performatif çelişki aracılığıyla meşrulaştırmanın ahlaki şüpheciliğin ya da kararcı ahlak teorilerin itirazları karşısında duramadığı, gerekse evrenselcilik iddiasının temelci eğilimlerini açığa vurduğuna ya da basit bir şekilde gereksiz olduğuna (mesela öğrenme süreçleri sonucu olarak kavranabilen argümantasyon prosedürlerinin yeterli olabileceği) yönelik pek çok eleştiri ve tartışmayı beraberinde getirmiştir. Aslında bu eleştirilerin de işaret ettiği gibi, söylem etiğinin yarı-transandantal statüsünün yarattığı gerilim –Hegelci itirazın Kantçı etiğin bu yeniden formülasyonuna daha az

⁴⁵⁴ Habermas, Jürgen, “Moral Consciousness and Communicative Action”, s. 130.

⁴⁵⁵ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 335-336.

uygulanabileceği iddiasını tartışırken gördüğümüz gibi— bir bakıma, genel olarak Habermas’ın düşüncesinin kurtulmaya ya da bir ara yol bulmaya çalıştığı evrenselcilik-tikelcilik gerilimini yansıtmaktadır. Zira Habermas iletişimsel etiğini formüle ederken, bir yandan değer şüpheciliğine ve görececiliğe karşı durmak için teorisinin evrensel ve transandantal bir erişime sahip olmasının gerekli olduğunu bilmekte, ama öte yandan mutlak bir statü iddiasında bulunan temelci bir teori ortaya koymaktan (bir teorisinin, kendi bilgi ya da ahlak ile ilgili kavrayışının evrensel geçerliliğinin, mutlak ve zorunlu olarak meşrulaştırılabileceğini öne süren temelcilikten) kaçınmaya çalışmaktadır.⁴⁵⁶ Nitekim Habermas’ın, temelci eğilimlere sahip olduğu eleştirilerine karşı, iletişimsel ya da söylem etiğinin geçerlilik iddialarının mutlak değil hipotetik olduğunu gösterme yolunda meşrulaştırma stratejilerinde değişikliğe gittiğini ya da geleneksel Kantçı temelciliğin yerine Hegelci eleştirileri karşılayabilen ve faillerin pragmatik yeterliliklerinin teori-öncesi bilgisini açıklayan rasyonel yeniden inşacı bir yaklaşımı geçirme çabasını gördük. Ama öte yandan o, tüm güçlü a priori transandantal iddialara yönelik temelcilik-karşıtı eleştiriyi benimsemekle birlikte, bu eleştirinin, görececiliğe karşı eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanak sağlamaya ve uygun bir şekilde kavranan ahlaki yargıların (biçimleri itibarıyla) “bağımsızlaştırılmış sorunlara motivasyonsuz cevaplar” sağlayabileceğini göstermeye çalışan bir yeniden inşacı girişimi olanaksız kılmadığını savunmaktadır.

Elbette onun temelcilikten kaçınma yönünde ilerlerken, söylem etiğinin perspektifini daralttığını ve ahlaki iddialarını zayıflattığı, dolayısıyla Hegelci amaçların söylem etiğine katılması (hatta temel Hegelci hedeflerin alınarak Kantçı araçlarla meşrulaştırılması) fikrinden geri adım atmak durumunda kaldığı göz ardı edilemez. Nitekim Habermas da söylem etiğinin, diğer biçimci ve evrenselci moralitelere kıyasla çok daha fazla sorunu giderebildiğini ve Hegelci tarzdaki eleştirileri karşılayabildiğini savunmaktaysa da, argümantasyonların önvarsayımlarından çıkarsanan evrenselci bir moralitenin sahip olduğu içgörülerin, pratiğe çevrilmeye açık olup olmadığı biçimindeki karmaşık sorunu tam olarak çözmüş olduğunun iddia edilemeyeceğini kabul eder. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas’a göre bir ahlak teorisinin yapabileceği ve

⁴⁵⁶ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 66.

yapmasına güvenilmesi gereken şey, tözsel türden katkılardan ziyade “ahlaki sezgilerimizin evrensel çekirdeğini açıklaştırmak ve böylece değer şüphesizliğini çürütmektir”.⁴⁵⁷ Habermas’ın teorisinde gerçekleştirdiği bu sınırlamaların, onun söylem etiğinden eleştirel bir politik teori geliştirme amacıyla ilişkili olarak ve özellikle meşrulaştırma ve söylem etiğinin bağlamsallaştırılması (uygulama) arasında bulunan yarığı kapatma çabası açısından ne gibi içerimlere sahip olduğu konusunu, norm ve uygulama arasındaki ilişkiye dair yakın dönemli çalışmalarına (*Olgular ve Normlar Arasında*) dikkat çekerken tartışmak üzere şimdilik bir kenara koyacağız. Ama Habermas’ın bir ahlak teorisinden beklenebilecek olan şeye ilişkin sınırlamasında, onun özellikle ahlak felsefesinin tikel hakikatlere ayrıcalıklı bir erişime sahip olmadığına (bir karar verme prosedürü sunmak dışında kimsenin ahlaki sorumluluğunu kendi üstüne alamayacağına) ve dolayısıyla felsefi bir ahlak öğretisinden, çağımızın ahlaki-politik meselelerinin büyük karmaşıklığı karşısında tarihsel ve toplumsal bilimlerden bağımsız bir şekilde yani kendi başına tözsel türden katkılar yapmasını beklemenin yanlış olacağına haklı bir şekilde dikkat çekmekte olduğu da göz ardı edilmemelidir.⁴⁵⁸ Nitekim *İletişimsel Eylem Kuramı*’nı ele almaya başlarken söylediğimiz gibi, Habermas saf bir felsefi teori olarak, yani eylem ve konuşmada cisimleşmiş akla gönderim iddiasında bulunan geleneksel şeklinde bir rasyonalite teorisini yetersiz bulmakta ve çağdaş felsefeyi meşgul etmiş olan “rasyonalite tartışması”nın bizi farklı rasyonalizasyon süreçlerini ayırt edebileceğimiz bir sosyoloji kuramı geliştirmeye kaçınılmaz bir şekilde götürmekte olduğunu iddia etmektedir. Bunun anlamının, Habermas’a göre en temel düzeyde, bir iletişimsel rasyonalite kuramı ile toplumsal süreçlerin dinamiğini açıklayabilen uygun bir sosyolojik teorisinin birbirinden bağımsız iki uğraş olamayacağı olduğuna dikkat çekmiştik. Dolayısıyla, *İletişimsel Eylem Kuramı*’nın ikili hedefine dikkat çekmek için yapmış olduğumuz ayrıma atıfla söylersek, iletişimsel rasyonalitenin her zaman iletişimin içinde örtük olarak bulunan unsurları ortaya çıkarmaya çalışan eşzamanlı boyutunu ve bununla bağlantılı olarak,

⁴⁵⁷ Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 211.

⁴⁵⁸ Habermas bu konuyla ilgili olarak Horkheimer’in 1933’te söylediği bir cümleyi alıntılar: “Kant’ın insanlığın mükemmel bir şekilde kurulması fikrinin ütopyacı karakterinin ötesine geçmek için gereken şey, maddeci bir toplum kuramıdır”. Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 211.

gündelik dil içinde örtük bulunan özgürleşimci rasyonalite kavrayışını pratik bir moralite geliştirmek için kullandığı söylem etiğini ele aldıktan sonra; şimdi de, Habermas'ın “rasyonalizasyon süreçleri” olarak gönderimde bulunduğu iletişimsel rasyonalitenin artzamanlı boyutunu, yani farklı tipte eylem ve rasyonalitelerin tarihsel toplumsal kurumlarda ve pratiklerde nasıl gömülü olduğunu betimlemeye geçeceğiz. Habermas'ın özellikle Weber'in rasyonalite çözümlemelerini tartışmak suretiyle ortaya koyduğu bu çözümlemelerini takip ederek, onun eleştirel bir modernite teorisi olarak toplum kuramı anlayışını ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışacağız.

1.5.2. Rasyonalizasyon Süreçleri: Sistem ve Yaşam-dünyası Farklılaşması

Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Weber, Marx, Durkheim, Mead, Lukacs, Horkheimer, Adorno ve Parsons gibi düşünürlerin rasyonalite ve rasyonalizasyon süreçlerinin tam anlaşılabilmesine imkân tanıyan bir toplum kavrayışına olumlu katkılarını ortaya çıkarmaya ve bu katkıları sistematik bir bütün içinde birleştirmeye çalışır. Habermas'ın klasik toplum kuramlarının “sistematik tarihsel yeniden inşalarını” gerçekleştirme girişiminin temel iddiası ise uygun bir teorik çerçevenin (iletişimsel eylem kuramı çerçevesinin) benimsenmesi halinde, bu kuramların sınırlılıklarının ve zayıflıklarının üstesinden gelinebileceğidir.⁴⁵⁹ Habermas'ın bu yeniden inşasında Weber'in rasyonalite çözümlemelerine dair tartışması merkezi bir konuma sahiptir. Habermas Weber'in, klasik sosyoloji figürleri arasındaki, “hem tarih felsefesi öncülleriyle ve evrimciliğin temel varsayımlarıyla ilişkisini koparan, hem de halen eski Avrupa toplumunun modernleşmesini evrensel-tarihsel bir rasyonalizasyon sürecinin sonucu olarak kavramaya çalışan” tek düşünür olduğunu söyler.⁴⁶⁰ Habermas için önemli olan husus, 18. ve 19. yüzyıl tarih felsefelerini ve bu felsefelerin ilerlemeye ve Batı aklının evrenselliğine dair naif inançlarını reddetmesine rağmen, Weber'in çalışmalarında akıl, evrensellik ve modernite temalarının iç içe geçmiş bir şekilde bulunmaya devam etmesidir. Habermas'a göre Weber rasyonalizasyon süreçlerini kuşatıcı bir ampirik araştırmaya açmayı başarmış ve en önemlisi bu süreçlere ilişkin yorumunu, toplumsal öğrenme süreçlerinin rasyonalite boyutlarının ortadan kaybolmasına yol açabilecek olan salt ampirist bir tarzdan kaçınarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla Weber'in rasyonalite

⁴⁵⁹ McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1 içinde, s. vii. Habermas'ın bu sistematik yeniden inşası, önceden yalnızca ya felsefeye ya da ampirik toplum bilimlerine tahsis edilmiş gözüken pek çok yöntem ve sorunsal bir ara getiren bir toplum kavrayışını formüle etme yönünde oldukça kapsamlı ve iddialı bir girişim olarak karşımıza çıkar. Ama biz metnimizin genel amaçlarıyla ilişkili olarak, özellikle Habermas'ın modern toplum ve modernleşme teorisine ışık tutabilecek belli felsefi temalara ağırlık vermekle yetineceğiz ve bu yolda Weber'in rasyonalite teorisine yönelik tartışması dışındaki çözümlemelerini takip etmeyeceğiz.

⁴⁶⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 143.

teorisi, Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki gerek farklı rasyonalizasyon süreçlerini ayırt edebileceğimiz bir sosyoloji teorisi geliştirme, gerekse modernleşmenin insan öğrenme süreçlerinde evrensel anlama sahip bir gelişime yol açtığını gösterme girişimine uygun bir başlangıç noktası teşkil etmektedir.

Nitekim Weber'in rasyonalite teorisi ve rasyonalizasyon süreçlerinin paradoksal sonuçlarını açığa vuran çözümlemelerinin, Habermas'ın modernite okuması açısından önemli bir referans noktası teşkil ettiğine daha önce de dikkat çekmiştik. Frankfurt Okulu'ndaki öncellerine ilişkin eleştirilerini ele alırken gördüğümüz gibi, Habermas, Weber'in modern rasyonalizasyon süreçlerine ilişkin teşhisinin (amaçlı-rasyonalitenin ya da araçsal rasyonalitenin, anlam ve özgürlüğün kaybolmasına yol açacak bir şekilde giderek artan hâkimiyetine yol açtığı teşhisinin) Adorno ve Horkheimer'in radikal Aydınlanma ve akıl eleştirilerinde doğrudan etkili olduğunu iddia etmektedir. Ama Habermas Weber'in, rasyonalizasyon çözümlemelerindeki olumsuz modernite okumasına rağmen, aslında alternatif bir rasyonalite arayışından vazgeçmediğini, ama bunun için gerekli olan uygun bir teorik çerçeveyi geliştiremediği için bu çabasında başarısız olduğunu öne sürmektedir. Nitekim Habermas'a göre Weber'in modernite yorumu ayrılmaz bir şekilde rasyonalite ve rasyonalizasyon kavramlarıyla ilişkili olmasına rağmen, bu kavramlar onun çalışmaları boyunca dağılmıştır ve çoğunlukla belirsizliği arttıracak bir şekilde farklı anlamlarda ifade edilmektedir:

Weber çalışmasını parçalanmış bir şekilde bırakmıştır; yine de rasyonalizasyon teorisini kullanmak suretiyle onun projesini bir bütün olarak yeniden inşa etmek mümkündür.⁴⁶¹

Aslında Weber'in rasyonalite teorisinin bir bütün olarak yeniden inşası hedefi, Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı* çalışmasının arkasında bulunduğunu söylediği çağdaş tarihsel motif çerçevesinde, yani 1960'lardan itibaren giderek şiddetlenen (özellikle Foucault gibi Fransız postyapısalcıları ve postmodernistlerle doruğuna ulaşan) radikal akıl eleştirilerinin özgürleşme adına moderniteye bütüncü bir şekilde mahkûm etme yönündeki eğilimlerine karşı durma çabasıyla ilişkili olarak anlaşılabilir. Bu

⁴⁶¹ A.g.e., s. 143.

açından Weber'in modernleşmenin ya da rasyonalizasyonun sonuçlarına dair görüşlerinin öneminin, Habermas'ın meydan okuduğu konumun, en keskin ve trajik olarak Weber'de temsil edilmesinden kaynaklanmakta olduğu söylenebilir. Zira Weber'in rasyonalizasyon olarak modernleşme teorisi, Aydınlanmanın akıl ve ilerlemeye olan inancının tüm ilkelerine bize bugün bile pek çok açıdan halen makul gözüken bir şekilde doğrudan meydan okumuştur.⁴⁶² Weber hem üretim kaynaklarını kar amacıyla yeniden düzenleyen kapitalizmi, hem de devletin, tikel amaçların gerçekleşmesi için etkin yönetim araçlarını örgütlemek için kullandığı bürokrasiyi, modern uygarlığın ayırt edici özelliği olan daha genel rasyonalizasyon süreçlerinin örnekleri olarak görür.⁴⁶³ Ona göre, kapitalist ekonomi ve modern devletin kurumsal çerçevesi, Batı rasyonalizasyonunun toplumsal düzeyde geliştiği amaçlı-rasyonel (*purposive-rational* ya da Weber'in orijinal olarak kullandığı terimle *Zweckrationalität*) eylemin alt-sistemleri olarak incelenmelidir.⁴⁶⁴ Dolayısıyla tek-yanlı bir rasyonaliteyi, yani amaçlı rasyonalizasyonu (ya da araçsal rasyonalizasyonu) temsil eden kapitalizm ve bürokrasi aslında toplumu sadece “belirlenmiş araçlar için etkin araçların seçimiyle” ilgilenen ‘biçimsel’ bir rasyonalite anlamında rasyonelleştirir. Bir başka deyişle, aslında moderniteyi, temel hedefi insan ilgilerinin/çıkarlarının hizmetinde dünyayı kontrol etmek olan *araç/amaç (means/end)* rasyonalitesi karakterize etmektedir. Weber'e göre, toplumun, bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla bağıntılı olarak artan bu tür rasyonelleşmesi; eski meşrulaştırmaların, eylem yönlendirici evren tahayyüllerinin (geleneksel dinler, dünya görüşleri) tasfiyesine, kültürün sekülerleşmesine, kısaca ünlü deyişle “dünyanın büyüünün bozulmasına” yol açar. Weber'in ifadesiyle,

[R]asyonalizasyonun artması, içinde yaşadığımız koşullar hakkındaki bilginizin artması ve genelleşmesi demek değildir. Ama başka bir şey demektir: isterse insanın her an öğrenebileceği bilgisi ya da inancı demektir. Yani, ilke olarak işe esrarengiz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığını, tersine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceğini bilmektir. Bu da dünyanın

⁴⁶² McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. xviii.

⁴⁶³ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s 93.

⁴⁶⁴ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 144.

"büyüsünün bozulması" demektir. Artık, esrarengiz güçlerin varlığına inanan vahşiler gibi, ruhları yardıma çağırmak ya da onlara egemen olmak için buyu araçlarına başvurmak gerekmiyor. Teknik araç ve hesaplarla işler hallediliyor.⁴⁶⁵

Zaten Aydınlanma düşüncesi de, bilimsel bilginin yayılmasından doğan kültürel rasyonalizasyonun ve onun geleneksel düşünce alışkanlıkları üzerindeki özgürleşimci etkisinin (miras alınan hurafeler, önyargılar ve hataların ilerici bir şekilde yok edilmesi), toplumsal yaşamın –politik ve ekonomik yapıların da dönüşümünü içeren- kapsamlı rasyonalizasyonunun merkezini oluşturduğunu kendisine temel olarak almıştır. Fakat bu temelden yola çıkarak bilimin, rasyonalitenin artışı ile insan özgürleşmesinin arasında güçlü ve zorunlu bir bağ olduğunu düşünen Aydınlanma felsefesinin aksine Weber’e göre, toplumsal, kültürel yaşamın -ekonomik yapılardan, hukuka, bürokratik yönetime ve hatta sanata kadar- her alanını etkilemiş, nüfuz etmiş olan bu rasyonalite biçimi, modern kültür için artık yanılsama-olmayan yeni bir anlam merkezi sağlayamamıştır.⁴⁶⁶

Bu tür bir rasyonalizasyonun, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde Aydınlanmanın kendi kendisini tahrip etme sürecine yönelik çözümlemeye temel teşkil ettiğini görmüştük. Nitekim bu açıdan kitabın temel tezi de, insanlığı mitsel güçlerin esaretinden kurtaran ve doğa üzerinde ilerici bir tahakküm kurmasını sağlayan rasyonalitenin, içsel doğası aracılığıyla Aydınlanmanın mite yeniden dönmesine ve yeni, daha da mutlak tahakküm biçimlerine yol açtığıdır.⁴⁶⁷ Weber Aydınlanmanın bu paradoksal ilerleyişini, “dünyanın büyüünün bozulması” olarak tanımlamış ve bu açıdan modern rasyonalizasyon sürecini, geleneksel dinsel dünya görüşlerinin, bunların işlevlerini yerine getirebilecek –mesela, yaşama anlam ve birlik verebilecek- herhangi başka bir şeyle değiştirilmeksizin tasfiye edilişi olarak tasvir etmiştir. Dünyanın etik

⁴⁶⁵ Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, s. 213.

⁴⁶⁶ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. xvii

⁴⁶⁷ Bernstein, J. M., “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi*, s. 13-14. Aydınlanma tasarısı, Weber’e atıfla dünyanın büyüünü bozmak olarak tanımlanır, ama bu proje uyarınca modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya yalnızca görünüşte büyüü bozmuştur, gerçekte ise Adorno ve Horkheimer’in ifadesiyle, “şeytanca bir şeyleşme, ölümcül bir yalnızlık laneti halen üzerindedir”. Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 89.

anlamından koparılması ve amaçlı-rasyonel çıkar arayışının materyali ya da sadece bir dekoru gibi değersizleşmesi ve nesneleşmesi, onun üzerinde kontrolümüzü mümkün kılmıştır. Ama Weber’e göre, bu manipölasyon ve kontrolün bedeli, geri getirilemeyecek bir şekilde dünyanın birliğinin ve anlamın kaybıdır ve kazandığımız kontrolün kendisi de, sınırsız sayıda değer perspektiflerinin herhangi birisi tarafından kullanılabilecek araçsal bir potansiyel olarak değerden-bağımsızdır.⁴⁶⁸ Dünyanın birliğinin parçalanması anlamına gelen, nihai amaçların bu öznelleşmesiyle birlikte, tek bir tanrının ya da varlığın birleştirici zemininin yerine, Weber’in “tanrıların ve iblislerin çoğulluğu” diyerek atıfta bulunduğu, birbirleriyle rekabet eden ve sıklıkla bağdaşamayan bir değerler çoğulluğu durumu ile baş başa kalırız.⁴⁶⁹ Weber bu “yeni çok-tanrıcılık” formülüyle, dünyanın, sekülerleşmiş bir inanç uğruna etik birleştirilmesinin, bilim adına teorik birleştirilmesi denli uygulanamaz hale geldiği modern yaşam düzenlerinin durumunu betimler. Dolayısıyla modern toplumda, amaçlı-rasyonel eyleme değer-rasyonel bir tarzda engel olabilecek bir pratik rasyonalite ve kültürel yeniden üretimin değer yönelimlerini ve eylem kurallarını güvence altına alabilecek herhangi meşru bir düzenin varolma zemini ortadan kalkmıştır.⁴⁷⁰ Böylece Weber’e göre, “peşinden gitmeye karar verdiğimiz tanrıları ve iblisleri seçmeliyiz” diyerek ifade ettiği gibi, değerler rasyonel olarak temellendirilemez, ancak seçilirler. Yaşamlarımızı yöneten nihai normların rasyonel temellendirme olasılığı hakkındaki derin umutsuzluğunu dile getiren Weber’in bu tespitinin politik, hukuk, ekonomi gibi alanlardaki içerimleri, rasyonalizasyonun -aklı kurumsallaştırmak suretiyle- evrensel özgürlüğün somut gerçekleşmesini sağlayacağına yönelik Aydınlanmacı görüşlerin tam aksi bir yöne işaret eder. Böylece politik alan, aklın değil, karar ve iktidarın alanı olarak anlaşılacak ve politik meşruluk sorunu bir rasyonel meşrulaştırma sorunu değil, bir otorite düzeninin ona tabi olanlar tarafından fiili (*de facto*) kabullenilme meselesi olacaktır. Weber’e göre umut vaat eder bir şekilde başlamış olan toplumsal

⁴⁶⁸ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Xvii.

⁴⁶⁹ Lash, Scot (1994), “Modernite mi Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, içinde: Küçük, Mehmet (der.), *Modernite versus Postmodernite*, çev. Mehmet Küçük, Vadi, 133-165., s.153.

⁴⁷⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 246-247.

rasyonalizasyonun ilerlemesi, beklendiği gibi özgürlüğü değil, –içine doğan tüm bireylerin yaşam stillerini karşı koyulamaz bir şekilde belirleyen büyük ve güçlü kozmos olarak- kişisel-olmayan ekonomik güçlerin ve bürokratik olarak organize olmuş yönetimlerin hâkimiyetini getirmiştir.⁴⁷¹

Sonuç olarak, Weber’in görüşlerinin, Habermas’ın savunduğu konumla ne denli zıt olduğunu sadece Weber’in modernitenin son aşamasının “kendi ruhsuz uzmanlarını, yüreksiz duygularını ve bu hiçliğin insanlık tarafından daha önce hiçbir zaman erişilmemiş bir gelişme düzeyi olduğu yanılsamasını” üreten demir bir kafes olduğu yönündeki ünlü beyanından (modernitenin mezar yazısı olduğu bile iddia edilen sözlerinden) hareketle görmek bile mümkündür.⁴⁷² Weber’in modern rasyonalizasyon süreçlerine ilişkin teşhisi, Aydınlanmanın “tanrının yeryüzündeki krallığı” olarak hayal ettiği aklın gerçekleşmesinin, insanları yabancılaşmış ve bürokratik tarzda düzenlenmiş olan bir ‘demir kafes’e hapsedmiş olduğudur.⁴⁷³ Habermas açısından bu teşhisin önemi, onun, günümüzdeki radikal akıl ve modernite eleştirilerinin ya da çeşitli görececi ve kararçı konumların temellerini, Weber’in modernite okumasının açık bir şekilde ortaya çıkardığı ama çözme başaramadan arkasında bıraktığı gerilimler ve açmazlarda bulmasından kaynaklanır.⁴⁷⁴ Weber’in modernite teşhisine teslim olma ya da onun miras bıraktığı açmazları kabul etme yönündeki bu eğilimlere karşı Habermas ise Weber’in modernleşmenin ya da rasyonalizasyonun bedeli olarak gördüğü anlam ve özgürlük kaybının, onun iddia ettiği gibi “kaçınılmaz ya da telafi edilemez” bir niteliğe sahip olmadığını göstermeye çalışacaktır. Habermas’ın iddiası Weber’in teorik

⁴⁷¹ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Xviii.

⁴⁷² Weber, Max (2003), *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons, Dover, s. 182. Türkçe çevirisinde, Weber, Max (2002), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç, s. 156.

⁴⁷³ Weber’in birkaç yerde “demir kafes” deyişini kullanır ama genellikle atıfta bulunulan pasajlardan birisi ise şudur: “Asketizm manastır hücrelerinden meslek yaşamına taşınınca ve dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca, kendi açısından, çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerine kurulu mekanik-makine üretimine bağlı büyük evrenin kurulmasına yardımcı oldu; bu evren bugün, bu mekanizma içine doğmuş olan bütün bireylerin -yalnız doğrudan doğruya ekonomik kazanç ile ilişkili olanların değil-yaşam biçimlerini büyük bir güçlülükle belirledi ve belirlemeye de devam edecektir. Baxter’in görüşüne göre, dünyevi mallar ile ilgili kaygılar, ‘insanın her zaman üstünden atabileceği ince bir palto gibi’ yalnızca azizlerin omuzlarında durmalıdır. Fakat kader, bu paltodan demir bir kafesin oluşmasına hükmetmiştir”. Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, s. 155.

⁴⁷⁴ Bernstein Richard, J., “Introduction”, *Habermas and Modernity*, s. 5.

çerçevesinin açıklamak istediği fenomenler dizisini uygun bir şekilde kavrayabilmek için çok sınırlı olduğu ve dolayısıyla onun kendi yaklaşımının sistematik içerimlerini ortaya çıkaramadığıdır. Böylece Habermas iletişimsel modelin kaynaklarını kullanarak Weber'in teorisini yeniden düşünmek suretiyle, onun çalışmalarında dağınık bir şekilde duran rasyonalitenin farklı anlamları ve aşamalarını daha zengin, tutarlı, çok-boyutlu bir açıklama içinde birleştirmeye çalışır.⁴⁷⁵

Habermas Weber'in modernite teşhisini yeniden düşünmeye yönelik bu girişimini ise onun rasyonalizasyon çözümlemelerine özellikle üç noktada (dünya görüşleri, toplumsal ve kültürel rasyonalizasyon düzeyleri) eleştiriler getirerek ortaya koyar. Bu eleştirilerin ilki, Weber'in din sosyolojisi çalışmalarında dünyanın büyüünün bozulması sürecini, büyüsel-mitsel dünya görüşünün dünya dinleri dediği (Hristiyanlık, İslam, Budizm, Hinduizm vb.) dinlerin etkisi altında çökmesi üzerine odaklanarak gerçekleştirdiği çözümlemesiyle ilişkilidir. Bu dinler, kendilerinden önceki “tanrılar ve iblisler çoğulluğu” durumunu (ilkel dönem) ortadan kaldırmış ve kozmosu, “içinde çekilen acının sebebi kadar bundan kurtulmak için nasıl yaşanması gerektiğine dair açıklamalar da verilen tutarlı, anlamlı bir bütün” olarak betimlemişlerdir.⁴⁷⁶ Aslında Weber modern dönemde gerçekliğin aşkın dini yorumlarının çöküşü ile birlikte meydana gelen dünyanın büyüünü kaybedişinin, değişik tanrıların –mesela Afrodite, Apollon vb- birbirleriyle yarıştığı ve eş derecede saygınlık iddialarında bulunduğu klasik Antik döneme benzer olaylar yarattığını iddia etmektedir.⁴⁷⁷ Kendi ifadesiyle,

Birçok eski tanrı mezarlarından çıkmakta; büyüleri bozulduğu için de kişisel olmayan biçimler almaktadırlar. Yaşamlarımıza egemen olmaya çalışmakta ve birbirleriyle ezeli çatışmalarına yeniden başlamaktadırlar.⁴⁷⁸

Böylelikle Weber, “tanrılar ve iblisler çoğulluğu” diyerek, dünya dinleri öncesindeki büyüsel-mitsel dünya görüşlerindeki duruma benzettiği modernitedeki

⁴⁷⁵ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s.92.

⁴⁷⁶ A.g.e., s. 93.

⁴⁷⁷ Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı*, s. 236.

⁴⁷⁸ Weber, Max (2004), “Meslek olarak Bilim”, içinde: Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim, 200-236, s. 226-227.

değer çoğulculuğunu tarihsel bir sürecin sonucu olarak betimlemiştir. Bu süreçte Weber'in özellikle ilgisini çeken husus ise, büyüsel-mitsel dünya görüşlerinin evrensel rasyonalizasyonun aynı zamanda Batıda toplumsal rasyonalizasyona -yani özellikle ekonomi ve yönetim olmak üzere toplumsal yaşamın tüm alanlarında biçimsel amaçlı-rasyonalite ilkesine göre örgütlenme derecesinin hızla artışına- yol açacak şekilde nasıl meydana geldiği hakkındaydı.⁴⁷⁹ Weber bu sorunla, kapitalist ruhun kökenlerini 16. ve 17. yüzyıllardaki Protestan Reformu'nun sonucunda ortaya çıkan içsel dünyevi çilecilikte bulduğu ünlü *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında uğraşır. Protestan ahlakı -tanrıya kulluk düşüncesiyle dünyadan kaçma girişiminin bir parçası olarak bedeninkâr edildiği- Ortaçağ Manastırlarının çileciliğini dış dünyaya çıkarmış ve kendini inkâr etmeyi, bu dünyayı şekillendirmemizi ve denetlememizi sağlayan bir sürecin parçası haline getirmiştir. Böylece çileciliği dünyadaki etkin yaşamın hizmetine koşarak (mesela bireyin, dünyadaki konumunun getirdiği yükümlülükleri sorgusuz sualsiz yerine getirmesi) "içsel bir dünyevi çileciliğe" dönüştüren Protestanlık etiği, Weber'in "daha çok, daha çok para kazanmak ve yaşamdan zevk almaktan kaçınarak... nihai amaç olarak kazanç elde etmeye yönelmek" ile özdeş tuttuğu kapitalizm ruhuna temel teşkil etmiştir.⁴⁸⁰

Weber böylelikle, rasyonalizasyonu dünya görüşleri düzeyinden ikinci, toplumsal bir rasyonalizasyon biçimine bağlar. Habermas'ın bu noktadaki itirazı, Weber'in büyüün giderilmesi ve dinsel dünya görüşleri tartışmasının karmaşık olmakla birlikte büyük oranda belirsiz bir rasyonalite kavramını kullanmasına yöneliktir. Habermas'a göre toplumsal rasyonalizasyon çözümlemesi için kilit bir noktada bulunan "amaçlı-rasyonalite" kavramı, açıkçası, daha önceki (mesela büyüsel-mitsel dünya görüşlerinin) rasyonalizasyon sürecini kavramak için yeterli değildir. Weber ise, doğrudan bu ikinci, toplumsal düzeydeki rasyonalizasyon biçimini açıklamaya, yani din ve belli türde bir ekonomik etiğin nihai ortaya çıkışı arasındaki bağlantının izlerine

⁴⁷⁹ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 93.

⁴⁸⁰ Kısacası, Weber'e göre -modern endüstriyel- kapitalizmin ruhunu "Protestan ahlakı" hazırlamıştır. Weber'in bakış açısından kapitalist ruh da, daha fazla servet elde etmek için kendi arzularını ikinci plana atmamızı isteyen bir çilecilik biçimidir. Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı*, s. 245.

odaklandığı için, dünya görüşleri düzeyindeki rasyonalizasyonun öteki boyutlarına dair uygun açıklamalar sağlamakta başarısız olmuştur. Habermas Weber'in mesela dinsel dünya görüşlerinin büyüsel-mitsel olanlardan bilişsel yapılardaki değişimler açısından farklılaşması üzerine dikkatini çevirebileceğini, ama bunu göz ardı etmiş olduğunu söyler.⁴⁸¹

Aslında Habermas'ın Weber'in dünya görüşleri rasyonalizasyonu açıklamasına yönelik temel itirazını (ve bu itirazın niçin önem taşıdığını), bu seviyedeki rasyonalizasyon süreçlerinin iletişimsel rasyonalite çerçevesindeki rolünü göz önünde bulundurmak suretiyle daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Söylem etiğini tartışırken, Habermas'a göre söylemin, geçerlilik iddialarının sınanma alanı olarak işleyebilmesinde, söylemsel argümantasyona giren bireylerin iletişimsel etkinlikteki sorumlulukları ve otonomilerinin farkına varmaları için belli bir düzeyde linguistik ve psikolojik olgunluğa erişmiş olmalarını gerektirdiğini söylemiştik. Habermas söylemlere katılmak için gerekli olan iletişimsel ve psikolojik becerilerin farkı düzeylerini göstermek ve deneyime dayanan öğrenme süreçlerini tasvir etmek için Piaget ve Kohlberg'in gelişim psikolojisi teorilerini kullanır. Aslında bu araştırma hattı, Habermas'ın rasyonel yeniden inşa yönteminin, daha önce de vurgulamaya çalıştığımız iki ayrı düzeyine işaret eder. Nitekim evrensel pragmatik ve söylem etiği tartışmalarını ele alırken, Habermas'ın eşzamanlı düzey, yani aynı gelişim aşamasındaki insanlarca paylaşılan becerilerin yeniden inşası düzeyinde iletişimin genel yapılarıyla ilgili yürüttüğü çalışmaları ve iletişimin patolojik ya da çarpıtılmış örüntülerine dair sorgulamaları ve ehil aktörlerin sahip olduğu sezgisel bir "know-how"ın nasıl bir know-that'e dönüştürülebileceğine ilişkin görüşleri üzerinde durduk. Ama Habermas bu çalışmaların, artzamanlı düzeyde dünya görüşleri ve normatif yapıların tarih boyunca

⁴⁸¹ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 92-94. Habermas'a göre rasyonalizasyonun bu boyutunun araştırması ilk olarak –en azından Batıda- klasik Grek kozmolojisinde ortaya çıkan tefekkürcü (*contemplative*) teorik tutum üzerine odaklanmalıydı. Dahası Habermas Weber'in, Protestan ahlakının genel olarak toplumsal yaşamda çileci, sistemli bir yönelimi geliştirmesindeki önemine dair araştırmasının, teorik tutumun saf tefekkürcü yönelimden modern deneysel bilimlerin doğuşuyla sonuçlanacak olan yeni eylem alanlarının ortaya çıkmasında yardımcı olan kültürel fenomenlere dair bir araştırma ile birleştirilmesi gerektiğini düşünür. Ama White, dünya görüşleri rasyonalizasyonu kavrayışını böylesi spekülasyonlarla ayrıntılandırmak için insanın, Weber'in sahip olmadığı türden, daha geniş ve açık bir teorik çerçeveye sahip olması gerektiğine dikkat çeker. A.g.e., s. 94.

gelişimi incelenerek tamamlanabilir olduğunu savunmaktadır. Habermas'a göre, çocuğun birey-oluş gelişimi çözümlenirken aydınlığa kavuşturulan gelişimsel sekanslar, tür tarihinin yeniden inşa ediliş sürecine bir ölçüde akla yatkın biçimde uygulanabilirse, modernitenin akışı içinde kolektif bir öğrenme sürecinin ortaya çıktığını öne süren tez güçlendirilmiş olacaktır.⁴⁸² Nitekim Habermas'ın Weber'in bu ilk düzey rasyonalizasyon açıklamasına dair eleştirisinde temel hedefi, dünya görüşleri rasyonalizasyonun genel olarak insanlığın öğrenme kapasitesini geliştiren bir süreç olarak karakterize edilebileceğini göstermektir. Ona göre, bu seviyedeki rasyonalizasyon için gerekli teorik çerçeve Piaget'nin “genetik yapısalcılığı” ile iletişimsel modelin birleştirilmesiyle elde edilebilir. Böylece Habermas büyüünün bozulması deneyimini, Piaget'nin çocuklarda gözlemlediği “ben-merkezci” (*egocentric*) bilinçten “merkezsizleşmiş” (*decentered*) bilince geçiş yapısal olarak paralel değerlendirir.⁴⁸³ Dolayısıyla büyüünün kaybolması, yekpare (*seamless*) büyüsel-mitsel bir dünyanın, “toplum-merkezli” (*sociocentric*) bilincinin çöküşüne ve “doğal” “toplumsal” ve “öznel” dünyalar arasındaki açık sınırların farkına varan merkezsiz bir bilincin inşasına işaret eder. Bu dünyalar arasındaki ayrımların farkına varma aynı zamanda, bu üç dünyaya tekabül eden evrensel pragmatikğin açığa vurduğu geçerlilik iddialarının artan şekilde tanınması anlamına da gelir. Habermas dünya görüşlerinin rasyonalizasyonu ile birlikte ortaya çıkan bu geliştirilmiş öğrenme potansiyelini serbest bırakmak için, bu rasyonalizasyonun açığa çıkardığı farklı kültürel eylem alanlarında kurumsallaşmış olan ayrı, özelleşmiş argümantasyon biçimlerinin, kendi iletişim teorisi çerçevesinde belirginleştirilmesi gerektiğini öne sürer.⁴⁸⁴ Bu girişimin temelinde ise Habermas'ın Weber'in kültürel rasyonalizasyon düzeyindeki değer alanlarının farklılaşmasına yönelik olumsuz kavrayışını yeniden yorumlama çabası bulunmaktadır.

⁴⁸² Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 340-341.

⁴⁸³ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 69. Piaget'nin zihinsel gelişim aşamaları teorisine göre, okul çağı adı verilen beş ile oniki yaş arasındaki devrede (somut işlem aşamasına karşılık gelir), çocuğun bilişsel alanda başardığı değişikliklerin birisi ego-merkezli bilinçten çıkarak bir olayı diğer insanların gözünden görmeyi daha iyi becermeye başlamasıdır. Ego-merkezci düşünce tarzından çıkmak (bilincin merkezsizleşmesi) çocuğun diğer insanların gözüyle dünyayı görebilmesini sağlayarak sosyal ilişkilerinde yeni bir aşamaya yol açar. Habermas'ın dünya görüşleri rasyonalizasyonu çözümlemesinde ise, bir toplumun bilincinin merkezsizleşmesi toplum-merkezli bilinçten çıkışı imler.

⁴⁸⁴ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 95.

Aslında Weber'in kültürel rasyonalizasyona dair görüşleri, göreceğimiz gibi Habermas'ın modernitenin ayırt edici özelliklerine dair görüşlerine önemli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Hatta Habermas her biri otonom değer ölçütlerine sahip kültürel değer alanlarının modern farklılaşmasına dair çözümlemelerinde doğrudan Weber'i takip ettiğini belirtir. Kuşkusuz Habermas bu takibi, Weber'in rasyonalizasyon anlayışını iletişimsel rasyonalite çerçevesinde yeniden inşa etme girişimi dâhilinde gerçekleştirilmektedir. Öncelikle, Weber kültürel değer alanları tartışmasında böylesi alanları sayarken -ekonomik, politik, estetik, erotik, entelektüel gibi- tam bir sayı vermemesine ve daha ziyade sınıflanmamış bir değerler havuzundan bahsetmesine rağmen, Habermas bizim kesin bir şekilde sadece üç tanesini ayırt edebileceğimizi söyler; bilişsel (bilim, teknoloji), pratik (moral, hukuk) ve estetik alan (sanat, edebiyat).⁴⁸⁵ Elbette, kültürel değer alanlarından sadece üç tanesinin ayırt edilebileceği görüşü, bu alanların sahip oldukları farklı içsel mantıkların, ancak Habermas'ın - iletişimsel teorisinde ortaya koyduğu- üçlü geçerlilik iddiaları ("doğruluk", "normatif doğruluk" ve "samimiyet") sistemi üzerinde ayrıntılı bir şekilde düzenlenmek suretiyle makul kılınabileceği düşüncesinin bir yansımasıdır. Dahası Habermas Weber'e göre bu değerlerin tikel ve son tahlilde irrasyonel olarak görüldüğünü ve dolayısıyla aralarındaki çatışmaların rasyonel olarak çözülebilme ihtimalinin bulunmadığını belirtir. Weber'in çözümlemelerinde bu değerler havuzundan ancak çok azı rasyonelleşebilir yaşam düzeninin çekirdeğinde kristalleşmekte, rasyonalizasyonun bu boyutu sadece araç-amaç ilişkilerine genişletilebilmektedir.⁴⁸⁶ Nitekim Weber'in modern yaşamdaki telafi edilemez anlam kaybı olarak gördüğü şeyin temelinde, bu farklı mantıklar ya da farklı ölçütler arası çatışmalar yatmaktadır. Buna karşılık Habermas ise Weber'in ne değer alanlarının otonomilerine dair görüşlerinin, ne de bu görüşlerden hareketle anlam kaybının kaçınılmazlığını öne sürüşünün açık ve tutarlı olduğunu ve dolayısıyla onun kültürel değer alanları seviyesindeki rasyonalizasyon tartışmasının çok yetersiz kalmış olduğunu iddia etmektedir.

⁴⁸⁵ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 251.

⁴⁸⁶ A.g.e., s. 251.

Böylece Habermas Weber'in farklı, birbirlerine indirgenemez değer alanlarının içsel mantıklarına göre bölünen rasyonalite kavrayışını ve dolayısıyla modern toplumsal dünyanın her biri kendine özgü değere, kendi içkin normlarına sahip olan farklı, birbirlerinden bağımsız etkinlik alanları veya bölgelerinden meydana geldiğine yönelik görüşünü paylaşmaktadır. Ama o, Weber'in aklın tözsel birliğini kaybedişinin sonucunu, birbirleriyle uyumsuz geçerlilik iddialarının çoğulluğunda temelini bulan bir kaçınılmaz çatışma süreci olarak (birbirleriyle sürekli kavga eden tanrıların ve iblislerin geri dönüşüne dair çok-tanrıcılık metaforunu kullanarak) yorumlamasına karşı çıkmaktadır.⁴⁸⁷ Habermas uygun bir teorik çerçeve sayesinde bu farklı, otonom değer alanlarının, birbirlerinin perspektiflerine yönelik olarak kaçınılmaz bir şekilde antagonistik olmak zorunda olmadığına görülebileceğini ve böylelikle modern kültürel rasyonalizasyonun ortaya çıkardığı bu parçalanmanın, aklın yok olması değil de farklı seslere bölünmesi olarak kavranabileceğini savunmaktadır.⁴⁸⁸ Aslında Habermas burada da, Weber'in üç rasyonalizasyon seviyesini yeniden yorumlama girişimindeki genel vurgusunu tekrarladığını, yani Weber'in kendi teorik yaklaşımının sistematik kapsamını çıkarma konusunda başarısız olduğunu açığa vurmaya çalıştığını görmek mümkündür. Habermas için rasyonalizasyon süreçlerini uygun bir şekilde kavramsallaştırmaya imkân tanıyan teorik çerçeveyi temin edebilmenin, en temel düzeyde, ancak bilinç felsefesinden dil felsefesine, akıl ve rasyonalitenin özne-merkezli kavranılışından iletişimsel kavranışına doğru paradigmatik bir kayma ile mümkün olduğunu biliyoruz. Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda geliştirdiği rasyonalite yaklaşımının, Weber'in aksine, farklı değer alanları ve onların içsel mantıkları arasında nasıl bağlantı kurulabileceğini ve dolayısıyla aklın –geriye salt araçsal rasyonalitenin hâkimiyetini bırakacak şekilde— dağılmasından ziyade insan etkinliğinin farklı alanlarına tekabül eden üç biçim olarak farklılaşmış olduğunu gösterebildiğini savunmaktadır.

Nitekim Habermas kendi iletişimsel teorisi çerçevesinde, kendi içsel mantıkları uyarınca rasyonelleşen değer alanları çokluğu içindeki rasyonalitenin birliğinin, geçerlilik iddialarının argümantatif olarak haklı çıkarılmasına ilişkin “biçimsel”

⁴⁸⁷ A.g.e., s. 249.

⁴⁸⁸ Sitton, John F. (2003), *Habermas and Contemporary Society*, Palgrave Macmillan, s. 41.

düzeyde güvence altına alındığını iddia eder. Şüphesiz bu iddianın temeli, öncelikli görevi konuşmanın yapısına özgü geçerlilik iddialarının evrenselliğini ortaya koymak ya da “anlaşmaya” varmanın evrensel koşullarını belirlemek ve yeniden inşa etmek olan evrensel pragmatikte bulunur. Habermas’ın iletişimsel beceriden, anlaşmaya yönelmiş bir konuşmacının iyi-düzenlenmiş bir cümleyi gerçeklikle ilişkiler içine oturtmasını (geçerlilik iddialarında ifadesini bulan dışsal, bireysel ve toplumsal dünyayla ilişkiler) anladığını görmüştük. Habermas’ın geçerlilik iddialarının (“doğruluk”, “samimiyet” ve “normatif doğruluk”) pragmatik işlevleri ve bunların tekabül ettiğı dünya ya da gerçeklik arasında bulunan ilişkilere dair açıklamaları, kültürel rasyonalizasyon süreçlerinde ortaya çıkan farklı değeri alanlarının içsel mantıklarına ışık tutmaya çalışır: Doğruluk iddiasının pragmatik işlevi nesnel dünyayla ilişki içinde ortaya koyulur ve temsil edici bir ilişkiyi (bilgi-bilim) oluşturur. Samimiyet (doğru sözlü olunduğı) iddiası kişinin kendi içsel dünyasıyla ilişkisi içinde ortaya koyulur ve ifadeci ya da dışavurumcu bir ilişkiyi (sanat) teşkil eder. Son olarak, normatif doğruluk iddiasında bulunan bir söz ediminin pragmatik işlevi toplumsal dünya ile bağlantılıdır ve böylelikle etkileşimci bir ilişki (moralite) oluşturur.⁴⁸⁹ Ayrıca Habermas’a göre konuşma edimlerinde örtük olarak bulunan farklı geçerlilik iddialarının farklı eylem dünyaları kurmasına dair bu çözümleme, üç türden rasyonel eylemin (nesneleri ve olguları çözümleyen “bilişsel-araçsal rasyonalite”, birlikte yaşama kurallarını meşrulaştıran “ahlaki-pratik rasyonalite” ve öznel deneyimin olasılıklarını keşfetmeyle ilişkili “estetik-ifadeci rasyonalite”) ayırt edilmesine de imkân tanımakta ve bu sayede modernitede hâkim olan toplumsal rasyonalite türünün (amaçlı-rasyonalite) tek mümkün olan rasyonalite olmadığını, yani araçsal rasyonalizasyonu modernleşmenin kaçınılmaz bedeli olarak düşünmenin hatalı olduğunu açığa vurmaktadır.⁴⁹⁰ Habermas’ın evrensel pragmatik temelinde inşa ettiğı söylem kuramı ise, modern değeri alanlarının içsel mantıklarına ilişkin geçerlilik iddialarının, hem genel olarak, hem de her birine özgü argümantasyon biçimleri içinde akılsal olarak tartışılabilinmesini

⁴⁸⁹ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 37.

⁴⁹⁰ Sitton, John F., *Habermas and Contemporary Society*, s. 48.

mümkün kılmaktadır.⁴⁹¹ Zira Habermas'a göre, söylem etiğinde ele aldığımız argümantasyonun önvarsayımlarına dair çözümleme, geçerlilik iddialarının üç dünyadaki çatışmalarını düzenleyebilecek genel ilkelerin açığa çıkarılmasını temin edebilmektedir.

Böylece Habermas kendi söylem kuramının, tüm tözsel akıl kavrayışlarının eleştirel olarak ortadan kalkmış olmasına rağmen, argümantasyonun birliğinin, prosedürel bir rasyonalitede bulunduğunu açıkça gösterebildiğini savunmaktadır. Bir başka deyişle, Habermas, aklın artık makul bir şekilde kapsamlı bir dünya görüşü düzeyinde birleştirilemez olduğunu konusunda Weber ile hemfikirdir, ama rasyonalitenin farklı yönlerinin, felsefi bir argümantasyon teorisi ve bu farklı perspektiflerin gündelik yaşam içindeki karşılıklı etkileşimleri aracılığıyla sayesinde iletişim içine sokulabilir olduğunu iddia etmektedir.⁴⁹² Burada önemli bir nokta, Habermas'ın rasyonalitenin parçalanarak ortadan kalktığını ilan eden radikal şüphecilik kadar, tüm ayrımlaşmaların üstesinden geldiği (*aufheben*), insan varlıklarının sadece birbirleriyle değil doğayla da uzlaştığı yeni organik bir bütünlük hayal etmenin halen mümkün olduğuna inanan romantik ve yeni-romantik eğilimlere de şiddetle karşı çıkmasıdır.⁴⁹³ Habermas'a göre tam da hayali kurulan bu konumdan çıkma, geçerlilik iddialarının uzun vadeli eleştirilebilir olmasını sağlayarak, onun modernitenin önemli kazanımları olarak gördüğü bilişsel, moral ve estetik gelişmeleri mümkün kılmıştır. Benzer şekilde, hızlı teknik ve bilimsel gelişmeler, demokrasinin ve otonom sanatın ortaya çıkışı, Habermas'a göre bilimler, modern hukuk ve modern sanat içinde ortaya çıkan ve kurumsallaşan belli tür geçerliliklerin bu farklılaşmasına bağlıdır. Dolayısıyla Habermas, iletişimsel modeli sayesinde, kültürel rasyonalizasyon sürecinin, dünya görüşleri düzeyindeki rasyonalizasyonla, yani büyüünün bozulmasıyla başlayan ve farklılaşan değer alanlarına karşılık gelen özelleşmiş argümantasyon biçimlerinin kurumsallaşmasıyla gerçekleşen bir süreç olarak daha uygun bir şekilde

⁴⁹¹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 249.

⁴⁹² Sitton, John F., *Habermas and Contemporary Society*, s. 41.

⁴⁹³ Bernstein Richard, J., "Introduction", *Habermas and Modernity*, s. 24.

yorumlanabileceğini öne sürmektedir. Bu kurumsallaşma ise, kendi ifadesiyle şu şekilde gerçekleşmiştir;

(a) Ampirik-bilimsel sorunlarla, teolojik öğretilerden bağımsız ve temel moral-pratik sorunlardan ayrı olarak içsel doğruluk standartlarına göre uğraşılabilinecek bilimsel bir teşebbüsün [*enterprize*] kurulması; (b) sanat üretiminin, kültürel-kiliseye özgü olan öğelerden ve saray-himayesinin sebep olduğu sınırlardan gitgide serbestleştiği ve sanatsever okuyucu, izleyici, dinleyici kamusu tarafından sanatın alımlanmasının sanat eserlerinin profesyonelleşmiş estetik eleştiri aracılığıyla dolaymlandığı bir sanatsal teşebbüsün kurumsallaşması; (c) etik, politik teori ve hukuk sistemiyle [*jurisprudence*] ilgili sorunlarının hukuk okulları, kanun sistemi ve hukuki kamusal alanda profesyonel olarak ele alınması.⁴⁹⁴

Habermas’a göre Weber ise kültürel rasyonalizasyonun sadece bir boyutuna, yani Protestan etiğın ortaya çıkışına odaklanmış, çözümlemesini modern sanat ya da modern bilim alanında sürdürmemiştir. Weber’in etik alandaki yöneliminin de sadece kapitalizmin kültürel ön-kosullarını ortaya çıkarma üzerine yönelmiş olmasını eleştiren Habermas, bu soruşturmanın genel olarak uylaşım-sonrası etik yapılarının ortaya çıkışı ve onun modern hukukun temellerindeki somutlaşması sorununu ele alacak bir şekilde genişletilebilir olduğuna dikkat çeker. Ama en önemlisi, Habermas kültürel rasyonalizasyonun, ancak iletişimsel eylem kuramı çerçevesinde kavramsallaştırdığında, toplumsal rasyonalizasyon ile uygun bir şekilde birleştirilebileceğini öne sürmekte ve Weber’in bu iki tür rasyonalizasyon arasında kurduğu bağı eleştirmektedir. Habermas öncelikle Weber’in bu bağlantıyla ilgili görüşlerinin belirsizliğine dikkat çeker ve bunun temellinde, onun Batı rasyonalizmi ve toplumsal rasyonalizasyon süreçlerinin statüsüne ilişkin kararsız konumunun yer aldığını belirtir. Weber din sosyolojisi çalışmalarının, büyüsel-mitsel dünya görüşlerinin evrensel rasyonalizasyonunun nasıl ve neden sadece Batıda toplumsal rasyonalizasyona (yani amaçlı-rasyonalitenin hâkim hale gelmesine) yol açacak şekilde meydana geldiğine yönelik soruyla başladığına dikkat çeker. Habermas’a göre Weber bir yandan “Batılı rasyonalizmi” (*occidental*

⁴⁹⁴ Habermas’tan aktaran, White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 96.

rationalism) modern Avrupa-Amerikan kültürünün alışılmadık ve kendine özgü bir ürünü olarak görmekte, öte yandan doğrudan kültürcü bir konumu savunmaktan ziyade bu süreçlerin evrensel anlamı ve geçerliliğini (ne bakımdan uygarlaşmış bir insanın özellikleri olduğunu) sorgulamaktadır.⁴⁹⁵ Aslında Weber Batı rasyonalizminde dünya görüşleri ve toplumsal rasyonalizasyon süreçleri, arasındaki, Protestanlığın ortaya çıkışıyla gerçekleşen özgül bağlantının olumsal olduğunu düşünmektedir, ama bu bağlantı bir kez kurulduktan sonra, toplumsal rasyonalizasyonun, toplumsal yaşamın tüm alanlarında biçimsel amaçlı-rasyonalite ilkesine göre örgütlenme derecesinin hızla artışına yol açacak bir şekilde meydana gelmesinin kaçınılmaz hale geldiğini öne sürer. Toplumsal rasyonalizasyonun bu şekilde tanımlanışının zorunlu olmadığını göstermeye çalışan Habermas ise öncelikle büyüsel-mitsel dünya görüşlerinin rasyonalizasyonunu açık bir şekilde daha evrenselci –Batı kültürü çerçevesinde meydana geldikleri hallerini aşan- bir konumdan formüle etme imkânı üzerinde durmaktadır.⁴⁹⁶ Ona göre,

Eğer Batılı rasyonalizmi amaçlı-rasyonalite ve dünyaya hâkim olma kavramsal perspektifi ile sınırlamazsak, bunu yerine çıkış noktamız olarak dünyanın merkezsiz anlaşılmasıyla sonuçlanan dünya görüşlerinin rasyonalizasyonunu alırsak; doğruluk, normatif doğruluk ve sahiciliğin soyut standartlarına bağlı olarak kendi içsel mantıklarına göre gelişen kültürel değer alanları içinde dışa vurulan biçimsel bir evrensel bilinçlilik yapıları deposu olup olmadığı sorunuyla yüzleşmemiz gerekir. Bilimsel düşünce, geleneksel-sonrası hukuki ve ahlaki açıklamalar ve otonom sanat yapıları, Batı kültürü çerçevesinde gelişmiş oldukları haliyle bile, düzenleyici bir fikir olarak bulunan o “uygarlaşmış insanlar topluluğuna” ait midir, değil midir?⁴⁹⁷

Habermas’a göre bu sorunun cevabı, özellikle yaşam-dünyasının rasyonalizasyonuna ilişkin görüşlerinde açık bir şekilde göreceğimiz gibi, olumludur. Habermas evrenselci bir konumu savunmanın çoğulluğu ve farklı tarihsel “uygarlaşmış

⁴⁹⁵ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 156, 178-179.

⁴⁹⁶ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 96-97.

⁴⁹⁷ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 180.

insanlık” türlerinin ortak ölçülemezliğini zorunlu olarak inkâr etmek anlamına gelmediğini belirtir; ama öte yandan böylesi bir konum,

[Y]aşam biçimleri çeşitliliğini *kültürel içeriklerle* sınırlandırılmış olarak ele alır ve her bir kültürün, eğer belli bir derece “bilinç farkındalığına” ya da “yüceltmeye” erişecekse, dünyanın modern anlaşılmasının belli *biçimsel özelliklerini* paylaşmak durumunda olduğunu öne sürer.⁴⁹⁸

Böylece evrenselci varsayım modern yaşam biçimlerinin zorunlu olarak sahip olduğu belli yapısal özelliklere atıfta bulunmaktadır. Habermas’a göre Weber’in modern yaşamın bu biçimsel özelliklere ilişkin çözümlemelerinde, ekonomi ve devlet gibi eylem sistemlerinin rasyonalizasyonuna kıyasla ihmal edilen şey, yaşam-dünyasının rasyonalizasyonudur. Bunun sebebi ise gündelik yaşamda bulunan rasyonelleşmenin ancak iletişimsel eylemin, yani karşılıklı anlaşmaya yönelik eylemin perspektifinden ulaşılabilir olmasıdır.⁴⁹⁹ Dolayısıyla Habermas kültürel modernitenin mümkün kıldığı daha geniş eylem rasyonalitesi potansiyelinin gelişmesi için mümkün yolları uygun bir şekilde, yani iletişimsel eylem kuramı çerçevesinde kavradığımızda, amaçlı rasyonalizasyonun bunlardan sadece birisi olduğunu görebileceğimizi düşünmektedir. Oysa Weber Batı modernleşmesinin modernitenin rasyonel potansiyelinin sadece tek-yönlü kullanımını yürürlüğe koymuş olmasından yola çıkarak, moderniteyi sadece amaçlı-rasyonalite ile tanımlayarak mahkûm etme yoluna gitmiştir. Habermas–Weber’in tasavvur bile edemediğini söylediği şekilde— teleolojik eylemden iletişimsel eyleme paradigmatic bir değişim sayesinde farklı rasyonalite ve eylem biçimlerini kavradığımızda, rasyonalizasyon süreçlerinin tarihsel olarak çeşitli biçimler alabileceği iddiasını meşrulaştırabileceğimizi ve böylece modernitenin rasyonel potansiyelinin toplumsal eylemi örgütlemenin farklı olasılıklarını bize sunduğunu görebileceğimizi iddia etmektedir. Ona göre gerçek eylemlerde varsayılan müşterek arka-plan bilgisi olarak bir yaşam-dünyası kavrayışına atıfta bulunan iletişimsel eylem perspektifinden toplumsal rasyonalizasyon, artık sadece amaçlı-rasyonel eylemin giderek artan

⁴⁹⁸ Aktaran, White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 96.

⁴⁹⁹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 340.

yayılması ve iletişimsel eylem alanlarının amaçlı-rasyonel eylemin alt-sistemlerine dönüştürülmesi anlamına gelmeyecektir.⁵⁰⁰ Bu sayede modernleşmenin anlam ve özgürlük yitimine yol açan kaçınılmaz bir mantığı olduğu iddiasını eleştirel olarak değerlendirebilir ve modern yaşamın patolojilerinin modern rasyonalizasyon içsel mantığından ya da “Aydınlanma diyalektiğinden” zorunlu olarak ortaya çıktığına makul bir şekilde karşı çıkabiliriz. Dahası Habermas bu süreç uygun bir şekilde kavrandığında, “modernitenin patolojilerini” açıklayabilmenin yanı sıra, öngörmek olmasa da en azından gelecek beklentilerimizi aydınlatabilmek adına birtakım teşhislerde de bulunabileceğimizi iddia etmektedir.⁵⁰¹

Habermas’ın modernitenin sorunlarının müsebbibi olarak gördüğü tek-yönlü, bozulmuş rasyonalizasyonun nasıl meydana geldiği ve buna karşı nasıl durulabileceğine dair görüşleri, özellikle onun “yaşam-dünyası” ve “sistem” kavramlarıyla gerçekleştirdiği çözümlemelerinde açık bir hale gelir. *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda modernleşmeyi yaşam-dünyası ve sistem arası farklılaşmayı içeren bir biçimde karakterize eden Habermas’ın bu farklılaşma sürecindeki sorunlar ve bu iki kavram ya da toplumsal alanın ilişkilene biçimleri üzerine düşünceleri, onun modernitenin patolojilerine dair teşhislerinin temelinde yer almaktadır. Habermas’ın, *İletişimsel Eylem Kuramı*’ndaki toplumsal hayatın her biri kendi farklı kurallara, kurumlara, davranış biçimlerine sahip iki alanını yani yaşam-dünyası ve sistem arasındaki ayrım üzerine tartışmasında, özellikle iki temel teorik adım attığını görürüz. Habermas hem iletişimsel eylem kuramına yaşam dünyası kavramını dâhil eder, hem de ortaya koyduğu yaşam-dünyası perspektifini ya da eylem-teorik çerçeveyi, bir sistem teorisi perspektifi ya da sistem-teorik çerçeve ile birleştirmeye çalışır.⁵⁰² Habermas’ın iletişimsel kurama yaşam-dünyası kavrayışını dâhil etmesinin temel sebeplerinden

⁵⁰⁰ A.g.e., s. 339.

⁵⁰¹ Bernstein Richard, J., “Introduction”, *Habermas and Modernity*, s. 23-24.

⁵⁰² Habermas kendisine koyduğu bu görevleri, Mead ve Durkheim’in çalışmalarını iletişimsel kuram çerçevesinde yeniden düşünerek gerçekleştirmeye çalışır. Habermas Mead’de, toplumsal teorinin iletişim-teorik yeniden formülasyonunun temel öğelerini bulurken, Durkheim’da ise toplumsal bütünleşmeyi sistem bütünleşmesi ile birleştiren bir teorinin ana hatlarını bulur. Fakat Habermas’ın bu düşünceleri –oldukça kapsamlı olan- yeniden düşünme girişimini takip etmeyecek, sadece bu girişiminin modernite yorumunu belirlediği bazı temel noktalar üzerinde durmakla yetineceğiz. Bkz. McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Xix.

birisi, bu kavramı iletişimsel eylem teorisini rasyonalizasyon süreçleriyle daha makul bir şekilde birleştirmek için kullanmaktır. Bu bağlantı, sadece tikel eylemlerin rasyonel olarak nasıl yargılanabileceğini anlamayı değil, modernite koşulları altında yaşamın farklı alanları boyunca rasyonalitenin nasıl gerçekleştirilmeden (potansiyel olarak) kaldığını açıklamayı da mümkün kılmak üzere kurulur. Evrensel pragmatik ele alırken gördüğümüz gibi, Habermas’a göre konuşmanın geçerlilik temelinde bulunan bu potansiyel;

[H]içbir zaman tamamen susturulamaz, ama dünya görüşlerine katılan bilginin rasyonalizasyon derecesine bağlı olarak farklı seviyelerde etkinleştirilebilir. Toplumsal eylemler karşılıklı anlaşmaya yönelik olarak koordine edildiği sürece, rasyonel olarak güdülenmiş uzlaşmanın biçimsel koşulları katılımcıların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl rasyonelleştirilebileceğini belirler. Genel bir ilke olarak, bu ilişkiler, evet/hayır kararları katılımcıların kendilerinin yorumlayıcı süreçlerinden kaynaklanan belirli bir konsensüsü taşıdığı ölçüde rasyonel sayılırlar. Buna bağlı olarak, bir yaşam-dünyası, normatif olarak *atfedilmiş* bir uzlaşım tarafından değil de –doğrudan ya da dolaylı olarak- iletişimsel olarak *elde edilmiş* bir anlaşma tarafından güdümlendiği ölçüde rasyonelleşmiş olarak göz önüne alınabilir.⁵⁰³

Habermas’ın, Weber’in kültürel rasyonelleşmenin çatışma ve dolayısıyla anlam kaybı ile sonuçlanmaya mahkûm olduğuna yönelik teşhisini yeniden yorumlama girişiminde, modernitenin kültürel potansiyeli üzerine odaklanarak formüle ettiği bu “rasyonelleşmiş yaşam-dünyası” kavramı merkezi bir konuma sahiptir. Aslında Habermas’ın yaşam-dünyası ve sistem ayırımına dair görüşlerinin ilk hallerini onun *Meşruluk Krizi* başlıklı çalışmasında normatif yapılar ve sınırlayıcı maddi koşullar ayırımı olarak bulmak mümkündür. Ama onun esas olarak sistem sorunlarına odaklandığı (politik sistemlerin çatışan buyrukları idare etmesinden doğan sorunlar) bu çalışmasında yaşam-dünyası kavramının görece geliştirilmeksizin bırakıldığı söylenebilir. Buna karşılık Habermas’ın sistem ve yaşam-dünyası ayırımını yeniden kavramsallaştırdığı *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda, yaşam-dünyası, onun iletişimsel

⁵⁰³ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 339-340.

eylem teorisi ve toplum kuramı arasında çok önemli bir bağlantıyı sağlayan merkezi role sahip bir kavram olarak karşımıza çıkar.⁵⁰⁴ Burada Habermas, her tür düşünce ve eylemin temel ön-kabulü olarak kullanılan “yaşam-dünyası”⁵⁰⁵ kavramına dair kendi görüşlerini, bu kavrama yönelik mevcut yaklaşımların eleştirisi, değerlendirilmesi ve sentezi yoluyla ortaya koyar. Habermas’ın bu çözümlemelerinin temel hedefi, kavramın yapısal karmaşıklığını kavrama ve çok-boyutlu bir yaşam-dünyası kavramı geliştirmek kadar, bu kavramın iletişimsel eylem aracılığıyla nasıl sembolik olarak yeniden üretildiğini göstermektir. Zira Habermas’a göre yaşam-dünyası iletişimsel eylemin meydana geldiği bağlam ya da arka-plandır. Bu açıdan evrensel pragmatik, tikel yaşam-dünyaları ya da yaşam biçimlerinin tarihsel biçimlerine karşıt olarak kendilerini değişmez olarak sunan yapıları açığa çıkarmayı hedefleyen bir yeniden inşacı bilim olarak anlaşılmalıdır.

Aslında bu noktaya kadar yaşam-dünyası, Habermas’ın kavramı aldığı Husserl ve Schutz’da olduğu gibi, gündelik yaşamın öznel-arasıcı alanını oluşturan arka-plan değerler, inançlar ve düşünceleri temsil ediyor olarak görülebilir. Yani yaşam-dünyası hem katılımcılar tarafından onların sembolik etkileşimleri aracılığıyla yeniden üretilmekte, hem de onları aşan tarihsel bir kaynak teşkil etmektedir.⁵⁰⁶ Ama Habermas’ın yaşam-dünyası kavramının ayırt edici özelliklerini ve modernitede farklı işlevleri içerecek şekilde nasıl genişletilmiş olduğunu, onun yaşam-dünyası alanındaki rasyonalizasyonun gerçekleşmesiyle ilgili çözümlemelerinden hareketle görebiliriz. İlk olarak, Habermas yaşam-dünyasında meydana gelen rasyonalizasyonun göstergelerini, daha önce de gördüğümüz gibi, Weber’in kültürel rasyonalizasyon süreçlerine dair

⁵⁰⁴ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 113.

⁵⁰⁵ Yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) terimini ilk ortaya atan filozof Husserl’e göre, tüm bilimsel ve felsefi araştırmalar, teori öncesinde yer alan ya da teoriden önce gelen yaşam-dünyasını meydana getiren düşünömsel olmayan kabullerin, değer ve pratiklerin bir arka planı üzerinde sürdürölen faaliyetlerden ibarettir. Kendi ifadesiyle: “Tüm felsefi ve bilimsel araştırmalarda, bizi kuşatan yaşam-dünyasının -içinde her birimizin (şu anda felsefe yapmakta olan benim bile) kendi varoluşumuza bilinçli olarak sahip olduğumuz çevremizdeki dünyanın- var olduğu peşinen kabul edilir; bilim adamları ve teorileriyle birlikte, bilimler de, bu dünyadaki kültürel olaylar olarak buradadır.” Husserl’den aktaran, West David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.135.

⁵⁰⁶ Cannon, Bob, *Rethinking the Normative Content of Critical Theory: Marx, Habermas and Beyond*, Palgrave Macmillan, 2001, s. 99.

açıklamalarını takip ederek, değer alanları ve bilinç yapılarının farklılaşmasında tespit eder:

Bilişsel, normatif ve estetik geçerlilik iddialarına göre özelleşen bilginin kurumsallaşmış üretimi gündelik iletişime nüfuz ettiği ve geleneksel bilginin etkileşim-yönlendirici işlevini elinden aldığı ölçüde, ancak anlaşılmaya varmaya yönelen eylem perspektifinden görülebilir olan gündelik pratiğin bir rasyonalizasyonu bulunmaktadır —Weber’in ekonomi ve devlet gibi eylem sistemlerinin rasyonalizasyonuna kıyasla göz ardı ettiği bir yaşam-dünyasının rasyonalizasyonu. Rasyonelleşmiş bir yaşam-dünyasında anlaşmayı gerçekleştirebilme gereksinimi, eleştiriye bağışık geleneksel olarak tasdik edilmiş yorumlamalar tarafından gittikçe daha az karşılanır.⁵⁰⁷

Yaşam-dünyasında meydana gelen bu rasyonalizasyonun en önemli sonuçlarından birisi, modern dünyada genel “yaşam-dünyası yapılarını”, yani farklı tikel yaşam-dünyaları ve yaşam biçimleri” içinde bile aynı kalan birtakım yapıları oluşturmuş ve böylelikle eylem ve yaşam-dünyası arasındaki ilişkide tayin edici değişikliklere yol açmış olmasıdır. Rasyonelleşen yaşam-dünyasının yapıları anlaşmanın özneler-arasılığının biçimlerini belirler ve böylece iletişimsel eylem için – içinde eyleyenlerin yeni deneyimlerini yaşam-dünyası kanılarıyla bağdaştırmak için kullandıkları- genel bir çerçeve sağlar. Yaşam-dünyası böylelikle toplumsal bölünmelere anlamların parçalanmalarına direnç gösterir ve anlaşmazlıkların üstesinden gelmek için bir dayanak noktası olarak işlev gösterir. Finleyson Otto Neurath’ın dilsel durumuza ilişkin ortaya koyduğu etkili benzetmenin yaşam- dünyasındaki dil dolayımıyla meydana gelen işleyişe uygulanabileceğine dikkat çeker:

Açık denizde bir teknedeyiz. Tekneyi kuru bir doka çekip dışarıdan inceleyemeyiz, ancak çürümüş herhangi bir parçasını teker teker değiştirip teknenin su üstünde kalmasını sağlayabiliriz. Habermas’ın tasvirinde, yaşam-

⁵⁰⁷ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 340.

dünyasının ardı ardına tamir edilmesi görevinin başarılması iletişimsel eylem ve söyleme düşer.⁵⁰⁸

Ama Habermas'a göre yaşam-dünyasının sağladığı anlaşma platformu, aynı zamanda eleştirel düşünüm ve muhtemel anlaşmazlıkların da mümkün olmasını sağlayan bir koşul olarak kavranmalıdır. Her bir failin eleştirel kapasiteleri sürekli devam eden yaşam-dünyası üretimine giderek daha fazla katılır ve bu eleştirelliğin artışı, toplumsal eylemlerin rasyonel yönelimlerinin, mesela belirsiz otorite kaynaklarına dayanan normatif talimatlar tarafından gittikçe daha az yönetilmesine yol açacak bir şekilde artışına tekabül eder. Bir başka deyişle, rasyonelleşmiş bir yaşam-dünyası, ancak artan sayıda toplumsal etkileşim alanlarının sorgulanmamış geleneğin güdümünden kurtulması ve rasyonel anlaşma aracılığıyla gerçekleştirilen koordinasyona açılmasıyla ortaya çıkar. Habermas'ın toplumsal rasyonalizasyona kattığı bu ikinci – iletişimsel- boyut, -Weber'in kastettiği türden- açık bir şekilde bilinen eylem yönelimlerinden daha ziyade yaşam-dünyasının belli örtük yapılarında ortaya çıkan bir boyuttur. Aslında Aydınlanmanın “kendi aklını kullanmaya cesaret et” buyruğuna benzer bir anlamda toplumsal deneyimin yaşam-dünyasının rasyonelleşmiş olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁰⁹ Zaten Habermas'ın modernitenin kültürel potansiyeli ile kast ettiği şey de modern kültürün rasyonelleşmiş bir yaşam-dünyasını mümkün kılması ve böylece modernleşmenin belli yönlerinin sayesinde olumsuz bir şekilde yargılanabileceği eleştirel bir duruş noktasını tesis edebilmesidir.

Böylece Habermas'a göre iletişimsel eylemin perspektifinden modern rasyonalizasyon öncelikle yaşam-dünyasının yeniden yapılanması olarak meydana gelir. Bu açıdan dünya görüşleri düzeyindeki büyü bozulmasını dikkate alan otonom değer alanlarının ortaya çıkışı, gündelik eylemlerdeki bu iletişimsel rasyonalizasyonun bir yansıması olarak anlaşılacaktır. Habermas rasyonelleşen yaşam-dünyasında iletişimsel eylemin modernite için özellikle üç farklı işlevi yerine getirmeye başladığını iddia eder:

⁵⁰⁸ Aktaran, Finlayson, James Gordon, *Habermas*, s. 88.

⁵⁰⁹ Bohman, James and William Rehg (2008), "Jürgen Habermas", <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/habermas/> (Erişim: 15.07.2011).

İletişimsel eylem, *karşılıklı anlaşmanın* işlevsel yönüyle ilgili olarak, kültürel bilginin aktarılmasına ve yenilenmesine hizmet eder: *eylem koordinasyonu* açısından toplumsal bütünleşme ve dayanışmanın oluşturulmasına hizmet eder; son olarak, *toplumsallaşma* açısından kişisel kimliklerin biçimlenmesine hizmet eder. Yaşam-dünyasının sembolik yapıları, geçerli bilginin, grup dayanışmasının dengelenişinin devam ettirilmesi ve sorumlu faillerin toplumsallaşması yoluyla yeniden üretilir.⁵¹⁰

Yaşam-dünyasının, bu *kültürel yeniden üretim*, *toplumsal bütünleşme* ve *toplumsallaşma* süreçlerine karşılık düşen yapısal bileşenleri ise sırasıyla “kültür”, “toplum”, ve “kişilik”tir. Habermas *kültür* terimini, “iletişim içindeki katılımcıların dünya içindeki bir şey hakkında anlaşmaya varırlarken kendilerine yorumlamalar temin ettikleri bilgi stoku”; *toplumu* “katılımcıların toplumsal gruplar içindeki üyeliklerini düzenledikleri ve böylelikle dayanışmayı güvence altına aldıkları meşru düzenler” anlamında kullandığını; *kişilikten* ise “bir özneyi, onu anlaşmaya varma süreçlerinde rol alabilecek ve böylelikle kendi kimliğini öne sürebilecek bir konuma yerleştiren konuşma ve eyleme yeterliliğine sahip kılan” becerileri anladığını söyler.⁵¹¹

Habermas’a göre bu yeniden üretim süreçleri yaşam-dünyasının sembolik yapılarını içerir, ama bunlardan, yaşam-dünyasının “maddi dayanağının” ayırt edilmesi gerekmektedir. *Maddi yeniden üretim* ise toplumsallaşmış bireylerin hedeflerini gerçekleştirmek için dünyaya müdahalede bulunduğu amaçlı eylem aracılığıyla meydana gelir.⁵¹² Dolayısıyla Habermas’a göre yaşam-dünyasında rasyonalizasyon ile meydana gelen *sembolik yeniden üretim* süreçlerindeki değişimin, toplumsal evrim sürecinin sadece bir yönüne işaret ettiği söylenebilir. İletişimsel rasyonalizasyondaki bu gelişmeyle eşzamanlı olarak, işlevselci ya da sistemler perspektifinden ölçülen toplum rasyonalitesinde de gelişme meydana gelmektedir. Ama Habermas yaşam-dünyası rasyonalizasyonu arka-planında, amaçlı-rasyonel eylemler alt-sistemlerinin, yani devlet

⁵¹⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 137.

⁵¹¹ A.g.e., s. 138.

⁵¹² A.g.e., s. 138.

ve piyasa ekonomisinin ortaya çıkışının, Weber'in rasyonalizasyon çözümlemeleri bağlamından farklı bir konum işgal edecek olduğunu belirtir:

Weber küresel rasyonalizasyon sürecini, “komünal toplumsal eylemin (*Gemeinschaftshandeln*) rasyonel olarak yönetilen eylem (*Gesellschaftshandeln*) ile değiştirilmesi yönünde bir eğilim olarak tasvir eder. Ama *Gesellschaftshandeln*, anlaşmaya varmaya yönelik eylem ve başarıya yönelik eylem olarak farklılaştırılırsa; gündelik eylemin iletişimsel rasyonalizasyonu ve amaçlı-rasyonel eylemin ekonomik ve yönetsel alt-sistemlerinin oluşmasını birbirlerini *tamamlayan* gelişmeler olarak kavrayabiliriz.⁵¹³

Dolayısıyla Habermas'a göre modern toplumsal evrim iki-düzeyle bir farklılaşma süreci olarak kavranmalıdır:

Sistem ve yaşam-dünyası, birinin karmaşıklığının, diğersinin ise rasyonalitesinin artışı anlamında farklılaşmıştır. Ama onlar sadece sistem olarak ve yaşam-dünyası olarak farklılaşmamışlar; aynı zamanda birbirlerinden de farklılaşmışlardır.⁵¹⁴

Böylece farklılaşmanın bir düzeyinde, toplumun yaşam-dünyası ve sistem yönleri arasında artan bir farklılaşma yani “sistem ve yaşam-dünyası ayrılması” meydana gelmiştir. Önemli bir nokta, Habermas'ın bu ayrılmayı, yaşam-dünyasının rasyonalizasyonu sonucunda meydana gelen bir süreç olarak kavramasıdır. Zira toplumsal alanlarının artan bir şekilde geleneğin güdümünden kurtulması ve rasyonel anlaşma aracılığıyla gerçekleştirilen düzenlemeye açılmasıyla birlikte iletişimsel eylemin kapsamı giderek büyümüş ve bunun sonucunda karşılıklı anlaşmaya varma ortamı olarak gündelik dil, bu artan koordinasyon ihtiyacı karşısında “aşırı yüklenmiştir”.⁵¹⁵ Bunun sonucu ise belli eylem alanlarının, özellikle amaçlı-rasyonel ekonomik ve yönetsel eylemin yaşam-dünyasından serbestleşmiş hale gelmesidir. Bu alanlarda eylem, karşılıklı anlaşma süreçlerinden ayrılmış ve para ya da iktidar gibi

⁵¹³ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 341.

⁵¹⁴ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 153.

⁵¹⁵ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 341.

genelleştirilmiş araçsal değerler aracılığıyla koordine edilir hale gelmiştir.⁵¹⁶ Habermas’a göre,

Para ya da iktidar araçları yoluyla ekonomi ve devlet alt-sistemleri yaşam-dünyasının ufku içindeki kurumsal bileşik dizisinden ayrılmış; artık –son tahlilde- karşılıklı anlaşma mekanizmalarıyla bütünleşik olmayan; yaşam-dünyası bağlamından kaçan ve bir norm-suz toplumsallık türü içinde katılan *biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları* ortaya çıkar.⁵¹⁷

Habermas’a göre bu yeni organizasyonlarla birlikte, yaşam-dünyasına mesafe koyan ve onu sistem çevresinin bir unsuru olarak kavrayan sistem perspektifleri doğmuştur. Biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanları yaşam-dünyasının sembolik yapılarından nötr kalacakları şekilde kendilerini ayırmak suretiyle otonomi kazanmışlar ve kültür, toplum ve kişiliğe özellikle kayıtsız hale gelmişlerdir.⁵¹⁸

Böylece normlar ve değerlerle bağlantısı büyük ölçüde kesilmiş yani Weber’in teşhis ettiği gibi, moral-pratik temellerinden bağımsızlaşmış bir eylem alanında (rasyonel ekonomik ve yönetim eylemlerinin alt-sistemlerinde) işleyen bu sistemsel mekanizmalar; para ve iktidar gibi dil-dışı iletişim araçları yoluyla, insani etkileşimleri, kimsenin anlamak zorunda olmadığı ya da sorumlu olmadığı daha karmaşık şebekelere bağlamaktadır.⁵¹⁹ Bunun anlamı, faillerin eylemlerinin geçerlilik iddialarıyla koordine edildiği ve eylemlerin anlamlarının anlaşılabilir, açık olması yönünde çalışan yaşam-dünyasının tersine, sistemlerin, eyleyenlerin amaçlarını gizlediği ya da sonuçları üzerine düşünmediği eylem kalıplarını güçlendirerek “içkin bir anlaşmazlığa” sebep olduklarıdır.⁵²⁰ Hatta sistemlerde, faillerin nihai amaçları bile gerçek anlamda kendilerine ait değildir, zira belli yolları seçebilmelerine karşılık, eylemlerinin nihai sonuçlarını seçemezler. Zaten sistem son tahlilde araçsal eylemin oluşturulmuş kalıplarına ve tortulaşmış yapılarına karşılık gelir ve bu sayede eyleyenlerin

⁵¹⁶ A.g.e., s. 342.

⁵¹⁷ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 307.

⁵¹⁸ A.g.e., s. 307.

⁵¹⁹ A.g.e., s. 154 ve Callinicos, Alex, *Toplum Kuramı*, s.421.

⁵²⁰ Finlayson, James Gordon, *Habermas*, s. 91.

eylemlerinin maksat-dışı sonuçlarını, onların dışında yer alan birtakım amaçlar yönünde işlevsel kılacak şekilde koordine eder.⁵²¹ Habermas toplumun üyelerinin, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem sistemleri karşısında, değiş tokuş ve iktidar yoluyla yönlendirilerek, sanki doğal bir gerçeklik bloğu karşısındaymişlar gibi davrandıklarını söyler:

Aslında failler her zaman, karşı anlaşmaya yönelimden sıyrılarak stratejik bir tavır alabilmişler ve normatif bağlamları sanki nesnel dünyadaki bir şeylermiş gibi nesneleştirebilmişlerdir, ama toplumsal ilişkilerin sadece para ve iktidar yoluyla düzenlendiği ekonomik ve bürokratik alanlar, modern toplumlar içinde ortaya çıkmıştır.⁵²²

Habermas, Luhmann'ın "insansızlaştırılmış toplum" diyerek tasvir ettiği bu etkiler ışığında, toplumsal gerçekliğin, normatif bağlardan ayrılmış olan nesneleştirilmiş organize bir gerçeklik biçiminde daralmış gibi gözüktüğünü söyler.⁵²³ Ama Habermas'a göre ekonomik ve yönetsel alt-sistemler yaşam-dünyasından ayrılmış olmalarına rağmen, halen ona sıkıca bağlıdırlar:

Yaşam-dünyası bir bütün olarak toplumsal sistemi tanımlayan bir alt-sistem olmaya devam eder. Böylece sistemik mekanizmalar yaşam-dünyasına bağlanmaya ihtiyaç duyarlar; kurumsallaşmak zorundadırlar.⁵²⁴

Bu mekanizmalar, hem toplumsallaşmış bireylerin yeniden üretimi, hem de uygun kültürel geleneklerin sürdürülmesi için yaşam-dünyasına bağımlıdırlar. Ama Habermas'a göre, aynı zamanda yaşam-dünyasının da maddi yeniden üretim ve örgütlenme için amaçlı-rasyonel eylem sistemlerine bağımlı olduğunu söylemek gerekir.⁵²⁵ Habermas modernleşme ile birlikte meydana gelen bu ayrılmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Toplumların kapitalist modernleşme, sanayileşme sonucu gitgide daha karmaşık, daha büyük ve daha çok sayıda insanı harekete geçiren bir hale

⁵²¹ Mesela pazar, kolektif üretim ve malların dağıtımını maksat-dışı bir şekilde koordine eder.

⁵²² Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 154.

⁵²³ A.g.e., s. 308.

⁵²⁴ A.g.e., s. 154.

⁵²⁵ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 115.

gelmesiyle birlikte, ekonomi ve devlet yönetimi gibi sistemler, “toplumsal bütünleşmenin” (yaşam-dünyasının) yapılarından giderek daha fazla genişleyen toplumsal alt-sistemler olarak (“işlevsel bütünleşme” mekanizmalarının artan otonomisinin ifadesi olarak) ayrılmışlardır. Habermas bu farklılaşma sürecini belli bir dereceye kadar olumlu bir gelişme olarak da değerlendirir. Zira Habermas, toplumsal evrimin farklılaşma düzeylerine dair görüşlerini ele alırken dikkat çektiğimiz gibi, yaşam-dünyası ve sistem boyutlarının kendilerinde ilerleyici bir farklılaşma mevcut olduğunu savunmaktadır. Bu ilerleyici farklılaşma, yaşam-dünyasında “yaşam-dünyası rasyonelleşmesi” biçimini alırken, sistem alanında ise, yüksek düzey “sistem karmaşıklığını” mümkün kılarak toplumun kendini yönetme kapasitesini, maddi üretim süreçlerini geliştiren bu yeni ortaya çıkmış olan sistem mekanizmaları biçimini alır.⁵²⁶ Dolayısıyla maddi yeniden üretim görevlerinden kurtarılan yaşam-dünyası, sembolik yapılarında (toplum, kültür, kişilik) daha da farklılaşmış hale gelebilir ve kültürel modernite gelişimini içsel mantığını özgür bırakabilir.⁵²⁷

Böylece Habermas, mesela araçsal rasyonaliteyi tamamen olumsuz bir şekilde değerlendiren Adorno ve Horkheimer gibi eleştirel teorideki öncellerinden farklı olarak, sistemin toplumsal hayata katkıları olduğunu reddetmemektedir. Daha doğrusu Habermas, rasyonalizasyonu araçsal rasyonalitenin genişlemesiyle eşitleyen tüm düşünürlere (bu genişlemenin sonuçlarına ilişkin farklı değerlendirmelerine rağmen) karşı, sistem ve yaşam-dünyası farklılaşmasının zorunlu olarak belli bir sonuca (Aydınlanma diyalektiğine; anlam ve özgürlük yitimine) götürdüğü fikrini reddetmektedir. Bir başka deyişle, Habermas yaşam-dünyası ya da sistem rasyonalizasyonunun kaçınılmaz yan etkilere sahip olduğunu reddetmekte ve ne kültürel değer alanlarının modern farklılaşmasının, ne de araç yönelimli alt-sistemlerin yaşam-dünyasından ayrılmasının zorunlu olarak araçsal rasyonalitenin hegemonik hale geldiği günümüz dünyasına yol açmış olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Habermas’ın temel itirazı, amaçlı rasyonel eylemin tehlikeli boyutlara vardığı aşıkâr olan yükselişine

⁵²⁶ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s.xxviii.

⁵²⁷ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 385.

yönelik suçun, tek-yanlı, belli bir rasyonalizasyon örüntüsünün meydana gelişine değil de rasyonalitenin kendisine yüklenmesidir. Kısacası, Habermas araçsal rasyonalitenin tahakkümünün rasyonalitenin doğasına özgü bir paradokstan (Aydınlanma diyalektiğini) zorunlu olarak kaynaklanmadığını, kapitalizmin harekete geçirdiği belli bir rasyonalizasyon sürecinin sonucu olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Weber’in hatası rasyonalizasyonu sadece amaçlı-rasyonalite kavrayışı çerçevesinde değerlendirmesi ve modernleşmenin kapitalist örüntüsünü, genel olarak toplumsal rasyonalizasyon ile eşitleme yoluna gitmesidir. Habermas’a göre, kapitalist modernleşme öylesine bir güzergâh izlemiştir ki, bilişsel-aracsal rasyonalite yaşam-dünyasında yayılmak suretiyle kendisini moral-politik ve estetik-ifade edici rasyonalite pahasına oluşturmuştur, iletişimsel ilişkileri şeyleştirmiştir.⁵²⁸

Habermas ekonomi ve devlet sistemlerinin, kapitalist büyümenin sonucu olarak giderek daha fazla karmaşık hale gelmesi ve yaşam-dünyasının sembolik üretim yapılarına, “kültürel yeniden üretim”, “toplumsal bütünleşme” ve “toplumsallaşma”yı tehlikeye atan bir şekilde giderek daha derin bir şekilde nüfuz etme yönündeki bu süreci “yaşam-dünyasının içsel sömürgeleştirilmesi” olarak kavramsallaştırır.⁵²⁹ Habermas’a göre para ve iktidar yönetimi altında giderek etkisi artan kapitalist ekonomi ve bürokratikleşmiş devletin sistemik buyrukları, –kabile toplumuna sömürgeci efendilerin gelişine benzer şekilde— yaşam-dünyasına dışarıdan etki eder ve onun üzerinde asimilasyon sürecini zorla uygular.⁵³⁰ Dolayısıyla Habermas’a göre modernleşmenin patolojik hale gelmesi para ve iktidar mekanizmalarının, dayanışmanın iletişimsel biçimlerinin yerini alması ve yaşam-dünyasının yeniden üretimini engellemeye başlamasıdır. Bu mekanizmaların yaşam-dünyasının iletişimsel iç-yapılarına (kültür, toplum, kişilik) sızması ve bu alanda egemenlik kurmasının sonucu ise, kültürel yeniden üretim süreçlerinde anlam kaybı, meşruluk ve yönelim krizleri; toplumsal bütünleşme süreçlerinde anomi ve toplumsal dayanışma eksikliği; toplumsallaşma

⁵²⁸ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 363.

⁵²⁹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 367.

⁵³⁰ A.g.e., s. 355.

süreçlerinde ise –özellikle “ego kimliği” oluşumuyla ilgili olan— psikopatolojilerdir.⁵³¹ Ama Habermas yaşam-dünyası patolojilerini, sadece toplumsal rasyonalizasyonun sistemik boyutlarından gelen dış tehditler ile sınırlamaz ve kültürel modernleşmenin kendi içinden kaynaklanan, yaşam-dünyasının “kültürel yoksullaşması” diyerek atıfta bulunduğu patolojileri de inceler. Habermas’ın buradaki hedefi, kültürel değer alanlarındaki farklılaşmanın kaçınılmaz olarak üstesinden gelinemez bir yabancılaşma ve şeyleşmeye götüreceği yönündeki etkili görüşü yeniden yorumlamaktır.

Habermas’ın kültürel modernleşmeyi, Weber’in kültürel rasyonalizasyon süreçlerinden hareket etmek suretiyle, farklı geçerlilik iddiaları tarafından yönetilen ve farklı rasyonalite yapılarını (bilişsel-araçsal, moral-pratik, estetik-dışa vurumcu) somutlaştıran kültürel değer alanlarının (bilim, moralite, sanat) artan farklılaşmaları olarak betimlediğini biliyoruz. Ama Habermas’a göre çağdaş toplumlardaki kültürel yoksullaşmanın sebebi, Weber’in çözümlemesinde olduğu gibi bu değer alanlarının farklılaşması ve otonom gelişmelere açılmaları değil, gündelik yaşam içindeki iletişimsel eylem bağlamlarından elitist kopuşudur. Zira Habermas, kültürel değer alanlarının bu farklılaşmasını, “rasyonelleşen yaşam-dünyası” kavramı altında modernitenin önemli bir kazanımı olarak değerlendirmektedir. Yaşam-dünyasının rasyonelleşmesiyle birlikte bu farklılaşmış değer alanların her biri, “kendi içindeki sorunların özel uzmanların ilgisi olarak ele alınabileceği kültürel uzmanlıklara tekabül eder hale gelebilmiştir”. Yani bu süreç içinde bilişsel-araçsal, moral-pratik ve estetik değer alanları giderek daha fazla profesyonel söylemlerin (bilim, moralite, sanat, hukuk teorileri ve estetik eleştiri gibi) konusu haline gelmiştir.⁵³² Ama bunun bir sonucu olarak,

[U]zmanlar kültürü ve daha geniş kamu arasındaki mesafe büyümüştür. Kültüre uzmanlaşmış inceleme ve düşünüm aracılığıyla giren şey, zorunlu olarak ve doğrudan gündelik eylemin karakteristiği haline gelmez. Bu türden kültürel

⁵³¹ Outhwaite, William, *Habermas*, s. 87.

⁵³² Habermas Jürgen, “Modernity versus Postmodernity”, s. 9.

rasyonelleşmeyle birlikte, geleneksel tözü çoktan değersizleşmiş olan yaşam-dünyasının daha çok yoksullaşması tehdidi artacaktır.⁵³³

Dolayısıyla Habermas'a göre modern rasyonalitenin karakteristiği olan değer alanların farklılaşması sadece uzmanlar tarafından ele alınan belli alanların büyüyen otonomisi sonucunu doğurmamış, aynı zamanda bu alanların, gündelik pratik içinde adeta doğal gibi bir şekilde devam etmekte olan geleneğin akışından koparmıştır. Bu kopuş ise sürekli bir şekilde sorun olarak tecrübe edilmiştir:

Gündelik bilinç kendisini, geçerlilik iddialarının askıya alındığı geleneğin içine geri atılmış görür: gelenekçiliğin büyüünden kurtulduğu yerde kendisini umutsuz bir şekilde koparılmış hisseder. Günümüzde “yanlış bilinç” yerine, Aydınlanmayı şöyleşme mekanizmalarıyla bloke eden “parçalanmış bir bilince” sahibiz.⁵³⁴

Çağdaş kapitalist kültürde uzman kültürlerin meslekten olmayan gündelik aktörlerin anlayışından bu elitist kopuşu ve geleneklerin acımasız erozyonu, bireyleri dünyaya ilişkin tutarlı ve uygun yorumlamalardan yoksun bırakmış ve böylelikle onlar, ancak kültürel geleneklere bağlı olarak çalışan sentezleme yetileri olmaksızın devasa bir enformasyon bombardımanı karşısında savunmasız kalmışlardır.⁵³⁵ Dolayısıyla amaçlı-rasyonalitenin alt-sistemlerinin (ekonomi ve devlet) sistematik buyruklarının, kabile toplumuna sömürgeci efendilerin gelişine benzer şekilde yaşam-dünyasına girebilmesini ve egemen olabilmesini mümkün kılan şey, “gündelik bilincin sentez gücünden soyulmuş: *parçalı* hale gelmiş” olmasıdır.⁵³⁶ Zira kültürel yoksullaşma ve buna eşlik eden anlam kaybı, bireyleri sömürgeleştirici zorlama karşısında savunmasız bırakmış ve böylelikle bu zorlamanın artan gücü, yani yaşam-dünyası üzerindeki ekonomik ve yönetsel sistemlerin giderek artan hâkimiyeti tam da toplumun temelini tehdit eder hale gelmiştir.⁵³⁷

⁵³³ A.g.e., s.9.

⁵³⁴ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 355.

⁵³⁵ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 119.

⁵³⁶ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 355.

⁵³⁷ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 119.

Böylece Habermas'ın, sistem ve yaşam-dünyası ayrılması ve kültürel değer alanlarının farklılaşmasını, toplumsal evrimin olağan ve hatta tam da modernitenin kazanımlarını mümkün kılan gelişmeler olarak ele aldığını, modernitenin patolojilerinin ise, ekonomik ve yönetsel alt-sistemlerin yaşam-dünyasından ayrılmakla kalmayıp onun üzerinde tahakküm kurmaya başladıklarında ortaya çıktığını savunduğunu söyleyebiliriz. En önemlisi Habermas sistematik rasyonalizasyon süreçleri tarafından “yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi” tehdidi altında olmamızdan, Weber ya da Adorno ve Horkheimer'ın çıkardığı sonuçlara ulaşmamaktadır. Onun formüle ettiği rasyonalite teorisinde, sistematik buyrukların yaşam-dünyasını zorunlu olarak yok etmek durumunda olduğuna yönelik hiçbir mantıksal, kavramsal ya da tarihsel zorunluluk yoktur. Dolayısıyla Habermas modernitenin bozulmaları, açmazları ve patolojilerini kabul etmekle birlikte; bunlarla uygun bir şekilde ilgilenilmesi ve çözümlerinin, ancak devlet ve ekonominin sistemik buyruklarının iletişimsel rasyonalite alanına doğru genişlemesine karşı durarak bu alanı korumakla, yani “yaşam-dünyası sömürgeleştirilmesini tersine çevirmekle” mümkün olduğunu savunmaktadır.⁵³⁸ Habermas'ın iddiası, farklı rasyonalizasyon süreçlerini içeren ve böylelikle modern toplumun uygun bir şekilde kavramsallaştırılmasına imkân tanıyan kendi rasyonalite teorisinin, bizim bu açmazları, sistem ve yaşam-dünyası arasındaki ilişkilene biçimlerinde meydana gelen değişimler için uygun sınırları koyma meseleleri olarak görmemizi sağlayacaktır.

Habermas modern toplumdaki patolojileri bu şekilde değerlendirebilmenin yolunun, öncelikle topluma “sistem-teorik perspektif”ten yaklaşan yönelimler ile “yaşam-dünyası perspektifi”nden yaklaşan yönelimlerin diyalektik bir sentezini oluşturmaktan geçtiğini söyler. Habermas'a göre yaşam-dünyası ve sistem arası ayrım, aynı zamanda toplumu kavramaya yönelik yaklaşımların -hem birbirlerinden farklı, hem

⁵³⁸ McCarthy Habermas'ın çözümlemelerinde sistem ve yaşam-dünyasını basit bir şekilde yan yana paralel duruyor olarak değil, birbirlerine karşılıklı bağlı olarak düşünmemiz gerektiğine bir kez daha dikkat çeker. Sistem yaşam-dünyasının anlam kaynaklarıyla iş gördüğü için, sistem mekanizmaları dayanak noktasını yaşam-dünyası içinde almalı, ona sıkıca bağlanmalı, yani kurumsallaşmalıdır. “Daha belirli bir biçimde, yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi –özellikle hukuk ve moralitenin- sistem bütünleşmesinin yeni mekanizmalarının (amaçlı-rasyonel ekonomik ve yönetsel eylemin biçimsel olarak örgütlenmiş alt-sistemleri) kurumsallaşması için zorunlu bir koşuldur”. McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s.xxviii.

de birbirlerini önvarsayan- iki temel farklı yoluna karşılık gelir. Habermas’a göre bu iki yolu içermeyen her teorik yaklaşım tek-yönlü ve eksik olmaya mahkûmdur. Hatta Habermas rekabet içinde olan bu tür yaklaşımların birbirleriyle temas içinde bile olamadığını, yani konularının karşılıklı olarak kavranamaz kaldığını öne sürer. Zira bu yaklaşımlar, modern toplumlar için kurucu olan yaşam-dünyası ve sistem arasındaki bağları bilinçsiz bir şekilde koparan tek-yanlı soyutlamalar olmaktan kurtulamamaktadırlar.⁵³⁹ Bir yanda, toplumu eylem sonuçlarının işlevsel birbirine bağlılığı aracılığıyla koordine edilen “kendini-düzenleyen bir sistem” olarak kavramsallaştıran yaklaşımlar bulunur. Ama Habermas topluma gözlemcinin “dışsal” perspektifinden yaklaşan bu sistem-teorik çerçevede, toplumsal eylemlerin sembolik olarak dolayımlanması (yani iletişimsel eylem aracılığıyla sembolik yeniden üretimin meydana geldiği sürecin) göz ardı edilerek, toplumsal faillerin rolünün önemini azaltıldığını ve hatta daha aşırı biçimlerinde, bu faillerin adeta bir sistem bütünü içindeki yer-tutucular (*placeholder*) olmaya indirgendiklerini düşünmektedir. Öte yanda ise katılımcıların “içsel” perspektifinden toplumun, eylemlerin, eylem yönelimlerinin birbirleriyle uyumlu kılınması aracılığıyla koordine edildiği bir toplumsal grubun yaşam-dünyası olarak kavramsallaştırılması bulunmaktadır.⁵⁴⁰ Toplumsal aktörlerin yaratıcı rolüne ve onların dünyalarına dair toplumsal anlayışlarını oluşturdukları, olumsuzladıkları ve yeniden inşa ettikleri yollara birincil önem veren bu yaklaşım ise, aşırı biçiminde, sistem ve yapı kavrayışlarının şeyleşmiş kurgular olduğunu savunmak suretiyle sistemik süreçleri göz ardı etme eğilimindedir. Dolayısıyla yaşam biçimlerinin ve dünya görüşlerinin yapılarını aydınlatmaya ilişkin ilginin ağır bastığı bu yaklaşımın modernleşme çözümlemesinde, mesela ulus inşası ve ulusun ekonomik gelişmesinin içsel sistematik dinamikleri çok az yer bulabilecektir.⁵⁴¹ Kendi başına ele alındığında, yaşam-dünyası perspektifinden, toplumun yeniden üretimi, sadece “yaşam-dünyasının sembolik yapılarını devam ettirme sorunu” gibi gözükmeye başlamaktadır ve bunun sonucunda, toplumsal sistemin doğayla ve diğer

⁵³⁹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 376.

⁵⁴⁰ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s.xxvi.

⁵⁴¹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 377.

toplumsal sistemlerle ilgili olarak kendi fiziksel varoluşunu sayesinde güvence altına aldığı “maddi yeniden üretim süreci” arka-zeminde gözden kaybolur.⁵⁴² Dolayısıyla Habermas’a göre, yaşam-dünyasının karakterini anlamayı, onu biçimlendiren toplumsal sistemleri anlamadıkça başaramayız. Yani bu kavramsal stratejilerin ikisi de kendi başlarına alındıkları zaman tek-yanlı kalmaktadırlar.⁵⁴³

Böylece Habermas gerek eylem teorisi, gerekse sistem teorisinin, toplumun iki yönünden birisini tecrit etmek suretiyle aşırı genelleştirme hatasına düştüğünü ve dolayısıyla uygun bir toplum teorisinin bu iki perspektifi birleştirmesinin zorunlu olduğunu öne sürmektedir.⁵⁴⁴ Nitekim Habermas’ın modern toplum eleştirisi iki oldukça farklı teorik koşullar arasındaki ilişkinin açıklanması üzerine dayanır: iletişimsel koordinasyon üzerine dayanan rasyonalitenin bir mikro-teorisi ve pazar gibi mekanizmalar aracılığıyla gerçekleşen modern toplumların sistematik bütünleşmesine dair bir makro-teori. Ona göre bu mikro ve makro boyutların birleştirilmesi, “katılımcıların içselci perspektifi ile gözlemcinin dışsalci perspektifinin” ya da “hermeneutik ve sistem-teorik ve işlevselci çözümlemenin” ya da “toplumsal bütünleşme teorisi ile sistem bütünleşmesi teorisinin” birleştirilmesi gerekir.⁵⁴⁵ Bunun anlamı Habermas’ın perspektifinden toplumun eş zamanlı olarak yaşam-dünyası ve sistem olarak kavranmasıdır: “Toplumlar *toplumsal olarak bütünleşmiş* grupların eylem karmaşalarının *sistematik olarak dengelenmesidir*” ve böylelikle toplumsal evrim hem “toplumun yönlendirme kapasitesindeki artışı”, hem de kültür, toplum ve kişilik arasındaki ayrımın işaret ettiği sembolik olarak yapılanmış yaşam-dünyasındaki gelişme durumunu” ihtiva eder.⁵⁴⁶

⁵⁴² Bir başkadeyişle, kendi başına alındığında yaşam-dünyası yaklaşımı; toplumu katılımcılar perspektifinden kavramsallaştıran ve gündelik pratik ufkunun dışında yatan sebepler, bağlantılar ve sonuçlara kör kalan bir “hermeneutik idealizm” riskini taşımaktadır. McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Xxvi.

⁵⁴³ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 151.

⁵⁴⁴ A.g.e., s. 377.

⁵⁴⁵ Aktaran, McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Xxvi.

⁵⁴⁶ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 152.

Bu çerçevede Habermas, modern toplumda meydana gelmiş olan ve halen şiddetli bir şekilde süren sorunların, rasyonalitenin kendisinden kaynaklanan bir paradoks değil de amaçlı-rasyonel rasyonalizasyonun galip gelip, haddini aştığı ve gündelik yaşamın yaşam-dünyasına tecavüzde bulunarak onu deforme ettiği seçici/seçmeli bir rasyonalizasyon olarak uygun bir şekilde ele alınabileceğini iddia etmektedir. Bunun anlamı ise, Habermas’a göre rasyonalizasyonun günümüzde meydana getirdiği patolojilerin, moderniteye özgü içsel bir mantıktan (Weber), kaçınılmaz bir diyalektikten (Adorno, Horkheimer) ileri gelmediği, iletişimsel rasyonalizasyon üzerine koyulmuş bazı sınırlamaların, özellikle kapitalist üretim süreçleri dinamiği ve yarattığı koşulların bu duruma bizi getirdiğidir.⁵⁴⁷ Habermas’ın rasyonalizasyon süreçleri hakkındaki bu tezinin önemi, her şeyden önce alternatif olasılıkların mümkün olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymasındır. Habermas’ın iddiası, rasyonalite ve eylem biçimlerinin çok-boyutluluğunu açığa çıkaran kendi perspektifinden rasyonalizasyon süreçlerinin tarihsel olarak çeşitli biçimler alabileceği iddiasını meşrulaştırmakla kalmayacağımız, aynı zamanda ‘yaşam-dünyası sömürgeleştirilmesinin’ niçin meydana gelmiş olduğunu, sistematik rasyonalizasyon ve farklılaşma dinamiklerini çözümleyerek açıklayabileceğimizeyizdir.⁵⁴⁸ Habermas’ın bu çözümlemesi, modernitenin patolojileriyle ilgili olarak, yaşam-dünyasının iletişimsel rasyonalitesini ileri götürme ve böylece sistematik rasyonalizasyon ve yaşam-dünyasının iletişimsel rasyonalitesinin kendi meşru talepleri arasındaki dengeyi uygun bir şekilde kurma ihtiyacını açığa vurmaktadır. Ama toplumsal sistemler ve yaşam-dünyasının meşru talepleri arasındaki uygun bir denge durumunu yeniden ele geçirme yönündeki bu girişim, Habermas’ın yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesinin uygun koşullarını sağladığını belirttiği kültürel modernleşmenin patolojileriyle de ilgilenmek durumundadır. Nitekim Habermas’ın yeni-muhafazakârlarla girdiği tartışmayı ele

⁵⁴⁷ Nitekim Habermas, Weber’i, rasyonalizasyonu sadece amaçlı-rasyonalitenin artan tahakkümü açısından yorumladığı için, kapitalist rasyonalizasyon “seçiciliğini” kavrayamadığını iddia ettiğini gördük. Horkheimer ve Adorno ise, Weber’i temel bakımlardan takip etmek ve onun moderniteye dair teşhisine teslim olmak suretiyle, modern yaşamın kurumları ve yapılarında araçsal olmayan aklın herhangi bir izinin var olduğunu inkâr etmeye yönelmişlerdir. Bernstein Richard, J., “Introduction”, *Habermas and Modernity*, s. 23.

⁵⁴⁸ A.g.e., s. 23.

alırken, onları toplumsal modernleşme ve kültürel modernleşme arası ayrımı çizmede başarısız oldukları ve ilkinin sorumlu olduğu o patolojik sendromları ikincisine (kültürel olana) yükledikleri için eleştirdiğini göreceğiz. Elbette Habermas'ın kültürel moderniteden kaynaklanan birtakım patolojilerin olduğunu reddetmediğini, onun yaşam-dünyasının kültürel yoksullaşması üzerine çözümlemesinden biliyoruz. Zaten Habermas'ın bu konudaki temel görüşünün, modern bilincin parçalanmasına zemin teşkil eden bu kültürel değer alanları arasındaki farklılaşmayı, --Aydınlanma-karşıtları gibi, kültürel rasyonalizasyonun tüm kazanımlarını ortadan kaldırma pahasına bütünsel olarak olumsuzlamak yerine— kabul etmek ve olumlamak suretiyle de gündelik yaşamlarımızı birleştirmenin ve uyumlu kılmanın yeni yollarını bulabileceğimize ve iletişimsel rasyonalizasyonu daha ileri götürebileceğimize yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Zira Habermas'a göre, bu patolojilerin üstesinden gelmek, farklılaşmış değer alanlarını ve onlarla ilişkili uzman kültürleri, yaşam-dünyasının iletişimsel eylemi ile yeniden birleştirmek, yani kültürel yoksullaşmayı tersine çevirmek mümkündür. Bunun için modern kültürün, yaşayan miras üzerine dayanan (ama daha fazla gelenekçilik ile de yoksullaşabilecek olan) gündelik eylem alanıyla farklılaşmış yeniden bağlantılanmasını tesis etmeye çalışmamız gerekir.⁵⁴⁹ Elbette Habermas'a göre bu girişim, ekonominin ve yönetsel devletin sistematik buyruklarının yaşam-dünyasının kendi kurumlarını geliştirebilmesi önüne çıkardığı engellerden kurtulabildiğimiz derecede amacına ulaşabilecektir.

Aslında Habermas'ın bu girişime güveninin, bir bakıma yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmeye karşı direnci üzerine dayandığı ve rasyonelleşmiş yaşam-dünyası çözümlemesinde açığa vurduğu (biçimsel pragmatik ve söylem etiği çalışmalarında linguistik dayanaklarını göstermeye çalıştığı) özgürleşimci rasyonalite potansiyeline bağlı olduğu söylenebilir. Habermas'a göre yaşam-dünyasının rasyonalizasyonun anlamı, yaşam-dünyasının yapısal bileşenlerinin (kültür, toplum ve kişilik) farklılaşması ve bu farklılaşmanın sürdürülmesine katkıda bulunan süreçler geliştikçe, daha fazla sayıda etkileşim bağlamının, rasyonel olarak motive edilmiş karşılıklı anlaşma

⁵⁴⁹ D'Entrèves, Maurizio Passerin (1997), "Introduction", içinde: Maurizio Passerin d'Entrèves ve Seyla Benhabib (der.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, 1-37, s. 4.

koşullarının (nihai olarak daha iyi argümanın otoritesine dayanan konsensüs oluşumunun) idaresi altına girmekte olduğudur.⁵⁵⁰ Yaşam-dünyasının sembolik yapılarıyla ilişkili olarak somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, rasyonalizasyon süreçleri, kültürel geleneklerin sürekli eleştirildiği ve yenilendiği (kültür), politik biçimlerin meşrulaştırmanın biçimsel meşrulaştırma prosedürlerine bağımlı olduğu (toplum), kişiliklerin otonomisinin giderek arttığı (kişilik) hipotetik bir son duruma yönelik yapısal farklılaşma süreçlerini içermektedir.⁵⁵¹ Gelenekle, kurumlarla ve toplumsallaşma süreçleriyle ilişkinin giderek eleştirel ve düşünömsel hale gelişini ifade eden bu rasyonalizasyonu, söylem etiğinin meşrulaştırılmasındaki art-zamanlı boyutla, yani Habermas'ın söylem etiğinin etkililiğinin, tamamlayıcı bir yaşam biçimine, yani moral bakış açısını mümkün kılan öğrenme süreçlerine bağılı olduğu yönündeki görüşüyle ilişkili olarak düşünebiliriz. Bu açıdan evrensel söylem;

[N]ormatif bağlamlardan büyük orandan kopmuş ve rasyonel olarak güdülenmiş evet/hayıt konumlarına aktarılmış olan karşılıklı anlaşma süreçleri aracılığıyla yeniden üretilen idealleştirilmiş bir yaşam-dünyasına işaret eder.⁵⁵²

Ama Habermas'a göre yaşam-dünyasının bu şekilde rasyonalizasyonu, çatışmanın hiç olmadığı bir yeniden üretim sürecinden ziyade bu çatışmaların artık söylemsel incelemeden bağışık kanatlar, uylasımilar tarafından gizlenemeyeceğine işaret etmektedir. Böylesi bir yaşam-dünyası, sadece “yetişkin faillerin, başarı-yönelimli ve anlaşma-yönelimli eylemleri, ampirik olarak güdümlenmiş tutumlar ve rasyonel olarak güdümlenmiş tutumlar gibi açık bir şekilde ayırt ettiğı” durumlara olanak sağladığı için benzersiz bir şeffaflık kazanabilecektir.⁵⁵³

Böylece Habermas yaşam-dünyasında iletişimsel eyleme özgü bir özgürleştirici rasyonalite potansiyelinin ortadan kaldırılmaz bir şekilde bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ama bu rasyonalite potansiyelinin salınabilmesi, yaşam-dünyasının sistemik buyruklar tarafından sömürgeleştirilmesine direnebilindiğı ölçüde mümkündür.

⁵⁵⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 145.

⁵⁵¹ Outhwaite, William, *Habermas*, s. 87.

⁵⁵² Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 145.

⁵⁵³ A.g.e., s. 145.

Nitekim bu direnişin göstergesi olarak Habermas özellikle 1960'lar ve 1970'lerden itibaren yeni toplumsal çatışmaların “sistem ve yaşam-dünyasının bağlantı noktaları” boyunca ortaya çıktığını iddia etmektedir.⁵⁵⁴ Habermas’a göre:

Son on ya da yirmi yıl içinde, gelişmiş Batı toplumlarında dağıtım üzerinde kurumsallaşmış refah devleti çatışma modelini yolundan çıkaran çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bunlar artık maddi yeniden üretim alanında alevlenmezler; partiler ve dernekler kanalına dökülmezler ve bundan böyle tazmin edilmek suretiyle yatıştırılmazlar. Bunun yerine yeni çatışmalar kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma alanlarında ortaya çıkar; kurum-altı – ya da en azından parlamento dışı- protesto biçimleri olarak sürdürülürler... Burada mesele birincil olarak refah devletinin temin edebileceği türden bir tazminat değil, tehlikeye atılmış yaşam biçimlerini savunmak ve yeniden kurmaktır.⁵⁵⁵

Böylece Habermas yeni çatışmaların artık ‘yaşam biçimleri grameri’ ile ilgili sorunlar etrafında ve yaşam-dünyasının toplum, kültür, kişilik olarak farklılaşmış olan iletişimsel içyapılarında alevlenmekte olduğunu ve dolayısıyla bu yeni toplumsal hareketlerin neredeyse tamamının yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı isyanlar olarak okunabileceğini iddia etmektedir. Habermas yeni toplumsal hareketler derken, “ekoloji ve nükleer karşıtı hareketler, büyüme-sınırı tartışmaları, barış hareketi, kadın hareketi, komünal ve kırsal yaşama deneyleri, genel olarak alternatif yaşam stilleri, eşcinsel özgürlüğü, bölgesel ve kültürel otonomi tartışmaları, büyük/merkezi hükümete karşı protestolar, dinsel fundamentalizmler, dinsel tarikatların hızlı çoğalması, yardım-dayanışma gruplarının çoğalışı” gibi olağanüstü genişlikte bir yelpazeye atıfta bulunmaktadır. Habermas gruplar, konular, olaylar hızla değiştiği için bu heterojen grupları ve bunların sahip olduğu potansiyelleri sınıflamanın ve değerlendirmenin oldukça güç olduğunu kabul eder.⁵⁵⁶ Ama Habermas’a göre, bunlar başarılı olsun ya da olmasın, yaşam-dünyasının iletişimsel yapılarının bütünlüğünü

⁵⁵⁴ A.g.e., s. 395.

⁵⁵⁵ A.g.e., s. 392.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 393.

sistematik rasyonalizasyon süreçleri tarafından dayatılan bozulmalara karşı koruma yönündeki savunmacı tepkiler olarak görülebilirler ve ancak bu sayede olanca karışıklıklarına, çeşitliliklerine rağmen uygun bir şekilde kavranabilir, sınıflanabilir ve değerlendirilebilirler. Hatta Habermas'ın teorisi, yeni toplumsal hareketlerin özgürleşimci ya da yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi açısından ilerici olup olmadığını değerlendirebilmek için ölçütler de sunma iddiasındadır. Habermas bu direniş hareketleri içinde, geleneksel ve toplumsal statülerin (mülkiyet üzerine dayanan) savunulmasıyla, rasyonelleşmiş yaşam-dünyası temelinde işleyen ve işbirliğinin ve birlikte yaşamının yeni biçimlerini denemenin savunulmasını ayırt edebileceğimizi düşünmektedir.⁵⁵⁷ Ona göre, toplumsal hareketleri, ancak iletişimsel rasyonalitenin evrenselci normatif eğilimine yatkın oldukları ve yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı direnişi modernitenin kültürel potansiyelini reddetmek (mesela, dışlayıcı ulusal ya da dinsel kimliklere başvuran hareketler durumunda olduğu gibi) yerine onun üzerine inşa ettikleri derecede ilerici ve özgürlükçü olarak değerlendirmek mümkündür. Bir başka deyişle, Habermas kendi iletişimsel eylem kuramının, yaşam-dünyasını sömürgeleştirilmesinin yarattığı patolojilerin tespit edilebilmesi kadar, bu sorunlara yönelik olarak “iletişimde, katılımı artış ve toplumun yeniden inşasına yönelik olarak değerlerin ve normların tartışılması” gibi birtakım çarelerin bulunabilmesine de imkân veren bir kavramsal çerçeve sunduğunu iddia etmektedir.⁵⁵⁸

Böylece Habermas, toplumsal ve kültürel rasyonalizasyonun yarattığı patolojileri -yaşam-dünyası sömürgeleştirilmesi ve kültürel yoksullaşmayı- uygun bir şekilde kavradığımızda, hem rasyonalite paradoksunun aslında bir paradoks olmadığını, hem bu patolojilerin yol açtığı anlam ve özgürlük kaybının telafi edilemez nitelikte olmadığını görebileceğimizi, hem de ancak bu kayıpların telafisi olarak, yani yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı direniş olarak kavranabilir olan yeni toplumsal hareketlerin özgürleşimci ya da ilerici olup olmadığını değerlendirebileceğimizi savunmaktadır. Elbette burada, mesela aklın günümüzde tamamıyla araçsallaştığı

⁵⁵⁷ A.g.e., s. 394.

⁵⁵⁸ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 288.

eleştirilerinin ima ettiği gibi yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesindeki eşiğin geçilip geçilmediğini, yani yaşam-dünyasının yeniden üretim süreçlerinin (kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma alanlarının) tamamen iktidar ve para araçlarına indirgenmiş olup olmadığını nasıl anlayabileceğimiz şeklinde bir soru akla gelebilir. Zira Habermas da yaşam-dünyasındaki iletişimsel eyleme özgü rasyonalite potansiyelinin, ancak yaşam-dünyasının sistemik buyruklar tarafından sömürgeleştirilmesine direnebildiği ölçüde işler hale gelebildiğini savunmaktadır. Kuşkusuz onun teorisinin tam da iletişimsel eylemin kültürel ve toplumsal yeniden üretim süreçlerindeki merkeziliğini göstermeyi hedeflediğini gördük. Ama bu merkeziliğin ifade ettiği potansiyelin sömürgeleştirici buyrukların artan tehdidi karşısında ne derece korunabilir olduğu halen tartışmalıdır. Bu açıdan White, Habermas'a göre yaşam-dünyasının bütünsel, sistemik bir indirgenişinin imkânsız oluşunun, onun araştırma programının temelini teşkil eden insan kavramsallaştırmasıyla uygunsuzluğu çerçevesinde anlaşılabilir olduğuna dikkat çeker.⁵⁵⁹

İnsan öznelerin karşılıklı anlaşmaya yönelik dil kullanımı tarafından tanımlandığı ve özneler-arasıcı bir çerçevede kavrandığı bu özne modeli çerçevesinde, yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmeye karşı nihai sınırının, adeta Habermas'ın insan olmanın ne anlama geldiğine dair kavrayışı sayesinde çekildiği söylenebilir. Zira Habermas'a göre tüm toplumsal eylem para ve iktidarın linguistik -olmayan yönlendirici araçlarıyla yönetilir hale geldiğinde, insani toplumsal yaşamdan bile söz edebilir halde olmazdık.⁵⁶⁰ Elbette Habermas'ın sömürgeleştirilme sınırlarını sadece insan öznenin tanımlayıcı karakteristikleri açısından kavradığını söylemek, her şeyden önce sömürgeleştirmeye karşı direniş hareketlerine dair çözümlemeleri ışığında doğru olmayacaktır. Zira Habermas'ın yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesini hem patolojik etkiler, hem de yeni muhalif toplumsal hareketlerin yeni biçimlerini üreten bir fenomen olarak kavramaktadır. Dahası, Habermas bu direnişi sadece bireysel öznelerin birtakım niteliklerinin işlevi olarak değil, sistem buyrukları tarafından tehlikeye atılan insan toplumsal yaşamının zemininde bulunan iletişimsel ilişkiler (yani özneler-arasıcı)

⁵⁵⁹ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 110.

⁵⁶⁰ Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 120.

çerçevesinde değerlendirmektedir.⁵⁶¹ Bir başka deyişle, Habermas’a göre modernleşme süreçleri içinde –eylemlerin iletişimsel olarak elde edilmiş anlaşma yoluyla koordine edildiği alanların genişlemesi biçiminde- yaşam-dünyasına uygun bir rasyonalizasyon türü bulunmaktadır ve iletişimsel olarak rasyonelleşen bir yaşam-dünyası ise, araç yönelimli alt-sistemler dinamiğine sınır koyabilecek ve onları kısıtlamasız iletişim içinde ulaşılan kararlara tabi kılacak kurumları kendi içinden çıkarmak durumunda olmuştur. Habermas’ın çözümlemelerine göre bu kurumların merkezinde, müşterek çıkarlara dair pratik sorunların kamusal tartışmaya tabi tutulabildiği ve söylemsel olarak ulaşılan bir anlaşma temelinde karara bağlanabildiği etkin bir kamusal alan işleyişinin güvence altına alınması olacaktır.⁵⁶² Dolayısıyla Habermas’ın iddiası kendisinin, sömürgeleştirmenin niçin gözlemlenebilir direnişle karşılaşmak durumunda olduğunu yorumlayabilen bir teorik çerçeve, yani iletişimsel ilişkilerle ekonomik ve yönetsel alt-sistemlerin karmaşıklığını ve işlevlerini birleştirebilen ve böylelikle onların ilişkilerini de açıklayabilen (bu açıklama, tamamıyla sömürgeleştirilmiş bir toplumda mümkün olmayacaktır) bir toplum kavrayışı sunduğudur.⁵⁶³ Onun yaklaşımında, modernite içinde aklın farklı yönlerinin sürekli gelişimi ve dengeli kurumsallaşması, bu yöndeki direniş hareketlerinin de işaret ettiği gibi, yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmekten kurtarılmasını zorunlu kılar. Önemli olan bir nokta, Habermas’ın böylesi direnişleri, stratejik fail modeli ya da saf sistem işlevselciğinde olduğu gibi en baştan marjinal olaylara indirgememesi, bilakis modern faillerin hayati politik ve ahlaki sorunlarıyla bağlantılı bir şekilde yorumlamaya ve böylelikle yaşam-dünyasındaki basınçları ve yapısal değişimleri, faillerin bu süreçteki kararlarından ve mücadelelerinden tamamen kopmayan bir pratik boyutla beraber anlamaya imkân tanıyan bir teorik çerçeve sunmaya çalışmasıdır.⁵⁶⁴

Gerçi bu direnişlerin nihai yazgısının ne olabileceği sorusunun, Habermas’ın açıklamaları çerçevesinde halen belirsiz kaldığını söylemek mümkündür. Ama bu

⁵⁶¹ A.g.e., s. 121.

⁵⁶² McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Xxxvii.

⁵⁶³ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 110; Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities*, s. 121; Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 403.

⁵⁶⁴ White, S., *The Recent Work of Habermas*, s. 111.

bağlamda açık olan bir husus, Habermas'ın toplumsal umutlarımız için rasyonel bir zeminin mevcut olduğunu düşünmekle birlikte, bizi kaçınılmaz olarak iyi topluma götürecek diyalektik bir zorunluluğun bulunduğunu varsayan bir “ütopyacılığı” (ya da böylesi bir kavrayışa temel teşkil edebilecek türden bir tarih felsefesini) kategorik olarak reddetmektedir.⁵⁶⁵ Bu açıdan Habermas'ın teorisi modernitenin bize sunduğu/sunabileceği imkânları göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Habermas'ın temel iddiası, bu imkânları, onların gerçekleşmesini engelleyen ya da yolundan saptıran koşulları göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde, uygun bir şekilde yeniden inşa edilmiş Aydınlanma/modernite projesinin halen ilerici ve özgürlükçü bir şekilde gerçekleştirilebilir olduğudur. Bir başka deyişle, Habermas mümkün olanın zorunlu olarak gerçekleşeceğini öne sürmeye kalkışmamaktadır. Ama Aydınlanmanın rasyonel yaşam vaadinin, toplumda dışa vurulan rasyonalite (iletişimsel rasyonalite potansiyeli), kapitalist modernleşme tarafından bozulduğu sürece yerine getirilemez olduğunu savunan Habermas, herhangi bir tarih yasası tarafından nihai olarak güvence altına alınmayacağını kabul etmekle birlikte bu vaadin eleştirel teorisinin başlangıç noktası olarak alabileceği “pratik bir hipotez” olarak halen üstlenilebileceğini iddia etmektedir.⁵⁶⁶ Hatta onun modernite üzerine düşüncülerinin neredeyse tüm çizgilerinin, bu tezi destekleme, açıklığa kavuşturmaya yönelik çabalar olarak okunabilir olduğu iddia edilebilir. Zira daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas ilk çalışmalarından bu yana, modern çağın patolojileri ile karşılaştıklarında, modernite öncesine geri dönüşü, modernite-karşıtlığını ya da postmodernizmi seçenlere karşı, modernitenin rasyonel potansiyelini canlandırmayı ve Aydınlanma ve özgürlük vaadini yerine getirmeyi halen umut edebileceğimizi göstermeye çalışmaktadır.

Nitekim “modernite-postmodernite tartışmalarına” fiili olarak 1980’li yıllarda dâhil olmasına rağmen modernite projesine ve özellikle bu projenin nasıl kurtarılabilineceğine dair sorunların, Habermas yaklaşımını en başından beri belirlemekte olduğunu ve hatta bir bakıma bütün çalışmalarının modernlik üzerine,

⁵⁶⁵ Bernstein Richard, J., “Introduction”, *Habermas and Modernity*, s.24.

⁵⁶⁶ McCarthy, Thomas, “Translator’s Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Xxxvii.

modernliğin güzergâhı, katkıları, patolojileri ve özgürleşimci potansiyeli üzerine düşüncüler olarak okunabilir olduğunu vurgulamaya çalıştık. Şüphesiz Habermas modernitenin baskıcı ve yıkıcı boyutlarını, yol açtığı patolojileri teşhis etmeye ve eleştirmeye her zaman devam etmiştir, ama modernitenin bütün bir güzergâhını suçlayarak tüm mirasını reddetme yoluna giden teorilerin aksine, modernliği ve onun ilerici bulduğu öğelerini savunmaya ve gerçekleştirilmemiş potansiyellerini ortaya çıkarmaya yönelik çabasından da asla vazgeçmemiştir.⁵⁶⁷ Dolayısıyla modern rasyonalizasyon süreçleri hakkındaki çözümlemeleri ışığında bir kez daha vurgulayabiliriz ki: Habermas’a göre esas sorun, postmodernizm başlığı altında toplanabilecek bu tür teorilerin, modernitenin bozulmaları, açmazları ve patolojilerine ilişkin hatalı değerlendirmelerden, yani bu zayıflıklar ve bozulmaların modernite projesinin ayrılmaz, özsel bir parçası, deyim yerindeyse doğal mantığının bir sonucu olduğu görüşünden yola çıkarak hatalı bir bütünsel olumsuzlama tutumu içine girmeleridir. Habermas’ın, modernite projesinin terk edilmesi gerektiğini ilan edenlere karşı temel iddiası ise moderniteyi başarısız bir biçimde sona ermiş bir proje yerine, henüz “tamamlanmamış bir proje olarak” olarak okumanın ve böylece özgürleşimci potansiyelini ortaya çıkaracak bir şekilde yeniden inşa etmenin yollarını bulmanın mümkün olduğudur. Bu açıdan *Modernitenin Felsefi Söylemi* başlıklı çalışma, Habermas’ın bu iddialarını, modernitenin felsefi söylemi ve karşı-modernlik söyleminin paralel tarihsel gelişimini birlikte değerlendirmek suretiyle savunduğu önemli bir çalışmasıdır. Habermas’ın bu çalışmasında temel olarak, modernitenin felsefi söylemini kaynaklandığı yerden, yani “modernitenin kendisinde felsefi bir sorun haline geldiği ilk filozof” olduğunu söylediği Hegel’den başlayarak yeniden incelemek suretiyle, başta Foucault olmak üzere çağdaş radikal akıl eleştirilerinin meydan okumasına karşı koymaya çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla *Modernitenin Felsefi Söylemi* Habermas’ın gerek özne ve evrensellik anlayışı gerekse bu konudaki Foucault ile olan tartışmasını anlamak açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden şimdi Habermas’ın *Modernitenin Felsefi Söylemi* kitabında yer alan temel argümantasyon çizgisini,

⁵⁶⁷ Bkz. Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 285.

özellikle modernite söylemi içinde Foucault'ya attığı konumu açık kılmaya çalışarak ve ona yönelik eleştirileri üzerine odaklanmak suretiyle takip edeceğiz.

1.6. Modernitenin Felsefi Söylemi

Habermas'ın günümüz modernite karşıtı ya da postmodern düşünürlerine karşı konumunu anlamak açısından tayin edici bir niteliğe sahip olan *Modernitenin Felsefi Söylemi* kitabı, onun *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda önemli bir yer verdiğini gördüğümüz Weber, Durkheim, Mead gibi toplum kuramcılarının çizdikleri modernite resminin günümüzde nasıl kavranmaya başladığına dikkat çekerek başlar.⁵⁶⁸ Habermas özellikle Weber'in modernite-rasyonalite ilişkisini kavramsallaştırmaya dair görüşlerinin günümüzdeki hatalı kavranma biçimlerinin postmodern denilen kendine özgü bir çağa girdiğimiz anlayışının yayılmasına katkıda bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, sosyal bilimciler arasında postmodern bir çağı telaffuz etme eğiliminin artışıdaki temel sebeplerden birisi, Weberci modernite kavrayışını, teknik bir terim olarak ancak 1950'lerde tedavüle girmiş olan "modernleşme"⁵⁶⁹ terimi ışığında anlayan modernite teorilerinin yaygınlaştırdığı hatalı bir anlayışın göz önünde bulundurulmasıdır. Bu modernite teorileri,

Weber'in modernite kavramı üzerinden iki soyutlama yaparlar. Moderniteyi kendi modern Avrupa köklerinden koparır ve genel toplumsal gelişim süreçleri için zamansal-uzamsal açıdan nötr bir model olarak stilize ederler. Dahası, modernite ve Batı rasyonalizminin tarihsel bağlamı arasındaki içsel bağlantıları keserler ve böylece modernleşme artık rasyonalizasyon olarak, rasyonel yapıların tarihsel nesnelleşmesi olarak kavranamayacaktır.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s.1-5.

⁵⁶⁹ Bir teknik terim olarak "modernleşme/modernizasyon" kavramı birikimsel ve birbirlerini karşılıklı olarak pekiştiren bir süreçler yığınına gönderimde bulunur; sermaye oluşumu ve kaynakların seferber edilmesine; üretim güçlerinin gelişimi ve emeğin üretkenliğindeki artışa; merkezi politik iktidarın kurulması ve ulusal kimliklerin oluşumuna; politik katılım haklarının ve kentsel yaşam biçimlerinin hızla artması ve biçimsel eğitime; değerlerin ve normların sekülerleşmesine ve benzeri süreçlere atıfta bulunur.

⁵⁷⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 2.

Bir başka deyişle, Weber'in modern toplumun kurucu öğelerinin -kapitalist teşebbüs ve bürokratik devlet aygıtının örgütsel çekirdeklerinde sistematik olarak kendini açığa vuran tarihsel olaylar olan- sekülerleşme ve rasyonalizasyon olduğuna yönelik gözlemleri işlevselleştirilir ve tarihsellikleri ortadan kaldırılır (*de-historicized*).⁵⁷¹ Habermas “bir evrim teorisine dayanarak genelleştirilmiş, otonom, kendi kendini geliştiren” böylesi bir modernleşme kavramının⁵⁷² -aslında Reformasyon, Aydınlanma ve Fransız Devrimi gibi tarihsel olaylar ile ilişkili olarak gelişmiş olan-modernitenin, tamamlanması ya da gerçekleştirilmesinin gerekliliğine dair fikrin kolaylıkla bir kenara koyulmasını mümkün kıldığını iddia etmektedir. Nitekim Habermas bu süreçte Coleman gibi yazarların, -sonrasında postmodern gelişmelerin başlayabileceği hedeflenen bir durum olarak- “modernitenin tamamlanması” fikri gibi bir yükten kurtulmanın avantajını gördüklerini belirtir.⁵⁷³ Böylece postmodern bir duruma girildiği teşhisi, herhangi tarihsel bir referans olmaksızın öne sürülebilir hale gelmiştir. Sonuç olarak, adeta “insanın, yeni bir çağın başladığı iddiasına yeterli dayanaklar olarak öne sürmesi gereken şey, sadece tanrının ölümünü, metafiziğin ölümünü, felsefenin ölümünü ya da Aydınlanmanın ölümünü ilan etmekten ibarettir”.⁵⁷⁴ Habermas’a göre bu durum, üst-anlatısal gelenekten, tarihsel teoriden bu kopuş sayesinde bağımsız bir bakış açısına yerleşen sosyal bilimci gözlemcilerin,

⁵⁷¹ A. A. Trey, George A. (1989), “The Philosophical Discourse of Modernity: Habermas's Postmodern Adventure”, *Diacritics*, 19 (2), The Johns Hopkins University Press, 67-79, s. 68.

⁵⁷² Köker özellikle II Dünya Savaşı sonrası Amerikan sosyal bilimcileri öncülüğünde geliştirilen bu modernleşme paradigmasının, epistemoloji bakımından deneyci-pozitivist, toplum kuramı bakımından yapısal-işlevselci ve tarih kuramı bakımından ilerlemeci özellikler gösterdiğine dikkat çeker. Köker bu modernleşme paradigmasının Batı dışı toplumlar ile ilişkilendirilme biçimine de dikkat çeker. Bu modernleşme kuramı Batı siyasal sisteminin temel kurumsal ve biçimsel/prosedürel ilkelerini (genel ve eşit oy hakkı, düzenli yapılan seçimler vb) demokrasi ile özdeşleştirir. Batının uzun bir evrim süreci olarak geliştirdiği toplumsal, ekonomik, kültürel kazanımlar, Batı dışı toplumların ulaşması gereken bir hedef olarak modelleştirilir. Fakat bu modele ulaşabilmeleri, içinde bulundukları ataletten kurtulabilmeleri için aktif müdahale gerektiği düşünülür. (mesela iktisadi gelişim için otoriter mekanizmalar gerekiyorsa demokrasi sorunu askıya alınabilir, vesayet rejimleri geçici olarak benimsenebilir). Bu tür modernleşme kuramları klasik kuramda varolan teleolojik ve etnik-merkezci unsurların ayıklanması yoluyla yenilenmeye çalışılır, ama bunların reddi ve onlara yönelik radikal eleştirileri devam ettirecek özellikleri halen barındırdığı iddiasıyla bu konudaki tartışmalar sürmektedir. Eleştirel kuramın pozitivism eleştirisi bu tartışmada önemli bir yere sahiptir. Köker, Levent, *İki Farklı Siyaset*, s. 12.

⁵⁷³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 2-3.

⁵⁷⁴ A. Trey, George, Habermas's Postmodern Adventure, s. 68.

modernitenin kendisi içinde ortaya çıktığı Batı rasyonalizmine kolayca veda edebilmesini mümkün kılmıştır.

Habermas bu perspektiften, yani bu tür bir modernite teorisini göz önünde bulundurmak suretiyle gerçekleştirilen modernite eleştirilerindeki iki farklı düşünce çizgisini ayırt eder. Bunlar, Habermas'ın modernite-postmodernite tartışmalarına ilk müdahalesi sayılan *Modernite-Tamamlanmamış Bir Proje* yazısında “yeni muhafazakârlar” ve “genç muhafazakârlar” diyerek eleştirdiği modernite-karşıtı iki çizgiye tekabül eder. Bu ünlü yazısının birincil amacını da, bu modernite-karşıtı çizgilerin yani hem çağdaş yeni-muhafazakâr kültürel ve politik eğilimlerin, hem de ideolojik öncüllerinin moderniteye karşı çeşitli irrasyonalist ve estetist Aydınlanma-karşıtı teorilerde bulunduğunu söylediği postmodern teorilerin (genç muhafazakârlar) yükselişinin beraberinde getirdiği tehlikelere dikkat çekmek teşkil eder. Habermas yeni muhafazakârlık olarak adlandırdığı modernite-karşıtı çizginin, “tüketime, başarıya ve boş zamana yönelik değişen tutumların” toplumsal ve ekonomik sebeplerini açığa çıkarmadaki başarısızlığının sonucu olarak; “hazcılık, toplumsal kimlik yoksunluğu, itaat eksikliği, narsisizm, statü ve başarıdan vazgeçme” gibi eleştirdiği tüm işlev bozukluklarını ya da patolojileri kültürel alana yüklemekte olduğunu göstermeye çalışır. Habermas'a göre yeni-muhafazakâr öğretiler, dikkatlerini “büyüyen bir ekonomi ve bürokratikleşmiş bir devletin sistemik buyrukları tarafından yönetilen toplumsal süreçlerden” (toplumsal rasyonalizasyon) öteye çevirmekte ve nereden kaynaklandığını ortaya çıkaramadıkları tüm bu sorunlarla, “yıkıcı kültür” ve bu kültürün savunucuları düzleminde (kültürel rasyonalizasyon) uğraşmakta ısrar etmektedirler.⁵⁷⁵ Habermas

⁵⁷⁵ Habermas Jürgen, “Modernity versus Postmodernity”, s.7. Habermas bu modernite eleştirisi çizgisine örnek olarak, Amerikan yeni-muhafazakârlarının en parlak temsilcisi olduğunu söylediği Daniel Bell'in modernite yaklaşımını verir. *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri* başlıklı kitabında Batının gelişmiş toplumlarındaki krizlerin izlerinin kültür ve toplum arasındaki ayrılmaya kadar izlenebileceğini iddia eden Bell, modernist kültürü, ekonomik yaşamın rasyonel disipliniyle uyumsuz olan hazcı motifleri serbest bırakmakla ve toplumun ahlak inşasının üzerinde temellendiği zemini ortadan kaldırmakla suçlar. Protestan etiğinin çözülüşünün sorumluluğunu yıkıcı modernist kültür üzerine yükleyen Bell'e göre, modern biçiminde kültür, ekonomik ve yönetsel buyrukların etkisi altında rasyonelleşmiş uyulaşımara ve gündelik yaşam erdemlerine karşı nefreti kışkırtmakta ve böylece bizi giderek daha fazla “anomi”ye sürüklemektedir. A.g.e., s. 6. “Sefahati sınırlandıracak ve çalışma ve disiplin etiğini yeniden inşa edecek normların toplumda nasıl ortaya çıkabileceği” sorunu karşısında, yeni muhafazakârlar çözüm olarak geleneğe, otoriteye ve gündelik yaşam uyulaşımlarına inancı muhtemelen eski haline getirecek ve böylece bireylere açıkça tanımlanmış kimlikler ve varoluşsal güvenlik temin edecek “dinsel bir canlanışı”

burada, toplumsal modernleşme-kültürel modernleşme arasındaki ayrımı çizmek ve ilkinin sorumlu olduğu o patolojik sendromların nasıl ikincisine (kültürel olana) yüklendiğini göstermek suretiyle, sadece modernitenin yeni-muhafazakâr eleştirilerinin uygunsuzluğunu açığa çıkarmakla yetinmemiş, aynı zamanda kültürel modernleşme alanının kendi içinden kaynaklanan patolojilerin daha yerinde bir açıklaması için (yaşam dünyasının kültürel yoksullaşması) uygun bir zemin oluşturmaya çalışmıştır.⁵⁷⁶

Gerçi Habermas *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde, sadece, toplumsal modernleşme-kültürel modernleşme arasındaki ilişkiye dair bu hatalı okumayı mümkün hale getiren, “modernite kavramı” ve “Batı akıl ufku içinde elde edilmiş modernitenin kendine dair anlaması” arasındaki içsel bağların çözülmesiyle ortaya çıkan “sözde bağımsız postmodern gözlemci perspektifine” dikkat çekmekle ilgilenmektedir. Bu perspektiften kendi kendisine yeterli bir şekilde geliştiği düşünülen toplumun modernleşmesi; artık zamanı geçmiş gözükken kültürel modernitenin etkilerinden ayrılmış ve sadece –zaten etkilenemez bir sistem içinde birbirleriyle birleşmiş olarak kabul edilen- teknoloji ve bilim ile ekonomi ve devletin işlevsel yasalarını uygulamaya devam ediyor olarak gözükür. Habermas Gehlen'in bu düşüncüyü bir formüle indirgediğini söyler: “Aydınlanmanın öncülleri ölmüştür: sadece sonuçları devam etmektedir”. Gehlen'e göre bu durum “tarihin sonrasına” (*posthistoria*) varmış olduğumuzu gösterir.⁵⁷⁷ Dolayısıyla bu bakış açısından yeni muhafazakârların toplumsal modernleşmenin kontrolsüz dinamizminden kaynaklanan patolojileri yüklediklerini ve reddettiklerini söylediğimiz modernitenin kültürel kendine dair anlayışı da aşılmış gözükmektedir.

Nitekim Habermas yeni muhafazakâr modernite eleştirilerinden tamamen farklı olarak, politik bir biçimde anarşist olan ikinci modernite-karşıtı çizginin, modernite ve rasyonalite arasında hiçbir ayrılma görmeyerek, modernite reddiyesi hem toplum, hem de kültür için aynı derecede geçerli olan düşünürler arasında ortaya çıktığını söyler.⁵⁷⁸

savunmaktadırlar. D'Entrèves, Maurizio Passerin, “Introduction”, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 3.

⁵⁷⁶ A.g.e., s. 3.

⁵⁷⁷ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 3.

⁵⁷⁸ A.g.e., s. 14.

Aslında *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki seminerlerin büyük bir kısmı da, Habermas'ın Aydınlanmanın sonunu ilan ettiklerini ve Avrupa modernitesinin kendisini bir zamanlar içinde anladığı akıl geleneği ufkunun ötesine hareket ederek tarih-sonrası alana adım attıklarını söylediği bu düşünürlere ayrılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın hareket noktasını, özellikle çağdaş Fransız düşüncesindeki moderniteyi bütünsel bir şekilde olumsuzlamaya yönelik radikal akıl eleştirisinin teşkil ettiğini söylemek mümkündür.⁵⁷⁹ Bu açıdan *Modernitenin Felsefi Söylemi* büyük oranda Habermas'ın postyapısalcı ve postmodernist meydan okumaya karşı cevabı olarak okunabilir. Nitekim Habermas'ın dikkatini, özellikle Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault ve Derrida gibi filozofların modernitenin felsefi söylemi *içindeki* konumlarını tespit etmeye yönelttiğini söylemek mümkündür. “Modernitenin felsefi söyleminin içindeki konumları” diyoruz, ama Habermas'ın ifade ettiği gibi, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen her iki modernite-karşıtı çizginin ortak paydası, içinde Avrupa modernitesinin kendine dair anlamasının biçimlendiği temel kavramsal ufku reddederek bu ufkun *dışına çıkmış* ve onu eski bir çağın ufku olarak artık *geride bırakmış* gibi davranmalarıdır. Buna karşılık Habermas ise kolaylıkla ayırt edilebilecekmiş gibi telaffuz edilen postmodern bir çağa girdiğimiz ilanına yönelik kuşkularını dile getirir. Kuşkuları, bu kopuşu gerçekleştirmek isteyen girişimlerin, kendi iddialarının aksine, modernite ile tarihsel ve kavramsal bağlantısı olup olmadığı üzerine odaklanır:

Yeni muhafazakârlar ve estetikten ilham alan anarşistlerin moderniteye veda adına sadece ona karşı bir kez daha başkaldırdıkları olasılığını baştan dışlayamayız. Onlar sadece, eski karşı-Aydınlanma geleneğiyle olan suç ortaklıklarını Aydınlanma-sonrası örtüsü altında gizliyor olabilirler.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ McCarthy, Thomas (1987), “Introduction”, içinde: Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press, vii-xvii, s. Vii.

⁵⁸⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 5.

Dolayısıyla Habermas postmodern düşüncenin, modernitenin kendine dair anlayışının önvarsayımlarına bağımlı kalmasına rağmen, aşkın bir statü iddiasında bulunuyor olabileceği şüphesini göz ardı etmemiz gerektiğini öne sürmektedir.⁵⁸¹

Habermas’a göre bu şüpheleri soruşturmanın ve modernite ve rasyonalite arasındaki (Weber’den beri kendiliğinden açık olarak görülen ve şimdilerde sorgulanan) içsel ilişkiyi anlamının yoluysa, açık bir modernite kavramı geliştirmiş olan ilk filozof olan Hegel’e geri dönmekten geçer. Böylece Habermas *Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde “modernitenin kendisinde felsefi bir sorun haline geldiği ilk filozof” olduğunu söylediği Hegel’den başlayarak modernite söyleminin önemli tarihsel dönüm noktalarına döner ve günümüzdeki akıl ve modernite reddiyesine ulaşan bu süreçte verilen hayati kararları, kendi kullandığı metaforla “açılmış ama takip edilmemiş yolları” teşhis etmeye çalışır. Bu sayede Habermas bir yandan postmodern düşüncenin günümüzdeki moderniteye yönelik radikal eleştirisinin ve Aydınlanmanın, aklın, felsefenin sonu gibi iddialarının büyük oranda modernitenin felsefi söylemindeki belli başlı dönemeçlerin yankıları ve çeşitlemelerinden ibaret olduğunu göstermeye çalışacaktır. Mesela bu çalışmadaki seminerlerin odak noktasını oluşturan Fransız postyapısalcılarının temel olarak Nietzsche ve Heidegger’den ilham aldıklarını ve onların seçtiği yolda yürüdüklerini sergileyecektir. Öte yandan Habermas modernite söyleminde “açık olarak bulunmasına rağmen seçilmediğini” söylediği yolun sınırlarını, özne-merkezli aklın, iletişimsel eylem olarak anlaşılan akıl tarafından –Hegel’in kullandığı anlamda- “belirlenimli olumsuzlanması” aracılığıyla çizmeye çalışacaktır.⁵⁸² Bu açıdan Habermas’ın modernitenin felsefi söylemi çözümlemesindeki yaklaşımın temelinde, onun bilinç felsefesi paradigmasını ve dolayısıyla özne felsefesini, tamamen özneler-arasıcı olan iletişimsel eylem paradigması lehine terk etmesi yatar. Habermas’ın *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda toplumsal ve kültürel modernleşmenin, modernitenin hem kazanımlarını hem patolojilerini ya da bedellerini açıklamaya muktedir sistematik bir

⁵⁸¹ Habermas’a göre modernitenin kendine dair anlayışına en iyi Hegel’in ışık tuttuğu ve Hegel’in moderniteyi öznellik ilkesinin karakterize ettiğine yönelik görüşü göz önünde bulundurulduğunda, Habermas’ın bu şüphesi, postmodern düşünürlerin modernitenin özne-merkezli akıl anlayışına yönelik radikal eleştirilerine rağmen yine de özne felsefesinin sınırları dışına çıkmayı başaramadıkları biçimini alacaktır.

⁵⁸² McCarthy, Thomas, “Introduction”, *The Philosophical Discourse of Modernity* içinde, s. vii.

teorisini geliştirme hedefiyle ilişkili olarak ortaya koyduğunu gördüğümüz özne felsefesini terk etmeyi öneren bu paradigma değişikliği talebi, *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nin belli başlı bölümlerinde detaylı bir şekilde yeniden ele alınmış ve özellikle sonuç bölümünde özetlenmiştir.

Habermas modernitenin felsefi söylemini tarihsel olarak yeniden inşa etmekle sadece hem kendi konumunun, hem de radikal eleştirilerin sayesinde daha iyi anlaşılacağı ve değerlendirileceği bir çerçeve sağlamayı değil, aynı zamanda bu eleştirilerin hedeflerine ulaşmayı başaramadıklarını da göstermeyi amaçlar. Aslında *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nin bize, belli başlı kavşaklarıyla, çıkmaza giren yollarıyla, açılan takip edilmeyen yollarıyla modernitenin felsefi söyleminin kavramsal bir yol haritasını çizdiğini söyleyebiliriz. Modernitenin çekirdek meselelerini felsefi düzeyde ilk konumlayan düşünür olması sebebiyle Hegel'in başlangıcında yer aldığı bu yol haritasında, Habermas birisinde Hegel'in diğerinde ise Nietzsche'nin bulunduğu iki temel yol ayrımını tasvir eder. Aslında Habermas'ın anlatısında Nietzsche'ninki de dâhil olmak üzere tüm yollar, modernite söylemini başlatan ve bu söylemin çeşitlenebileceği belli başlı kuralları ve kavramları ortaya koyan Hegel'den başlar. Öte yandan Hegel'in açtığı bu yolun temel koordinatlarını reddetmesi bakımından Nietzsche'nin bu kavramsal haritada moderniteden postmoderniteye doğru olan harekette bir dönüş noktası olarak ayrıcalıklı bir konumu sahip olduğu da ortaya çıkar. Böylece Nietzscheci dönemeçten, birisi Bataille, Lacan aracılığıyla Foucault'ya, diğeri ise Heidegger aracılığıyla Derrida'ya iki yol uzanır. Fakat Habermas Nietzsche'nin de aslında Hegel'in modernite söyleminde ifadesini bulan modernite dilemmalarından kaçamadığını ve felsefesinin kendi iddialarına rağmen halen bu söylemin içinde sayılmasını sağlayacak unsurları barındırdığını gösterecektir. Hegel'in modernite kavrayışı ile ilişkileri görece daha az tartışmalı olan yollara geldiğimizde ise, Hegel'den birisi günümüz yeni-muhafazakârlarına uzanan sağ Hegelcilerin açtığı, diğeri ise çağdaş praksis felsefelerine ulaşan sol ya da genç Hegelcilerin açtığı iki ana yolun uzandığını görürüz.

Elbette, Habermas'ın modernitenin ana çizgilerine ve karşı çizgilerine nasıl baktığını özetleyen bu şematik tasvir, onun çalışmasının kavramsal haritasının pek çok

yan yollara atıfta bulunan (arasözlerle desteklenen) karmaşıklığının hakkını veremez. Fakat Habermas'ın buradaki tartışmasının da, onun radikal modernite ve akıl eleştirilerine karşı şimdiye kadar vurgulamaya çalıştığımız genel tutumunu yansıttığını söylemek mümkündür. Bu tutumu, Habermas'ın modernitenin açmazları ile karşı karşıya geldiklerinde, ister modern-öncesi geleneklere özlemle modernite öncesine geri dönmeyi (mesela, yeni-Aristotelesçilikler, bazı cemaatçilik biçimleri) ister modern karşıtı bir "akılın ötekisini" yardıma çağırmak suretiyle modernite-karşıtlığına kaçıp kurtulmayı (Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault ve Derrida gibi filozoflar) önermek suretiyle modernite projesinden bütünüyle vazgeçmeye karar vermiş düşünürlere karşı bu açmazlarla modernite içinde kalarak, modernitenin kendi terimleriyle yüzleşme gerekliliği üzerindeki güçlü ısrarının karakterize ettiğini biliyoruz. Habermas'a göre Aydınlanma/modernite projesine Hegel'den Marx'a oradan Foucault gibi Fransız post yapısalcılarına kadar herkes tarafından yöneltilen temel saldırı büyük oranda öznellik ilkesi üzerinde temellenmiş akla ve onun sözde evrenselciliğine karşı meydana gelmektedir. Aslında Habermas'ın da, bu teorisyenlerin özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine yönelik eleştirileriyle pek çok bakımdan hemfikir olduğunu, hatta aklın saf olmadığı (*impure*) ve konumlanmışlığına (*situatedness*) ya da öznenin dil, tarih ve kültürün dışında zaman-dışı bir biçimde kavranamayacağına yönelik görüşlerine karşı çıkmadığını gördük. Ama Habermas'ın kabul edilemez bulduğu konum, bu eleştirilerden hareketle modernitenin bütünsel olarak mahkûm edilmesi, yani modernitenin eleştirel ve özgürleşimci potansiyellerinden tamamen vazgeçmeye yol açacak bir şekilde akıl, özne, evrensellik anlayışlarından topyekûn kopuş talebinde bulunulmasıdır.

Nitekim *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda özne felsefesine ilişkin eleştirilerini ele alırken gördüğümüz gibi Habermas, modern anlayışın tarih ve toplum dışı, bedensizleştirilmiş ahlaki ve epistemik öznesinin artık kabul edilemez olduğu yönündeki çağdaş eleştirilere hak vermektedir. Ama bu öznenin zaman içinde geliştiği, tarihsel ve toplumsal bir konuma sahip olduğu konusunda gerek Foucault Lyotard, Rorty gibi postmodernistler ve postyapısalcılarla, gerekse MacIntyre gibi bağlamcılarla hemfikir olmasına karşılık; o, öznenin ölümünü ya da bir an önce parçalanması gerektiğini ilan etmek yerine 'özne felsefesi'nin sorunlarını aşarak modernite projesini

ilerletmenin, tamamlamanın yollarının bulunabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla Habermas en erken çalışmalarından itibaren, moderniteyi başarısız bir biçimde sona ermiş bir proje yerine, henüz “tamamlanmamış bir proje olarak” olarak okumanın ve böylece özgürleşimci potansiyelini ortaya çıkaracak bir şekilde yeniden inşa etmenin yollarını bulmanın mümkün olduğu inancına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Habermas *Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde “bastırılmış özneler-arasılık” olarak teşhis ettiği bu potansiyeli kendi ifadesiyle “modernitenin karşı-söyleminde” bulur. Böylece Habermas modernitenin felsefi söyleminde işaret edilmiş ama takip edilmemiş bu yolu açığa çıkaracak ve hem eleştirel olan hem de eleştiri araçlarını modernitenin kendi materyallerinden geliştiren bir modernite anlama yolunun, modernite söylemine en başından beri eşlik ettiğini söylediği bu karşı-söylem içinde zaten bulunduğunu göstermeye çalışacaktır. Ona göre, kendisinin de kabul ettiği modernitenin patolojileri karşısında moderniteden kopuşu öneren modernite-karşıtı çizginin temel hatası, modernitenin eleştirdikleri yönleriyle özbilinçli, öz-eleştirel bir yüzleşmeden kaçmalarının onları modernitenin açmazlarından kurtarabileceğini varsaymalarıdır. Habermas’ın Aydınlanmanın diyalektiğinin ya da modernitenin açmazlarının ötesine, Aydınlanma geleneğini ya da modernite projesini bütünsel şekilde olumsuzlamadan geçen yol olarak sunduğu önerisinin, modernitenin karşı-söyleminin mirasçısı olarak gördüğü kendi iletişim teorisi olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Habermas monolojik özne felsefesinin reddedilmesi ve *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda formüle ettiği, temelini özneler-arası iletişimde bulan ve anlama ve anlaşmaya yönelmiş (yani diyalojik olan) iletişimsel eylem modeline geçilmesiyle birlikte, modernitenin felsefi söyleminin tarihsel seyrinde bastırıldığını söylediği modernitenin özgürleşimci potansiyelinin açığa çıkarabileceğini savunmaktadır. Dahası Habermas, linguistik özneler-arasılık modeline dayanarak biçimlenecek bu teorinin açacağı perspektiften, Foucault’nun da içinde olduğu özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine yönelik radikal eleştirilerin, aslında eleştirdikleri, hatta aştıklarını iddia ettikleri düşünme biçiminin içinden çıkmayı başaramadıklarının, yani özne felsefesi paradigmasının yarattığı açmazları yeniden üretmekten kaçamadıklarının görünür olacağını iddia etmektedir. Nitekim onun bu temel üzerinde *Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde yürüttüğü temel stratejisi, Power’ın dikkat çektiği gibi, karşıtlarının konumlarının, kendi iletişim teorisini önvarsaydıklarını,

ama halen bastırdıklarını göstermeye çalıştığı derecede bir bakıma analitik bir çember çizer.⁵⁸³ Zira Habermas etkin bir şekilde modernite-karşıtı düşünürlerin sadece özne felsefesinden kaçamadıklarını değil, aynı zamanda kendi değer yönelimlerinin öznel- arası temellerini de gizleyemediklerini iddia etmektedir.

Modernitenin Felsefi Söylemi'nde Habermas'ın bu iddiası, öncelikle onun modernitenin ayırt edici karakterine dair çözümlemesine ve bu çözümleme uyarınca modernitenin meşruluğu sorununa dair getirdiği çözüm önerilerine dayanır. Bu açıdan Habermas'ın kitabın ilk bölümünde ele aldığı modernitenin zaman bilincine dair görüşleri, sadece modernitenin karakteristiklerine dair özlü bir anlatım sunmakla kalmaz, bize onun modernite-karşıtı düşünce çizgisi karşısındaki genel tutumu ve bu tutumun pratik maksatlı bir eleştirel teori açısından içerimleri hakkında da önemli ipuçları verir. En önemlisi, bu sayede Habermas'ın modernite dilemması ya da Aydınlanma diyalektiği adı verilen sorunlarla yüzleşmekten kaçan Nietzscheci modernite-karşıtı çizgiye yönelik suçlamasının, onun modernite-zaman ilişkisinin kurduğunu söylediği eleştirel etik tutumla ve bu tutumun gerektirdiği sorumluluk bilincinin benimsenmesiyle ilişkisini görebiliriz.

Habermas modernite, modernliğe özgü zaman bilinci ve rasyonalite arasındaki kavramsal ilişki üzerine görüşlerini ise Hegel'in modernite kavrayışını yorumlarken sunar. Aslında Habermas'ın, "genç Hegelcilerin çağdaşı olduğumuza" dair sözünün işaret ettiği gibi, gerek modernite kavrayışı, gerek modernitenin patolojilerine dair teşhisi bakımından birincil olarak Hegel felsefesinden yola çıktığını ve her ne kadar onun bu patolojilere dair çözüm yolunu kabul etmese de bu yolda açılan imkânları takip ettiğini görmek mümkündür. Nitekim Habermas'a göre Hegel, modernitenin zamanla, "geleceğin yeniliğine" açık olması aracılığıyla kurulan ilişkisinin içerimlerini kavraması bakımından, açık bir modernite kavrayışı geliştiren ilk filozoftur.⁵⁸⁴ Modernitenin, her şeyden önce, geleceğin yeniliğine açık olmak ile karakterize edilmesi, onun

⁵⁸³ Power bunun, Frankfurt'ta Okulu'ndaki içkin eleştiriye olduğu kadar Oxford'daki kavramsal analizi izleyen bir stratejiye de benzediğini belirtir. Power, Michael (1997), [Kitap Eleştirisi: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press.], *Mind*, New Series, 100 (2), Oxford Press, 295-297, s.296.

⁵⁸⁴ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 5-6.

dönemleştirilebilen tarihsel bir çağ olmaktan ziyade geçmiş-şimdi-gelecek arası ilişkilere dair özgün bir zaman bilinci olarak ortaya çıkmasına işaret eder. Modernitenin geleceğe yönelimine rehberlik eden beklentiler, onun önünde, geçmişten farklı bir geleceği daimi açık bırakan, geçmişten kopuş ve yeni bir başlangıç vaadini içeren bir olasılıklar ufkunu açmıştır. Gelecek yönelimli duruşu, moderniteyi geçmiş, şimdi ve gelecek ile değişen ilişkilerini durmaksızın yeniden düzenleme çabasına girmeye mecbur kılar. Bu ilişkiler bağlamında modernitenin esas belirleyicisi, eski ve yeninin, çekişen geçmişler ve mümkün geleceklerin birbirleriyle durmaksızın çarpıştığı bir yer olarak “şimdi” konumudur.⁵⁸⁵ Hegel’in *zeitgeist* ya da “çağın/zamanın ruhu” kavramı, “şimdi”yi, değişimin giderek hızlanmasının bilinci ve geleceğin farklılığına yönelik beklenti içinde tüketilen bir geçiş olarak karakterize eder.⁵⁸⁶ Nitekim Hegel bunu “zamanımızın bir doğum ve yeni bir çağa geçiş olduğunu görmek zor değil” diyerek ifade edecektir. “Şimdi”yi bir doğum anı, eskisinden yeni bir dünyaya geçiş olarak kavrayan gelecek yönelimli bu duruşun kaçınılmaz bir sonucu, her yeni başlangıç anında tekrarlanan, süreklilik ve süreksizlikler/kesiklilikler (*discontinuity*) üzerine sonu gelmez bir muhasebeyi gerektiren bir kriz deneyimidir.⁵⁸⁷

“Şimdi”nin bir kriz zamanı olarak deneyimlenmesi sadece modernitenin gelecek yeniliğine açıklığı yüzünden değil, aynı zamanda geleceğin, şimdi’nin çözülmemiş sorunlarının, elimizde olan ama farkına varılmayan ya da açığa çıkarılmamış imkânların taşıyıcı olmasına yol açan bir basınç kaynağı olarak işlev gösterme tarzındandır.⁵⁸⁸ Bir başka deyişle, kriz deneyimi, “şimdi”nin geçmiş ve gelecek ile ilişkisiyle birlikte ikili bir tarzda yaşanır diyebiliriz. Bir yandan, yeniden başlama, yani kültürel geleneklerimizi, toplumsal pratiklerimiz ve politik kurumlarımızı yenileme, belli ideal ve pratiklere bağlılıklarımızı yeniden düşünme çabası, bizi, önceden denenmemiş olasılıkları tahayyül etmek ya da daha önceden bastırılan olasılıkları açığa çıkarmak üzere geçmişini yeniden ve yeniden yorumlamaya yöneltir.⁵⁸⁹ “Şimdi”yi, daima sürekli

⁵⁸⁵ Kompridis, Nicolas, *Critique and Disclosure*, s. 14.

⁵⁸⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 6.

⁵⁸⁷ A.g.e., s. 6-7.

⁵⁸⁸ Kompridis, Nicolas, *Critique and Disclosure*, s. 15.

⁵⁸⁹ A.g.e., s.3.

olarak yeniden yaratılması gereken geçmiş ile ilişkisinde tanımlayan moderniteye özgü bu zaman bilinci, tarihin anlamını açıklayan sonu gelmez yorum çatışmalarında kendisini açığa vurur. Öte yandan “doğum ve geçiş” anı olarak yaşadığımız şimdi’nin, geleceğin yeni bir biçim almasından doğrudan sorumlu olmasına, şimdi ile ilgili olarak Habermas’ın ifadesiyle “*yanlış kararlar ya da ihmal edilmiş müdahaleler* tehlikesine dair varoluşsal açıdan keskinleşmiş bir bilinci” berberinde getirir.⁵⁹⁰ Buradan ise şimdi’nin, “bir gelecek şimdinin” sebebi olarak hesabının sorulduğu (ve bir durumu bir sonrakine bağlamanın sorumluluğunu ortaya çıkaran) bir perspektif doğar.⁵⁹¹ Habermas’a göre tarihsel zaman bilincimize samimi bir şekilde karşılık vereceksek, bir yandan hâlihazırdaki durumu, yani “şimdi”yi, kendisini “bir gelecek şimdinin geçmişi olarak” izah edilmeye, meşrulaştırılmaya çağırıyor gören bir etik perspektifi edinmeye mecbur kalırız. Öte yandan aynı perspektiften, geçmişi “şimdi”nin bir ön-tarihi olarak tanırız. Böylece “şimdi”nin içindeki, dünyanın yeni biçiminin gerçekleşmesinin üzerine dayandığı olasılıkları (hem geçmiş hem gelecek ile ilişkili bir perspektiften) açık bir şekilde kavramaya dair başarısızlığımız zamanımızla doğru normatif ilişkiye girmedeki başarısızlık anlamına gelir.⁵⁹²

Böylece modernitenin zamanla ilişkisine dair, normatif içerikli bir tablonun ana hatlarını çizen Habermas, geçmişle herhangi bir kopma girişiminin, biri, bizi modernitenin temel sorununa götürecek olan bilişsel, diğeri ise bu sorunu bizim sorunumuz olarak sahiplenmeye götürecek etik bir karşılık gerektirdiğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece “geçmiş ve şimdi arasındaki farkı rasyonel kılma” (sürekli yeniden değerlendirmeye ve yenilemeye tabi tutulması gereken bir arka-plan sürekliliğinde) ve “yaşam biçimlerindeki süreklilik ve süreksizliklerin doğru oranını ele geçirme sorununun, bizim sorunumuz olduğunu görmeye ulaştığımız etik-varoluşsal bir duruş noktası” iç içe geçmiştir.⁵⁹³ Bizim sorunumuz olmasının anlamı, kuşkusuz gelenekleri öz-eleştirel yenileme yönündeki sorumluluk duygumuzun oldukça güçlü etkin bir tamamlayıcılığa sahibi olması gerektiği anlamına gelir. Böylesi bir etkin

⁵⁹⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 58.

⁵⁹¹ A.g.e., s. 58.

⁵⁹² Kompridis, Nicolas, *Critique and Disclosure*, s. 14-15.

⁵⁹³ A.g.e., s. 15-16.

bileşen yokluğunda, geçmişle ilişkimiz, sorumluluk reddi kadar bilişsel bir tutarsızlıkla da damgalanacaktır.

Bunların ışığında, Habermas'ın Nietzsche ile başladığını söylediği düşünce çizgisine dair modernitenin açmazlarıyla yüzleşmeden kaçma biçimindeki suçlamasının temelinde, bu düşünce çizgisinin, gerçekleştirdiğini söylediği türden bir kopuş iddiasının bilişsel ve etik açıdan gerektirdiklerine dair duyarsızlığına yönelik tepkisinin bulunduğu söylenebilir. Bu bakımdan Habermas'ı bir "kriz düşünürü" olarak, yani bir şeylerin yanlış gittiğine dair bir bilinç ve bundan doğan sorumlukla teorilerini oluşturan düşünürler grubu içinde görmek mümkündür. Habermas'ın teorisi bu boyutunu, hem genel olarak, modernite krizine temel teşkil eden açmazlarla karşılaştığında, bütünsel bir karşı çıkış yerine modern projenin sürdürebilecek yönleri, örtük-bastırılmış imkânlarını araştıran eleştirel tutumunda, hem de özel olarak, onun savaş sonrası Alman kültürel geleneklerinin öğelerini Batı liberal demokrasi gelenekleri ile bir arada yeniden düzenlemek suretiyle Alman politik kültüründe yeni bir başlangıç meydana getirme yönündeki yaşam boyu girişiminde sergiler.⁵⁹⁴

Bu bakımdan Habermas'a göre modernitenin felsefi söylemi içinde Hegel'in merkezi konumu, onun çalışmasında modernite, yeni zaman-bilinci ve rasyonalite sorunu arasındaki bağlantının açık bir şekilde ilk kez kurulmuş olması, yani modernitenin zamanla ilişkisini kendi felsefesiyle birleştirmesinden ileri gelir. Bunun anlamı Hegel felsefesinin kendisine dair kavrayışını kendi zamanından almış olmasıdır. Bir başka deyişle, Hegel felsefesi zamanını alt üst eden endişeler ve bu endişelerin doğurduğu ihtiyaçlar içindeki kendi ilgilerinin, yöneliminin farkına varır ve zamana dair sorumluluklarını kendi varlık sebebi olarak tanır. Nitekim Habermas'ın, muhalif bir yeniçağ kavrayışı ile ilişkisinde gelişmiş Batı kültürünün modern tarihsel zaman bilincinin önündeki sorunlara kavramsal-tarihsel ışık tuttuğunu söylediği, "devrim,

⁵⁹⁴ Habermas'ın kendi kültürel geleneğini teşkil eden Alman felsefesinin Kant ve Hegel'e kadar geri giden ve özellikle eleştirel teoriye uzanan geleneğiyle ilişkisini değerlendiren Kompridis, onun düşünsel kariyerinin en başından beri Alman felsefe geleneğini yenileme işini çok ciddiye aldığına dikkat çeker. "Habermas bir eleştirel teori muhafızı gibi, edindiği içgörülerini liberal demokrasilerin hukuk ve politik kurumlarını reforma tabi tutmaya sundu. Alman felsefe geleneğinin Aydınlanma öğelerini kurtarmaya ve bunları liberal demokratik terimlerle yeniden formüle etmeye çalıştı". A.g.e., s.16.

ilerleme, özgürleşme, gelişim, kriz ve zamanın tını gibi kavramlar Hegel felsefesi için anahtar terimler haline gelmiştir”.⁵⁹⁵ Habermas’ın ifadesiyle;

Hegel felsefeyi kendi zamanını –ki bu da modern çağdır ona göre- kavrama göreviyle düşüncede karşılaşmış olarak görür: ona göre felsefenin kendi kavramını modernite kavramından bağımsız olarak elde etmek mümkün değildir.⁵⁹⁶

Genç Hegel’in bu görevi “felsefe ihtiyacı” ile açıklaması, onun düşüncesinde, felsefenin görev ve yükümlülüklerinin, kendi doğuş sebebini teşkil eden ihtiyaca yanıt vermeye hazır olmasıyla açıklandığını en iyi şekilde örnekler. Hegel’e göre,

Felsefe ihtiyacı, insan yaşamındaki bütünleşmenin gücü kaybolduğunda, karşıtlıklar kendi başlarına buyruk hale geldiği ve kendi aralarındaki canlı bağlantılarını ve karşılıklı ilişkilerini kaybettikleri zaman ortaya çıkar.⁵⁹⁷

Böylece Hegel düşüncesinde, modern çağın yeni toplumsal düzeni, kendi kullandığı terimle söylersek, *entzweiung*⁵⁹⁸ olarak, birey ve topluluğun, öz-çıkarcı ve ortak iyinin, moralite ve politikanın ya da metafizik terimlerle söylersek, tikellik ve evrenselliğin bölünmesi ya da birbirlerinden kopması olarak tasvir edilir ve dolayısıyla felsefeden beklenen şey ise bu bozulmalarla nasıl mücadele edilebileceğini göstermektir.⁵⁹⁹ Kısacası, Hegel’e göre modern çağdaki felsefe gereksinimi, bu çatallanma ya da ikiye bölünmenin bilincinden meydana gelir. Habermas ilk Hegel tarafından konu edinilen bu ihtiyacın modernitenin felsefi söyleminin kurucu temasını gösterdiğini iddia eder: yani modernitenin “kendini güvence altına alma”⁶⁰⁰ (*self-*

⁵⁹⁵ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 7.

⁵⁹⁶ A.g.e., s.16.

⁵⁹⁷ Hegel’in *Fichte ve Schelling’in Felsefi Sistemleri Arasındaki Farklılık* metninden aktaran, Kompridis, Nicolas, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*, s.18.

⁵⁹⁸ “Çatallanma, yarıлма, ikiye ayrılma, zorla yırtılma/koparılma, bölünme” gibi anlamlara sahip olan ve İngilizceye *diremption* sözcüğü kullanılarak çevrilen *entzweiung* terimi, bu metinde genel olarak “çatallanma” sözcüğüyle çevrilecektir, ama metnin bağlamına uygun gözükmediği yerlerde “ikiye ayrılma”, “yarılma”, “zorla ayrılma” farklı sözcüklerle de karşılanacaktır.

⁵⁹⁹ Benhabib, Seyla, *Kitap Eleştirisi: The Philosophical Discourse of Modernity*, s.752-753.

⁶⁰⁰ *Self-reassurance* terimi aslında “kendine güveni yenileme”, “kendin hakkındaki endişeleri giderme”, “kendini yeniden güvence altına alma”, “kendine güven verme”, kendini rahatlatma” gibi pek

reassurance) temasının. Hatta Habermas, 18 yüzyılın sonundan itibaren modernite söyleminin, -temel olarak dinin birleştirici gücüne denk bir şey gereksinimine yol açan gündelik eylemin tek-yanlı rasyonalizasyonunun bozulmalarıyla ilgili olan- toplumsal bağları zayıflatan güçler, özelleşme ve çatallanma gibi her yeni tartışma başlığı altında aslında sadece bu temayı işlediğini söyler.⁶⁰¹

Habermas'ın, Hegel'in bu soruna dair nihai çözümünü benimsemediğini biliyoruz ama onu, modernite söyleminin merkezi temasının açık ifadesi kadar, bu temanın çeşitlenebileceği kuralları da ilk ortaya koyan filozof olarak sunar. Her şeyden önce, moderniteyi, geçmişteki, yani kendisi dışında bulunan normları öne sürmekten koparan süreci felsefi bir düzeye çıkaran ve sorunsallaştıran ilk düşünür Hegel'dir. Habermas'a göre "hazır modeller olmaksızın, modernitenin kendisini tam da çatallanmalar ya da bölünmeler temelinde istikrarlı kılmanın yol açtığı kaygıyı" felsefesinin merkezine yerleştiren Hegel, modernitenin "kendini güvence altına alması" sorununu pratik bir meydan okuma olarak kavramıştır.⁶⁰² Yaşamın uyumunun parçalanmasında kendini gösteren bu sorun, Hegel'i, modernitenin temel karakteristiklerini ve elde tutulmaya değer kazanımlarını açık bir şekilde formüle etmeye ve bu sayede modernitenin yarattığı bozulmalara karşı modernitenin ruhu içinden yaratılabilecek bir çözüm yolu araştırmaya götürmüştür. Hegel bu yolda modernitenin çekirdeğini 'öznellik' ilkesinde konumlandırmıştır:

Modern dünyanın ilkesi özneliliğin özgürlüğüdür; düşünsel bütündeki tüm temel unsurların artık gelişim güzergâhında hak ettikleri konumlarını kazanmaya başladıkları bir ilke.⁶⁰³

Habermas Hegel'in modern dünyayı tasvir ederken, özneliliği özgürlük ve düşünüm aracılığıyla açıkladığını ve bu bağlamda özneliliğin, "bireycilik", "eleştiri

çok anlama sahiptir. Ama modernitenin meşruluk sorunuyla ilişkili olarak "güvence" arayışının vurgulanması için bu metinde "kendini güvence altına alma" çevirisi tercih edilmiştir.

⁶⁰¹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s.139.

⁶⁰² A.g.e., s. 16.

⁶⁰³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 16.

hakkı”, “eylemin otonomisi” gibi yan anlamları taşıdığını belirtir.⁶⁰⁴ Bu tasvirde öznellik ilkesini oluşturan temel tarihsel olaylar ise Reformasyon, Aydınlanma ve Fransız Devrimi’dir. Hegel’in öznellik ilkesi aracılığıyla bu modern dünya betimlemesinde Protestanlığın doğru eylem ve kurtuluşun ölçütü olarak, din adamlarının ve geleneklerin otoritesi yerine bireysel vicdanı koymasıyla dinsel inanç düşünümsel hale gelmiştir. Artık vaaz ve geleneğin otoritesine biat etmek yerine kendi içgörülerine üzerine dayanan öznenin otoritesi söz konusudur.⁶⁰⁵ Nitekim İnsan Hakları Beyannamesi, Napolyoncu Yasa, devletin tözsel temeli olarak, tarihsel açıdan daha önce varolan yasayı almak yerine, özgürlük ilkesini geçerli kılmıştır. Hegel’in tasvirinde öznellik ilkesi modern kültür biçimlerini de (bir başka deyişle, toplumsal rasyonalizasyon kadar kültürel rasyonalizasyonu da) belirler. Habermas bunun her şeyden önce, doğayı büyüden kurtarmasıyla eş zamanlı olarak bilen özneyi de özgürleştiren nesneleştirici bilim için geçerli olduğunu belirtir: Hegel’in ifadesiyle “Bütün mucizeler inkâr edilmiştir: zira doğa şimdi bilindik ve tanınan yasaların bir sistemi haline gelir; insan artık onun içinde evindedir”.⁶⁰⁶ Hegel’e göre modern zamanların ahlak kavramları da bireylerin öznel özgürlüklerinin tanınması talebini takip etmiştir.⁶⁰⁷ Habermas Hegel için bu kavramların bir yandan bireylerin yapmakla yükümlü oldukları şeyleri geçerli olarak kavrama hakları üzerine dayandığını, öte yandan her bir kişinin kendi tikel refahının peşinde, diğer herkesin refahıyla uyumlu olarak koşabilme talebi üzerinde kurulu olduğuna dikkat çeker. Böylece öznel irade evrensel yasalar altında otonomisini kazanır, Hegel’in ifadesiyle, “ancak öznel haliyle irade içinde, özgürlük ya da iradenin örtük ilkesi gerçek olabilir”.⁶⁰⁸ Hegel öznellik

⁶⁰⁴ A.g.e., s. 17.

⁶⁰⁵ Hatta kurumsallaşmış Protestan kilisesine karşı, varoluşun öznel hakikati üzerinde duran ve inanmayı birey için varoluşsal bir seçim meselesi olarak gören Kierkegaard bu eğilimi en uç noktaya taşıyacaktır. Bkz. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.214.

⁶⁰⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 17.

⁶⁰⁷ Gerek ahlakı haz ya da acıyla, bireyin ahlaki sezgileri ya da tutumları ve duyguları ile açıklayan yararcılık, sezgicilik ve öznelcilik gibi felsefi öğretilerde gerekse bireyin her türlü müdahaleden bağımsız olan bir özel alanı olduğunu savunan liberalizm gibi politik öğretilerde örtük ya da açık olarak bulunan bireyin en yüksek otorite, bireyin özgürlüğünün vazgeçilemez olduğu iddiasını öznenin pratik alanda otorite olma merciine yükselmesi yönündeki eğilimin işaretleri olarak sayabiliriz. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 214.

⁶⁰⁸ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 18.

ilkesinin ışığında modern sanatı ise, özünü Romantizmde, biçim ve içeriği mutlak içsellik tarafından belirlenen Romantik sanatta açığa vuruyor olarak düşünür. Böylece ifadeci/dışa vurumcu kendini-gerçekleştirme, bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkan sanatın ilkesi haline gelmiştir.⁶⁰⁹

Habermas'ın, Hegel'in modern dünya tasvirini ele almak suretiyle dikkat çekmek istediği husus, modernitede dinsel yaşam, devlet ve toplum kadar bilim, moralite ve sanatın da sadece öznellik ilkesinin sayısız cisimleşmelerinden birilerine dönüşmüş olduklarıdır. Habermas bu öznellik ilkesi yapısının, felsefede ise, kendisini aynadaki aksinde kavramak için bir nesne olarak kendisine geri dönen bir özne yapısı olarak, yani spekülative bir şekilde kavranmış olduğunu belirtir. Böylece bu öznellik yapısı Descartes'in "cogito ergo sum" ibaresinde soyut öznellik olarak, Kant'ın felsefesinde "transandantal özbilinç" biçiminde kavranır. Kant transandantal özne temelli bu düşünüm felsefesi yaklaşımını üç Kritik'inde pratiğe dökmüş, bu kitaplarında herhangi bir geçerlilik iddiası karşısında akli en üstün yargı makamına yerleştirmiştir. Habermas, görünüşlerle ilgilenmek üzere tasarlanmış bilişsel yetilerin yanlış kullanımlarını eleştirme görevini üstlenen Kant'ın, "metafizik geleneğindeki tözsel akıl yerine, birliği sadece biçimsel bir karakter taşıyan ayrı uğraklar halinde farklılaşmış bir akıl kavrayışı koyduğunu" ve "pratik akıl ve yargı yetilerini teorik/bilişsel yetiden ayırt ederek her bir uğrağa ayrı yer tahsis etmiş olduğunu anlatır.⁶¹⁰ Böylece Kant felsefesinde nesnel bilgi, moral içgörü ve estetik değerlendirme imkânlarına yönelik temellendirmede, eleştirel akıl sadece kendi öznel kapasitesini güvence altına almakla kalmaz, aynı zamanda -kültürle ilişkisinde bile- en üstün yargıç rolünü üstlenir.

Aslında bu noktada, özneliği, parçalanmış modern bilim, -kategorik- etik ve ifadeci sanat alanlarının temeli olarak ele almak suretiyle öznellik ilkesini kısa ve özlü bir şekilde saptanmış olan Kant'ın niçin modernitenin felsefi söylemini açan filozof olarak ele alınmadığını sorabiliriz. Dahası Habermas'ın modernite projesi yorumu açısından da bu kültürel değer alanlarının modern farklılaşmasının merkezi bir konuma

⁶⁰⁹ Hegel, gerçekliğin sanatsal ifade statüsüne ancak duyarlı ruhun öznel dolayımı aracılığıyla ulaştığını yazar. Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 18.

⁶¹⁰ A.g.e., s. 18.

sahip olduğunu biliyoruz. Nitekim onun *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Weber'in kültürel rasyonalizasyon çözümlemelerine dair yeniden inşasında, modernite projesini kendi içsel mantıklarına göre nesnel bilim, evrensel ahlak ve hukuk ve otonom sanat geliştirme çabaları olarak yorumladığını ve “tamamlanmamış” ya da dengesiz bir gelişim yüzünden yolundan sapmış olduğunu düşündüğü bu projenin çabalarına sahip çıktığını gördük. Habermas, transandantal düşünümün, farklılaşan modern değer alanlarıyla ilişkisinde bir yargı verici statüsünü üstlendiği için, Hegel'in modern dünyanın özünün Kant felsefesinde odak noktasına kavuşuyor olarak gördüğünü de belirtir. Hegel geriye dönük bir bakış açısından Kant'ı modernitenin kendine dair otoriter/standart bir yorumlaması olarak okumaktadır. Ama Kant'ın modernitenin felsefi söylemini açan filozof olarak ele alınmamasının sebebi, tam da Hegel'in Kant felsefesinde, yani “çağın bu en yüksek orandaki düşünümsel ifadesinde” dahi kavramsallaştırılmadan geriye bırakıldığını gördüğü şeyde bulunur; “Kant aklın içindeki farklılaşmaları, kültür içindeki biçimsel bölümlenmeleri ve genel olarak tüm bu alanlar arasındaki yarıkları çatallanma [yırtilarak ayrılma] olarak kavramaz”.⁶¹¹ Kant ile birlikte felsefe, daha ziyade kültürel değer alanları arasındaki sınırları –bilim ve teknoloji, hukuk ve moralite, sanat ve sanat eleştirisi- yalnızca biçimsel olarak çizmekte ve bu sınırlar içinde onları meşrulaştırmaya yönelmektedir.⁶¹² Habermas'a göre bundan dolayı Kant öznellik ilkesinin yol açtığı bölünmelerle birlikte doğan birleştirme gereksinimini göz ardı etmiştir.⁶¹³ Bir başka deyişle Kant, çözümlemelerinde açıkça tespit ettiği aklın farklılaşmasını, Hegel'de olduğu türden bir problem olarak ya da modern “değer alanlarının” farklılaşmasını yırtılma ya da çatallanmanın kaynağı olarak kavramadı ve bunun sonucu olarak bu çözümlemelerden doğan sentez ihtiyacını ihmal etti. Bu sebeple, Habermas, “Hegel modern zamanlara ait ilk filozof değildi ama modernitenin kendisi için bir sorun haline geldiği ilk filozoftu” diye yazar. Habermas'a göre, Hegel felsefesinin temelinde yer alan bu sentetik gereksinim, modernite kendisini tarihsel olarak kavrar kavramaz, bir başka deyişle, örnek alınacak geçmişin ortadan

⁶¹¹ A.g.e., s. 19.

⁶¹² A.g.e., s. 19.

⁶¹³ A.g.e., s. 19.

kaybolduğunu ve normatif olan her şeyi kendi içinden yaratması gerektiğinin bilincine varmasıyla birlikte, felsefeye kendisini tarihsel bir sorun olarak dayatmıştır.⁶¹⁴

Böylece modern bilince hâkim olan ve Hegel'in açıkça gördüğü ama çözemediği için tekrar ve tekrar geri dönecek olan dilemmanın temel unsurları ortaya çıkmıştır. Otorite imgelerinden serbestleşmiş, yani geleceğe açık olan ve daimi kendini-yenileme gereksinimi duyan bir modernite, kendisini sayesinde yargılayacağı ölçütleri ancak kendisi içinden yaratabilir. Dolayısıyla, öznellik ilkesi, modernitenin kendi zaman bilincinden doğan tek normativite kaynağı olarak karşımıza çıkar. Fakat Habermas'ın dikkat çektiği gibi, sorun, “öznellik ilkesinin ve onun içinde varolan özbilinç yapılarının normatif yönelimlerin kaynağı olarak yeterli olup olmadığı şeklinde ortaya çıkar”.⁶¹⁵ Ama sorun öznellik ilkesinin sadece genel olarak bilim, sanat ve moralite için temeller sağlamak için değil, aynı zamanda tüm tarihsel yükümlülüklerden kendini serbest bırakmış tarihsel bir oluşumu istikrarlı kılmak için de yeterli olup olmayacağıdır. Böylece Habermas'a göre, sorun insanın öznellik ve özbilinçten, modern dünyadan alınan (ne modernitenin tarihsel biçimlerini sadece taklit eden, ne de onları dışarıdan dayatan), ama aynı zamanda onun içindeki kendisini de yönlendirmeye uygun olan ölçütleri elde edebilecek olup olmadığı noktasında düğümlenir.

Bu sorunun Habermas açısından önemini, onun modern öncesi gelenekler için özlem duymak ya da postmodernizmin teknokratik görüşünü benimsemekten ya da modern karşıtı bir “aklın ötekisini” yardıma çağırmaktan ziyade “moderniteyle modernite içinde kalarak, onun kendi terimleriyle yüzleşmek” yönündeki çağırısını hatırlamak suretiyle görebiliriz. Zira moderniteyle yüzleşme girişimi, genellikle “modernite sorunu”, “modernitenin dilemması” ya da “modernite paradoksu” gibi başlıklar altında yoğun bir şekilde tartışılan sorunlarla hesaplaşma gerekliliğini de içerir. Modern problematiğin ise modernitenin zamanla ilişkisinde gördüğümüz gibi her şeyden önce aklın kendisinden başka hiçbir başvuru mercii olmadığına dair çarpıcı bir farkındalıkla başladığı söylenebilir. Zira modern düşüncede aklın ne geriye dönebileceği geleneği, ne dayanabileceği mitsel bir zemini, ne de rasyonel bir karşı-eşi (*counterpart*)

⁶¹⁴ A.g.e., s. 19-20.

⁶¹⁵ A.g.e., s. 20.

olarak bir dini vardır. Dolayısıyla modernite entelektüel gelenekte önemli bir kırılmayı ihtiva eder ve geçmişte kabul edilen varsayımlar ve pratikler üzerine dayanma imkânını en baştan reddeder.⁶¹⁶

Böylece, Habermas'ın da dikkat çektiği gibi, modern düşünürler meşruluğunu geçmişten gelen ilkelerden almayan, bunun yerine kendi öz gerekçelerini sunan, kendi kurallarını kendi içinde yaratan bir çağ düşüncesi geliştirmeye çalışmışlardır.⁶¹⁷ Fakat modernitenin kendi normativitesini salt kendisi içinden çıkararak yaratması gerektiğini öne süren bu radikal kopuş tezini savunmak, modern öncesi kurumların (hatta postmodernite durumunda ise modern olanların) belli bir yetersizliğine dair bir tür görüşü savunmayı zorunlu olarak beraberinde getirir. Nitekim Pippin'in dikkat çektiği gibi, modern düşünce, premodernleri dinsel önyargılar, naif bir bilim ve geçersiz argümanlar tarafından zihinleri karışmış bir şekilde hatalı düşünceler üretmeye mahkûm olarak betimleyen bir tür "tarihsel anlatı" varsaymaktaydı.⁶¹⁸ Bu bakış açısından premodern düşünce, dogmatik, kendi ayırt edici özelliklerine, kendini mümkün kılan temelleri dair bir açıklama vermeyen, hatta böyle bir gereksinimin farkındalığına bile sahip olmayan (Hegel'in terimleriyle, özbilince sahip olmayan) bir düşünce biçimi olarak karakterize edilir. Gelenekler ve vahye dayanan hakikatler türünden tüm önceki değerlendirme kaynaklarından bağımsızlığını ilan eden modern düşünce ise, tanınması gereken yegâne otoritenin akıl olduğunu iddia ederek, modern sorunu aklın otonomisini güvence altına alma meselesi olarak formüle eder. Nitekim bu düşünce, Aydınlanmayı "insanın kendi suçu olarak içine düştüğü ergin olmayış durumundan çıkması" olarak tanımlayan ve insanın ergin olma durumuna ancak aklını kullanma cesaretini göstererek ulaşabileceğini savunan Kant felsefesinde açık bir şekilde sergilenir. Bu açıdan tam eleştirel ve öz-belirlenimli düşünüm üzerinde ısrar eden Kant felsefesinin temelinde "otonomi" kavramının yattığı söylenebilir.⁶¹⁹ Fakat geçmişten böylesi bir kategorik

⁶¹⁶ Rasmussen, David (1990), *Reading Habermas*, Basil Blackwell Inc., s. 8.

⁶¹⁷ Dolayısıyla, yine Habermas'ın ifadesiyle, "Modernite kendi normativitesini kendisi içinden çıkararak yaratmak durumundadır". Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s.7.

⁶¹⁸ Pippin, Robert B. (1991), *Modernism As a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Blackwell, s. 11.

⁶¹⁹ Pippin bu düşüncüyü "Alman geleneğindeki modernite sorunun Kantçı adı otonomiydi" diyerek özetler. A.g.e., s.12.

kopuşu başlatmak ve eleştirel bağımsızlığı kurmak, doğrudan doğruya bu tür bir hareketin ilerici iddiasının meşru olup olmadığı sorununu ortaya çıkarmıştır.⁶²⁰ Hatta modernite –Aydınlanmayla birlikte- böylesi bir özbilince (kendine dair bir anlayışa) kavuşmadan bile önce, modern düşüncenin bilime, sanata, dine ve yaşamın kendisine dair geleneksel varsayımlarla derin bir uyumsuzluk içinde olduğunun farkına varılmasıyla birlikte, “moderniteyi temellendirme ya da meşrulaştırma sorunun” ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Modern düşüncüyü bir proje olarak okumamıza imkân veren, onun evrensel bilgi ve özgürlük vaadi doğrultusunda öne sürdüğü hedefler, sadece olumsal ya da keyfi bir kendini dayatma edimi olarak görülmeyecekler ise -en geniş anlamında- kanıtlama ve meşrulaştırma gerektirmektedirler.⁶²¹

İşte Habermas “modernitenin felsefi söylemi” derken, tam da bu meşruluk sorunuyla ya da modernitenin kendisini ilerici bir çağ olarak temellendirilmesi meselesiyle ilgilenen söylemi kast eder. Bir başka deyişle, modernitenin felsefi söylemini modernite paradoksu adı verilen soruları cevaplama ve modernitenin kendine yeniden güvence altına alma sorununu çözme yönündeki girişimler karakterize etmektedir. Habermas ‘şimdi’nin geçmiş karşısında otonomisini kazanmasıyla ilgili olarak sürdürülen daimi meşrulaştırma faaliyetinin ya da tek kelimeyle öz-düşünümselliğin (*self-reflectivity*), kendisinden önce geleni olumsuzlayan, geleceğe açık bir yeniçağ kavramı ile ilişkili olarak gelişmiş modern tarihsel bilinç için belirleyici olan bu sorunu ortaya çıkardığını öne sürer. Buradaki sorun, “modernitenin, geçmişe başvurmaksızın kendi önvarsayımları içinden otonom bir şekilde kendisini meşrulaştırma girişiminin, böylesi bir meşrulaştırmanın bağımsızlık statüsünü iptal edecek döngüsel bir kendine gönderimde bulunma (*self-referentiality*) sürecine yakalanmadan (totolojik bir karaktere bürünmeksizin) nasıl gerçekleştirebileceğidir”.⁶²²

Böylece modernitenin hem erken formülasyonlarında, hem de geç, 19. ve 20. yüzyıl tartışmalarındaki esas mesele, “tarihsel sürekliliğin kesintiye uğraması sorunu”

⁶²⁰ Tate, John W., “Kant, Habermas and the ‘Philosophical Legitimation’ of Modernity”, s.284.

⁶²¹ A.g.e., s.282.

⁶²² Habermas’tan aktaran, A.g.e., s. 287.

açısından formüle edilebilir gözükmetedir.⁶²³ Eğer bu meşrulaştırma modern çağın tinine uygun bir şekilde gerçekleşecek ise, Habermas’a göre, modern bilincin otonomi fikri ile uyumlu olmalı, yani modern bilinç meşruluğunu kendi önvarsayımları yoluyla sağlamalıdır. Ama bu meşrulaştırma, basit bir şekilde modern kimliğin olumsal bir kendini dayatmasına dönüşmeyecekse, daha geniş, nesnel geçerliliğe sahip olduğu bir düzleme de çekilmelidir. İşte bu yüzden Habermas böyle bir meşrulaştırma imkânının modernitenin felsefi söyleminde aranması gerektiğini düşünmektedir. Zira Habermas’a göre modernitenin felsefi söylemi, modernitenin, bir bütün olarak kültür ve toplumun daha geniş fenomenlerinde yansıtılan temel entelektüel ve değerlendirici yönelimlerini eleştirel olarak değerlendirmeyi ve bu süreçleri normatif “akıl” ve “özgürleşme” kavramlarıyla uyumlu olduğu derecede meşrulaştırmayı hedefler. Habermas, Hegel’in üstlendiğini gördüğümüz, bu eleştirel rolün -Aydınlamadan bu yana- felsefeye, bir bütün olarak kültür ile ilişkisinde yeni, dünya-tarihsel bir ilgi kazandırmış olduğunu düşünmektedir. Böylece modern düşünce modernitenin statüsünü daimi olarak tartışma içinde tutmuş, modern ve ilerleyici bir çağ olduğu iddiasına dair meşrulaştırma talep ederek onu sürekli sorgulamaya devam etmiştir.

Bu bağlamda Habermas’ın çalışmasının önde gelen erdemlerinden birisinin, onun moderniteyi bir platform ya da doktrin olarak değil de, bir söylem ya da konuşma olarak ele alması olduğu söylenebilir.⁶²⁴ Habermas’ın ele alışında, modernitenin felsefi söylemi ardışık tarihsel dönemleri vurgulayan ve farklı hikâye kahramanları ya da sözler tarafından oluşturulan bir konuşma biçiminde karşımıza çıkar. Habermas, Hegel’in kurduğu bu konuşma sahnesinde, bizzat Hegel tarafından ima edilen ama devamı getirilmeyen sözü sahiplenmektedir. Dolayısıyla Habermas’ın, modernite projesini, normatif içeriğini kurtarmak suretiyle tamamlama girişimini, “takip

⁶²³ Pippin, kendini-temellendirmeye yönelen modern felsefi girişimin bir tür “kendini yaratan boşluk” içine sıkışmış gözüktüğünü söyler. Zira bu felsefi girişim, “dünyaya dair iddialarda bulunma yöntemi argümanı tarafından belirlenmiş, ama sonuçlarının, yöntemiyle dünyaya dair açıkladıklarının, gerçek dünya olabileceğine dair ikna edici bir argümanda bulunamayan bir girişime” dönüşme riskini taşır. Pippin, Robert B., *Modernism As a Philosophical Problem*, s. 25.

⁶²⁴ Dallmayr, Fred (1997), “The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas”, içinde: D’entreves, M ve Benhabib, S. (der.), *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity*, MIT Press, 59-97, s. 59.

edilmeyen yol” metaforuyla kast ettiği modernitenin karşı-söyleminde bulunan potansiyelleri açığa çıkarma arayışı yoluyla sürdürdüğü söylenebilir.

Bu yolda Habermas, Hegel’e ayırdığı bölümde, onun moderniteden kaynaklanan bölünmeler ve çatallanmalara karşı girişiminin, modernite söylemi içindeki ardışık aşamalarının izini sürer. Habermas Hegel’in erken çalışmalarından başlayarak doğa ve tin, duyarlık ve akıl, *verstand* ve *vernunft*, teorik ve pratik akıl, yargı ve tahayyül, sonluluk ve sonsuzluk, bilgi ve inanç ikiliklerini uzlaştırma imkânını aradığını gösterir.⁶²⁵ Habermas’a göre Hegel’in, erken döneminde “çatallanmayı yaşamamış bir toplumsal düzen” (*sittlichkeit*) paradigması olarak idealleştirdiği Antik Grek “polis”i ya da ilkel Hıristiyan topluluklar üzerinden geliştirdiği görüşlerine rağmen, Aydınlanmanın sınırları içinde kalarak ona karşı bir başkaldırı yürüttüğü söylenebilir. Kuşkusuz Aydınlanmanın tek yönlülüğünü eleştirerek yola çıkan Hegel’in, tüm çalışmalarında Aydınlanmanın sınırlamalarının ötesine geçmek için onun ürünlerine dair keskin eleştiriler de mevcuttur. Bu açıdan Aydınlanmanın temel ilkesini, yani öznellik ilkesini kabul ederek Hegel, bu ilkenin hem özgürleşimci potansiyelini, hem de iki anlamlılığını tanımlamıştır: Habermas’ın ifadesiyle,

Bu ilke Hegel’e eşzamanlı olarak modern dünyayı ve onun bunalımlı karakterini açıkladı: hem bir ilerleme dünyası, hem de yabancılaşmış tını temsil etmesi anlamındaki ikili karakterini.⁶²⁶

Dolayısıyla öznel idealizmin eleştirisi bir modernite eleştirisi anlamına geliyordu. Böylece Habermas modern çağı kavramsallaştırma yönündeki ilk girişimin aynı zamanda modernitenin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmış olduğunu söyler. Hegel modern çağın doğa ve tin, teorik ve pratik akıl, bilgi ve inanç gibi ikiliklerine karşı çıkmak suretiyle çağının felsefe ihtiyacının beklentilerine, yani yaşamın kendisinde ortaya çıkan çatallanmalar krizine karşılık vermeye çalışıyordu. Bu açıdan Habermas ilk olarak, Hegel’in erken dönem –teolojik— yazılarına dönerek, onun Schelling ve Hölderlin ile paylaştığı belli bir romantik ya da *mythopoetic* (mit yaratmakla ilgili olan)

⁶²⁵ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 21.

⁶²⁶ Benhabib, Seyla, *Kitap Eleştirisi: The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 75.

“uzlaşma” yorumuna dikkat çeker. Hem pozitif dinin Ortodoksluğuna, hem Aydınlanmanın ideallerinin soyutluğuna (ya da akıl dinine) karşı çıkan bu yazılar, toplumun çatışan unsurlarını bir araya bağlama ve uzlaştırma için saflaşmış bir “kamusal inanca” ya da bir tür “sivil dindarlığa” başvurmaktaydı. Hegel sadece otorite üzerine dayanan ve insan varlıklarının değerini moralitelerine katmayan dinler için “pozitif” terimini kullanıyordu: “her şeyden önce kamusal yaşamdan ayrılan özel din pozitiftir”.⁶²⁷ Hegel’e göre Ortodoksluk tarafının pozitif dinine (özel din) karşı Aydınlanma (felsefe) tarafı ise, dinde pozitif hiçbir şey olmadığını, dinin insan aklı tarafından yetkisini elde ettiğini öne sürmekteydi: “her bir insan, açık bir şekilde farkına varır hale geldiğinde, dinin bağlayıcılığını anlar ve hisseder”.⁶²⁸ Ama Hegel Aydınlanmacılara karşı, “saf akıl” dininin, fetişleşmiş inançtan soyutluk bakımından hiç de geri kalmadığını, zira insanların kalbinde istek uyandırmaya ve duyguları üzerinde etkili olmaya – tıpkı kamusal yaşamdan kopan ve artık isteklilik uyandıramayan “özel din” gibi- gücünün yetmediğini öne sürer.⁶²⁹ Aydınlanmanın kibirli düşünüm kültürü kendisini dinden ayırmıştır ve “onu kendisinin yanında ya da kendisini onun yanında kurmuştur”.⁶³⁰ Dolayısıyla Aydınlanma sadece Ortodoksluğun ters yüzüdür; birisi öğretinin pozitifliğine, diğeri rasyonel buyrukların nesnellğine sarılır ve böylece ikisi de çatallanmanın koşullarını katılaştırır.⁶³¹ Hegel’e göre, bunu aşmak üzere akıl dini ancak kendisini halka açık kutlamalarda, kùltlerde ortaya koyarsa, ancak mitlerle ilişkilendirir ve imgelem ve yüreklere hitap ederse, dinsel olarak dolayımlanmış bir moralite olarak bütün bir devlet bünyesi içine nüfuz edebilir. Habermas’ın dikkat çektiği gibi, bunun anlamı dindeki aklın ancak politik özgürlük koşulları altında nesnel bir şekil

⁶²⁷ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 25-26.

⁶²⁸ A.g.e., s. 26.

⁶²⁹ Habermas aslında Hegel’ın göz önünde bulundurduğu popüler din kavrayışının Rousseau’nun görüşlerinden esinlendiğine dikkat çeker. Rousseau hakiki bir popüler dinin ya da halk dininin (*Volksreligion*) gerektirdiklerini açık bir şekilde ifade eder: “(Popüler dinin) Öğretileri evrensel akıl üzerinde temellenmelidir. Tahayyül, yürek, duyarlılık boşa gitmemelidir. Öyle şekilde oluşturulmaları gerekir ki, yönetimin kamusal eylemleri yaşamın tüm ihtiyaçlarına katılmalıdır”. A.g.e., s. 25-26.

⁶³⁰ Böylece dinin alt seviyeye indirilmesi, Aydınlanmanın kendi gücüyle üstesinden gelemediği inanç ve bilgi arasındaki ayrılmaya götürmüştür. A.g.e., s. 20.

⁶³¹ A.g.e., s. 26.

alabileceğidir. Genç Hegel'e göre, "popüler din özgürlükle birbirlerini tamamlayan sağlam ve içten inançları meydana getirebilir ve besleyebilir".⁶³²

Böylece Hegel hem Aydınlanma hem Ortodoksluk tarafını, mevcut bölünme koşullarını pekiştirdikleri ve dini, halkın etik bütünlüğüne sokacak ve politik bir özgürlük yaşamına ilham verecek bir yolda şekillendirmede yetersiz oldukları için eleştirir. Hegel, ilkel Hıristiyanlığın yaşayan tininin çağdaş Ortodoksluğun dininde (pozitif hale gelen) yok olmasındaki gibi, yasal ve politik biçimlerin de yabancı bir güce dönüşerek pozitiflik içinde katılmış olduğunu, her ikisinin de (din ve devlet) bozularak sadece mekanizmalara, makinelere dönüştüklerini öne sürer.

Habermas çağının bölünüşlükleri ve pozitifliklerinin⁶³³ Hegel'i sadece farklılaşan ve yaşam-kosulları sisteminden kopan değil, aynı zamanda onları yeniden birleştiren uzlaştırıcı güç biçiminde kavranan bir akıl tasarlamaya götürdüğünü vurgular. Aydınlanmanın öznellik ilkesi benzersiz bir güce sahip olduğunu, öznel özgürlük ve düşünöme dair öğrenme süreçlerini (*bildung*) beraberinde getirmesi ve kendisinden önce mutlak bir birleştirici güç olarak gözüken dinin temellerini ortadan kaldırabilmesiyle göstermiştir. Ama öznellik ilkesinin, dinin birleştirici gücünü akıl aracılığıyla yeniden üretmek için yeterince güçlü olmadığı da ortaya çıkmış ve bu yetersizliği, inanç ve bilgi arasındaki kopuşa ve mevcut pozitifliklere yol açmıştır. Aslında öznellik ilkesi, Aydınlanma ve Ortodoksluk arasındaki çatışmada pozitifliği meydana getirmesiyle, kendisinin aşılması, tek-yanlılığının giderilmesi yönündeki nesnel bir ihtiyacı da doğurmaktadır.⁶³⁴

Böylece Habermas Hegel'in bu Aydınlanma diyalektiğini (bu sefer, özgürlüklerin karşısına dönüşmesine yol açmayacak şekilde) gerçekleştirmeye

⁶³² A.g.e., s. 26.

⁶³³ Burada pozitif ya da pozitiflik terimini, "olumluluk, kesinlik, mutlaklık, açıklık, yerleşiklik, koyulmuşluk" gibi muhtemel Türkçe karşılıklarını kullanma yoluna gitmeden olduğu gibi bıraktık. Zira özellikle "olumlu" sözcüğünün kullanmak Hegel felsefesinde *pozitif* terimi, öncelikle olumsuz bir anlamda kullanıldığı için yanıltıcı olacaktır. Hegel'de pozitiflikler, aslında *olumsuz* olmasına, henüz *dolayım lanmamış* (olumsuzluğu olumsuzlanmamış) olmasına rağmen kendisini *mutlakmış*, *kesinlikmiş* gibi ortaya koyan *sahte özdeşliklere* tekabül eder. Bir pozitifliğin olumsuzlanması, sentez aşamasına ulaşacak diyalektik bir hareketi başlatır. Bu tür pozitiflikleri olumsuzlamayı hedefleyen Hegel felsefesi bu bakımdan bir "negatif felsefe"dir.

⁶³⁴ A.g.e., s. 27.

başlamadan önce, pozitifliğin ortadan kaldırılmasının bundan sorumlu olan aynı ilke tarafından (öznellik) nasıl açıklanması gerektiğini göstermek durumunda olduğunu belirtir. Bundan dolayı Hegel'in erken yazılarında aklın uzlaştırıcı gücünün öznelikten belli bir ayrılma gerçekleştirilmeksizin elde edilemeyeceği düşünülür. Habermas Hegel'in düşünüm tarafından meydana getirilen bölünmeleri göz önünde bulundururken, her zaman özbilincin otoriter yönünü vurguladığını, zira onun, pozitifliğin bu modern ifadelerinin (çağdaş dinsel ve çağdaş moralitenin pozitiflikleri) öznellik ilkesinin bir tahakküm biçimi olduğunu açığa çıkarıyor olarak gördüğüne işaret eder.⁶³⁵ Bunun anlamı aklın baskıcı boyutunun, evrensel olarak, kendiyle-ilişkilene yapısında, yani kendisini bir nesne kılan öznenin kendisiyle ilişkisinde temellenmekte olduğudur. Öznellik özbilincini ancak içsel ve dışsal doğayı nesneleştirme pahasına kazanmaktadır.⁶³⁶ Zira özne, bilişinde ve eyleminde, kendisini daima hem dışsal hem içsel nesnelerle ilişkilendirmek durumundadır ve tam da özbilinç ve otonomiye güvence altına alması beklenen edimlerinde kendisini bağımlı kılar ve saydamlığını yitirir. Dahası, kendi-ile-ilişkilene yapısının içinde varolan olan bu sınırlama, bilinçli hale gelme sürecinde farkına varılmadan kalır. Bundan, kendini-yüceltme ve yanılsama (Kartezyen özne), yani ancak belirli bir seviyede olan kendine şeffaflığı, düşünüm ve özgürleşimi mutlaklaştırmaya yönelik bir eğilim ortaya çıkar. Bu sebeple Hegel öznelikten belli bir oranda kopuş gerçekleştirilmeksizin (mesela, *Verstand* ile *Vernunft* ayırt edilmeksizin) uzlaştırıcı bir akıl kavrayışının elde edilmez olduğunu düşünmektedir.

Aslında Hegel'in yazıları pozitifliklerin giderilmesi yönündeki tarihsel bir ilerlemeye de işaret eder. *Hristiyanlığın Tini ve Kaderi* yazısında, Hristiyanlık kendisini Yahudi inancındaki bazı pozitifliklerden kurtarıırken, Protestanlık bunu Katolik inancındaki pozitifliklerin bazılarını ortadan kaldırarak sürdürmüştür. Ama Hegel'e göre Kantçı ahlak felsefesinde bile pozitiflik ögesi, aklın aydınlanmış ögesinin kendisi biçiminde bulunmaya devam eder. Hegel buna bir örnek olarak, kör otoriteye tabi olan vahşi Moğollar ve sadece görevlerine riayet eden modernitenin insanları

⁶³⁵ A.g.e., s. 27.

⁶³⁶ A.g.e., 27-28..

arasındaki farkın aslında kölelik ve özgürlük arasındaki farklılık olmadığı, onların, ilkinin efendisinin kendi dışında ikincisinin ise kendi içinde olması bakımından ayrıldıklarına dikkat çeker. Böylece efendisini kendi içinde taşıyan modern insan, Hegel’in ifadesiyle, “aynı zamanda kendisinin kölesidir”, zira “–itkiler, eğilimler, patolojik aşk, duyusal deneyim ya da başka her ne olarak adlandırılırsa adlandırılınsın– tikele göre evrensel, zorunlu olarak ve her zaman yabancı ve nesnel bir şeydir”.⁶³⁷

Hegel aynı yazısında uzlaştırmacı akıl kavrayışı hakkında, bu aklın öznelere tarafından uzlaştırmacı güç olarak nasıl hissedildiğini, bir yazgı olarak deneyimlenen ceza modeliyle ilişkili olarak açıklar. Burada Hegel, tüm üyelerinin bütün görevlerini kabul ettiği ve ihtiyaçlarını diğerlerinin ilgilerini/çıkarlarını yaralamadan tatmin ettiği –moralin aksine etik olan– bir toplumsal durumu varsayar. Etik bütünselliği bozana verilen ceza örneği, etik temeli (yani teklifsiz iletişimin bütünlüçülüğü ve karşılıklı menfaatlerin doyurulmasını), kendisini tek başına bütünselliğin yerine koyarak ilga eden bir suçlunun bir kader sürecini devreye sokması anlamına gelir.⁶³⁸ Bir başkasının yaşamına tecavüzde bulunarak, zulmederek etik ilişkileri bozan suçlu, eylemi tarafından yabancılaştırılmış/birliği bozulmuş hayatın gücünü düşman bir kader olarak deneyimleyecektir. Onun, kaderin tarihsel zorunluluğu olarak kavraması gereken şey, aslında bastırılmış, koparılmış yaşamın tepki göstermesidir. Bu güç, suçlunun, ötekinin yaşamının bozulmasında, esasen kendisinin eksikliğini, kendi kendisindeki yabancılaşmayı fark edene kadar acı çekmesine yol açar. Bu ikiye ayrılmanın uzlaşımı, ancak bölünmüş yaşamın olumsuzluk deneyiminden yitirilmiş yaşama dair özlem doğduğunda ve bastırılmış yaşamın gücü, tarafları, ötekinin varoluşunun bölünmesinde aslında kendi doğalarının inkâr edildiğinin farkına varmaya götürdüğünde mümkün olur.⁶³⁹ Böylece, Hegel’e göre, Habermas’ın ifadesiyle,

İki taraf da birbirlerine karşı olan sertleşmiş tavırlarını, kopmanın, ortak yaşam-bağlamından çıkarılmalarının sonucu olduğunu görür ve bu bağlamda, yani

⁶³⁷ Hegel’den aktaran, A.g.e., s. 28

⁶³⁸ Habermas, Jürgen, “Çalışma ve Etkileşim”, *İdeoloji olarak Teknik ve Bilim*, s. 14.

⁶³⁹ A.g.e., s. 14.

kendini ötekinde-kavramanın diyalogsal ilişkisinde varoluşlarının ortak temellerini görürler.⁶⁴⁰

Hegel bu kendini ötekinde-kavramanın diyalog şeklindeki ilişkisini, yani etik ilişkiyi ise, “Aşk ve Yaşam” başlığı altında, âşıkların birbirleriyle olan ilişkilerine benzeterek, bu ilişkideki özneler-arasılığın birleştirici gücüne dikkat çekerek açıklar. Hegel aşkı kendini başkasında bilme olarak betimler ve bu tür bir ilişkide, “özne ve nesne arasındaki düşünüm ilişkisi”, yerini “özneler-arası iletişimsel karşılaşma”ya bırakır.⁶⁴¹

Habermas bu örnekleri, Hegel’in özne-merkezli aklın otoriter cisimleşmelerine karşı özneler-arasılığın birleştirici gücünü koymaya çalıştığını göstermek için vermektedir. Hegel “kaderin nedenselliği” olarak ceza modelinde, soyut moralite yasalarını, önvarsayılmakta olan bir etik bütünlüğün bölünmesinden ileri gelen somut bir suçluluk bağlamının tamamen farklı türden yasallığı ile karşılaştırmaktadır. Buradaki “adil kaderin” işleyiş tarzının, öznellik ilkesinden ne otonom bir irade kavrayışı, ne de pratik aklın yasası yoluyla elde edilemeyeceğine dikkat çeken Habermas’a göre, Hegel’de bu kader dinamiği, özneler-arası kurulmuş yaşam-bağlamının (yaşam-dünyasının) karşılıklı bağımlılıklarının ve simetri koşullarının bozulmasından (bir parçanın kendisini ayrı tutarak, diğer tüm parçalardan ve ortak yaşamlarından kendisini uzaklaştırması) ileri gelir. Özneler-arası yaşam dünyasından bu kopma edimi, doğası gereği özneler-arasındaki karşılıklı anlama yapısını takip eden buradaki ilişkilere yabancı bir ögenin sokulması ve “özne-nesne ilişkisinin *üretilmesi*” anlamına gelir.⁶⁴² Hegel parçalanmış bütünlüğün yeniden tesis edilmesi olarak anladığı uzlaşmanın, özbilinçden ya da bilen öznenin kendisiyle olan düşünümsel ilişkisinden elde edilemez olduğunun farkındadır. Nitekim özneler-arasılığın birleştirici gücüne örnek olarak verdiği aşk ilişkisi örneğinde de, özne ve nesne arasındaki düşünümsel ilişkinin yerini öznelerin –geniş anlamda- iletişimsel dolayımı almıştı. Hegel’in

⁶⁴⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 29.

⁶⁴¹ Hegel’e göre, “Âşıkların her biri kendini diğerinin karşısına koyduğu yerde ona eşittir. Bu yüzden kendini diğerinden ayırt etmesi kendini onunla bir tutması ve aynı zamanda bilmesidir de ... çünkü kendisini onun karşısına koymak için onu eşitliğe getirir ya da bunu, ötekinde kendini gördüğü gibi, kendisi olarak bilir”. Aktaran, Habermas, Jürgen, “Çalışma ve Etkileşim”, s. 13.

⁶⁴² Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 29.

açıklamalarında, öznelerin birbirlerinden uzaklaşmaları ya da uzlaşmazlığa düşmeleri, “özel telosu, etik ilişkilerin yeniden tesis edilmesi olan iletişim bozukluğu dinamiğini” harekete geçirir.⁶⁴³ Hegel’in bu görüşlerinin, Habermas’ın, nesnelerin bilgisinin birincil olduğu bir paradigmadan, yani “bilinç felsefesi ya da özne felsefesi paradigmasından konuşma ve eyleme yeterliliğine sahip özneler arasındaki karşılıklı anlamamanın birincil hale geldiği bir paradigmaya, yani linguistik özneler-arasılığa geçiş ile karakterize edilen iletişimsel rasyonalite teorisiyle olan yakınlıkları açık bir şekilde ortadadır.

Nitekim Habermas Hegel’in bu yorumlarının, özne felsefesinde gelişen düşünümsel akıl kavrayışının iletişimsel-teorik bir kurtuluşuna ve dönüştürülmesine yol verebilecek olduğuna dikkat çeker.⁶⁴⁴ Habermasçı perspektiften Hegel, dildeki, karşılıklı anlamayı gerçekleştirmeye yönelik eylem içindeki örtük akıl potansiyelinden normatif bir temel sağlama yolunun başında gözüktür. İşte bu tam da Habermas’ın benimseyeceği, Hegel’in açmasına rağmen popüler din kavrayışı rehberliğinde geliştirdiği -iletimsel aklın ilkel Hristiyan topluluğu ve Grek polisi gibi tarihsel toplulukların idealleştirilmiş biçimlerini aldığı- etik bütünlük fikri üzerine dayandığı derecede takip etmediği yoldur. Habermas Hegel’de toplumsal bağ ya uzlaşma için kendisine başvuru olan “etik bütünlük” fikrinin modernleşme süreciyle zorunlu olarak arkada bırakılan modern-öncesi yaşam biçimleri üzerine dayanmakta olduğuna dikkat çeker. Zira modern çağ kendisine dair bilincine, böylesi örnek niteliğindeki geçmişlere herhangi türden sistematik bir başvuruya olanak vermeyen bir düşünüm aracılığıyla ulaşmıştır.⁶⁴⁵

Hegel’in kendisi tarafından da en kısa zamanda farkına varılan bu sorun, onun entelektüel gelişimindeki bir başka erken ya da geçiş çalışmasında da karşımıza çıkar. Schelling ve Hölderlin’in etkisi altında iken Frankfurt’ta formüle edilen, “Sistem Programı” olarak anılan programda, uzlaşma işlevi sanata ya da sanatsal-poetik tahayyüle yüklenir. Bu programda, Habermas’ın ifadesiyle,

⁶⁴³ A.g.e., s. 29-30.

⁶⁴⁴ A.g.e., s. 30.

⁶⁴⁵ A.g.e., s. 30.

Akıl dininin popüler dine dönüşmek için kendisini sanata teslim etmesi gereklidir. Aklın ve yüreğin monoteizminden, kendisini imgelemin politeizmine katması ve idelerin hizmetinde bir -estetik- mitolojisi biçimlendirmesi beklenir... Hiçbir gücü bastırmayan ve her gücün eşit şekilde gelişmesini mümkün kılan etik bütünlük, poetik olarak kurulmuş bir din tarafından canlandırılacaktır.⁶⁴⁶

Habermas'ın dikkat çektiği gibi, bu program Schiller'in "Estetik Üzerine Mektupları"nın mirasçısıdır ve Schelling'in transandantal idealizminde ve Hölderlin'in çalışmalarında sonuna kadar kalmış olmasına karşılık; Hegel, modern patolojiler ve bölünmelere son vermek için yetersiz gördüğü bu estetik ütopyacı bakışı kısa sürede terk etmiştir. Aslında modernite tinini açığa vuran özneliliğiyle, Romantik sanatın çağın tinine uygun olduğu söylenebilir. Ama Habermas'ın olumlu bir şekilde değerlendirdiği gibi, Hegel, felsefenin kendisini uzlaştırıcı bir güç olarak, aklın sahneye çıktığı yerde anlaması gerektiği fikrini benimseyerek, felsefenin sanatın altına yerleştirildiği bu yolu terk etmiştir.⁶⁴⁷ Benzer şekilde Hegel ilkel Hristiyan toplulukların ve polis'in etik niteliğinin, ne kadar güçlü bir şekilde yorumlanırsa yorumlansın, modernitenin içindeki bölünmelerin talep ettiği kriterleri sağlayamayacağını kabul etmiştir. Habermas onun bu kararında, aynı dönemde politik ekonomi ile ilgilenmeye başlamasını ve kapitalist ekonomik ticaretin, "sivil toplum" adı altında klasik "societas civilis" ya da "polis"lerle kıyaslanamaz bir şekilde tamamen yeni bir gerçekliği temsil eden modern toplumu ürettiğini görmüş olmasının etkili olduğunu söyler.⁶⁴⁸

Habermas, *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde yer vermese de, Hegel'in Jena dönemindeki tin felsefesi üzerine görüşlerini incelediği "Çalışma ve Etkileşim" başlıklı yazısında, onun özneler-arasılığa giden ama sonradan terk edilmiş özgün bir sistematik ortaya koyduğunu göstermeye çalışmıştır. Hegel Jena yazılarında daha önce "suçluluk" kavramı üzerinden ifade ettiği karşılıklı tanınma diyalektiğini adeta bir ölüm kalım kavgası gibi sürdürülen bir mücadele olarak resmeder. Birbirlerini hor gören tarafların

⁶⁴⁶ A.g.e., s. 31-32.

⁶⁴⁷ Bu yolu takip etmek Nietzsche'ye düşecektir.

⁶⁴⁸ A.g.e., s. 31.

soyut kendini kanıtlayışları, kavgacıların yaşamlarını riske sokmaları ve böylelikle bütünselliğe kafa tutmuş tekliklerini ortadan kaldırmalarıyla biter.⁶⁴⁹ Bunun sonucu, birinin ötekinde dolaysız olarak kendini bilmesi, yani uzlaşma değil, öznelerin, birbirlerini “karşılıklı olarak tanımalarının” (yani kendi özdeşliğimin, ancak benim tanıyışma kendi açısından bağlı olan, beni bilen ötekinin özdeşliğiyle) mümkün olduğu bilgisi temelinde konumlanmalarıdır.⁶⁵⁰ Habermas Hegel’in “genel ve tek olanın özdeşliği olarak ben” kavrayışının, Kant’ın “transandantal ben” anlayışını eleştirmeyi hedeflediğine dikkat çeker. Özbilinci eylemin etkileşim ilişkisinde yani tanınma kavgasının sonucu olarak kavrayan Hegel, Kant’ın ahlak felsefesinin temelindeki otonom irade kavramına, iletişim içindeki tekillerin etik ilişkisinin bir soyutlaması olarak bakar. Kant, pratik felsefesinde otonomiye, yani iradenin kendisine yasa koyma özelliğini, (tıpkı teorik felsefesindeki özbilincin itiraz edilemez ve basit özdeşliği gibi) varsaymak suretiyle etik eylemi moralite alanından ayırmıştır. Hegel’in, Kant’ta ahlaki yasaların geçerliliğinin pratik akıl yoluyla hesaba katılmış özneler-arasındalığının (kategorik buyruk temelli), etik davranışın monologsal olana indirgenmesine yol açtığı iddiası, gördüğümüz gibi Habermas’ın Kant’ın ahlak felsefesine yönelik eleştirisine de (söylem etiğinin kategorik buyruğun diyalojik yeniden yorumu çabasında) temel teşkil etmiştir. Hegel, Kant’a atıfta bulunarak, “En yüksekte yasalar olduğu sürece bireysel olan genel olana feda edilmiş, yani öldürülmüş olmalıdır”, der.⁶⁵¹ Hegel’e göre, Kant’ın ahlak felsefesinde, istencin başkalarının istençleri üzerindeki olumlu ilişkisi mümkün iletişimlerden çıkarılmış ve yalıtılmış; amaçlı (*purposive*) etkinliklerin soyut genel yasalar altındaki transandantal, zorunlu bir mutabakatı ile ikame edilmiştir. Nitekim Habermas da Hegel’i takip ederek, Kant’ın ahlak felsefesinde bu ahlaki eylemin, “alternatif seçme olasılıkları arasından verilecek bir kararın temelde monologsal olarak verilebilirliği ve verilmesi gerektiği” fikrine dayanması yüzünden iletişimsel eylemden ayrılan “stratejik eylemin” özel bir durumu olduğuna dikkat çeker.⁶⁵²

⁶⁴⁹ Bu tema, sonradan Hegel’in *Tinin Görüngübilimi* kitabında köle-efendi diyalektiği başlığı altında geliştirilmiştir. Habermas, Jürgen, “Çalışma ve Etkileşim”, s.15.

⁶⁵⁰ A.g.e., s.15.

⁶⁵¹ A.g.e., s.17.

⁶⁵² A.g.e., s.17.

Habermas Hegel'in Kant eleştirisini, bu eleştirinin ima ettiği, ama sonradan bastırılmış olan özneler-arasılık boyutunu açığa çıkarmak amacıyla incelediği *Kant'tan Hegel'e ve Yeniden Geriye* başlıklı yazısında, Hegel'in, özne felsefesi paradigmasının ürettiği içerisi-dışarısı, özel-kamusal, dolayumsuz-dolayımlı, kendinde açık-yanılabılır gibi karşıtlıkları bir yana bırakarak; transandantal öznenin pratik kendiliğindenliğini (spontanitesini), narsistik bir şekilde kendi işlemlerinin farkında olan bir ego/ben'nin kendine-kapanmış içsellik hapisanesinden kurtarmayı hedeflemekte olduğuna dikkat çeker.⁶⁵³ Hegel özneyi zaten çevrede içerilmiş ve onun parçası olarak işlev görüyor olarak kavramaya çalışır ve böylece bilen, konuşan ya da eyleyen öznenin, “kendisi ve öteki arasındaki kökensel uçurumu aşmak için bir köprü kurması gerektiği” yönündeki düşüncüyü baştan reddeder. Bunun anlamı, Hegel'e göre öznenin dünyaya zaten bağlı olduğu, bir bakıma hem kendi içinde, hem de kendi dışında olduğudur. Onun tin felsefesinde, bilen, konuşan, eyleyenlerin zaten kurulu bir pratikler, yapmalar içinde yer almaları, algıları ve yargılarının gelişen bir kavramsal ağ içinde şekillenmesi, öznenin, “kendisi dışındakilerle birlikte olmadan önce zaten kendisiyle de olamayacağına” işaret eder.⁶⁵⁴ Böylece Hegel felsefesinde “kendinin-farkına varma” ancak “ötekilerle karşılaşma” sayesinde mümkün olur. Nitekim Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde, insanın özbilinç olduğunu ve özbilincin ancak bir başka özbilinç var olduğu ölçüde var olduğunu savunur. Ona göre insan ancak kabul edilmiş bir varlık olarak, yani özneler-arası bir tanınma dolayımıyla varolabilir.⁶⁵⁵

Hegel'in, ben'in kuruluşunu sadece tek başına olan ben'in kendi üzerine düşünmesine bağlamayarak, birbirlerine karşı koyulmuş öznelerin iletişimsel birleşme süreçlerine bağlı olarak kavradığı oranda, Habermas onun bu erken düşüncelerinde, özne felsefesinin ötesine, yani özneler-arasılığa giden bir yolun temel taşlarının döşendiğini görmektedir. Dahası, Hegel'in teorik aklın pratik doğasına yeni bir ışık tuttuğunu düşünen Habermas, onun felsefesinde, pratik akılsallığın transandantal sınırlarından dil ve çalışma aracılığıyla çıkışını, insan zihninin kendi pratik doğasını,

⁶⁵³ Jürgen, Habermas “From Kant to Hegel and Back again”, s.134.

⁶⁵⁴ A.g.e., s.134.

⁶⁵⁵ Hegel, G. W. Friedrich (2004), *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea.

karşılıklı tanınma aracılığıyla kurulan bir toplumsal uzamda görünüşe çıkarmak suretiyle sergileyişini görür.⁶⁵⁶ Hegel'e göre "Tin, topluluk üyelerinin paylaştıkları şeylerde (yaşam dünyasının pratikleri ve görüşlerinde) kendi evindedir". Yani Hegel'de tin özneler-arası bir biçimde paylaşılan yaşam biçimleri, zihniyetler ve geleneklerde yansıtılır ve bu tür tarihsel ve sembolik nesnelleştirmelerin sonucunda, aslında temel olarak "nesnel" tindir. Habermas zaten Hegel'de öznel zihnin, kendisini nesnel tinden, halk tininden bir soyutlama olarak tanımaya sevk edildiğini söyler. Habermas onun, insan zihninin kendisi aracılığıyla biçimlendiği ve dönüştüğü ortam olarak "dil", "çalışma" ve "sembolik etkileşim"i (karşılıklı tanınma) temele koyan tin kavrayışının, bilen öznenin "transandantallığının giderilmesi" (*detranscendentalizing*) yönündeki hareketin başlatıcısı olduğunu öne sürer.⁶⁵⁷ Fakat Habermas, Hegel'in tinin araçları olarak dil ve çalışma üzerine görüşlerinde, tam da iletişimsel eylemin, kendisinin bilincine varan tinin oluşum sürecinin temel aracısı olarak sunulmasını bekleyebileceğimiz bir noktada, Hegel'in bu yoldan ayrılarak, özne felsefesi sınırları içine geri döndüğünü ve "mutlak tin" yolunda ilerlemeye başladığını anlatır. Böylece Hegel kendi standartları tarafından izin verilmeyen her şeyi reddediyor olarak güçlü bir şekilde tasvir ettiği modern öz-eleştiri ve öz-belirlenimi, nesnel tinden mutlak tine gidişte sadece bir aşama olarak kavramak suretiyle acımasız bir şekilde eleştirmiş olduğu özne felsefesi paradigması içine geri dönmüştür. Bilen özne, artık mutlak tin biçimini kabul ederek, daha önce özne ve nesne arasındaki dışsal farklar olan, dil, çalışma ve karşılıklı tanınma tarafından dolayımlanan şeyi, kendisinde meydana gelen kavramsal bir dinamik olarak içselleştirir.⁶⁵⁸

Kısacası, Habermas aslında Hegel'in, sonradan "özbilincin özneler-arası ve pragmatik modeli" diye adlandırılacak olan bir temelde, modernitenin, özne felsefesi paradigması dışına çıkabilen bir kendine dair meşrulaştırılmasını gerçekleştirebilecek durumda olduğunu düşünmektedir. Habermas Hegel'in ona açık olan bu alternatif stratejiyi göz önünde bulundurmamasının temel sebeplerinden birisi olarak, öznelliğin

⁶⁵⁶ Jürgen, Habermas "From Kant to Hegel and Back again", s.145.

⁶⁵⁷ A.g.e., s.129.

⁶⁵⁸ A.g.e., s.130.

teorik rolünü, tinin özneler-arası kurulmuş nesnelliğinin devraldığı bir kavramsal çerçevenin (özneler-arası modelin), onun başlangıçtaki hırslı hedeflerini gerçekleştirme konusunda yetersiz kalmış olma ihtimali üzerinde durur. Hegel felsefeye modern insanların hem nesnelleşmiş içsel doğaları, hem de hükmedilen dışsal doğalarının uzlaştırılması görevini vermekte ve böylece felsefeden bireyin toplumdan yabancılaşması sorununu çözmesini beklemektedir. Bir başka deyişle Hegel modernitenin parçalanmış etik yaşamına, modernliğin öznel özgürlük kazanımlarını ortadan kaldırmaksızın birliği ve “bozulmamış ve engellenmemiş bir yaşam akışının kendiliğindenliğini” geri getirmeye çalışmaktadır. Bu büyük hedeflerle yola çıkan Hegel, öncelikle modern dünyada özgürleşimin nasıl özgürlük kaybına dönüştüğünü kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Bu yolda, sınırlarını ihlal eden düşünümün otonom hale gelmiş olduğunu ve artık ihtiyaç duyulan birleştirme görevini ancak boyun eğdirici öznellik aracılığıyla gerçekleştirmekte (ya da gerçekleştirememekte) olduğunu teşhis etmiştir.

Böylece modernite sorununu “özne-merkezli akıl sorunu” olarak formüle eden ve başlangıç hedeflerini bu sorunun çözümüne bağlayan Hegel’e göre, en açık ifadesini Kant’ın kendine yasa koyan, saf aklında bulan modern akıl kavrayışı, modernite için vazgeçilmez önemde olan tam otonomi umudu için kabul edilemez bir şekilde sonlu, biçimsel ve başarısız gözüküyordu. Bu yüzden Hegel, modern sorunun modernitenin koşullarına (kendi normlarını kendi yaratması fikri) uygun bir tarzda çözülmesinin tek yolunun, modernite öznellik ve eleştirel düşünüm üzerine dayandığına göre, modern düşünüm felsefesinin üstesinden gelinmesi, onun tamamlanması olduğunu öne sürecektir. “Gerçek felsefe”, der Hegel, “bu tamamlanmış öznellik felsefesinden doğacaktır ve bu felsefi devrim, merkezi modern fikri, yani mutlak özgürlük fikrini tesis edecektir”.⁶⁵⁹ Bu anlayış, Habermas’a göre, Hegel’in özneler-arası bir yönelimden mutlak tin düşüncesine geçişinde çok önemli bir sıçrama tahtası vazifesi görmüştür. Zira Hegel’e göre, eğer çözüm düşünüm felsefesi yaklaşımından geliştirilmek durumunda ise, akıl öznenin kendisiyle ilişkisi olarak düşünülmelidir, elbette artık bu

⁶⁵⁹ Hegel’den aktaran, Pippin, Robert B. (1997), *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, s. 160.

düşünüm, kendisini ötekilik üzerine mutlak öznellik gücü olarak dayatmayı bırakan, bunun yerine varoluşunu ve hareketini tüm mutlaklaştırmalara (koşullu olan şeyleri mutlak olarak almaya) direnmekten, yani sebep olduğu her bir pozitifliği yeniden ortadan kaldırmaktan başka bir şeyde bulmayan bir düşünüm olacaktır.⁶⁶⁰ Böylece koşullu olan şeylerin yanlış mutlaklaştırılmasından (sahte özdeşlikler olarak koyulmalarından) doğan pozitif ikilikler (bireysel-evrensel, sonlu-sonsuz, öznel-nesnel vb) yerine Hegel bir mutlak öznenin kendisiyle ilişkisi koyar. Artık bu özne, Habermas'ın ifadesiyle, “özbilincini kendi tözünden elde eden ve birliğine kendi içinde, sonlu ve sonsuzluk arasındaki farklılık olarak sahip olan” ve “kendine gelmesi, ne töz ne özne olarak, sadece kendisini tüm koşullardan serbest olarak üreten, dolayımlayıcı bir kendisiyle-ilişkilenme süreci olarak kavranabilen” bir öznedir.⁶⁶¹ Hegel'in bu düşünce tarzının, özne felsefesinin araçlarını özne-merkezli aklın üstesinden gelmek için kullanmak olduğuna dikkat çeken Habermas, bu sayede “yaşlı” (yani geç dönem çalışmalarında) Hegel'in modernitenin kusurlarını, onun kendi içinde bulunan öznellik ilkesinden başka herhangi bir şeye başvurmaksızın mahkûm edebilir olduğunu söyler.⁶⁶² Ama Habermas Hegel'in bu konumunun modern açmazları çözmede halen başarısız kaldığını düşünmektedir. Öncelikle, Habermas'ın da onayladığını gördüğümüz, Hegel'in modern ilkeye sıkı bağlılığı, maalesef onu, artık sentetik bir işlev gösteremeyen, kendine-kapanmış bir öznelliğe götürmüştür. Nitekim “mutlak tin kavramı içinde” der Habermas, “Hegel gençliğindeki sezgilerinin de gerisine gider: öznelliğin üstesinden gelmeyi sadece özne felsefesi sınırları içinde kavrar”.⁶⁶³ Aynı kusurun Hegelci devlet kavramında temsil edilen nesnel tinde de işlemekte olduğunu düşünen Habermas'a göre, Hegelci devlet, modern toplumsal ya da politik yaşamın bölünmelerini bir araya getirme ya da birleştirmede başarısız olmuştur. Habermas Hegelci çözümün ancak bilişsel bir öznenin kendiyle-ilişkilenme modelinin takip edilmesi suretiyle yorumlanmış bir “mutlak” varsayımı üzerinde kabul edilebilir

⁶⁶⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 33.

⁶⁶¹ A.g.e., s. 34-35.

⁶⁶² A.g.e., s. 34.

⁶⁶³ Dallmayr, Fred, “The Discourse of Modernity”, s. 64.

olduğunu belirtir. Habermas’a göre mutlak ancak saf ya da sonsuz bir öznellik olarak kavrandığında:

[E]vrensellik ve tikellik uğraklarının monolojik öz-bilgi sınırlamaları içinde uzlaştırıldığı düşünülebilir: böylece somut evrensel (devlet) içinde, evrensel öznellik, bireysel özne üzerinde öncelik kazanır. Etik yaşam alanında bu yorum, bireylerin öznel özgürlükleri üzerinde *devletin daha yüksek özneliliğinin* önceliği görüşüne yol açar.⁶⁶⁴

Habermas bu kendisine-kapanmış öznellik eleştirisinin yanında, Hegel’in düşüncesinin mesafeliliği ve soyutluğunu da hedef alır: Zira onun açıklamalarında nesnel ve mutlak tinin eğilimi, aktüel dünya süreçlerine katılmaktan geri bırakılmış edilgen tefekkür nesneleri haline gelme yönündedir.⁶⁶⁵ Bu anlamda kendisine ya da kendi mutlaklığına geri çekilmiş Hegelci aklın (*Vernunft*), en çok “kısmi bir uzlaşma”yı başardığı iddia edilebilir: yani, “felsefenin sınırları içinde gerçekleştirilen bir uzlaşmayı”.⁶⁶⁶ Böylece başlangıcında, zamanının doğurduğu ihtiyaçlar içinde kendi ilgilerinin, yöneliminin farkına varan Hegel felsefesi, Habermas’a göre, zamana dair sorumluluklarını, kendi özsel ilgilerini iptal etmiş ve öz-eleştirel yenilenme vaadini inkâr etme yoluna girmiştir. Hegel düşüncesinin artık var olan gerçekliği eleştirmek yerine sadece gerçekliği olduğu şekliyle kavrama çabasını üstlendiğini iddia eden Habermas’a göre, “eleştirinin sesinin kesilmesi” “aktüalitenin felsefe tarafından değersizleştirilmesinin” doğal bir sonucudur ve böylelikle “kavramsal olarak tanımlanmış modernite kendisinden stoik bir geri çekilişe imkân tanımaktadır”.⁶⁶⁷

Aslında Habermas’a göre, mutlak bilgi olarak Hegelci akıl öyle karşı konulamaz bir biçim almıştır ki,

⁶⁶⁴ Habermas’tan aktaran, A.g.e., s. 65.

⁶⁶⁵ A.g.e., s. 65.

⁶⁶⁶ Bu uzlaşma Hegel’in erken yazılarında duygu ve akıl, halk ve filozofları birleştirme anlamına gelen kamusal dindarlığın paylaşılan inançlarından artık geri duran bir alanda gerçekleştirilmektedir. A.g.e., s. 65.

⁶⁶⁷ Habermas’tan aktaran, A.g.e., s. 65.

Modernitenin kendini yeniden güvence altına almaya dair başlangıçtaki sorununu sadece çözmekle kalmamış, *fazla iyi* çözmüştür.⁶⁶⁸

Böylece adeta kaderin yerini alan, temel öneme sahip her bir olayın çoktan kararlaştırıldığını bilebilen duruma gelen bir akıl kavramını öne süren Hegel felsefesi, modernitenin kendini temellendirme ihtiyacını gerçekten de karşılayacaktır, ama bunu, şimdiki zamana ait gerçekliği ve daha yumuşak (az keskin olan) türden eleştiriye değersizleştirmek pahasına gerçekleştirmektedir.⁶⁶⁹ Bir başka deyişle, Hegel bütünü rasyonel gözükmür kılmayı başarmıştır, ama bunu irrasyonel olanı, salt olumsuz ve kendine özgü olanı (*idiosyncratic*) rasyonelleştirme pahasına yapmıştır.⁶⁷⁰ Böylece modern bilince hâkim olan ve Hegel'in açıkça gördüğü ama çözemediği dilemmalar geri dönecektir.

Aslında *Modernitenin Felsefi Söylemi* içindeki Hegel felsefesinin önemli bir yer tutmasının, onun modernite sorununa dair önerdiği çözümün başarılı olup olmadığı ile ilgili olmadığını söyleyebiliriz. Hegel düşüncesinin önemi modernite söylemini başlatması ve modernitenin kendini yeniden güvence altına alması temasını sunması kadar, bu temanın içinde çeşitlenebileceği, başka hallere dönüşebileceği kuralları ve koşulları da oluşturmuş olmasından ileri gelir. İlk olarak onun öğretisinde modernite, zaman bilinci ve rasyonalite arasındaki kavramsal ilişki görünür hale gelmişti. Habermas onun çağdaş tarihi felsefenin alanına taşıyarak, ezeli-ebedi olanı geçici olanla, zamansal-olmayanı fiili olup bitenle temasa soktuğunu ve böylelikle felsefenin karakterini daha önce hiç duyulmamış bir şekilde değiştirdiğini belirtir. Habermas'a göre transandantal özneyi ilk olarak bağlamın içine geri koyan ve akli toplumsal uzam ve tarihsel zaman içinde konumlayan ilk filozof yine Hegel olmuştur. Ama kendisinin ı ışık tuttuğu, modernite, zaman bilinci ve rasyonalite arasındaki ilişkileri parçalayan da (özneler-arası yolu kapatan da) yine Hegel'in kendisi olmuştur. Habermas Hegel'in öz ve varoluşun birliği olan gerçeklik kavrayışıyla, modern zaman bilinci için en önemli olan unsur (anın geçici yönünü, yan, anlama gebe olan ve hızla akan geleceğin

⁶⁶⁸ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 42.

⁶⁶⁹ A.g.e., s. 42.

⁶⁷⁰ Benhabib, Seyla, *Kitap Eleştirisi: The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 753.

sorunlarının düğümler halinde toplandığı şimdiki anı) bir kenara ittiğini belirtir.⁶⁷¹ Hatta Habermas'ın “felsefenin sonu” düşüncesinin popülerliğinde de, deyim yerindeyse, Hegel'in modernitenin kendini temellendirmesindeki aşırı-başarısına karşı oluşan aşırı-tepkiyi gördüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla Habermas Hegel'in bütünü rasyonel kılan karşı koyamaz akıl kavrayışından sonraki dönemde, modernite sorunu ile sadece akılı daha mütevazı bir tarzda kavrayanların uğraşma imkânı kaldığına dikkat çeker.⁶⁷² Böylece genç Hegelciler Hegel'in projesine güçsüzleştirilmiş (*disempowered*) bir akıl kavrayışını kullanmak suretiyle dayandılar ve kendisi içinde bölünen moderniteyi farklı bir Aydınlanma diyalektiği yoluyla kavramaya ve eleştirmeye çalıştılar. Onlar *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki kavramsal harita bağlamında Hegel'den çıkan üç yoldan sadece birisidirler ve Nietzsche'den çıkan yolda yer alan düşünürler kadar ele alınmamalarına rağmen Habermas'ın anlatısında özel bir konuma sahiptirler. Zira Habermas, “hala genç Hegelcilerin çağdaşınız” diyerek ifade ettiği gibi, günümüzdeki bilinç durumunun halen genç Hegelcilerin kendilerini Hegel ve genel olarak felsefeden mesafe içinde tuttıkları (ya da tutmak durumunda kaldıkları) zamanınki ile benzer olduğunu düşünmektedir.⁶⁷³ Dahası, modernitenin felsefi söylemini başlatan Hegel olmuştur ama onu sürekli olacak bir şekilde kuran, yani modernite tininden beslenen bir eleştiri fikrini Hegelci akıl kavrayışının ağırlığından özgürleştiren genç Hegelciler olmuştur. Onlar yaşlı Hegel'in -erken dönem içgörülerine ihanet ederek- felsefe ihtiyacının doğması beklenen çağdaş tarihin aktüalitesini, olayların özsel ya da rasyonel gidişatına dair inşasından dışlamasını eleştirmişler ve olumsuzluk, beklenmedik olaylar ve yaklaşmakta olan gelişmelerin yukarısına çıkarılmış bu rasyonel gerçeklik kavrayışına karşı “varoluşun önemi” adına baş kaldırmışlardır.⁶⁷⁴ Gerek içsel ve dışsal doğanın “duyusal varoluşu” üzerinde ısrar eden Feuerbach, gerek bireyin tarihsel varoluşuna inatçı bir şekilde sadık kalmış ve varoluşun sahiciliğine bağlanmış olan Kierkegaard, gerekse müşterek yaşamın ekonomik temellerinin maddi varlığı üzerinde

⁶⁷¹ Hegel'de, Mutlak Tin haline gelene kadar şişirilen bir rasyonalite, modernlerin kendi bilinçlerine eriştikleri koşulları etkisiz hale getirmiştir. Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 53 .

⁶⁷² A.g.e., s. 43.

⁶⁷³ A.g.e., s. 53.

⁶⁷⁴ A.g.e., s. 53-54.

ısrar etmiş olan Marx olsun, sadece düşünce alanında gerçekleştirilen, öznel ve nesne doğa arasındaki, öznel ve nesnel tin arasındaki, nesnel ve mutlak tin arasındaki yanlış dolayımlara itiraz etmişler ve “tinin yüceliğinin giderilmesi” (*desublimation*) talebinde ısrar etmişlerdir.⁶⁷⁵ Öte yandan Habermas genç Hegelcilerin Hegel düşüncesinin temel bir figürüne, yani tarihsel düşünmeye halen bağlı kalmış olduklarına da dikkat çeker. Löwith’in “tam onun ortasında dururken tarih tarafından yönlendirilmeyi istemek bir gemi kazası sırasında dalgalara sarılmak gibi olacaktır” diyerek genç Hegelcilerin tarihsel düşünmeye kendilerini felsefi olmayan bir şekilde teslim ettikleri eleştirisine karşın, Habermas onların “geleceğe-açık-şimdi”lerini, her zaman daha iyisini bilen bir aklın buyrukları altından çekip çıkarma, tarihi, krizlere karşılık verebilmek için eleştiriye hareket alanı sağlayan bir boyut olarak geri kazanmak yönündeki istekliliklerini vurgular.⁶⁷⁶

Habermas’a göre, genç Hegelcilerin zamanından beri modernitenin kendine dair doğru anlamasına konusunda çekişen taraflarda, Hegel’den Marx’a Nietzsche’den Heidegger’e, Bataille’dan Foucault ve Derrida’ya önemli bir şekilde değişmeden kalan itiraz “öznellik ilkesinde temellenen akla” yönelik itirazdır. Bu itirazı paylaşılanların ortak görüşü, Aydınlanmanın dar-görüşlülüğü ve otoriter özelliklerinin öznellik ya da öz-bilinç ilkesinde temellendiğidir. Bu görüşe göre, baskı ve sömürünün, aşağılama ve yabancılaştırmanın tüm gizli biçimlerini, sadece onların yerine rasyonalitenin çürütülemez egemenliğini koymak için suçlayan ve yıkmaya çalışan bu özne-merkezli akıl rejimi, bilinçlendirme ve özgürleşim araçlarını nesneleştirme ve kontrolün araçlarına dönüştürdüğü için, -tamamen gizli bir tahakküm biçimi haline gelerek- kendisine esrarengiz bir dokunulmazlık biçimi verebilmektedir.⁶⁷⁷ Habermas modernite içinde yanlış bir mutlak’a dönüşecek şekilde büyütülen bu öznellik rejiminin yıkılması, parçalanmasının gerekli olduğu konusunda tüm tarafların hemfikir olduğunu,

⁶⁷⁵ A.g.e., s. 54 .

⁶⁷⁶ A.g.e., s. 54.

⁶⁷⁷ A.g.e., s 56.

birbirlerinden ise sadece aklın pozitifliğinin üstesinden gelmek için seçtikleri stratejilerde ayrıldıklarını söyler.⁶⁷⁸

Böylece pratik alan dönen sol Hegelci eleştiri (ya da genç Hegelciler) tarihsel olarak birikmiş ve serbest bırakılmayı bekleyen akıl potansiyelini, burjuva dünyasındaki tek-yanlı rasyonalizasyonuna (bozulmuşluğuna) karşı seferber etmeyi hedefleyen bir devrim için harekete geçmiştir. Habermas modernitenin kendini yeniden güvence altına alması temasını miras alan genç Hegelcilerin hem aşırı-derecede özne-merkezli olan akıl eleştirisine, hem de devrim ve tarihsel sürekliliklerin doğru ölçüsünü bulma sorumluluğuna dair tartışmaların kurallarını koyduklarını öne sürer.⁶⁷⁹ Felsefenin pratik hale gelmesi yönündeki ateşli yandaşlıkları, Habermas'ın anlatısına göre, aslında halen aynı tema ve oyunun kuralları tarafından belirlenen iki rakip kanadın ortaya çıkmasına yol açar. Aynı kurallara tabi olmaları Habermas'a göre, bu karşı tarafların, modernite söyleminin dışına geçmişten alınan otorite modelleri için çıkmadıklarını anlamına gelir. Zira “eski Avrupalı” olan her şey değerden düşmüş, eski muhafazakârların dinsel ya da metafizik hakikatlere başvurusu artık hesaba katılmaz hale gelmiştir. Sol Hegelci eleştiriye ya da Habermas'ın deyişiyle “hareket kanadına”, sadece burjuva toplumu dinamizmini sürdürmenin peşinde olan “eylemsizlik kanadı” tarafından karşılık verilmiştir. “Eylemsizlik kanadı” ya da Sağ Hegelciler devlet tözü ve dinin, burjuva toplumunun huzursuzluklarını (rahatsızlığı kışkırtan devrimci bilincin öznelliğinin, statükonun rasyonalitesi içindeki nesnel içgörüye karşı koyamamasını sağladığı derecede) telafi edebileceği inancında Hegel'i takip etmişlerdir.⁶⁸⁰ Nitekim Habermas'a göre Sağ Hegelcilerin yolundan yürüyen yeni muhafazakârlar cephesi de, modern zaman bilincini değersizleştiren ve akıllı anlama yetisine, rasyonaliteyi araçsal/amaçlı rasyonaliteye indirgenecek şekilde eksiltten toplumsal modernitenin dinamizmine (burjuva toplumu dinamizmine) eleştirel olmayan bir şekilde teslim olmuştur. Bilimci bir bakışla bağımsız addedilen bilim hariç, onlar için kültürel modernite normatif karakterini kaybetmiştir.

⁶⁷⁸ A.g.e., s 56.

⁶⁷⁹ A.g.e., s. 58.

⁶⁸⁰ A.g.e., s. 56.

Habermas bu sahneye son olarak Nietzsche'nin girdiğini ve devrimci umudun ve ona karşı reaksiyonun sahnelendiği bu oyunun bütün dramaturgisinin maskesini düşürmeye çalıştığını söyler.⁶⁸¹ Nietzsche, Habermas'ın ifadesiyle, "Özne merkezinde yer alan akıl eleştirisinden diyalektik dikenı çıkardı ve onu amaçlı rasyonalite olacak şekilde büzüstürdü ve akılla, genç Hegelcilerin onun yüceltilmesine yaklaştıkları şekilde bir bütün olarak ilişki kurdu. Akıl çok parlak bir şekilde gizlenen güçten, güç istencinden başka hiç bir şey değildir".⁶⁸² Nietzsche'nin, Hegel sonrası açılan perspektiflerden sadece birisi olmasına rağmen, modernitenin felsefi söyleminde özel bir konuma sahip olduğunu söylemiştik. Zira Aydınlanmanın diyalektiğini çözme hedefini paylaşan ve modernite projesini değiştirmeye çalışan diğer iki tarafın aksine Nietzsche modernite projesini ve içerdiği tüm açmazları tamamen reddeder ve böylelikle Aydınlanma diyalektiğini iptal eder. Aslında Nietzsche'nin modernite söylemine girmesiyle argümanlar temelden sarsılır. Habermas modernite söylemini dağıtmak için Nietzsche'nin önünde "özne-merkezli akıllı yine içkin eleştiriye tabi tutma ya da bu programı tamamen terk etme" seçenekleri bulunduğunu, onun, aklın "yenilenmiş bir düzeltilişinden vazgeçmek ve Aydınlanma diyalektiğine veda etmek" suretiyle ikinci seçeneği benimsediğini söyler.⁶⁸³ Moderniteyi Batı rasyonalizminin son evresi olarak göz önüne alan Nietzsche, hedefini moderniteden dışarı çıkmanın yolunu hazırlama olarak koyar. Bu bakımdan onun felsefesi, modernite söylemindeki postmoderniteye yönelik hareketin dönüm noktası olarak kavranabilir. Habermas'ın Nietzsche incelemesi de, Nietzsche'nin tarihselci düşünce ile ilişkisini eleştirerek başlar. Genç Hegelcilerin Hegel düşüncesinin temel bir figürüne, yani tarihsel düşünmeye halen bağlı kalmış olmalarına karşılık, Nietzsche tarihsel bilgi ile aşırı yüklenmiş modern bilincin, "yaşamın plastik gücünü" kaybetmiş olduğunu, yani insanların, geleceğe yönelik bakışlarıyla, geçmiş 'şimdi'nin en yüksek güce sahip bakış açısından yorumlayabilmesini mümkün kılan güçlerini kaybettiklerini öne sürer.⁶⁸⁴ Metodolojik olarak işleyen tin bilimleri bir yanlışa yani ulaşılamaz bir nesnellik idealine dayandıkları

⁶⁸¹ A.g.e., s. 56.

⁶⁸² A.g.e., s. 56.

⁶⁸³ A.g.e., s. 85–86.

⁶⁸⁴ A.g.e., s. 85.

için yaşam için zorunlu olan standartları etkisizleştirirler⁶⁸⁵ ve Nietzsche'ye göre en önemlisi “bizim ‘şimdi’de yaşamamızı mümkün kılan, ara sıra bir şeyleri (geçmiş) parçalama ve ortadan kaldırma kapasitemizi bloke ederler”.⁶⁸⁶

Habermas Nietzscheci modern zaman bilincinin, temel olan her şeyin tahliye edildiği ve keyfi içeriklerle boğulduğu tarihselci bir deformasyonu uyarınca, modernitenin kendi kriterlerini kendisinden şekillendirebileceği iddiasına karşı çıktığını söyler: Nitekim Nietzsche'ye göre “Biz modernlerin, kendimiz olan hiçbir şeyimiz yoktur”.⁶⁸⁷ Aslında Nietzsche Aydınlanma diyalektiğinin de düşünce figürü olan tarihselci düşünmeye dönüp, bunu modernitenin akıl kabuğunu çatlatma hedefi için kullanmıştır. Habermas Nietzsche'nin tarihsel akıl merdivenini, sonunda fırlatıp atmak ve aklın ötekisi olarak mitte tutunacak yer kazanmak için kullanmış olduğunu öne sürer. Habermas'a göre Nietzsche, aslında Aydınlanma diyalektiğinin dışına kaçmak isteyenlerin tümünün yaptığı gibi, bariz bir düzleştirme (*leveling*) yapar: Nietzsche'de modernite tekil statüsünü yitirir ve arkaik yaşamın çözülüşü ve mitin çöküşü ile başlayan –Avrupa'da Sokrates ve İsa ile başlatılan- geniş kapsamlı bir rasyonalizasyon tarihinin sadece son çağını oluşturur.⁶⁸⁸ Herhangi bir gerileme, mitsel kökenlere dolayimsız dönme gibi düşüncelere olanak tanımayan modern zaman bilincine uygun bir şekilde, Nietzsche'de mitsel geçmişin doğuş ufkunu ancak gelecek kuracaktır.⁶⁸⁹ Geçmişe dönüşü bir gelecek perspektifi içinde oluşturan, “gelecek olan tanrıyı” vazeden Dionysos kültünden esinlenmiş olan bu ütopyacı tutum, Nietzsche'yi “geriye kökenlere” çağrısını yapan gerici düşünceden ayırt eder. Zira Habermas'ın dikkat çektiği gibi Nietzsche modernite, zaman bilinci ve rasyonalite arasındaki ilişkileri parçalar ama bunu modern zaman bilincini olumsuzlayarak değil, daha da

⁶⁸⁵ Böylece paralize edici bir görececiliğin yolunu açarlar: “şeyler tüm çağlarda farklıdır, senin nasıl olduğun fark etmez” diyecektir, Nietzsche. Aktaran, A.g.e., s. 85.

⁶⁸⁶ Fakat Habermas onun, tarihin gücüne dair tarihselci övgüsünde kolaylıkla *realpolitik* stiline çıplak başarıyı takdir etmeye dönüşen bir eğilimin görülebilir olduğunu belirtir. A.g.e., s. 85.

⁶⁸⁷ A.g.e., s. 85.

⁶⁸⁸ A.g.e., s. 87.

⁶⁸⁹ “Geçmiş her zaman bir kâhin gibi konuşur: ancak şimdiyi bilen geleceğin mimarları bunu anlayacaktır”, der Nietzsche. Aktaran, A.g.e., s. 87.

yoğunlaştırarak, radikalleştirerek yapar.⁶⁹⁰ Burada önemli olan bir nokta, Habermas'ın, Nietzsche'de kaynağını bulan Foucault'yu da dâhil ettiği genç muhafazakârlar cephesinin, modern zaman bilincini radikalleştirdiği ve aklı, mutlak amaçlı rasyonalite olarak, kişiliksizleşmiş iktidar uygulaması biçimi olarak ifşa ettikleri derecede çağın diyalektik eleştirisine galip geldiklerine dikkat çekmesidir. Aslında Habermas Nietzsche ve takipçilerinin, karşısında ne kültürel, ne toplumsal modernleşmenin ayakta kalabildiği o kaynağı belirtilmemiş normları, estetik olarak bağımsız avangarda borçlu olduklarını iddia etmektedir.⁶⁹¹

Nitekim Habermas Nietzsche'nin, özellikle en öznelci ifade biçimlerinde, bu zaman bilincini en yüksek noktasına zorla hareket ettiren modern sanatı, modernitenin arkaik olanla temasa geçtiği bir ortam/araç olarak tahayyül ettiğini belirtir. Estetik olarak yenilenmiş bir mitolojiden, rekabetçi toplum tarafından sıkılaştırılan toplumsal birleşme güçlerini gevşetmesi beklenir: bu yeni mitoloji, modern bilinci merkezsizleştirecek ve onu arkaik deneyime açacaktır.⁶⁹² Aslında Habermas'ın dikkat çektiği gibi, Antik Yunan Dionysos kültü, erken Romantizm tarafından modernite için eleştirel anlam kazanacak bir bağlamda zaten geliştirilmişti. Bu anlamda Romantizm üzerine bir çeşitleme olarak okuyabileceğimiz bu ilk projesinde Nietzsche, Wagner'i bu Mesihsel Dionysosçuluğun habercisi olarak görmüştü. Ama Nietzsche çok geçmeden fark etti ki, üzerine inşa ettiği Romantik temel içinden çıkılmayacak bir şekilde modernleştirilmiş bir Hristiyanlığa ya da hafifletilmiş bir Dionysosçuluğa bağlıydı.⁶⁹³

Böylece Romantiklerle aynı perspektifi paylaştığını ve kendisinde modernitenin adeta özetini bulduğunu fark ederek Wagner'den kopuşu, Nietzsche'yi bu kez, aşmaya çabaladığı söylemi farkında olmadan geliştirme hatasına düşmeyecek bir Dionysosçuluk formüle etmeye yöneltir.⁶⁹⁴ Habermas'ın, Greklerin kendisi aracılığıyla bireyleşme ve

⁶⁹⁰ A.g.e., s.87 .

⁶⁹¹ A.g.e., s.44.

⁶⁹² A.g.e., s. 88.

⁶⁹³ Habermas'ın dikkat çektiği gibi, Hölderlin, Schelling, Novalis gibi Romantiklerin “cılgin şarap tanrısı Dionysos” ile “Hristiyanlığın kurtarıcı tanrısı İsa'ı” eşitlemeleri, onların Mesihçiliğinin Batıdan, ayrılmayı değil, bilakis onu yeniden canlandırmayı amaçladığını gösteriyordu. A.g.e., s. 92.

⁶⁹⁴ Nietzsche'nin Wagner ile ilişkisinin, onun opera dünyasından tiksindiğini söyleyecek denli şiddetli bir şekilde sona erdiği iyi bilinir. Habermas Nietzsche'nin Wagner'den nefret etmeye

bireyin sınırlarına uymasını idealleştirdiklerini söylediği Apollon'un temsil ettiği güzellik ve ılımlılık, Nietzsche'ye göre sadece, Dionizyak festivallerin kendinden geçme atmosferinde ortaya çıkan muazzam ve vahşi arka planı gizler: “Birey bütün kendini sınırlamaları ve oranlılığıyla girdiği dionizyak törenin kendini tamamen unutma haline dayanamaz ve Apolloncu kuralları hatırlayamaz”.⁶⁹⁵ Habermas Nietzsche'nin “öznelliği tamamen kendini-unutma noktasına ulaşacak kadar yoğunlaştırma” biçimindeki Dionysos tasvirinde, Schopenhauerci bazı etkilerin yanında, özellikle çağdaş sanatın deneyimlerinden unsurlar bulunduğuna dikkat çeker.⁶⁹⁶ Habermas Nietzsche'nin ‘estetik fenomen’ dediği şeyin, gündelik kavrama ve eyleme uylaşımlarından serbestleşmiş “merkezsizleşmiş bir öznelliğin” kendisiyle yoğun ilgilenişinde dışa vurulabilir olduğunu söyler:

Ancak özne kendisini kaybettiğinde, zaman ve mekândaki pragmatik deneyimden saptığında, ani olanın şokuyla heyecanlandığında... sadece akılsal yapma ve düşünme kategorileri altüst olduğunda, gündelik yaşamın normları çöktüğünde, alışılmış normallığın yanılsamaları dağıldığı zaman... ancak ondan sonra beklenmedik ve mutlak surette şaşırtıcı olan sınırlanmamışlık dünyası meydana gelir, ne saklayan, ne açığa vuran, ne görünüş, ne öz olan, salt yüzeyden başka bir şey olmayan estetik yanılsama alanı açılır.⁶⁹⁷

Böylece Nietzsche'nin radikal Dionysosçuluğu, estetik fenomeni tüm teorik ve pratik ilişkilerinden arıtarak, pratik normlara meydan okuyan bir estetikçilik biçimini alır. Estetik deneyim, Dionizyak gerçekliği, teorik bilgi ve moral eylem dünyasına ve

başlamasının kişisel, politik, estetik sebeplerinden daha ilginç olan şeyin, onun şu sorusunun altında yatan felsefi motif olduğunu belirtir: “Artık Romantik kökene (Wagner'inki gibi) sahip olmayacak ama dionizyak olan bir müzik nasıl olabilir?”. Habermas bu soruda Nietzsche'nin Romantik olmayan bir Dionysosçuluk geliştirme arayışının ifadesini bulur. A.g.e., s. 88.

⁶⁹⁵ A.g.e., s. 93.

⁶⁹⁶ Habermas özellikle, çağdaşları olan Mallarme, Sembolistler ve *l'art pour l'art* yani “sanat için sanat” savunucularının Nietzsche üzerindeki etkilerini kast eder. A.g.e., s. 93.

⁶⁹⁷ A.g.e., s. 93–94

gündelik dünyaya karşı -unutmanın derin uçurumu aracılığıyla- kapatır. Sanat dionizyak olana erişimi ancak kendinden geçme (esrime) pahasına açacaktır.⁶⁹⁸

Aslında Nietzsche'nin bir anlamda Hegel'in erken yazılarında bulunan bir yönelimi devam ettirdiği söylenebilir. Hegel'in en eski Sistem Programı'nda Wagner ve Nietzsche'nin sonradan vurgulayacağı temaların zaten mevcut olduğunu söylenebilir. Yeniden canlandırılmış bir mitoloji biçiminde sanatın, kamusal bir kurum olma karakterini yeniden elde edebileceği ve ulusun etik bütünlüğüne yeniden hayat verme gücünü geliştirebileceği umut ediliyordu. Daha da önemlisi, bu program bu yeni mitoloji ile birlikte, felsefenin yerini sanatın alacağını zira aklın en yüksek ediminin “estetik sezgi” olduğunu ilan ediyordu: “hakikat ve iyilik ancak güzellik içinde birbirleriyle yakından ilişkilidir”.⁶⁹⁹ Fakat Schelling, Schlegel gibi filozoflarda benzer şekilde incelenen ve geliştirilen bu Romantik düşüncenin, Aydınlanmaya yönelik ağır eleştirilerine karşın halen onun özgürleşim fikrinden vazgeçmediğini görürüz. Habermas'a göre ilk olarak Nietzsche ile birlikte, modernite eleştirisi, kendi içinde barındırdığı özgürleşimci içerikten vazgeçmiştir. Böylece kimlik, bireyleşme, biriciklik gibi özgürleşim programının yüreğindeki fikirler Nietzsche'nin Dionysos'a geri dönüşünde terk edilmiştir.

Dahası, Habermas'ın değerlendirmesinde, Nietzsche artık hakikat fikriyle de hiç ilgilenmez, ona göre doğruluk ve yanlışlığın ötesinde, iyinin ve kötünün ötesinde salt “beğeni” yatar; “ağız tadının evet ve hayır'ı”. Nietzsche'de tüm farklılaşmalar dış görünüşler olarak sergilenir, tüm hakikat güç istenci olarak ifşa edilir: “Dünya hiçbir niyet ya da metnin dayanak sunmadığı bir yorumlamalar ve çarpıtmalar şebekesi olarak görünür”.⁷⁰⁰ Nietzsche'de güç istencinin otantik çekirdeğini oluşturan “anlam yaratma”, aynı zamanda ‘yanılsama istenci’, basitleştirme, maskeleye, yüzeysellik istencidir:

⁶⁹⁸ Habermas bunun bedelinin, acılı bir farklılaşmaların-kaybolması, bireyin sınırlarının-ortadan kaldırılması, biçimsiz bir doğayla içinde ve dışında birleşme olduğunu söyler. A.g.e., s. 94.

⁶⁹⁹ A.g.e., s. 93.

⁷⁰⁰ Alıntıda geçen metin (*text*) kelimesini, söylem çözümlemesi bağlamındaki anlamıyla, yani iletişimsel amacı olan ve bir bağlam içinde bulunan herhangi bir “söz”, “ses”, “görsel öge” ve benzerlerine karşılık gelecek şekilde almak gerekecektir. Buna göre, bir bağlama bir söz (*text*) ile müdahil olabiliriz ve sözü (*text*) kullanarak iletişiriz. Böylece *hiçbir* metnin/sözün dayanak olmadığı bir dünya, hiçbir sabit anlamın olmadığı, her şeyin perspektifsel olduğu bir dünyaya tekabül edecektir. A.g.e., s. 95.

“sanat insanın hakiki metafizik etkinliği olarak sayılır, zira yaşamın kendisi yansılamalar, aldatmalar, optik, perspektifsel olmanın ve hata yapmanın zorunluluğu üzerine dayanır”.⁷⁰¹ Her bir olayda etkin olan güç istenci öğretisi, Nietzsche’ye, kendiliklerden (*entity*) ve erdemlerden oluşan bir dünyanın kurgularının nasıl meydana geldiği kadar, “bilen ve ahlaki eyleyen öznelerin” aldatıcı kimliklerinin de sayesinde açıklandığı bir çerçeve temin eder.⁷⁰² Nietzsche güç istenci teorisinin sağladığı bu çerçeve aracılığıyla ruh ve özbilinç ile birlikte içsellik nasıl kurulduğunu, metafiziğin, bilimin ve çileci idealin nasıl başarı kazandığını, özne-merkezli aklın nasıl bütün bu envanteri, tam da güç istencinin çekirdeğinin mazoşist ve faydasız tersine çevrilmesine borçlu olduğunu açıklayacaktır.⁷⁰³ Dolayısıyla Nietzsche özne-merkezli aklın nihilist tahakkümünü, güç istencinin yanlış yola sapmasının sonucu ve ifadesi olarak kavramıştır.⁷⁰⁴

Böylece Habermas’a göre Nietzsche’nin, Aydınlanmanın diyalektiğinden kendini kurtarması, bilimsel hakikat ve ahlaki geçerlilik değer alanlarının, genel olarak Batı rasyonalitesinin temellerini ortadan kaldırma ve arkaiğe geri dönüşle mümkün olmuştur. Nietzsche aklın karşı otoritesi olarak, arkaik alandaki yerinden çıkarıp getirilen, “bilişsel ve amaçlı etkinliğin sınırlamalarından, tüm işe yararlık ve ahlak buyruklarından serbest kılınmış, merkezless bir öznelliğin kendini-ifşa edici deneyimlerine başvurur”.⁷⁰⁵ Böylece bireyleşme ilkesini dağıtmak moderniteden kaçış yolu haline gelir. Buna karşı olarak Habermas, aslında Nietzsche’nin ne kolayca modernite dışına çıkabildiğini ne de Aydınlanma diyalektiğini reddetmek suretiyle onun açmazlarından kurtulabildiğini sergileme yolunu seçmiştir. Nietzsche kendi güç teorisi açısından geliştirilmiş modernite kavramını, kendisini akıl ufku dışında konumlayan bir

⁷⁰¹ Habermas’a göre bu cümle Schelling’in 1800’deki Sistem’inin mottosu olabilirdi. A.g.e., s. 95.

⁷⁰² A.g.e., s. 95.

⁷⁰³ A.g.e., s. 95.

⁷⁰⁴ Nietzsche çözümlemelerinde doğru-yanlış, iyi-kötü gibi görünüşte evrensel normatif iddiaların, aslında gerisinde değer biçici özne güç iddialarının yattığını bulur. Ona göre bu güç iddialarının içinde ele geçirilecek olan, bireysel öznelerin stratejik iradeleri değil, *öznellik-ötesi* (*transsubjective*) bir güç istencinin, boyun eğdirmenin gelgitlerinde görünüşe çıkışıdır. A.g.e., s. 95. Bu kavrayışın yansımalarını, Foucault’nun iktidar anlayışını, özellikle iktidarın öznesinin var olmadığı yönündeki görüşünü ele alırken göreceğiz.

⁷⁰⁵ A.g.e., s. 94.

“maske düşürücü akıl eleştirisine” borçludur ki; bu eleştirinin, en azından örtük olarak, estetik modernitenin temel deneyimlerinden ödünç alınmış ölçütlere başvurusu Habermas’a göre manidardır.⁷⁰⁶ Nietzsche modernitenin ötesine, ancak modernitenin açmazlarına dair çözümlemelerden birisini seçerek, yani “aklın estetik yeniden-üretimi” fikrini seçerek gitmeye çalışmaktadır. Böylece Habermas, maske düşürücü güç teorisinin maskesini düşürmek için, Nietzsche’nin bakış açısından teorik süprütülerden ibaret olan şeyin, modernitenin rasyonel potansiyelleri ve gerçekliklerini içermekte olduğunu göstermeye çalışmakla yetinmez, onun aklın ötesine geçme girişimine rağmen, halen modern rasyonalitede temelini bulan estetik yargının kategorilerini kullanmak zorunda kalmasının yarattığı paradoksları da sergilemeye girişir.

Habermas’a göre Nietzsche doğruluk ve yanlışlığın ötesinde, iyinin ve kötünün ötesinde olan beğeniye temele almak, “ağız tadının evet ve hayır”ını en üste çıkarmak suretiyle estetik modernite programının köşe taşı olan yoğunlaştırılmış estetik duyarlılığı devam ettirmiştir. Ama akıldan beğeniye doğru atılan adım, halen akla dayanan estetik yargıyı gerektirmektedir.⁷⁰⁷ Buna karşılık Nietzsche, Habermas’ın ifadesiyle,

[B]enimsediği estetik yargıyı meşrulaştıramaz zira estetik deneyimi arkaîğe dönüştürmüştür, zira modern sanatla uğraşmak aracılığıyla keskinleşen eleştirel değer değerlendirme kapasitesini aklın bir uğrağı olarak kabul etmez. –ki bu uğrak, halen en azından prosedürel olarak, argümantatif zeminler temin etme sürecinde nesnelleştirici bilgi ve moral içgörüyle bağlantılıdır.⁷⁰⁸

Bunun yerine Nietzsche’de aklın estetik biçimi “aklın ötekisi” haline gelir. Habermas’a göre Nietzsche’nin bu hamlesi, dionizyak olana geçit olarak kullanılan estetik alanın, aklın ötekisi olarak tözselleştirilmesi/hipostazlaştırılmasıdır. Sonuç olarak güç teorisinin

⁷⁰⁶ A.g.e., s. 96.

⁷⁰⁷ Trey Habermas’ın tanrı ve ahlakın, iyinin ve kötünün ötesine geçme yönündeki tüm girişimlerin rasyonel kavrayış araçlarını kullandığını göstermeye çalıştığına dikkat çekecektir. . Trey, George, “Habermas’s Postmodern Adventure”, s. 70.

⁷⁰⁸ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 96.

ifşa ettikleri, bütünsel hale gelen akıl eleştirisinin kendine kapanmışlığı ikilemine yakalanır ve radikal akıl eleştirilerinin kaçamadığı paradokslara takılır.

Trey Habermas'ın bu Nietzsche okumasının büyük oranda Heidegger'den etkilenmiş olduğunu iddia eder. Ona göre, Habermas'ın okuması Heidegger'in, "Nietzsche'nin son tahlilde metafiziği sadece tersine çevirdiği" iddiası üzerine dayanmaktadır.⁷⁰⁹ Ama bu iddia da, Habermas'ın Nietzsche'nin aslında özne felsefesi sınırları dışına çıkamadığına yönelik eleştirisini destekler. Zira metafiziğin tersine çevrilmesi, "özel düşünmenin kavramsal çerçevesine hatırı sayılır bir borcu olan teorik bir işlemdir".⁷¹⁰ Bu durum bir dilemma yaratıyor gözükür: Nietzsche mücadele ettiği düşünce geleneğinin hem içinde, hem dışında –ve ne içeride, ne dışarıda– konumlanmıştır. Elbette Habermas'a karşıt olarak, Nietzsche'nin bu paradoksal konumunu, kategorileri tersine çevirmek ve geleneksel olarak açık ve tamamen karşıtlar olarak kavranan terimler (ahlaki ve ahlak-dışı, özne ve nesne, doğru ve yanlış gibi) arasında bir hareketi etkin kılmak suretiyle modern-olmayan düşünme biçimlerini açığa vurabilecek bir karşılıklı etkileşim alanı teşkil etmek için avantaja çevirdiği yorumu getirilebilir. Nitekim Trey Habermas'ın bu olasılığı, Nietzsche'nin, gelenek ve bilinmeyen gelecek arasındaki uçurumun iki yanında da bulunduğu dair kendi farkındalığını ya da paradoksal konumunun bilincinde olduğunu göz önünde bulundurmadığı (daha doğrusu duyarsız kaldığı) için ihmal ettiğini iddia eder.⁷¹¹ Ama buna karşılık zaten Habermas'ın Nietzsche'nin farkında olmasına rağmen bu paradokstan kurtulabilecek bir yol bulamayacağını, zira bütünsel akıl eleştirisinin çıkmaza girmesinin kaçınılmaz olduğunu iddia etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde temel hedefinin, Nietzsche'nin bu uğurdaki başarısız olmaya mahkûm stratejilerinin modernite-karşıtı çizgi üzerindeki belirleyiciliğini göstermeye ve aynı açmazların nasıl bu düşünce çizgisi üzerinde ne kadar farklı biçimlerde olursa olsun tekrar ve tekrar üretildiğini açığa çıkarmaya çalışmaktır.

⁷⁰⁹ Trey, George, "Habermas's Postmodern Adventure", s. 70.

⁷¹⁰ A.g.e., s. 70.

⁷¹¹ A.g.e., s. 70.

Nitekim Habermas, “bilimi sanat bağlamında ortaya koymak, bilime sanatçının perspektifinden bakmak” yönündeki girişiminin naif bir gençlik girişimi olduğunu kendisi de kabul eden Nietzsche’nin, yine de kendi temellerine saldıran bir ideoloji eleştirisini takip etmenin ne anlama geldiğini, her ne kadar çabalarsa çabalasın düşünsel hayatının sonuna kadar açıklaştırmadığını iddia eder. Habermas’a göre, Nietzsche bir yandan, akademik araçlarla ama metafizik-karşıtı, romantik-karşıtı, kötümser ve şüpheli bir tutum içinde sürdürülen “dünyanın sanatsal tefekkürü” olasılığını görmektedir.⁷¹² Ama Nietzsche’nin güç istenci felsefesine hizmet etmesi beklenen bu tür tarihsel bir bilimin, hakikate inanma yanılsamasından kurtulabilecek yeterlilikte olması zorundadır. Dahası Nietzsche bu girişiminde, şiddetle karşı çıktığı felsefenin geçerliliğinin önvarsayılması tehlikesini de görmektedir. Habermas bu sebeple Nietzsche’nin, bir yandan, kendisini felsefeye teslim etmeksizin metafizik düşüncenin köklerini kazıp çıkaran, temellerini açığa vuran bir metafizik eleştirisi olasılığını ortaya atmış olduğunu belirtir: “Dionysos’u filozof ve kendisini ise, felsefe yapan bu tanrının son müridi ilan etti”.⁷¹³

Aslında Habermas, Nietzsche’nin, modernite söyleminde kendisinden çıkan yollar üzerinde belirleyici olan iki strateji arasında gidip geldiğini iddia etmektedir. Böylece Nietzsche’nin modernite eleştirisi bu iki stratejinin mirasçıları aracılığıyla iki yol boyunca sürdürülecektir. Bilindiği gibi bu yollar bir yandan Bataille, Lacan aracılığıyla Foucault’ya, öte yandan Heidegger aracılığıyla Derrida’ya uzanır. Güç istencinin bozulmalarının, bunlara yönelik tepkime güçlerinin başkaldırısının ve özne-merkezli aklın ortaya çıkışının maskesini, antropolojik, psikolojik ve tarihsel yöntemler kullanarak düşürmek isteyen “şüpheli akademisyen” olarak Nietzsche, ardılarını Bataille, Lacan ve Foucault’da bulur.⁷¹⁴ Habermas, biricik türden bir bilgi olduğunu varsayan ve özne felsefesinin ortaya çıkışını geriye Sokrates-öncesi başlangıçlarına kadar izleyen metafizik eleştirisinin ise ardılarını Heidegger ve Derrida’da bulduğunu

⁷¹² Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 97.

⁷¹³ A.g.e., s. 97.

⁷¹⁴ A.g.e., s. 97.

belirtir.⁷¹⁵ Elbette Habermas bu yollarda ilerleyen düşünürleri ele alırken, onların Nietzsche mirasıyla ilişkilendirme biçimlerini açığa çıkarmaya devam etmiştir. Nitekim Habermas'ın bu düşünürlerle dair yorumları ışığında, Benhabib, onun bu ikili strateji açıklamasının Nietzsche'nin iki tip akıl eleştirisini ayırt etmek suretiyle formüle edilebilir olduğuna dikkat çeker. Buna göre Nietzsche radikal akıl eleştirisi çizgisinde etkili olacak iki tip akıl eleştirisi başlatmıştır. İlk olarak akli türlerin bir adaptasyon aracı olarak, bir yalan olmaksızın (Nietzsche'nin hakikati “aksi takdirde hayatta kalamayacak türler tarafından icat edilmiş bir yalan” olarak tanımladığını göz önünde bulundurmalıyız) hayatta kalmak için çok zayıf olan hayvanlar tarafından geliştirilen bir organ olarak gören “şüpheli natüralistin” tutumu mevcuttur.⁷¹⁶ Bu tür bir akıl güç istencinin bir ifadesidir. Akıl fizyolojik kökenlerini incelemek üzere kesip parçalayan şüpheli natüralistin bu tutumunu, Bataille ve Foucault sürdüreceklerdir. Nietzsche'nin, dünyanın “artistik ya da poetik” bir kavrayışını savunan ikinci tür akıl eleştirisi ise artık eskimiş olan metafiziği sanat ve şiir ile değiştirme yoluna gidecektir. Zira şiir ve sanat, Benhabib'in ifadesiyle, hem “yaşamı olumlar ve sınırsız bir özelliğin daimi aşkın yeni deneyimler arayışında kendisine yükselebileceği zirveleri anlatırlar”, hem de “modern bireyin anlam yaratıcı güçleri kuruyunca içine düşebildiği umutsuzluk çukurlarının kaydını tutarlar”.⁷¹⁷ Şair ve Sanatçı Nietzsche'yi ise Heidegger ve Derrida takip edecek ve onlar Batı metafiziğini, söylemsel düşüncenin sınırlarıyla karşılaştığı ve kendisini başka türden bir söyleme –şiir ya da yapı-bozum- dönüştürdüğü uçlara iteceklerdir.

Böylece *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nin geri kalan kısmının büyük oranda, Nietzsche'den çıkan yollardaki girişimlerin nasıl çıkmaza girdiğinin, onun takipçilerinin özne felsefesi eleştirilerinde seleflerinin açmazlarını nasıl yeniden ürettiklerini sergilemeye hasredilmiş olduğu söylenebilir. Fakat Horkheimer ve Adorno nezdinde eleştirel teoremin geç dönemecinin, modernitenin kendisinden geliştiği söylenen “sol ve sağ Hegelciler ve Nietzsche ile takipçileri” şemasına tam uymadığı görülecektir.

⁷¹⁵ A.g.e., s. 97.

⁷¹⁶ Benhabib, Seyla, Kitap Eleştirisi: *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 753.

⁷¹⁷ A.g.e., s. 753.

Horkheimer ve Adorno'yu *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda özne-merkezli aklı, aklın bütünü olarak almak (ya da araçsal rasyonaliteyi rasyonalitenin bütünü olarak almak) suretiyle özne felsefesinin açmazlarına yenik düşmekle itham eden Habermas, *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde bu sefer onlara kendi Nietzsche eleştirisinin etkisi altında yeniden bakmaya döner. Habermas onların, özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışmalarının hem Hegel, hem de Nietzsche kaynaklı iki büyük geleneği paylaştığını öne sürer. Bu iki filozof da Aydınlanmayı, Aydınlanmanın başarımlarının yeni bir mitolojiye yenik düştüğü iki-taraflı bir süreç olarak görürler. Modernitenin Aydınlanmayı alt etme girişimi –miti kısırılmış tutmak için çılgın girişiminde hem dışsal nesneleştirmeyi, hem de içsel baskıyı zorunlu kılan- araçsal aklın hâkimiyeti pahasına gerçekleşir.⁷¹⁸ Habermas'a göre eleştiri kavrayışını rasyonel temelini kaybettiği bir noktaya kadar radikalleştirilen *Aydınlanmanın Diyalektiği* geç eleştirel teorisinin umutsuz bir kinizme saplanmasını temsil eder. Bunun sonucunda ise Habermas'a göre Aydınlanmayı öz-yıkım süreci olarak kavramsallaştıran bu düşünürlerin çözümlemelerinde Aydınlanmanın özgürleşimci gücüne dair hiçbir umut kalmamış olduğunu görmüştük. Bir kez daha dikkat çekmek gerekirse, bilimin araçsal akıl tarafından, moralitenin bilimin pozitivist anlaşılması bakımından yutulduğu, hatta sanatın kitle kültürü tarafından bozularak tüm eleştirel ve ütopyacı içeriğinden arındırılmış olduğu bu bakış açısından aklın üç uğrağı da çılgına dönen öz-sakinimin hizmetindeki bir rasyonaliteye gerilemiştir.

Aslında *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki Adorno ve Horkheimer'a ayrılan bölümün büyük oranda Habermas'ın daha önce tartıştığımız eleştirilerini tekrarladığını görürüz. Fakat Habermas onları Nietzsche ile karşılaştırmanın çağımızın teşhislerini harekete geçiren ve yöneten estetik deneyim ufkuna dikkatimizi çekmesi bakımından öğretici olduğunu düşünmektedir.⁷¹⁹ Habermas Nietzsche'nin, esas olarak estetik-ifadeci değer alanına (özellikle avangard sanat ve sanat eleştirisine) uygun mantığa sahip olan akıl uğrağını, nasıl teorik ve pratik akılla olan bağlantısından kopardığını ve estetik yargıyı, irrasyonaliteye sürüklenen bir değer biçme modeli üzerinde, iyinin ve

⁷¹⁸ Rasmussen, David, *Reading Habermas*, s. 15.

⁷¹⁹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 128.

kötünün, doğrunun ve yanlışın ötesini ayırt edecek bir kapasite olarak stilize ettiğini göstermişti. Habermas’a göre Nietzsche bu şekilde, moralite ve bilimin, yolundan sapmış güç istencinin benzer şekillerdeki ideolojik ifadeleri olarak maskesini düşüren kültür eleştirisi için gerekli kriterleri elde etmişti. *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin de, güç istencinin bozulmalarının dışı vurumu olan aynı yapıları araçsal aklın cisimleşmeleri olarak benzer şekilde suçlaması bakımından, Nietzsche’nin kültür eleştirisini takip ettiği söylenebilir. Nitekim Habermas Horkheimer ve Adorno’nun kültürel moderniteyi Nietzsche etkisi altında onunla benzer bir ufuktan, aynı yoğunlaştırılmış duyarlılıktan, kültürel modernitenin rasyonel içeriğine hiç değer vermeyen –ki her yerde aklın tahakkümle, gücün geçerlilikle bağlandığını göz önüne alan- bir optikten algılamaya yenik düştüklerini öne sürer.⁷²⁰ Bunun sonucu Horkheimer ve Adorno’nun kendilerini Nietzsche’ninki ile aynı sıkıntı içinde bulmalarındır:

Eğer nihai bir maske düşürme etkisinden vazgeçmek istemiyorlarsa ve halen eleştiri ile devam etmek istiyorlarsa, en azından bir rasyonel kriteri, tüm rasyonel kriterlerin bozulmasına dair açıklamaları için dokunulmamış bırakmaları gerekli olacaktır.⁷²¹

Habermas’a göre bu paradoksun karşısında, kendine gönderimde bulunan eleştiri yönelimini kaybedecektir. Bu kendi geçerliliğinin önvarsayımlarına saldıran eleştiri sıkıntısından çıkış olmadığını iddia eden Habermas, bu yolun en çok, temelleri olmayan bir teorinin modernite ufku dışına çıkış için döşediği bir yol olarak görülebileceğini düşünmektedir. İşin kötü yanı ise, Habermas’a göre, —Foucault’nun düşüncesi de katılarak söylenebilir ki— çağımızda etkili hale gelen bu gerici dönüşün, halen özgürleşim güçlerini karşı-Aydınlanmanın hizmetine taşımaya devam etmesidir.⁷²²

Bu noktada Habermas eleştirisinin önemli bir yanı, onun geç Eleştirel Kuram’ın umutsuz yönelimini, Hegel’in modernite projesine yaklaşımında bulunan bir unsuru yeniden onaylayarak etkisizleştirmeye çalışmasıdır. Habermas Aydınlanma

⁷²⁰ A.g.e., s. 129.

⁷²¹ A.g.e., s. 126-127.

⁷²² A.g.e., s. 127.

diyalektiğine dair, gerek Nietzsche ve takipçileri gerekse Adorno ve Horkheimer'ın yaklaşımlarında ortak olarak bulunduğunu söylediği ve *düzleştirme* adını verdiği (aslında *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki kültürel rasyonalizasyon çözümlemelerinden iyi bildiğimiz) yönelim, modernitenin farklılaşmış alanlarından (ya da aklın uğraklarından) birisini diğerlerinin pahasına rasyonalitenin kesin biçiminin temsilcisi olarak ilan etmek ve buradan hareketle moderniteyi bütünsel olarak reddetmektir. Dahası bu reddin, mesela Nietzsche örneğinde olduğu gibi, kendisini aklın ötekisi olarak koyan, ama yine de modernitenin farklılaşmış alanlarından birisi (estetik modernite) ya da aklın uğraklarından (estetik sezgi ya da estetik yargı) birisi üzerine dayanarak gerçekleştirilmesidir. Dolayısıyla bu eleştirilerinde Habermas'ın, sanatı uzlaştırıcı aklın temeli olarak ilan eden Eski Sistem Programı'ndaki görüşlerinden kısa bir sürede vazgeçerek modernite sorununa estetik bir çözüm yerine politik bir yönelimle yaklaşmayı tercih etmesi bakımından Hegel'i takip etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Politik çözüm arayışını seçmek, estetiği, modernite deneyiminin farklılaştığı alanlar çoğulluğunun sadece birisi olarak ve dolayısıyla hakikat ve normativite iddialarından ayırt edilerek tanımlanması gereken bir alan olarak görmektir.⁷²³ Böylesi bir yaklaşımda estetik, onu moderniteye ve barındırdığı rasyonalite sorunsalına bağlayan rasyonalite izini taşır. Daha önce de gördüğümüz gibi, ideal olarak bakıldığında, Habermas'ın yaklaşımında modern yaşamın tüm alanları, anlama göre farklılaşacak ama iletişimsel olarak birbirlerine bağlanabilecektir.⁷²⁴ Elbette Nietzsche farklılaşmayı, farklılaşmamış varlığın ilksel arkaik deneyime dönmek için reddetmek ve moral ve bilimsel olanı dışlayarak estetik olana yoğunlaşmak istemektedir. Estetik hariç tüm biçimler azledilirse Aydınlanma diyalektiğinin geride bırakılabilir olduğu ya da farklılaşmamış varlığa geri dönme imkânının özne mitini ortadan kaldıracığına yönelik varsayımlar, onun takipçilerinin yaklaşımlarında da etkisini sürdürecektir. Habermas'ın yaklaşımı ise estetiği sadece diğerleriyle çekişen bir akıl biçimi olarak, diğer akıl biçimlerinin tabi olduğu türden kriterlere tabi kılmaktır. Böylece estetik yargı, estetik biçimi diğer akıl

⁷²³ Rasmussen, David, *Reading Habermas*, s. 15.

⁷²⁴ A.g.e., s. 14.

biçimlerinden ayırt edebilecek prosedürel kriterlere (söylem kurallarına) başvurmak durumundadır.⁷²⁵

Gördüğümüz gibi, bu tabloda Habermas sağ ve sol Hegelciler ile benzer alanda bulunur. Burada tüm taraflar rasyonalite ve akıl, Aydınlanma ve diyalektik meseleleriyle ilgilenir ve en önemlisi modernite soruna politik çözüm bulma arayışının sorgulanması yerine farklılaşan alanların nasıl uygun bir şekilde dolayım lanabileceği sorunu üzerine odaklanılır.⁷²⁶ Bu bakımdan gerek sol, gerekse sağ Hegelciler Hegel tarafından onaylanan politik çözümü tamamlamaya, revize etmeye ve kendi amaçlarıyla uyumlu hale getirmeye çalışırlar. Habermas'ın çözümlemelerinde, Hegel'in hem burjuvazinin gelişmesine yönelik tedirgin duygularını, hem de dinsel güçlerin seküler bir dünyada yeniden geri getirme tutkusunu onaylayan sağ Hegelciler, moderniteyi onaylarken kültürel moderniteyi etkisiz hale getirebilecekleri yanılsamasını sürdürerek yeni muhafazakârlar biçiminde çağdaş sahneye girerler. Habermas'ın kendi düşüncesini de içinde değerlendirmesi bakımından özel bir öneme sahip olan ve temel sorunsalı günümüz liberal ve sol düşüncenin ikilemlerine götüren sol Hegelcilerin praxis felsefesi ise pozitivist içerimleriyle, ilk olarak Marx tarafından onaylanan üretim paradigmasının yanılsamalarını sürdürmekle eleştirilir.⁷²⁷ Aslında Habermas Hegel ve Marx arasındaki, “açılan ama takip edilmeyen yol” metaforu bağlamındaki paralelliklerin çarpıcı olduğunu düşünür:

Gençliklerinde iki düşünür de, bölünmüş burjuva toplumunun yeniden uzlaştırılması için bir model olarak işbirliği kısıtlamaları altında var olan iletişimsel bir toplulukta zorlamasız irade biçimlenmesi fikrini kullanma fikrini açık tuttular. Ama daha sonraları, ikisi de bu seçeneği kullanmayı terk ettiler.⁷²⁸

⁷²⁵ A.g.e., s. 14.

⁷²⁶ A.g.e., s. 11.

⁷²⁷ A.g.e., s. 12.

⁷²⁸ Pierson, Christopher (1990), “Redemption of Modernity”, [Kitap Eleştirisi: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press. ve Rundell, John F. (1987), *Origins of Modernity*, University of Wisconsin Press.], *Thesis Eleven*, 25, Sage Pub, 122-132, s. 126.

Marx için alternatif üretim paradigmasını benimsemekti ki, bu da, Habermas'ın erken çalışmalarından beri vurguladığı gibi, özneler-arasılık kategorisinin geliştirilmiş emek kategorisine tabi tutulması anlamına gelmekteydi. Habermas temel olarak “düşünüm kavramının dönüşümünün nasıl üretim kavramında son bulduğunun izini sürmekle”, “özbilincin emek ile değiştirilmesinin nasıl Batı Marksizmi içindeki –aslında daha genel olarak tarihsel modernite projesindeki- bir çözümsüzlükle nihayete erdiğiyle” ilgilidir.⁷²⁹ Sonuçta, Habermas'ın çözümlemesinde modernite projesinin açmazları ile uğraşan hem sağ hem de sol Hegelciler Aydınlanma diyalektiğinin bulmacalarına yenik düşerler. Öte yanda ise modernite projesinin açmazları karşısında moderniteden çıkma yoluna giren Nietzsche ve takipçilerinin oluşturduğu grup bulunur. Habermas, ilksel bir geçmişe nihilist türden bir adım atmaya çalıştığını söylediği Nietzsche'nin öncülüğündeki bu grubun moderniteden çıkmaya tam da modernite projesi tarafından verilen terimlerle anlaşılabilecek sebeplerle girişmiş olduklarını sergilemek suretiyle adeta modernite projesiyle uğraşmaktan kaçış olmadığını göstermeye çalışır.

Habermas'ın çizdiği bu tablo, Rasmussen'in ifadesiyle, “adeta çifte paradoks türünü barındıran bir sahne olarak görünür”.⁷³⁰ Zira Habermas modernite projesi ile uğraşmanın zorunlu olduğunu (kaçışın mümkün olmadığını) sergilemekle yetinmez, onunla uğraşma yönündeki tüm girişimlerin de başarısız olduğunu göstermektedir. Foucault'nun düşüncesi ise bu tabloda yerini, Nietzsche'nin modernite eleştirisinde kullandığı stratejilerin mirasçısı olarak bulur. Daha belirgin bir şekilde söylemek gerekirse, Foucault, Habermas'ın modernite söylemine ilişkin haritasında, özne-merkezli aklın ortaya çıkışının maskesini, antropolojik, psikolojik ve tarihsel yöntemler kullanarak düşürmek isteyen “şüpheli akademisyen” olarak Nietzsche'nin ardılı olarak konumlanmıştır.⁷³¹ Habermas'a göre, Nietzsche'nin başarısız olmaya mahkûm stratejilerini miras alan Foucault, bu mirası ne kadar farklı bir biçimde yorumlarsa

⁷²⁹ A.g.e., s. 126-127.

⁷³⁰ Rasmussen, David, *Reading Habermas*, s. 9.

⁷³¹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 97.

yorumlasın, selefinin bütünsel akıl eleştirisini takip ettiği ölçüde bu eleştirinin yol açtığı aynı açmazları tekrar ve tekrar üretmekten kaçınmayı başaramaz.

Burada önemli bir nokta, Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde Foucault ve takipçilerinin de içinde bulunduğu ve genellikle postmodernite (daha özel olarak postyapısalcılık) başlığı altında toplanan düşünce çizgisini, modernite içinde bir kırılmadan ziyade akla ve liberal söyleme saldıran ve rasyonalitenin hegemonyasına karşı sanata radikal öteki olarak değer biçen estetik modernite geleneğinin bir hatalı genişletilmesi olarak kavramasıdır.⁷³² Nitekim Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi* başında, Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault ve Derrida gibi filozofların —aralarındaki tüm farklılıklara rağmen— modernitesinin kendine dair anlamasının biçimlendiği temel kavramsal ufku reddederek bu ufkun *dışına çıkmış* ve onu eski bir çağın ufku olarak artık *geride bırakmış* gibi davranma eğilimlerine yönelik şüphesini dile getirdiğini söylemiştik. Ona göre moderniteden kopuş ilan eden bu girişimlerin, Aydınlanma-sonrası kılıkclarının altında sadece eski karşı-Aydınlanma geleneğiyle olan suç ortaklıklarını gizledikleri açığa vurulmalıdır.⁷³³ Dolayısıyla Habermas'ın, moderniteyi geride bırakma yönündeki bu radikal yenilik iddialarını, aslında onların modernite ile tarihsel ve kavramsal bağlantılara sahip olduğunu göstermek suretiyle tersine çevirmeye ve böylece postmodern değil de basit bir şekilde modern-karşıtı olduklarını ifşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim Habermas'a göre Nietzsche'nin, esas olarak estetik-ifadeci değer alanına (özellikle avangard sanat ve sanat eleştirisine) uygun mantığa sahip olan akıl uğrağını, nasıl teorik ve pratik akılla olan bağlantısından kopardığını ve estetik yargıyı, irrasyonaliteye sürüklenen bir değer biçme modeli üzerinde, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın ötesini ayırt edecek bir kapasite olarak stilize etmiş olduğunu ele almıştık. Nietzsche bu sayede, moralite ve bilimin, yolundan sapmış güç istencinin benzer şekillerdeki ideolojik ifadeleri olarak maskesini düşüren kültür eleştirisi için gerekli kriterleri elde etmiştir. Habermas'a göre, Nietzsche'nin kültür eleştirisini takip eden düşünürlerden Foucault da kültürel moderniteyi Nietzsche etkisi altında onunla benzer bir ufuktan, aynı yoğunlaştırılmış

⁷³² Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 181.

⁷³³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 5.

duyarlılıktan, kültürel modernitenin rasyonel içeriğine hiç değer vermeyen –ki her yerde aklın tahakkümle, gücün geçerlilikle bağlandığını göz önüne alan- bir optikten algılamaya yenik düşmüştür.⁷³⁴

Habermas, Foucault’nun da benimsediğini söylediği bu bakış açısından; Aydınlanma ve manipülasyon, bilinç ve bilinç.-dışı, özgürlüğü sağlayan ve yok eden etkenler, hakikat ve ideoloji gibi tüm uğrakların birbiri içine girdiğini iddia etmektedir. Ama tüm bu uğraklar, felaket getirici bir işlevsellik içinde çatışan unsurlar olarak da birbirlerine bağlanmamıştır. Habermas’a göre farklılıkların ve karşıtlıkların zemini öylesine oyulmuştur ve çöktürülmüştür ki, Adorno’nun tamamen yönetilen toplumu ya da Foucault’nun iktidar-yüklü dünyası gibi düzleştirilmiş ve renkleri solmuş bu manzara içinde “eleştiri artık kontrastları, gölgelenmeleri ve değişken tonları ayırt edemez hale gelmiştir”.⁷³⁵ Habermas’a göre bunun, eleştirinin modernitenin normatif içeriğiyle ilişkilendirme biçimi ve doğrudan eleştirinin imkânıyla ilgili iki önemli sonucu bulunmaktadır. İlk olarak, Habermas’a göre, tüm karşıtlıkların, farklılaşmaların, nüansların gözden kaybolduğu bu perspektif, “kültürel ve toplumsal modernitenin yüksek derecede *çift-değerli* [*ambivalence*] içeriğine duyarsızdır”.⁷³⁶ Bu düzleştirici bakış açısı, modern yaşam biçimlerinin premodern olanlarla art-zamanlı karşılaştırılmalarında da etkili olur ve modernleşme sürecinin, nüfusun büyük bir kısmının zorla talep ettiği ve bu yolda büyük bedel ödediği (bedensel emek, maddi koşullar, bireysel seçim olanakları, hukukun korunması, politik katılım ve eğitim boyutlarındakiler gibi) kazanımlarının çok az dikkate alınmasına yol açar. Aslında Habermas bu bakış açısına sahip düşünce çizgisinin, modernitede “*dünyevi öğrenme süreçleri*” aksında adalet ve doğruluk sorunları hakkında özelleşmiş problem-çözücü söylemleri” ihmal ettiğini ve hatta genel olarak gündelik pratiği “türetilmiş ve sahici olmayan bir şey olarak” küçümsediğini belirtir.⁷³⁷ Nietzsche ve takipçilerinin “sıra dışı fenomenlere” odaklanmış bakışı için önemli olan, Habermas’ın kültürel rasyonalizasyon süreçleri çözümlemesinde gördüğümüz farklılaşan değer alanlarından sadece birisidir;

⁷³⁴ A.g.e., s. 129.

⁷³⁵ A.g.e., s. 338 .

⁷³⁶ A.g.e., s. 338.

⁷³⁷ A.g.e., s. 339.

yani “*dünya-ifşa edici* [word-disclosure] aks etrafında, beğeni sorunlarında özelleşmiş sanat, edebiyat ve eleştirmenlik” uğrağı.⁷³⁸ Habermas’a göre Nietzschecilik için bilim ve moralite farklılaşması; aklın, sanatın poetik, dünya-ifşa edici gücünü gasp eden ve bastıran oluşum süreci olarak görünüşe çıkar: “Kültürel modernite, yapısal olarak aşırı yüklenmiş özne-merkezli aklın totaliter karakterinin damgasını vurduğu nefret edilen bir alan olarak gözüktür”.⁷³⁹ Bu tür Nietzsche-sonrası çalışmaların uyandırdığı umut sürekli olarak bir belirlenimsizlik beklentisine işaret eder: “Özne-merkezli aklın savunmaları yıkıldığında, çok uzun sürelerdir iktidar tarafından korunan bir içsellik bir arada tutmuş olan içsellik alanının çökeceği ve kendisini aklın ötekisine teslim edeceğidir”.⁷⁴⁰

Öte yandan Habermas radikal bir akıl eleştirisi çerçevesinde modern yaşam biçimlerinin bütüncü bir eleştirisine giren bu söylemlerin kendi eleştiri güçleriyle ilgili büyük bir bedel ödediklerini de öne sürer. Her şeyden önce moderniteye veda eden bu söylemler, kendi konumları için ne bir açıklama verebilirler, ne de aslında böylesi bir izahatı vermek isterler. Nitekim Habermas negatif diyalektik, soybilim ya da yapı-bozumun, aynı biçimde, modern bilginin farklılaşmasıyla uyumlu ve bizim bugün metinleri bu sayede değerlendirdiğimiz kategorilerden –gayet anlaşılır bir şekilde– kaçınma eğiliminde olduklarına dikkat çeker. Onların çalışmaları ne felsefe ya da bilim, ne ahlak ve politik teori, ne de sanat ve edebiyat alanında kuşku götürmez bir şekilde sınıflanabilir: Habermas’ın ifadesiyle, “Aklın kendine-gönderimli eleştirisi her yerde ve hiçbir yerdedir”.⁷⁴¹ Aslında bu teorilerin deyim yerindeyse söylemler içinde “bir yere sahip olmaması”, onların anlaşılma talep etmelerine rağmen rakip yorumlamalardan ve eleştirilerden muaf kalmalarına imkân tanımaktadır. Zira Habermas, birbirleriyle uygun olmayan unsurların ortak-yaşamı olarak, yani “normal” bilimsel araştırmaya direnen bir karışım olarak çıktığını söylediği bu teorilerin, kendi iddialarını her zaman farklı bir yere taşıyabildiğini ve mesela referans çerçevesinin değiştirilmesiyle, aynı söylemin bilim ya da felsefe olarak değil de edebiyat parçası olarak ele alınır hale getirilebildiğine dikkat çeker.

⁷³⁸ A.g.e., s. 339.

⁷³⁹ A.g.e., s. 339.

⁷⁴⁰ A.g.e., s. 310.

⁷⁴¹ A.g.e., s. 337.

Böylesi söylemler kurumsallaşmış yanlışlanabilirlik standartlarını yerinden çıkarmaktadırlar: Onlar, argüman çoktan kaybolmuş olduğunda bile her zaman son bir söze yer verirler; karşı taraf dil oyununun anlamını yanlış anlamış ve karşılık verme *türlerinde* bir kategori hatası işlemiştir.⁷⁴²

Ama Habermas'a göre, kendi temellerine kayıtsız bu akıl eleştirisi türleri yönelimlerini kaybetmeye mahkûmdur. Eleştiri kavrayışını rasyonel temelini kaybettiği bir noktaya kadar radikalleştiren ve doğrudan kendi geçerliliğinin önvarsayımlarına saldıran eleştiri türünün kendine kapanmışlık ve yönelimsizlik gibi açmazlardan retorik manevralarla bile kurtulması imkânsızdır. Dolayısıyla Habermas böylesi radikal akıl eleştirilerini, temelleri olmayan bir teorinin modernite ufku dışına çıkış için döşediği bir yol olarak görülebileceğini düşünmekte ve çağımızda etkili bir hale gelen bu gerici dönüşün, özgürleşim güçlerini karşı-Aydınlanmanın hizmetine taşımaya devam etmesine karşı durulmasının önemli olduğunu savunmaktadır.

Böylece Habermas'ın perspektifinden Foucault'nun çalışması özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine dair eleştiriden çıkan ve postmodern çıkmaza giren hatalı bir başka yol olarak kavranır. Nitekim Habermas Foucault'ya tahsis ettiği iki bölümde, onun, özne-merkezli aklı aklın bütünü olarak alan (ya da araçsal rasyonaliteyi rasyonalitenin bütünü olarak alan) ve dolayısıyla bütüncü bir şekilde eleştirmek suretiyle ondan kurtulmaya çabalayan çalışmalarının özne felsefesinin açmazlarına yenik düştüğünü göstermeye çalışır. Habermas'ın iddiası, Foucault'nun insan-merkezci düşünmenin açmazlarına karşı sunduğu soybilimsel tarih araştırmasının, özne felsefesinin dışına çıkma hedefini gerçekleştirebilmesinin mümkün olmadığı, zira bu yaklaşımın kavramsal aygıtlarının da (en başta iktidar kavrayışı olmak üzere) aslında özne felsefesi repertuarından alınmış olduğudur.⁷⁴³ Böylece Habermas Foucault'nun yaklaşımının başarısızlığını, özne felsefesinin tükenmiş olduğunun ve yeni bir iletişimsel eylem çerçevesinin gerektiğinin bir göstergesi olarak ele almakta ve bu yolda onun düşüncesindeki, kendisini de farkında olduğu ama çözmeyi başaramadığı (daha doğrusu, elindeki kavramsal çerçeveye istese de başaramayacağı) tutarsızlıkları

⁷⁴² A.g.e., s. 337.

⁷⁴³ A.g.e., s. 274.

sergilemeye çalışmaktadır.⁷⁴⁴ Fakat şimdilik, Habermas'ın onun çalışmalarına, özellikle iktidar kavrayışıyla ilgili olarak “şimdicilik” (*presentism*), “görececilik” ve “gizli-normativizm” (*cryptonormativism*) başlıkları altında yönelttiği spesifik eleştirilerini, Habermas ve Foucault felsefelerini evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma olarak karşılaştırmaya çalışacağımız son bölümde ele almak üzere bir kenara koyacağız. Zira Habermas'ın bu eleştirilerini tartışmaya başlamadan önce, Foucault'nun kendi çalışmalarından hareketle, radikal akıl-evrenselcilik ve rasyonel özne eleştirisini, kendisine yönelik belli başlı karşı çıkışlarla beraber (yani Habermas'ın onun çözümlemelerinin etkili bir özgürleşimci eleştiriyi besleyecek normatif kaynaklardan yoksun olduğu yönündeki karşı çıkışı gibi itirazlarını dikkate alan eleştirel bir tartışma çerçevesinde) ele almak suretiyle sergilemeye ve bu eleştirinin özgün yanları kadar açmazlarını da açığa çıkarmaya çalışacağız. Dolayısıyla Habermas'a tahsis ettiğimiz bu bölümde son olarak, onun özne felsefesinin ve evrenselcilik-tikelcilik geriliminin dışına çıkan yol olarak sunduğu kendi çözüm önerisini, modernite projesinin normatif içeriğini kurtarma yönündeki hayat boyu girişimi çerçevesinde yeniden değerlendirecek ve onun çalışmalarında meydana gelen birtakım değişimlere, düzeltmelere ve yeni yönelimlere metnimizin amaçlarına hizmet ettiği ölçüde dikkat çekmeye çalışacağız.

1.7. Habermasçı Çözüm: Özneler-arasıcı Öznellik ve Temelcilik-karşısı Evrenselcilik

Habermas'ın düşüncesinin gelişim aşamalarını, onun evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki konumunu ortaya koymak üzere ele alırken, onun görüşlerinin çağdaş sorunlara dair, “evrenselcilik ve tikelcilik”, “öznellik ve nesnellik” gibi bir dizi kutupsallaştırılmış kavram çiftini ihtiva eden modernite-postmodernite ikiciliğinin ötesine geçen bir perspektif sunabilme imkânını özellikle vurgulamaya çalıştık. Nitekim onun bu tartışmada, sadece modernite projesinin belli bir anlamda bozulduğunu kabul etmekle kalmayarak, Aydınlanmacı rasyonalizm projesinin gözden geçirilmesi, modernitenin özne, akıl, evrensellik gibi temel kavramlarının yeniden inşası için çağrıda

⁷⁴⁴ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 185.

bulunurken de, aslında çeşitli postmodern ya da postyapısalcı teorilerin modernite eleştirilerini pek çok bakımdan onaylamakta olduğunu gördük. Zira o, postmodern başlığı altında toplanan girişimlerin modern anlayışın tarih ve toplum dışı, bedensiz ahlaki ve epistemik öznesinin artık kabul edilemez olduğu yönündeki eleştirilerini paylaşmakta ve öznenin zaman içinde geliştiği, tarihsel ve toplumsal bir konuma sahip olduğu görüşünün reddedilemez olduğunu düşünmektedir. Ama Habermas özne-merkezli akıl ve onun evrenselciliğinin yol açtığı patolojileri ve açmazları modernite projesinin ayrılmaz, özsel bir parçası, deyim yerindeyse doğal mantığının bir sonucu olduğu görüşünden yola çıkarak bu projenin akıl, özne, evrensellik anlayışlarından topyekûn kopuş talebinde bulunanlara karşı bu tutumun da en az karşı çıktıkları anlayış kadar tek yanlı olduğunu ve böylesi bir talebin modernitenin eleştirel ve özgürleşimci potansiyellerinden tamamen vazgeçmek tehlikesini beraberinde getirdiğini savunmaktadır. Bildiğimiz gibi, Habermas'ın temel olarak karşı iddiası ise, moderniteyi başarısız bir biçimde sona ermiş bir proje ilan edenlerin hem olumlu içgörülerini almak, hem de kendi başarısızlıklarını sergilemek suretiyle, moderniteyi henüz “tamamlanmamış bir proje olarak” olarak okumanın ve böylece onun özgürleşimci potansiyelini ortaya çıkaracak bir şekilde yeniden inşa etmenin yollarını bulmanın mümkün olduğudur.

Aslında Habermas'ın modernite projesiyle ilgili tartışmadaki bu tutumu, onun bir bütün olarak düşüncesinin, iki önemli özelliğini açık bir şekilde açığa vurmaktadır. İlk olarak, modernite ve temel kavramlarına yönelik radikal eleştirilerin gösterdiği gibi “yapıbozum” ruhunun damgasını vurduğu çağımızda Habermas, çalışmalarının neredeyse her uğrağında ısrarlı bir şekilde “yeniden-inşa”yı savunan (kamusal alanın, Eleştirel Teori'nin, tarihsel materyalizmin, modern aklın evrensel koşullarının, rasyonalizasyon süreçlerinin, toplum kuramlarının, modernite projesinin yeniden inşaları gibi) bir düşünür olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak ise tüm bu yeniden inşa çabalarında girmiş olduğu tartışmalardaki konumlanışı itibarıyla, Habermas'ın tam anlamıyla “diyalektik bir düşünür” olduğunu söylemek mümkündür. Zira daha önce de dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, pek çok tartışmadaki yaklaşımına baktığımızda, onun eleştirdiği bir konu ya da iddiayı hiçbir zaman bütünsel bir şekilde eleştirip bir yana koymadığını, her zaman ele aldığı düşüncenin eksiklerini ya da tek yanlılığını tespit

ederek, bu düşüncenin hakikat içeriğini muhafaza ederek aşmaya çalışan (Hegel’in *aufheben* terimini kullandığına benzer bir biçimde aşmaya çalışan) bir tutum benimsediğini görürüz. Dolayısıyla onun herhangi bir düşünceye ya da iddiaya yönelik olumsuzlamalarının bütünsel olmaktan ziyade “belirlenimli” bir olumsuzlama niteliği taşıdığını söylemek mümkündür.

Habermas’ın düşüncesine damgasını vuran bu iki karakteristiğin açık örneğini ise onun *Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde, Nietzsche’yi takip eden modernite-karşıtı çizginin özne felsefe paradigmasını “belirlenimli” olmayan bir şekilde, yani soyut olarak olumsuzlamasına karşı eleştirisinde görmek mümkündür. Oysa Habermas’a göre bir paradigma,

Ancak farklı bir paradigma tarafından belirlenimli bir tarzda olumsuzlandığı zaman gücünü kaybeder... o, basit bir şekilde öznenin yok olması yönündeki herhangi bir yakarıya karşı şüphesiz dayanıklıdır.⁷⁴⁵

Dolayısıyla Habermas en şiddetli yapıbozum çabasının bile, sadece özbilinç paradigması, yani yalnızlığı içinde bir konuşan ve eyleyen öznenin kendisiyle ilişkisine dair paradigma bir başkasıyla değiştirildiğinde farkına varılabilir sonuçlara ulaşabileceğini öne sürer. Habermas’ın kendi eleştirisinin, özne felsefesi paradigmasının, “karşılıklı anlaşma, yani iletişim aracılığıyla toplumsallaşmış ve birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan bireyler arasındaki özneler-aracı ilişki paradigması” ile değiştirilmesine dayandığını söyler. Ona göre ancak böylesi bir paradigma değişikliği sonrasında baskıcı özne-merkezli akla yönelik eleştiri *belirlenimli* bir biçim alabilir ve böylelikle bir aşırılık değil de eksiklik olarak teşhis edilen bir Batı “logos-merkezciliği” eleştirisi olarak ortaya çıkabilir.⁷⁴⁶

Habermas moderniteyi soyut bir şekilde olumsuzlamanın ya da moderniteden daha üstün bir şeye atıfta bulunmanın aksine kendi benimsediği eleştirinin, modernite güzergâhı içinde bulunan bir karşı-söylemi sürdürdüğünü ve bu söylemi takip etmenin modern düşüncenin yıkıcı gücünün kendisine, yani Descartes ve Kant arası dönemde

⁷⁴⁵ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 310.

⁷⁴⁶ A.g.e., s. 310.

kurulan özne felsefesi paradigmasına karşı serbest bırakılmasına imkân sağladığını iddia etmektedir. En önemlisi Habermas’a göre ancak modernitenin karşı-söylemini sürdüren bu eleştiri, bizi hiçbir çıkışın olmadığı Hegel ve Nietzsche arasındaki çatışma alanlarından dışarı götürebilir.⁷⁴⁷ Habermas’ın tasvirinde bu çatışma alanlarının, “adeta çifte paradoks türünü barındıran bir sahne” olarak görüldüğüne, yani modernite projesi ile uğraşmanın hem zorunlu olduğunu (modernite açmazlarından bu açmazlarla uğraşmaksızın kaçışın mümkün olmadığını), hem de bu proje ile uğraşma yönündeki tüm girişimlerin başarısız olduğuna dikkat çekmiştik.⁷⁴⁸ Aslında Habermas modernitenin felsefi söylemine ilişkin sunmaya çalıştığı haritasının, tam da modernitenin dışına çıktığını iddia eden Nietzsche ve takipçilerinin nasıl sürekli olarak aynı açmazları ürettiklerini gösterebildiğini savunmaktadır.

Nitekim Habermas Foucault’nun çalışmalarını çözümlerken, aslında onun insan bilimlerinin özne felsefesi paradigmasında temellerini nasıl bulduğuna ilişkin aydınlatıcı bir eleştiri sunduğunu, ama kendi yaklaşımının açmazları (modernite felsefi söylemi içindeki konumu ya da mirası) üzerine yeterince düşünümde bulunmadığı için iktidar teorisinin insan bilimleriyle aynı yazgıyı paylaşmasına engel olamadığını öne sürmüştür. Habermas Foucault’nun ya da genel olarak Nietzschecilerin inatçı bir şekilde farkına varamadıkları (ya da bütüncü eleştiri angajmanları yüzünden ayırt edemedikleri) hususun, modernitenin felsefi söylemine en başından beri, henüz Kant zamanında başlamış olan ve modernitenin ilkesi olarak öznelliğe karşı duran bir arayışın eşlik etmiş olduğudur. Dolayısıyla Habermas Foucault’nun mesela *Kelimeler ve Şeyler*’de açık bir şekilde tespit ettiği özne felsefesinin temel kavramsal açmazlarının, aslında çoktan Schiller, Schelling, Fichte ve Hegel tarafından da benzer bir şekilde çözümlenmiş olduğuna dikkat çeker. Elbette tüm bu düşünürlerin çözüm yolları farklıdır, ama Foucault’nun iktidar teorisi de kendisinden önceki girişimler gibi bu sorunsal durumdan

⁷⁴⁷ A.g.e., s. 310

⁷⁴⁸ Habermas çözümlemesinde, bir yandan modernite projesinin açmazları ile uğraşan hem sağ, hem de sol Hegelciler Aydınlanma diyalektiğinin bulmacalarına nasıl yenik düşmüş oldukları sergilenir. Öte yanda ise modernite projesinin açmazları karşısında moderniteden çıkma yoluna giren Nietzsche ve takipçilerinin bu kaçışa tam da modernite projesinin terimleriyle (estetik modernite) anlaşılabilecek sebeplerle girişmiş olduklarını sergilemek suretiyle adeta modernite projesiyle uğraşmaktan kaçış olmadığını göstermeye çalışır.

çıkış yolu sunamadığına göre, Habermas modernitenin felsefi söyleminin izlediği yolun başlangıcına kadar takip edilmesi ve bu yoldaki önemli dönüm noktalarının tespit edilmesi girişiminin zorunlu olduğunu söyler. Nitekim Habermas *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde bu yolun önemli dönemeçlerini işaretlemek ve bu dönemeçlerden çıkan yolları takip edenlerin aynı çıkmazlara nasıl girdiğini göstermekle kalmadığını; genç Hegel, genç Marx, hatta “*Varlık ve Zaman*’ın Heidegger’i” ve “Husserl’le tartışmasında Derrida’nın bile karşısında çıkmış olan, ama onlar tarafından seçilmemiş alternatif yolları da açığa vurduğunu iddia etmektedir.⁷⁴⁹ Habermas’ın iddiası modernitenin felsefi söyleminin çıkmaz yollarından kurtuluşun, ancak onun güzergâhında bir imkân olarak (“bastırılmış özneler-arasılık” olarak) açığa çıkmış, ama seçilmemiş bu yolu (modernitenin karşı-söylemini) takip etmekle mümkün olduğudur.

Böylece Habermas modernitenin felsefi söyleminde işaret edilmiş ama takip edilmemiş bu yolu açığa çıkarmak suretiyle, hem eleştirel olan, hem de eleştiri araçlarını modernitenin kendi materyallerinden geliştiren bir modernite anlama yolunun, modernite söylemine en başından beri eşlik ettiğini söylediği bu karşı-söylem içinde zaten bulunduğunu savunmaktadır. Bu açıdan modernitenin patolojileri karşısında moderniteden kopuşu öneren modernite-karşıtı çizginin temel hatası, modernitenin eleştirdikleri yönleriyle özbilinçli, öz-eleştirel bir yüzleşmeden kaçmalarının onları modernitenin açmazlarından kurtarabileceğini varsaymalarıdır: Yol açtıkları sorun ise salt yıkıcı bir tarzda (soyut olumsuzlamayla) işledikleri için modernitenin seyrinde bulunan ve Habermas’ın geri kazanmaya çalıştığı “karşı-söylemi” karartmaları, yani özgürleşim güçlerinin karşı-Aydınlanma saflarına taşınmasına hizmet etmeleridir. Buna karşı Habermas’ın, Aydınlanmanın diyalektiğinin ya da modernitenin açmazlarının ötesine, Aydınlanma geleneğini ya da modernite projesini bütüncü bir şekilde olumsuzlamadan geçen yol olarak sunduğu kendi önerisinin ise, modernitenin bu karşı-söyleminin mirasçısı olarak gördüğü iletişimsel eylem kuramı olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Habermas monolojik özne felsefesinin reddedilmesi ve *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda formüle ettiği, temelini özneler-arası iletişimde bulan ve anlama ve anlaşmaya yönelmiş (yani diyalojik olan) iletişimsel eylem modeline geçilmesiyle

⁷⁴⁹ A.g.e., s. 295.

birlikte, modernitenin felsefi söyleminin tarihsel seyrinde bastırıldığını söylediği modernitenin özgürleşimci potansiyelinin yeniden açığa çıkarılabileceğini savunmaktadır.

Habermas'ın bu teşhisinde, *Modernitenin Felsefi Söylemi* çerçevesinde, büyük oranda Hegel'in modernite kavramsallaştırmasını ve modernite sorununa yaklaşımını takip ettiğini gördük. Zira Habermas, Hegel gibi, aklın yeni bütünleştirici ve toplumsallaştırıcı işlevinin hem kamusal yaşamda, hem de teorik söylemde güçlendirmesini talep eden Aydınlanma girişimini desteklemekte ve yine Hegel'in, bu hedefin ancak Bacon'un araçsal aklından ya da Hobbes'un stratejik akılsallığından kayda değer bir şekilde farklı bir akıl kavrayışı gerektirdiği görüşünü de onaylamaktadır.⁷⁵⁰ Hatta Habermas'ın bu akıl kavrayışını geliştirme girişiminde de, ilk Hegel'in açtığını ama seçmediğini söylediği yolun takip edilmesi gerektiğini savunduğunu biliyoruz. Elbette Habermas'a göre, Hegel'in bu “yanlış yolu seçişinin” sonucu olarak ortaya çıkan mutlak akıl kavrayışına ya da kendisini doğa ve tinde tanıyan bir “makro-özne”ye değil, onun erken yazılarında işaret edildiği gibi, özneler-arasıcı bir temele sahip uygun bir iletişimsel akıl teorisine ihtiyacımız vardır.⁷⁵¹ En önemlisi, Habermas, linguistik özneler-arasılık modeline dayanarak biçimlenecek kendi teorisinin açacağı perspektifin, özne felsefesinin açmazlarının ve evrenselcilik-tikelcilik geriliminin dışına çıkan yolu görünür ve takip edilebilir kıldığını savunmaktadır. Dahası Habermas bu sayede Foucault'nun düşüncesinde ifadesini bulan özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine yönelik radikal eleştirilerin, aslında eleştirdikleri, hatta aştıklarını iddia ettikleri düşünme biçiminin içinden çıkmayı başaramadıklarını gösterebildiğini, yani bu eleştirilerin özne felsefesi paradigmasının yarattığı açmazları yeniden üretmekten kaçamadıklarının da teşhir edilebilir olduğunu iddia etmektedir.

Böylece Habermas'a göre, modernite felsefi söylemindeki, çifte paradoks sahnesi olarak karakterize edilebileceğine dikkat çektiğimiz çıkmaz yollardan kurtuluş, Aydınlanmanın özne-merkezli aklına ve soyut evrenselciliğine yönelik eleştirileri kabul etmek, ama bu eleştiriye “belirlenimli” bir şekilde, yani akla iletişimsel eylem üzerinde

⁷⁵⁰ Pippin, Robert B., *Idealism as Modernism*, s. 173.

⁷⁵¹ A.g.e., s. 173.

bir başka temel bulmak suretiyle yürütmekle mümkündür. Bu yolda Habermas öncelikle modernitenin felsefi söyleminin daimi bir şekilde sürüklendiği (hatta onun dışına çıktığını iddia edenlerin de bu yazgıdan kurtulamadığı) açmazların özne felsefesinin öncüllerinde doğal olarak bulunduğunu sergilemeye çalışmıştır. *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde gördüğümüz gibi, Habermas'a göre özne felsefesindeki sorun, bireyin evrensellelikle ilişkisini özbilincin etkileşimleri açısından kavraması (yani yeterince özneler-arasıcı olmaması) ve dolayısıyla eninde sonunda mutlak bilgiyle bağlanma yoluna girmesidir. Nitekim Aydınlanma diyalektiğinin paradoksu, özne felsefesi paradigması içinde Aydınlanmanın özgürleştirici ilkesini gerçekleştirme çabasının, kurumsal baskının tüm biçimlerinin meşrulaştırılmasıyla sonuçlanmasında kendini gösterir. Daha önceki çalışmaları ışığında söyleyebiliriz ki Habermas'a göre modernitenin kendine ilişkin anlayışı, insanları, dünyayla ilişkilerinde karşılımlarına çıkan kendilikler (*entity*) üzerindeki tekeli (yani nesnelerle bilme ve manipüle etme ilişkisi kurması; doğru önermelerde bulunması, planlar yapması) aracılığıyla ayırt ediliyor olarak gördüğü (yani özne-merkezli akıl çerçevesi içinde anladığı) sürece; akıl ontolojik, epistemolojik ya da linguistik çözümleme açısından kendi boyutlarının sadece birisiyle sınırlanmış olarak kalmaya mahkûmdur:

İnsanın dünyayla ilişkisi bilişsel olarak indirgenmiştir: Ontolojik olarak, dünya bir bütün olarak (temsil edilebilir nesneler ve mevcut koşullar bütünlüğü olarak) kendilikler dünyasına indirgenmiştir; epistemolojik olarak dünyayla ilişkimiz mevcut koşulları veya vaziyeti bilme ya da bunu amaçlı etkinlik tarzında meydana getirme kapasitesine indirgenmiştir.⁷⁵²

Elbette Habermas, özne felsefesi paradigmasının ve soyut evrenselci tasavvurlarının artık miadını doldurduğunu açık bir şekilde iddia etmesine rağmen, yeniden-inşacı bir düşünür olarak bu paradigmanın normatif içeriğinin kurtarılabileceğine ve linguistik özneler-arasılık açısından başarılı bir şekilde yeniden formüle edilebileceğine olan inancından vazgeçmemiştir. Nitekim Habermas'ın, özne-merkezli aklı aklın bütünü olarak almak suretiyle aklı bütünsel bir şekilde olumsuzlama

⁷⁵² Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 311.

yoluna gidenlere karşı, akılda bu araçsal akıl boyutundan fazlasının bulunduğunu, yani çeşitli nesneleştirme ve kontrol pratiklerine indirgenemeyen, bunun yerine karşılıklı anlaşma ve karşılıklı işbirliğinin ben-merkezsizleştirici biçimlerine işaret eden daha geniş bir akıl kavrayışının da mümkün olduğu görüşünü pek çok çalışmada ısrarlı bir şekilde savunduğunu gördük. Habermas iletişimsel eylem kuramının; bilişsel-aracsal aklın, aklın moral-pratik ve estetik-ifadeci boyutlarını –ben-merkezsizleştirici boyutları en açık bir şekilde işler kılan bu akıl uğraklarını- hem bastırdığı, hem de onların yerine geçtiği yolları açığa vurabildiğini ve böylelikle aklın bu boyutlarını (özellikle pratik boyutunu) kurtarma ve onlara gündelik pratik içinde yeniden-dayanak noktası bulma ihtiyacını karşılayabildiğini savunmaktadır.⁷⁵³ Habermas’ın bu yöndeki girişiminin önemli bir boyutu ise, nesneleştirme ve tahakküme karşı, dilde karşılıklı anlaşmayı gerçekleştirmenin oldukça sıradan eylemleri içinde, yani gündelik iletişimsel pratikler içinde direniş kaynakları teşhis edebilmesidir.⁷⁵⁴ Habermas gündelik pratiklere ilişkin kendi iletişimsel kuramı benimsendiğinde, merkezsizleşmiş öznenin, dil tarafından dolayımlanan toplumsal etkileşim içinde bir katılımcı olarak kavranabileceğini ve bu sayede özne felsefesinin açmazlarından kaçınılabileceğini öne sürmüştür.

Pippin Habermas’ın bu çözüm önerisinin, Kant-sonrası geleneği alt üst etmiş olan alternatifler arasındaki bir orta-zemin olarak ortaya koyulduğuna dikkat çeker: Habermas bu konumu “saf transandantalcılık” ve “saf tarihselcilik” arasında ya da tarih ve karmaşık toplumsal yaşamla ilişkisinde “soyut bir şekilde yukarıda duran bir akıl” ile “bilgi sosyolojisine ya da tarihselciliğe tutsak olan akıl” anlayışı arasındaki salınım olarak tasvir eder.⁷⁵⁵ Bu açıdan Habermas modernitenin felsefi söylemi içinde transandantal özneyi ilk olarak bağlamın içine geri koyan, akılı toplumsal uzam ve tarihsel zaman içinde konumlayan ve bu konumlamanın götürebileceği salt tarihselci, görececi, bilişselcilik-karşıtı fikirlere direnen Hegel’in çözüm arama tarzını

⁷⁵³ A.g.e., s. 314–315.

⁷⁵⁴ Nitekim Kompridis bu bakımdan onun entelektüel başarısının büyük kısmının, modernitenin en değerli ideallerinin, zor barındırmayan (asgari zor barındıran) ve baskıcı-olmayan kavrayışlarının yeniden hayal edilebileceği ve yeniden formüle edilebileceği “yaşam dünyası” kavrayışından ve bu kavrayışın yaşam dünyasının genişletilmesine dair katkısından ileri geldiğini belirtir. Kompridis, *Nicolas, Critique and Disclosure*, s. 22.

⁷⁵⁵ Pippin, Robert B., *Idealism as Modernism*, s. 173.

onaylamaktadır. Zira Habermas’a göre soyut evrenselcilik eleştirisinin ötesine geçerek Aydınlanma projesini evrenselciliğinden tamamen soymak onun özgürleşimci boyutlarını askıya alır: Eğer rasyonel otonomi olarak insan kavramı ve bununla ilişkili olarak rasyonel rıza mecburiyetini güçlü bir tarzda evrensel olarak savunamazsak, eleştirel olma kapasitemizi felce uğratırız. Kısacası Habermas’a göre Aydınlanmanın evrenselci iddialarının görececiliğe terk edilmesi, modern düşüncenin akıl yürütme kapasitesinden mahrum bırakılması anlamına gelecektir.⁷⁵⁶

Dolayısıyla Habermas, rasyonalite kavrayışındaki vurguda yer alan kavramsaldan toplumsala kayışa rağmen, akıl ve toplumun rasyonalizasyonunun halen moderniteye içkin ve gerekli olduğunu anlamamıza imkân veren bir teori sunmaya çalışmıştır. Ona göre bu yolda karşımıza çıkacak “saf transandantalcılık” ve “saf tarihselcilik” alternatifler arasında seçim yapmaktan, gündelik iletişim pratiklerinin örtük ve zorunlu akla başvurusunun çoktan cisimleştirmiş olduğu yolları yeniden inşa eden bir teori aracılığıyla kaçınabilmemiz mümkündür. Ama Habermas’ın çözüm olarak sunduğu, gündelik iletişim pratiklerinin örtük ve zorunlu akla başvurma tarzı üzerine görüşleri ve özellikle bu başvurunun biçimsel ya da prosedürel niteliği, söylem etiğini ele alırken gördüğümüz gibi oldukça tartışma yaratmıştır. Aslında bu konuda Habermas’ın temel yanıtı, tüm dinsel ve metafizik ipoteklerin ağırlığından kurtulmuş katıksız bir şekilde prosedürel karakterine rağmen, iletişimsel aklın, karşılıklı anlaşma edimleri eylemleri koordine etme mekanizması görevini üstlendiği derecede toplumsal yaşam süreçlerinin içine doğrudan dâhil olduğudur. Habermas iletişimsel eylem şebekesinin, yaşam-dünyasının kaynaklarıyla geliştiğini ve aynı zamanda somut yaşam biçimlerinin yeniden üretildiği bir ortam olduğunu söyler:

Bundan dolayı, iletişimsel eylem kuramı, Hegel’in yaşamın etik bağlamı kavrayışını, özne felsefesi öncüllerinden bağımsız olarak yeniden inşa edebilir.⁷⁵⁷

⁷⁵⁶ Greig, Mary (2004), “Habermas and the Holy Grail of reason: The Philosophical Discourse of Modernity between theatre and theory”, *Social Semiotics*, 14 (2), 215-232, s. 220.

⁷⁵⁷ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 316.

Aslında Habermas geçerlilik iddialarına yönelik kendi eylem kavrayışının, saf, konumlanmamış akıl idealizmine düşme ve transandantal ve ampirik alanlar arasındaki ayrıma yeniden hayat verme eğilimine sahip olduğu eleştirilerine karşı durmanın çok basit olmadığını kabul eder. Bu eleştirilere karşı onun, her şeyden önce, “daha sonradan linguistik kıyafetlerini giyebilen saf bir aklın” var olduğunu asla kabul etmediğine ve kendi kuramına göre aklın doğası gereği iletişimsel eylem bağlamları içinde yaşam dünyası yapılarında somutlaşmış olduğuna dikkat çekmiş olduğunu görürüz:

Farklı faillerin eylemleri ve planları tarihsel zamanda ve toplumsal mekân boyunca karşılıklı anlaşmaya yönelik dil kullanımı aracılığıyla birbirleriyle bağlantılandığı derecede, eleştirilebilir geçerlilik iddiaları karşısında evet/hayır konumu alma edimi, örtük olsa da, *gündelik* pratik içinde anahtar bir işlev kazanır. İletişim aracılığıyla ulaşılan ve geçerlilik iddialarının öznel-arasıcı tanınması aracılığıyla ölçülen mutabakat, toplumsal etkileşimler ve yaşam-dünyası bağlamları ağının kurulmasını mümkün kılar. Elbette geçerlilik iddiaları Janus gibi iki yüze sahiptir: İddialar olarak, herhangi yerel bir bağlamı aşarlar; aynı zamanda onlar, eğer etkili bir işbirliği için zorunlu olan etkileşim taraflarının uzlaşımını taşıyacaklarsa, burada ve şimdi ortaya atılmaları ve fiili olarak tanınmış olmaları gerekir.⁷⁵⁸

Ama Habermas’a göre *evrensel* geçerliliğin aşkın uğrağı (kabul edilen geçerlilik iddialarının zorunlu bağlayıcılığı) belli bir yerellikle sınırlanmış olan (*bağlam-bağımlı*) her tikellik içine açılmaktadır. Elbette iletişimsel failler geçerlilik iddialarını konuşma edimleri aracılığıyla karşılıklı olarak ortaya koydukları derecede, aslında karşı çıkılabilir bir zeminde eylemektedirler. Ama Habermas’a göre yine de “bir *koşullanmamışlık* uğrağı, *olgusal* karşılıklı anlaşma süreçleri içine ayrılmaz bir parça olarak yerleşmiştir”.⁷⁵⁹ Dolayısıyla Habermas’a göre önerme ve normlar için iddia edilen geçerlilik, zaman ve mekânı aşar, kendi ifadesiyle *zaman ve mekânı* “siler” ya da “ortadan kaldırır” [*blot out*]; ama bu iddia her zaman *burada ve şimdi*, belli bağlamlarda ortaya atılır ve eylemin olgusal sonuçlarıyla kabul ya da ret edilir. Karl-Otto Apel bu

⁷⁵⁸ A.g.e., s. 322.

⁷⁵⁹ A.g.e., s. 322.

duruma “gerçek iletişimsel topluluğun ideal olan ile iç içe geçmesi” olarak atıfta bulunur.⁷⁶⁰

İdeal ve gerçek olan arasındaki bu gergin iç bağlantının daha ziyade söylemde açığa çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim Habermas’ın söylem etiğini tartışırken, onun etik kavrayışının temelci eğilimler sergilediğine ya da Kantçı bir transandantal felsefeyi yeniden canlandırmaya çalıştığına dair eleştirileri gördük. Aslında bu eleştirilerin de işaret ettiği gibi, söylem etiğinin yarı-transandantal statüsünün yarattığı gerilim – Hegelci itirazın Kantçı etiğin bu yeniden formülasyonuna daha az uygulanabileceği iddiasını tartışırken gördüğümüz gibi— bir bakıma, genel olarak Habermas’ın düşüncesinin en başından itibaren kurtulmaya ya da bir ara yol bulmaya çalıştığı evrenselcilik-tikelcilik/bağlamcılık gerilimini yansıtmaktadır. Zira Habermas iletişimsel etiğini formüle ederken, bir yandan değer şüpheciliğine ve görececiliğe karşı durmak için teorisinin evrensel ve transandantal bir erişime sahip olmasının gerekli olduğunu düşünmekte, ama öte yandan mutlak bir statü iddiasında bulunan temelci bir teori ortaya koymaktan (bir teorinin, kendi bilgi ya da ahlak ile ilgili kavrayışının evrensel geçerliliğinin, mutlak ve zorunlu olarak meşrulaştırabileceğini öne süren temelcilikten) kaçınmaya çalışmaktadır.⁷⁶¹ Nitekim Habermas’ın, temelci eğilimlere sahip olduğu eleştirilerine karşı, iletişimsel ya da söylem etiğinin geçerlilik iddialarının mutlak değil hipotetik olduğunu gösterme yolunda meşrulaştırma stratejilerinde değişikliğe gittiğini ya da geleneksel Kantçı temelciliğin yerine Hegelci eleştirileri karşılayabilen ve faillerin pragmatik yeterliliklerinin teori-öncesi bilgisini açıklayan rasyonel yeniden inşacı bir yaklaşımı geçirme çabasını sahiplendiğini gördük. Ama Habermas, tüm güçlü a priori transandantal iddialara yönelik temelcilik-karşıtı eleştiriyi benimsemekle birlikte, bu eleştirinin, görececiliğe karşı eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanak sağlamaya ve uygun bir şekilde kavranan ahlaki yargıların (biçimleri itibarıyla) “bağımsızlaştırılmış sorunlara motivasyonsuz cevaplar” sağlayabileceğini göstermeye çalışan bir yeniden inşacı girişimi olanaksız kılmadığını savunmaktan asla vazgeçmemiştir

⁷⁶⁰ A.g.e., s. 323.

⁷⁶¹ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 66.

Kuşkusuz Habermas'ın temelcilikten kaçınma yönünde ilerlerken, söylem etiğinin perspektifini daralttığını ve ahlaki iddialarını zayıflattığını, dolayısıyla Hegelci amaçların söylem etiğine katılması (hatta temel Hegelci hedeflerin alınarak Kantçı araçlarla meşrulaştırılması) fikrinden geri adım atmak durumunda kaldığını söylemenin mümkün olduğunu da gördük. Nitekim Habermas söylem etiğinin, diğer biçimci ve evrenselci moralitelere kıyasla çok daha fazla sorunu giderebildiğini ve Hegelci tarzdaki eleştirileri karşılayabildiğini savunmaktaysa da, argümantasyonların önvarsayımlarından çıkarsanan evrenselci bir moralitenin sahip olduğu içgörülerin, pratiğe çevrilmeye açık olup olmadığı biçimindeki karmaşık sorunu tam olarak çözmüş olduğunun iddia edilemeyeceğini kabul eder. Yine tekrarlamak gerekirse, Habermas'a göre bir ahlak teorisinin yapabileceği ve yapmasına güvenilmesi gereken şey, tözsel türden katkılardan ziyade “ahlaki sezgilerimizin evrensel çekirdeğini açıklamak ve böylece değer şüpheciliğini çürütmektir”.⁷⁶² Ama Habermas'ın bir ahlak teorisinden beklenebilecek olan şeye ilişkin sınırlamasında, onun özellikle ahlak felsefesinin tikel hakikatlere ayrıcalıklı bir erişime sahip olmadığına (bir karar verme prosedürü sunmak dışında kimsenin ahlaki sorumluluğunu kendi üstüne alamayacağına) ve dolayısıyla felsefi bir ahlak öğretisinden, çağımızın ahlaki-politik meselelerinin büyük karmaşıklığı karşısında tarihsel ve toplumsal bilimlerden bağımsız bir şekilde yani kendi başına tözsel türden katkılar yapmasını beklemenin yanlış olacağına ilişkin önemli uyarıları da göz ardı edilmemelidir.⁷⁶³

Nitekim Habermas'ın rasyonel yeniden-inşacı bilim kavrayışı, onun hem geleneksel transandantal girişimlere, hem de görececilik ya da bağlamcılığa karşı mesafeli bir şekilde geleneksel felsefenin meşru düşünüm alanını sınırlama ve yeniden tanımlama çabasının ürünü olarak anlaşılabilir. Açık olan bir husus, Habermas'ın rasyonalite ve eyleme ilişkin kendi yeniden inşalarının evrensel bir statüye sahip olduğu iddiasını, bu iddianın temelcilik-karşıtı kalmayı başardığını göstermek suretiyle

⁷⁶² Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 211.

⁷⁶³ Habermas bu konuyla ilgili olarak Horkheimer'ın 1933'te söylediği bir cümleyi alıntılar: “Kant'ın insanlığın mükemmel bir şekilde kurulması fikrinin ütopyacı karakterinin ötesine geçmek için gereken şey, maddeci bir toplum kuramıdır”. A.g.e., s. 211.

korumaya çalıştığıdır. Nitekim onun, rasyonel yeniden inşaların hipotetik statüsüne dikkat çektiğini görürüz:

Diğer tüm bilgi türleri gibi rasyonel yeniden inşaların da sadece hipotetik statüye sahip olduğunu görmek önemlidir... Onlar da daha fazla doğrulanmaya ihtiyaç duyarlar. Ama benim bütün güçlü a priori ve transandantal iddialara ilişkin temelcilik-karşıtı eleştiri olarak kabul ettiğim şey, temel olduğu varsayılan becerilerin rasyonel yeniden inşalarının denemeye tabi tutulması ve onların, ampirik araştırmalarda girdi olarak kullanılması suretiyle dolaylı olarak sınanması yönündeki girişimlere engel olmaz.⁷⁶⁴

Habermas'ın rasyonel yeniden inşalarının temelcilik-karşıtı ve hipotetik doğasına ilişkin görüşleri, kuşkusuz, onun bir bütün olarak çalışmalarına damgasını vurmuş olduğunu gördüğümüz, nesnel olarak temellendirilmiş (tartışılacak normatif iddialarının rasyonalitesini meşrulaştırabilecek) ve pratik motivasyona sahip bir eleştirel toplum teorisi arayışında biçimlenmiştir. Bu açıdan Habermas'ın rasyonalite ve eyleme ilişkin yeniden inşası (iletişimsel rasyonalite ve eylem modeli), evrenselcilik ya da tikelcilik/bağlamcılık ikiliğinden ve özne felsefesi paradigmasının sınırlılıklarından kurtulabilen ve modernitenin normatif içeriklerine dayanan bir öznel-arasılık üzerinde temellenen bir Eleştirel Teori kavrayışı ortaya koyma hedefinin ürünüdür. Nitekim Habermas da *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın sonunda, bu çalışmasının hedefini Eleştirel Kuram'ın yeniden inşası yönündeki uzun soluklu arayışı açısından formüle eder:

Bu çalışmada, eleştirel bir toplum kuramının normatif temellerini açıklaştıran iletişimsel eylem teorisini sundum. İletişimsel eylem teorisi, erken eleştirel teorinin halen dayanmakta olduğu ama artık savunulabilir olmayan tarih felsefesine bir alternatif sağlama hedefine sahiptir. O, kapitalist modernleşmenin seçici gidişatı üzerine disiplinler-arası bir araştırmanın bir kez daha başlatılabileceği bir çerçeve olarak tasarlanmıştır.⁷⁶⁵

⁷⁶⁴ Habermas'tan aktaran, White, Stephen K., *The Recent Work of Habermas*, s. 130.

⁷⁶⁵ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 396-397.

Dolayısıyla Habermas'ın kuramının temalcilik-karşıtı karakterine ilişkin bu görüşlerini, onun Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum kuramı projesini yeniden inşa etme arayışından bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Zaten Habermas'ın 1960'lardan başlayarak oluşturduğu ve günümüze kadar temel hatları bakımından bağlı kaldığını söyleyebileceğimiz düşünsel perspektifinde, normatif temelleri açık kılınmış eleştirel bir toplum teorisi arayışının, her zaman belirleyici bir konuma sahip olmuş olduğunu görmüştük. Büyük oranda Frankfurt Okulu eleştirel teori projesini yeniden düşünme çabası biçiminde ortaya çıkmış olan bu arayışın, özellikle Horkheimer ve Adorno'nun geç dönem konumlarından eleştirel bir çıkışla başladığına dikkat çektik. Gerçi Habermas, öncellerinin, kendisinin de benimsediği savaş öncesi Eleştirel Teori ruhundan giderek uzaklaştıklarını düşünüyor ve onların düşüncelerindeki yeni yönelime şiddetle karşı çıkıyordu, ama onların politik-pratik amaçlı, kapsamlı bir eleştirel sosyal bilime yönelik orijinal programlarını uygun bir şekilde yeniden inşa etmenin yolunu aramaya devam ediyordu. Bu açıdan Habermas da öncellerinin, Marx'ın, felsefe ve din eleştirisinden politik ekonomi ve 19. yüzyıl kapitalizmine yönelik spesifik bilimsel eleştiriye ilerlemesinde açığa çıkan “felsefe ve toplumun bilimsel anlaşılması arasında yeni bir diyalektik sentez” oluşturma arayışını sahiplenmişti.

Böylece Habermas da teori ve pratik arası ilişkinin yeniden değerlendirilmesi yönündeki arayışında, erken Eleştirel Teori programının, “ampirik bilimsel araştırma ve teorinin yeni bir şekilde birleşimi” hedefini ve Marx'ın “filozofların şimdiye kadar dünyayı sadece çeşitli biçimlerde yorumladıkları, oysa artık amacın onu değiştirmek olduğu” biçimindeki ünlü tezinde açıkça dile getirilen “politikaya angaje olan teori” anlayışını benimsemişti. Kuşkusuz bu, Habermas'ın erken Eleştirel Teori'nin pratik-politik sosyal bilim vizyonunu basit bir şekilde, yani eleştirel olmayan bir şekilde sürdürdüğü anlamına gelememektedir. Aksine, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı ele alırken gördüğümüz gibi, Habermas günümüzde Eleştirel Kuram'ın özgün programı ve pratik-politik sosyal bilim vizyonunu sürdürmenin, ancak paradigmatik bir değişimle, yani eleştirel teorinin iletişimsel çerçeve aracılığıyla yeniden inşa edilmesi sayesinde mümkün olduğunu ilan etmiştir.

Nitekim *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın “Eleştirel Teorinin Görevleri” başlıklı sonuç bölümü, özellikle Habermas'ın Eleştirel Teori'deki öncellerinin erken dönem çalışmalarında yer alan önemli temalara ilişkin (“liberal-sonrası toplumlarda bütünleşme biçimleri”, “aile toplumsallaşması ve ego gelişimi”, “kitle medyası ve kitle toplumu”, “protestoların kesilmesinin arkasında bulunan sosyal psikoloji”, “sanat teorisi”, “pozitivizm ve bilim eleştirisi”), disiplinler-arası bir araştırmanın, iletişimsel eylem kuramı sayesinde nasıl yeniden başlatılabileceğini açıklamaya ayrılmıştır.⁷⁶⁶ Habermas öncellerinin Eleştirel Kuram vaadini yerine getirmenin mümkün olduğu inancından vazgeçmeye sürükleyen (doruğuna *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ulaşan) teorik açmazların kaynağında da, aslında onların erken dönemlerindeki disiplinler-arası araştırma biçiminde bir eleştirel teori geliştirme çabalarının temeline örtük bir şekilde Marksist bir tarih felsefesi koymaları olduğunu belirtir. Dolayısıyla “1930'ların araştırma programı, burjuva kültürünün rasyonel potansiyeline tarihsel-felsefi bir güvene bağlı olarak ayakta durmuş ve yıkılmıştır”. Zira burjuva kültürünün radikalleştirilmesiyle, yani üretim güçlerinin basıncı sayesinde toplumsal hareketler içinde açığa çıkacağına inanılan bir potansiyele atıfla sürdürülen bu ideoloji eleştirisi, Habermas'a göre, Adorno ve Horkheimer'ın liberal-sonrası toplumlarda bu kültürün otonomisini kaybettiğine ve ekonomik-yönetimsel aygıtla bütünleştiği sonucuna vardığı zaman, kendisini yok etme (kendini-çürüten paradokslara götüren bir şekilde radikalleşmeye) başlamıştı.⁷⁶⁷

Böylece Habermas'a göre erken Eleştirel Teori normatif temellerini, ancak bir tarih felsefesi sayesinde güvence altına alabiliyordu; ama “bu temel ampirik bir araştırma programını desteklemeye muktedir değildi... gelişim mantığı sorunları ve gelişimsel dinamiklerin sorunlarını ayırt etmiyordu”.⁷⁶⁸ Bu açıdan Habermas yeniden inşa girişimini, “tarihsel materyalizmi felsefi safralarından özgürleştirmek” olarak tanımlar ve bu girişimini *İletişim ve Toplumun Evrimi*'ndeki toplumsal evrim modeline atıfla şöyle tanımlar:

⁷⁶⁶ A.g.e., s. 378-379.

⁷⁶⁷ A.g.e., s. 382.

⁷⁶⁸ A.g.e., s. 382-383.

İki soyutlama gereklidir; (i) tarihsel olaylar dinamiğinden bilişsel yapıların gelişimini soyutlama ve (ii) toplumun evrimini, yaşam biçimlerinin tarihsel somutlaşmasından soyutlama.

Bu şekilde geliştirilen bir teori artık geleneksel yaşam biçimlerinde içkin olan somut idealleri incelemekle başlayamaz. Kendisini, tarihsel olarak ulaşılan öğrenme düzeyi sayesinde belli bir zamanda başlamış öğrenme süreçleri alanına yöneltmelidir. O, bütünlükler, yaşam biçimleri ve kültürleri ya da bir *bütün* olarak yaşam-bağlamları ve dönemleri normatif olarak düzenleme ve eleştirel olarak değerlendirme faaliyetinden kaçınmalıdır.⁷⁶⁹

Habermas ancak bu sayede erken eleştirel teorinin disiplinler-arası araştırma programının ana temalarını ve bazı niyetlerini öğretici olabilecekleri bir şekilde korumanın mümkün olduğunu düşünmektedir. En önemlisi, Habermas'a göre eleştirel toplum teorisinin bu şekilde inşası, iletişimsel eylem kuramını sistem teorisi ile tamamlamak suretiyle norm-suz sistem alanındaki ve norm-yönetimli yaşam-dünyasındaki gelişim süreçlerinin ayırt edilmesine ve böylelikle hem toplumun sembolik etkileşim evriminin, hem de yaşam-dünyası bozulmalarının açıklanabilmesini mümkün kılmaktadır. Habermas'ın sistem teorisini uygun bir şekilde kendine içine katabilen yeniden inşacı yaklaşımının, eleştirel toplum teorisini genişlettiğini iddia etmesine rağmen onun bu yöndeki düşünce çizgisinin, sistem teorilerine özgü bilimcilik eleştirilerini davet eden kesinlikçi bir eğilime sahip olduğu için eleştirildiğini de görürüz.⁷⁷⁰ Nitekim Habermas'ın düşüncesine yakın duran yorumculardan McCarthy onun düşüncesinde 1960'lardan sonra güçlü bir şekilde teorik olan bir yönelimin ortaya çıktığına ve bu yönelimin onu, sistem teorilerinin oldukça cazip gözüktüğü bir çağdaş toplum *teorisi* ortaya koyma çabasına götürdüğüne dikkat çeker. Aslında Habermas'ın Marx'ı kesin bilim yanılsamasına teslim olmakla sert bir şekilde eleştirmiş olduğunu ve Marksizmin politik çözümleme ve politik pratikle ilgili farklı sorunlarını bu çerçevede ele aldığını biliyoruz. Ama McCarthy'e göre Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki çağdaş toplum çözümlemesinde sistem teorileriyle yaklaşması, acaba

⁷⁶⁹ A.g.e., s. 383.

⁷⁷⁰ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 91.

daha modern bir şekilde olsa bile, Marx’a attığı aynı yanılsamanın cazibesine yenik düşme tehlikesini barındırmamakta mıdır? ⁷⁷¹

Elbette teorinin bilimsel sağlam bir temele dayandırılması cazibesine sahip olan bilimsel katılığın, Habermas’ın düşüncesi üzerinde hiç etkide bulunmadığı söylenemez olsa da, görmüş olduğumuz gibi, Habermas’ın bu konuda nahif bir tutuma sahip olmadığı, yani sistem teorilerine ve bu teorilerin tek-yanlı bakış açılarına ilişkin güçlü eleştiriler getirmiş olduğu da göz ardı edilemez. Habermas’ın modern toplumdaki patolojileri uygun bir şekilde değerlendirebilmenin yolunun, öncelikle topluma “sistem-teorik perspektifinden” yaklaşan yönelimler ile “yaşam-dünyası perspektifinden” yaklaşan yönelimlerin diyalektik bir sentezini oluşturmaktan geçtiğini savunduğunu gördük. Habermas modern toplumlar için kurucu olan yaşam-dünyası ve sistem arasındaki bağları bilinçsiz bir şekilde koparan tek-yanlı soyutlamalara karşı eleştirisinde, topluma gözlemcinin “dışsal” perspektifinden yaklaşan bu sistem-teorik çerçevede, toplumsal eylemlerin sembolik olarak dolayımlanması (yani iletişimsel eylem aracılığıyla sembolik yeniden üretimin meydana geldiği sürecin) göz ardı edilerek, toplumsal faillerin rolünün önemini azaltıldığını ve hatta daha aşırı biçimlerinde, bu faillerin adeta bir sistem bütünü içindeki yer-tutucular (*placeholder*) olmaya indirgendiklerini savunmuştur. Öte yandan sadece yaşam-dünyası perspektifinden toplumsal sistemin doğayla ve diğer toplumsal sistemlerle ilgili olarak kendi fiziksel varoluşunu sayesinde güvence altına aldığı “maddi yeniden üretim süreci”nin arka-zeminde gözden kaybolduğuna dikkat çekmiş ve dolayısıyla yaşam-dünyasının karakterini anlamayı, onu biçimlendiren toplumsal sistemleri anlamadıkça başaramayacağımızı öne sürmüştür. ⁷⁷² Kısacası Habermas’a göre, gerek eylem teorisi, gerekse sistem teorisi, toplumun iki yönünden birisini tecrit etmek suretiyle aşırı genelleştirme hatasına düştüğü için, uygun bir toplum teorisinin bu iki perspektifi birleştirmesi zorunludur. ⁷⁷³

⁷⁷¹ McCarthy, Thomas (1991), “Complexity and Democracy: The Seductions of Systems Theory”, içinde: *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, 152-181, s. 180.

⁷⁷² Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 151.

⁷⁷³ A.g.e., s. 377.

Böylece Habermas, toplumu eş zamanlı olarak yaşam-dünyası ve sistem olarak kavrayan, yani bütünleşmenin hem toplumsal, hem de sistematik anlaşılması gerektiğini öne süren bir toplum kuramı perspektifinden en önemli güçlük olarak karşısına çıkan bu iki kavramsal stratejinin nasıl uygun bir şekilde birleştirileceği sorunuyla uğraşmak durumunda kalmıştır. Nitekim Habermas'ın modern toplum eleştirisinin oldukça farklı iki teorik koşul arasındaki ilişkinin açıklanması üzerine dayandığına, yani onun iletişimsel koordinasyon üzerine dayanan rasyonalitenin bir mikro-teorisi ve pazar gibi mekanizmalar aracılığıyla gerçekleşen modern toplumların sistematik bütünleşmesine dair bir makro-teorisini birleştirmeye çalıştığına dikkat çekmiştik. Aslında McCarthy'nin dikkat çektiği tehlike de Habermas'ın bu birleştirme çabasının, ağırlıklı olarak sistem teorilerinden hareketle yürütülmesi, yani toplumsal ve sistem bütünleşmelerini daha ziyade sistem teorileri çözümlemesi aracılığıyla ele almasına yönelik olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ona göre Habermas'ın bu çözümlemesinde sistem ve yaşam-dünyası yapıları, birinin inkârı diğerini zorunlu kılmayan “olasılıkları alanı” olarak değil de “karşıt uçlar” olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu ikilik, meşru temsili demokrasi biçimleri sorunu açısından bir açmaza düşme tehlikesini barındırmaktadır. Zira Habermas'ın açıklamalarına göre kapitalist temsili demokrasilerde norm-suz para ve iktidar araçları tarafından yönetilmekte olan ekonomi ve yönetimin sistemsal buyrukları sürekli sınırlarını aşmakta ve yaşam-dünyası alanlarını sömürgeleştirmektedir. Daha önce de tartıştığımız, yaşam-dünyasının tamamen para ve iktidar araçları tarafından yönetilir hale gelmeyeceğini neyin güvence altına aldığı sorununu bir kenara koyarsak bile, Habermas'ın yaşam dünyası-sistem ayrımı üzerine çözümlemeleri, mevcut biçimiyle, çağdaş gelişmiş kapitalist toplumlarda meşru iktidarın kullanımını açıklayabilme konusunda önemli güçlükler yaşıyor gözükmektedir.⁷⁷⁴ Çünkü Habermas'ın mevcut politik sistemlere ilişkin tasvirinde kapitalist ekonomik ilişkilerin “stratejik olarak eyleyen özel kişiler arasındaki hukuki olarak uygarlaştırılmış sürekli rekabet alanı” olarak kurumsallaşmasına karşın, politik

⁷⁷⁴ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 92.

ilişkiler, “hukukun üstünlüğü, temel insan hakları, halk egemenliği gibi mutabakata dayalı ahlaki-pratik temeller” üzerine kurulmuştur.⁷⁷⁵

Gelişmiş kapitalist toplumlarda demokratik politikanın koşullarını ortaya koyan Habermas’ın tasvirinde, özellikle politik sistemin meşruluğuyla ilgili olarak açıklama güçlüğü yaratan ya da mevcut açıklamalar dâhilinde nasıl çözülebileceği belirsiz gözükmeye devam eden iki sorunun özellikle öne çıktığı söylenebilir. Bu sorunların ilki, meşru iktidar kullanımının açıklanmasıyla ilgilidir. Söylem etiğini ele alırken, Habermas’ın meşruluğu, itiraz edilebilir geçerlilik iddialarıyla ilgili olarak, yani hakikat ile içsel bir bağa sahip olarak göz önünde bulunduğunu ve böylelikle meşrulaştırma gücünü, esas olarak, özgür ve eşit failer arasındaki mümkün anlaşmanın biçimsel koşulları bakımından tanımlamış olduğunu görmüştük. Fakat politik konsensüsün bu meşrulaştırıcı gücü, toplumsal ve sistemik bütünleşme boyutlarındaki kriz eğilimleri (demokrasi ve kapitalizm arasındaki “sürekli gerilim”in kaçınılmaz kıldığı⁷⁷⁶) tarafından engellenmektedir. Zira yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi sırasında, yönlendirici araçlar (para ve iktidar) politik ve yönetsel alandaki eylemlerin koordinasyonunu giderek daha fazla eline geçirmekte ve dolayısıyla bu sistemleri, daha genelleşebilir çıkarlar üzerinde bir anlaşmaya dayanan normatif düzenlemelerden mahrum bırakmaktadır. Bu sömürgeleşme sürecinin, sembolik etkileşimin bozulmasını ve kültürel yoksullaşmayı açıklayabildiğini gördük, ama sorun, bu sürecin aynı zamanda, konsensüs oluşumunu ve etkisini ve böylelikle politik iktidarın meşruluğunu açıklanamaz kılmasıdır.⁷⁷⁷ Meşru iktidar kullanımının açıklanması konusunda ortaya çıkan bu güçlük, Honneth’in dikkat çektiği gibi, Habermas’ın yaşam dünyası-sistem ikiliğinin, toplumsal alanı *norm-suz* stratejik eylem alanına ve *iktidar-sız* bir yaşam-dünyasına bölmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁷⁸ Şüphesiz yaşam-dünyası ve sistem arası ayırım, yaşam-dünyasındaki iletişimsel eylemin iktidar ilişkilerinden bağımsız işleyişini güvence altına almaya hizmet etmektedir. Ama göreceğimiz gibi, Habermas’ın

⁷⁷⁵ McCarthy, Thomas, “Complexity and Democracy”, s.160.

⁷⁷⁶ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 345.

⁷⁷⁷ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 93.

⁷⁷⁸ Baynes, Kenneth (1993), “Translator’s Preface”, içinde: Honneth, Axel, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* çev. Kenneth Baynes, MIT Press, vii-xii, s. viii

toplumsal etkileşim alanını iktidarın işleyişi çerçevesinde anlayan Foucault'ya karşı eleştirisi tersine çevrilerek, iktidardan bağımsız olarak kavranan (idealleştirilen) bir yaşam-dünyası kavrayışının da Allen'in ifadesiyle “*politik-olmayan* ya da *depolitize edilmiş*” bir görünüme sahip olduğu ve yaşam-dünyası içinde, meşru kullanımın da ötesinde hiçbir iktidar işleyişine yer bırakmadığı iddia edilebilir.⁷⁷⁹

Sistem ve yaşam-dünyası ikiliğinden kaynaklanan ve özellikle politik sistemin meşruluğuyla ilgili olan güçlüklerin ikincisi ise Habermas'ın pratik söylem kavrayışında yer alan, McCarthy'nin, Kantçı *fenomenal* ve *numenal* ikiciliğin kalıntısı olarak görülebileceğine dikkat çektiği “konumlanmış akıl yürütme” ve rasyonel konsensüs modelinin gerektirdiği “konumlanmışlığın aşılması” arasındaki gerilim çerçevesinde anlaşılabilir. Habermas'ın söylem etiğinde politik adalet ancak ampirik isteklerin söylemsel birleşimiyle elde edilebilir. Dolayısıyla ona göre politik meşruluğun temeli, herkesin, (Kant'ta olduğu gibi, bir *numenal* ben olarak değil ama) patirik söylemdeki ahlak bakış açısını benimseyen katılımcılar olarak isteyebileceği şey haline gelir. Ama ahlak bakış açısının benimsenmesinin, katılımcıların hem çıkar-yönelimli, hem de değer-temelli perspektiflerini aşmalarını gerektirdiği göz önünde bulundurulduğunda, bu pratik söylem modelinin, “demokratik teori için gerçekçi bir normatif ideal olup olmadığı sorunu ortaya çıkar”.⁷⁸⁰ Zira çağdaş toplumsal yaşamı dünya görüşleri çoğulluğunun karakterize etmesine karşılık, konsensüs yönelimli yaşam-dünyasının söylemsel konumu, evrenselleştirilebilir çıkarların yarı-transandantal karakterinden kaynaklanan homojenleştirici bir etkiye sahip gözükmektedir. Sistem alanında söylemsel olarak meşrulaştırılmış bir anlaşmaya ulaşma sorunu (politik meşruluğu ya da meşru iktidar kullanımını açıklamayı güçleştirdiğine dikkat çektiğimiz sorun), Habermas'ın söylem etiği içinde, ihtiyaçlar ve çıkarların değerlendirilmesine olanak sağlayan bir müşterek kültürel miras çerçevesine atfı dikkate alındığı takdir de, daha da içinde çıkılmaz bir güçlüğe saplanır. Zira böylesi bir müşterek kültürel miras varsayımı,

⁷⁷⁹ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia University Press, 2008, s. 112

⁷⁸⁰ McCarthy, Thomas (1991), “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, içinde: *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, 181-200, s. 182

hem genel olarak, ihtiyaçların meşru tatmini için bir normun sonuçlarının kabul edilebilirliği üzerine evrensel (kültür-ötesi) bir uzlaşımı, hem de özel, yani ele aldığımız sorunla ilgili olarak, günümüz çoğulcu toplumlarından rasyonel bir konsensüse ulaşma umudunu imkânsız kılabilir. McCarthy'nin ifadesiyle,

Habermas'ın evrenselleştirilebilirlik ilkesinin, çeşitli “ben istiyorum”lardan, birleşik bir “biz istiyoruz” çıkarma başarısı, evrensel olarak kabul edilen ihtiyaçlar bulunmasına bağlıdır... Ama bu, değer yönelimlerine ilişkin temel ayrılıkların bulunduğu yerde mümkün olmayabilir. Biçimsel prosedürün tözsel içerikten ayrılması hiçbir zaman mutlak değildir: bir şeyin adil olduğu konusunda, neyin iyi olduğuna dair bir miktar uzlaşma sahip olmaksızın uzlaşamayız. Ama pratik söylem, Habermas tarafından, tam da böylesi uzlaşımların olmadığı durumlarla uğraşması için tasarlanmıştır.⁷⁸¹

Böylece Habermas bir yanda meşru iktidar kullanımı konusunda, yaşam-dünyası ve sistem ayrımı açıklamasında bulunan bir gerilim olarak teorinin içsel denebilecek bir sorunla (dolayısıyla homojen toplumlarda bile sorun olmaya devam eder); öte yanda ise teori ve çoğulluk olgusu arasındaki gerilimi ortaya çıkaran dışsal denebilecek bir sorunla karşı karşıya bulunmaktadır.⁷⁸² Habermas'ın bu sorunlarında ifadesini bulan güçlüklerle uğraşmasının, onu demokratik kamusal alan içinde, hem çatışmaların çözülmesinde, hem de kolektif hedeflerin peşinde koşulmasında farklı rasyonel irade oluşumları türlerini içeren çok-boyutlu bir söylem modeli geliştirmeye götürdüğünü söylemek mümkündür. Bu süreçte Habermas merkezde pratik meşruluk söylemi olmak üzere “bütün bir üst üste binen iletişim biçimleri ağının” etkili bir şekilde kurumsallaşması gerektiğini savunan bir konumu benimsemiştir.⁷⁸³ Habermas'ın pratik söylemi kamusal alandaki söylem için normatif bir ideal olarak sunduğu yeni konumunda bir değişiklik, onun yönetimle ilgili olan ve kamusal olarak etkili tüm

⁷⁸¹ A.g.e., s. 192

⁷⁸² Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 93

⁷⁸³ Habermas'ın bu modeli, politika ya da yasaların genel irade içinde olmalarıyla meşrulaştırıldığı pratik söylem kadar genel normların tikel durumlara uygulandığı müzakereleri, temel değerler ve kolektif kimlikle ilgili tartışmaları, adil pazarlık koşulları altındaki tavizlerin görüşülmesini ve politikalar geliştirme ve hedeflere ulaşmanın araçlarıyla ilgili pragmatik söylemi içerir. McCarthy, Thomas, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, s. 192

organizasyonların demokratikleştirilmesine ilişkin daha önceleri sahip olduğu beklentisinin yerine giderek artan bir şekilde rasyonel kolektif irade oluşumunu her türden biçimsel organizasyonun dışına taşıyan bir düşünce çizgisini takip etmeye başlamasıdır. Habermas pazarlar ve yönetsel bürokrasilerin, çağdaş karmaşık, büyük toplumların ayrılmaz parçası olduklarını ama demokratik idealin, bu sistemik buyrukların meşru sınırları içinde tutulmasını, yani onları açık ve kamusal bir tartışma içinde biçimlenmiş halk iradesinin kontrolüne tabi kılınmasını gerektirdiğini öne sürmektedir.⁷⁸⁴ Dolayısıyla Habermas'ın düşünce çizgisindeki yeni yönelimi, sistem alanlarını kamusal müzakerenin düzenleyici etkisine uygun bir şekilde (pratik söylemin kurumsallaşması çerçevesinde) açmanın, hem farklılıkların dâhil edilmesine, hem de meşru politik iktidara olanak sağlayacağı görüşü belirlemektedir.

Aslında Habermas'ı pratik söylemin kurumsallaşmasıyla ilgili bir kavrayışa yönelten ve yaşam-dünyası ve sistem ayrımının yol açtığına dikkat çekmeye çalıştığımız bu sorunlar, daha önce de dikkat çektiğimiz, onun temelcilik-karşıtı bir evrenselcilik formüle etme çabasında ortaya çıkan normatif ve aktüel olan arasındaki gerilimin yansımaları olarak görülebilir. Bu gerilimin temelinde, büyük oranda Habermas'ın, erken Eleştirel Teori'nin normatif temellerini, ancak bir tarih felsefesi sayesinde güvence altına alabilen (ve dolayısıyla bu güvencenin ortadan kalkmasıyla vazgeçilmiş olan) eleştirel toplum kuramı geliştirme projesine ilişkin “tarihsel materyalizmi felsefi safralarından özgürleştirmek” olarak tanımladığı yeniden inşa girişiminin bulunduğu söylenebilir. Onun bu girişimini ikili bir soyutlamayı gerektiren (tarihsel olaylar dinamiğinden bilişsel yapıların gelişiminin ve toplumun evriminin, yaşam biçimlerinin tarihsel somutlaşmasından soyutlanması) bir toplumsal evrim modeline atıfla tanımladığını görmüştük.⁷⁸⁵ Habermas'a göre eleştirel toplum teorisinin bu şekilde inşası, norm-suz sistem alanındaki ve norm-yönetimli yaşam-dünyasındaki gelişim süreçlerinin ayırt edilmesine ve böylece yaşam-dünyası bozulmalarının açıklanabilmesine imkân tanıyabilmişti. Ama burada, Habermas'ın düşüncesindeki pek çok güçlüğe zemin teşkil ettiği için dikkat edilmesi gereken husus, onun evrim

⁷⁸⁴ A.g.e., s. 193

⁷⁸⁵ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 383

teorisinin, bir tarihsel evrimsel süreçler teorisi değil, aktüel toplum gelişmesinden ayrılan modernitenin ütopyacı bir karşı-modelini hedefleyen normatif bir teori olmasıdır. Zira Habermas'ın teorisinin normatif karakterinin sürekli olarak teoriyi aktüel tarih, toplum, etkileşim ve çatışmalı durumlardan uzaklaştırması, gördüğümüz gibi onun düşüncesinde normatif iddiaların aktüel olgu bağlamıyla dolayımlanması yönünde daimi bir gerilime yol açmaktadır. Aslında normatif ve aktüel olan arasındaki bu gerilim, onun düşüncesinde daha önceki ampirik ve transandantal olan, iyi yaşamın tikel bağlamı ve ahlaki yargının evrenselci iddiası, uygulama ve meşrulaştırma arasındaki gerilimleri yansıtmakta ve tüm bu ikilikler, karşılaşılan sorunlarla ilişkili olarak farklı güçlülere temel teşkil etmektedirler. Nitekim gönüllü birliktelikleri kamusal alanı oluşturan politik faillerin, değer yönelimlerindeki farklılaşmalarının (dünya görüşleri çoğulluğu olgusunun) “çıkarların demokratik genelleştirilmesi” ve “normların evrensel meşrulaştırılması” arasındaki gerilimi şiddetlendirdiğine dikkat çekmiştik. Sonuç olarak, Habermas'ın normatif teorisinin, sürekli olarak, toplum kuramının özgürleşimci vaatlerine engel olma tehlikesine yol açan ”olan” ve “olması gereken” arasındaki bu ayrılığı uygun bir şekilde dolayım lamaya çalıştığı söylenebilir.⁷⁸⁶

Habermas'ın bu gerilimleri ve özellikle yaşam-dünyası ve sitem ayırımından doğan dünya görüşleri çoğulluğu ve meşru iktidar kullanım sorunlarını aşmak için, pratik söylemin kurumsallaşmasıyla (söylemsel prosedürün yaşam-dünyası etkileşiminin çekirdeği olarak kurumsallaşmasıyla) ilgili bir kavrayışa (söylem etiğinin politika, hukuk alanlarındaki içerimlerinin açığa çıkarılmasına) yöneldiğini söylemiştik. Habermas'a göre söylemin kurumsallaşması fikri, norm-yönetimli söylem çıktılarının, toplumun kurumlarına nasıl nüfuz ettiğini ve böylece nesnel geçerlilik kazandığını açıklayabileceği için, moralite-etik ayrımı gerilimini tartışırken gördüğümüz –Hegelci– boş biçimcilik eleştirisini de engelleyebilecektir.⁷⁸⁷ Habermas'ın bu yolda çeşitli eleştirileri de dikkate almak suretiyle yöneldiği, söylemsel karar-alma süreçlerinin etkili bir demokratikleşme biçimi olarak kurumsallaşmasını betimleme çabası, özellikle *Olgular ve Normlar Arasında* çalışmasında ortaya koyduğu hukuk felsefesi ve

⁷⁸⁶ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 95

⁷⁸⁷ A.g.e., s. 95

müzakereci politika teorisinde en kapsamlı biçimine ulaşmıştır. Onun düşünce çizgisindeki yeni yönelimin açık bir göstergesi ise hukukun statüsüne ve toplumsal işlevine ilişkin kavrayışındaki önemli değişimdir. Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda modern toplumda hukukun rolüne ilişkin ikili bir tutum sergilediğini görürüz. Zira yasal normların uygulanması aracılığıyla toplumsal dünyanın hukukileştirilmesi (*juridification*), özgürlüklerin hem güvence altına alınmasına, hem de ortadan kaldırılmasına yol açan paradoksal bir yapıya sahip bir süreç olarak betimlenir.⁷⁸⁸ Habermas'a göre hukukleşme bir yandan miras alınmış otoriter iktidar ve bağımlılık ilişkilerinin yürürlükten kaldırılmasını mümkün kılmaktadır;⁷⁸⁹ öte yandan ise, yaşam-dünyası iletişiminin hassas bünyesini ve onu sürdüren toplumsal kimlikleri parçalamak suretiyle Habermas'ın ifadesiyle bir “dünya-sızlaştırma” etkisi üretmektedir. Ama hukukleşmenin olumsuz yanı, sadece işyerleri, yaşam koşulları, aile içi ilişkileri gibi yerleri kontrol eden düzenlemeler aracılığıyla bireylerin seçim özgürlüklerini kısıtlamasından kaynaklanmaz; o aynı zamanda bu yaşam bağlamlarının parçalanmasına, bireylerin birbirlerine karşı kişiliksizleştirilmiş ve araçsallaştırılmış hukuki özneler tutumu takınmalarına mecbur etmek suretiyle katkıda bulunur.⁷⁹⁰ Dahası, Habermas'a göre bu olumsuz etkilerin, sadece toplumsal alanların hukukleşmesinin, sistem alanının buyrukları tarafından yönlendirildiği ölçüde ortaya çıktığını düşünemeyiz:

Hukukileştirme dalgasının bu olumsuz etkileri, yan etkileri olarak ortaya çıkmaz; onlar *hukukileştirmenin kendi biçiminden* kaynaklanırlar. Tam da özgürlüğü güvence altına alma araçları, artık bundan faydalanan kimselerin özgürlüklerini tehlikeye sokmaktadır.⁷⁹¹

Bunun anlamı, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda hukukun; değerler, normlar ve karşılıklı anlaşma süreçleri yoluyla toplumsal bütünleşmeye bağlı bulunan yaşam

⁷⁸⁸ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 361

⁷⁸⁹ A.g.e.. s. 366

⁷⁹⁰ Dews, Peter (2002), “Law, Solidarity, and the Tasks of Philosophy”, içinde Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, State University of New York Press, 165-184, s. 165-166

⁷⁹¹ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 362

alanlarında zorunlu olarak bir işlev bozukluğu sergilediğidir. Dolayısıyla Habermas'ın demokratik anayasal devletlerde meşru politik iktidar kullanımına ilişkin dikkat çektiğimiz sorunla ilgili bu hukuk kavrayışını kullanabilmesi mümkün değildir. Ama *Olgular ve Normlar Arasında*'da hukukileştirme süreçlerinin paradoksal sonuçlarına ilişkin görüşün terk edildiğini ve hukukun, yaşam-dünyasının söylemsel prosedürlerini sömürgeleştirmeden koruma yolunda sistemik para ve iktidar araçlarının işlevlerini düzenleyebilecek bir şekilde yeniden ele alındığını görürüz. Artık hukuk, yaşam dünyası ve sistem arasında konumlanmış ve böylece moral ve pratik söylem tarafından meşrulaştırılabilir bir şekilde göz önünde bulundurulmaktadır.⁷⁹² Aslında Habermas'ın, henüz iletişimsel etiğini formüle ederken (özellikle Hegel'in soyut evrenselcilik eleştirilerini kendi görüşlerine uygulamasına dair tartışmayı ele alırken gördüğümüz gibi) söylem etiğinin, etiğin kurumsallaşmasını açıklayabilecek bir toplumsallaşma teorisi tarafından tamamlanması gerektiğini söylediğini biliyoruz. Dolayısıyla *Olgular ve Normlar Arasında* Habermas'ın ahlaki normlar ve pratik bağlam arasındaki gerilimin yarattığı sorunları, söylemsel prosedürler üzerinde temellenen hukuksal kurumsallaşma aracılığıyla çözmeye karar verdiği bir çalışma olarak okunabilir.

Kitabın başlığının da işaret ettiği gibi, Habermas hukuku, farklı düzeylerde karşımıza çıkan olgusalılık ve geçerlilik (norm) arasındaki bir gerilim çerçevesinde ele alır. Bu gerilim, insanların eylem ve seçimlerini “toplumsal bir olgu” olarak sınırlayan hukuk ve meşruluğunun kaynağı olarak evrenselleştirilebilir haklar ilkesiyle bağlantılı olan “normatif” hukuk arasındaki bir gerilim olarak görülebilir. Habermas'ın iddiası ise, basit bir şekilde söylemek gerekirse, hukukun ne yalnızca toplumsal olgulara indirgenebileceği, ne de moralitenin kapsamına sokulabileceğidir. Ona göre hukuk hem olgu, hem de norm ya da hem olgusalılık, hem de geçerlilik olarak anlaşılabilir. Böylece Habermas kendi hukuk kavrayışını, hem hukuku moraliteden koparmak suretiyle toplumsal olgulara indirgeyen ve böylelikle yasal normların geçerliliği ya da meşruluğu sorununu ortadan kaldıran hukuksal pozitivizme, hem de hukuku moral içeriğine indirgeyen ve hukukun tesis edilmiş ve zorlamayla arka çıkılan pozitif yönünü göz ardı eden doğal hukuk geleneğine karşı konumlar. Bir yandan, ona göre, ne doğal, politika-

⁷⁹² Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 106

öncesi hakların varlığı, ne de böylesi haklara sahip olduğu varsayılan yalnız başına kavranan bir birey anlayışı (yani kişiliği toplumsal ilişkiler aracılığıyla oluşmamış hak sahibi bir kişi kavrayışı) kabul edilebilir. Öte yandan Habermas, yasadışı bir moralitenin, kendi başına toplumu bütünleştirme açısından yetersiz kalacağını düşündüğü için hiçbir toplumun hukuksuz var olamayacağını savunur. Nitekim müzakereci demokrasi teorisi de, hukuka ilişkin böylesi bir ikili perspektifi temin etmeyi ve böylece yasallık ve meşruluğun nasıl bağdaştırılabileceğini göstermeyi hedefler.⁷⁹³

Bu açıdan Habermas’a göre demokrasinin normatif çekirdeği, S ilkesine (Söylem ilkesi) göre tarif ettiği bir demokrasi ilkesi sayesinde açık bir şekilde kavranabilir: “ancak tüm yurttaşların söylemsel yasa yapma süreçlerindeki rızalarını alabilen yasalar meşru geçerlilik iddialarında bulunabilirler”.⁷⁹⁴ Metnimizin genel amaçlarıyla ilgili sadece birkaç noktaya dikkat çekmekle yetinecek olmamıza karşın, kuşkusuz Habermas, yasal otoritenin meşruluğu konusunda, fiili ya da hipotetik bir rızadan ziyade yasal-politik düzenin köklerini iletişimsel toplumsallaşma süreçlerinde bulduğu sofistike bir rıza teorisi sunmaktadır. Habermas özellikle hukuk ve ahlaki normların birbirlerini varsaydığını ve ikisinin de kendi başlarına hakları temellendirmeye yeterli olmadıklarını göstermeye çalışır. Ona göre

Söylem ilkesinin demokrasi ilkesi biçimini hukuk aracılığıyla alabilmesi, ancak söylem ilkesi ve yasal ortamın birbirlerine nüfuz etmeleriyle ve özel ve kamusal otonomileri birbirlerini karşılıklı önvarsaydıkları bir ilişki biçimine sokan bir haklar sistemi olarak gelişmeleriyle mümkündür.⁷⁹⁵

Böylece hem özel, hem de kamusal otonomiye, yani Habermas’ın liberal ve cumhuriyetçi gelenekleri sadece birisini vurguladıkları için tek-yanlılıkla suçladığı “halk egemenliği” ve “bireysel hakları” dengeli bir şekilde güvence altına alan bir haklar sistemi olarak hukuk, “ilk olarak hukukun pozitifliği ve meşruluğu arasında bir

⁷⁹³ Thomassen, Lasse, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, Continuum, 2010, s. 115-116

⁷⁹⁴ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, , s. 110

⁷⁹⁵ A.g.e., s. 128

gerilim olarak karşılaştığımız olgusalılık ve geçerlilik arasındaki gerilimi işlevsel kılar [*operationalize*]].⁷⁹⁶ Zira Habermas’a göre, “haklar sistemi olarak hukuk”:

Bir yandan eşit özgürlükleri birbirleriyle uyumlu kılan zorlayıcı yasalar aracılığıyla bireysel öznelerin kişisel tercihleri tarafından yönlendirilen, onların kendilerine ilişkin çıkarlarını serbestleştirir. Öte yandan yasa yapma pratiğinde, yurttaşların müşterek iyiye yönelik olduğu varsayılan iletişimsel özgürlüklerini harekete geçirir ve bunları birleştirir. Burada olgusalılık ve geçerlilik gerilimi... görünüşte paradoksal olan bir şekilde yoğunlaşır; temel politik haklar, iletişimsel özgürlüğün kamusal kullanımını bireysel haklar biçiminde kurumsallaştırmalıdır.⁷⁹⁷

Bu gerilimi işlevsel kılmanın yolu, yasa yapmanın meşruluğunun, yurttaşların öz-belirlenim pratiklerini –iletişimsel ve katılımcı haklar biçiminde (yani hem özel, hem de kamusal otonomileri dikkate alınarak)— politik iktidarın bağlayıcı kararına çeviren/dönüştüren kurumsallaşmış prosedürlerden kaynaklanıyor olarak kavranmasıdır. Bu “çevirme” faaliyeti ise Habermas’ın müzakereci demokrasinin kurumsal çerçevesiyle ilgili görüşlerinde ve özellikle kamusal söylem ile bağlantılı olarak açıklanan hukuk ve iktidar arasındaki ilişkilere dair çözümlemelerinde somutlaşır. İlk olarak, Habermas, “organize bir kamu”nun (yasa koyucu organlardan ve diğer biçimsel politik kurumlardan oluşur); “organize olmamış bir kamu”nun, yani yurttaşların politik tartışmalar ve fikir alış verişlerinde yer almak için bir araçlar takımına dayandığı (politik dernekler ve kitle iletişim araçlarını içeren) daha geniş “sivil toplum”un yanında işlev gösterdiği “iki-hatlı” bir temsili demokrasi modelini betimler. Biçimsel politik kurumların, kamuoyu oluşum süreçlerini odaklamak ve bu süreçlerin sonuçlarını, onlara bağlayıcı bir yasal biçim vermek suretiyle sistemleştirmek gibi anahtar bir role sahip olmalarına karşın, Habermas’ın modelinde sivil toplumun önemi özellikle vurgulanır ve hatta biçimsel politik alan dışındaki serbest karaktere sahip olan bu söylem, politik ilgilerin teşhis edilmesi, temalaştırılması ve yorumlanması açısından vazgeçilemez bir

⁷⁹⁶ A.g.e., s. 129

⁷⁹⁷ A.g.e., s. 129-130

role sahip olarak kavranır.⁷⁹⁸ Aslında Habermas bu “iki-hatlı” süreci, Nancy Fraser’ın terimleriyle, “zayıf kamular” (sivil toplumdaki özel derneklerden kitle medyasına kadar biçimsel olmayan bir şekilde organize olmuş kamusal alan) ile “güçlü kamular” (parlamentar yapılar ve politik sistemin diğer biçimsel ya da resmi organizasyonları) arasındaki bir işbölümü olarak tasvir eder. Bu işbölümünde, “güçlü kamular” karar verme sorumluluğu kadar gerekçelerin daha biçimsel parlamentar prosedürler yoluyla filtre edilmesi görevini de üstlenmelerine rağmen, Habermas toplumsal sorunları teşhis ve yorumlamaya dair merkezi sorumluluğun “zayıf kamular”da olduğunu düşünmektedir.⁷⁹⁹

Dolayısıyla müzakereci politikayla ilişkili normatif beklentiler: “kapsamlı toplumsal sorunları hem dikkat çekici, hem yenilikçi olacak bir şekilde kavrama, yorumlama ve sunma kapasitelerine yöneliktir”.⁸⁰⁰ Zira Habermas, bir bütün olarak organize edilmeye direnen “vahşi” bir karmaşa oluşturduğunu söylediği bu zayıf kamuyu, yani “kurumsallaşmamış kamusal iletişim ağları olarak genel kamusal alanı”, kamuoyunun taşıyıcısı olarak kavrar:

Anarşik yapısından dolayı genel kamusal alan... kısıtlanmamış iletişimin ortamı olma avantajına sahiptir. Prosedürel olarak düzenlenmiş kamusal alanlarındakine kıyasla, burada, yeni problem durumları daha duyarlı bir şekilde kavranabilir; kendini anlamayı hedefleyen söylemler daha geniş ve canlı bir şekilde yürütülebilir; kolektif kimlikler ve ihtiyaç yorumları daha az zorlamayla dile getirilebilir.⁸⁰¹

Habermas’ın sivil toplumu betimlemesinde önemli bir nokta, onun organize olmaya direnen bu kamusal iletişim ağlarını “anonim” ya da “öznesiz iletişim” olarak

⁷⁹⁸ Scheuerman, William E. (2002), “Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas’s *Between Facts and Norms*”, içinde: Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms* State University of New York Press, 61-88, s. 64

⁷⁹⁹ Baynes, Kenneth (2002), “Deliberative Democracy and the Limits of Liberalism”, içinde: Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas’s Between Facts and Norms*, State University of New York Press, 15-30, s. 18.

⁸⁰⁰ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, s. 358.

⁸⁰¹ A.g.e., s. 307-308.

kavramasıdır. Bu kavrayış, onun, radikal demokrasinin merkezi içgörüsünün (meşru yasaların ona tabi olan yurttaşlar tarafından yazılacağı fikrinin) günümüzün çoğulcu ve karmaşık toplumlarında halen nasıl inandırıcı olduğunu gösterebilmesi açısından önemlidir. Zira Habermas'ın sivil toplumu “anonim”, hatta “öznesiz” olarak tasvir etmesi öncelikle, birleşik bir halk iradesine başvurmaksızın ideal bir demokratik müzakere açıklaması sunabilmesine hizmet eder.⁸⁰² Böylece Habermas rasyonel uzlaşım ya da fikir birliği arayışında tekil ve homojen bir kamusal alan kavrayışına öncelik verdiği için yoğun bir şekilde eleştirildiğini gördüğümüz *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde karşılaştığı türden sorunlardan kurtulabilecektir. Açık olan husus, erken çalışmalarında izleri görülebilecek birleşik, kolektif bir özneye (“halk”) atıflara karşı Habermas'ın artık modern demokrasinin meşruluğunu, Rousseaucu politik modelden tamamen farklı bir şekilde kamusal alanların çoğulluğu ve karmaşık pazarlık ve uzlaşım süreçleri çerçevesinde ele almakta olduğudur. Dahası Habermas'a göre anonim, merkezsiz, öznesiz karakteri sivil toplumu iktidar-sız kılmamaktadır.⁸⁰³

Aslında Habermas'ın sivil toplumu söylemsel politikanın iktidar-üreten süreçlerinin yeri olarak kavramaya başlaması, *İletişimsel Eylem Kuramı* çerçevesindeki sistem ve yaşam-dünyası ikiliğinden doğan temel sorunlardan birisi olduğuna dikkat çektiğimiz meşru politik iktidar kullanımını açıklamaya dair güçlüğü çözüme yolunda gerçekleştirdiği en önemli değişikliktir. Meşru iktidar kullanımının açıklanması konusunda ortaya çıkan bu güçlüğün, Habermas'ın yaşam dünyası-sistem ikiliğinin, toplumsal alanı *norm-suz* stratejik eylem alanına ve *iktidar-sız* bir yaşam-dünyasına bölmesinden kaynaklandığına, zira iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak kavranan (idealleştirilen ve hatta depolitize edilmiş) bir yaşam-dünyası kavrayışının, yaşam-dünyası içinde iktidarın meşru bir kullanımına yer bırakmadığına dikkat çekmiştik. Zira Habermas'ın düşüncesinde özgürleşimin diğerleri karşısında başarıya (stratejik eylem) değil de anlaşmaya varmaya yönelik (iletişimsel eylem) çabanın olduğu yerde, yani

⁸⁰² Rehg, William ve Bohman, James (2002), “Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in ‘Between Facts and Norms’”, içinde Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, State University of New York Press, 31-60, s. 31.

⁸⁰³ Scheuerman, William E., “Between Radicalism and Resignation”, s. 64-65.

iktidardan kurtulmuş ve dolayısıyla bozulmamış bir iletişim durumunda (söylemsel meşrulaştırma kendisine dışsal iktidardan gelen tüm etkilerin ya da otorite iddialarının etkisizleştirilmesini gerektirir) mümkün olduğunu gördük. Gerçi Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda iktidara, eylemleri zorunlu olarak olumsuz olmayan bir şekilde koordine etmenin aracı olarak da yer verdiği söylenebilir, ama bu yerin, söylemsel durumla bağlantılı olarak düşünülmediğine dikkat etmek gerekir. Çünkü iktidarın “zorlayıcı bir etki” olarak meşru kullanımı, onun toplumun maddi dayanağıyla ilgili sistematik politika ve ekonomi alanlarında yönlendirici bir araç olarak (nesnel dünyada başarıyı hedefleyen bir eylem olarak), sistemik etkileşimi sürdürme ve yeniden üretme işlevini yerine getirdiği ölçüde kabul edilir, ama bu meşruluğun sınırları, yaşam-dünyasının iletişimsel alanının dış sınırlarıyla çizilir. Bir başka deyişle, sistematik etkileşimin araçsal karakteri yaşam-dünyasının anlaşılmaya yönelik alanına nüfuz etmeye başladığı zaman, yani sistem meşru sınırlarını aşarak söylemsel durumun üzerine iktidarı dayattığı zaman, Habermas'ın “yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi” adını verdiği özgürlük ve anlam kaybına yol açan patolojiler ortaya çıkmaya başlamaktadır. İktidar kavrayışının sömürgeleştirici yönü iktidar ve norm-yönetimli iletişim arasında bir zıtlık olarak sunulduğu ölçüde ise bu keskin ayrılık, meşru iktidar kullanımının açıklanması konusunda tartıştığımız zorlukları doğurmaktadır.⁸⁰⁴

Habermas'ın iletişim ve iktidar arasındaki dolayımlanması güçlük yaratan karışıklıktan doğan bu soruna yönelik çözümü ise *İletişimsel Eylem Kuramı* sonrasında iktidar kavramının anlamı ve rolüne dair önemli bir değişiklik yapmak suretiyle tam da bu zıt kutupların birleşimi olduğu söylenebilecek bir “iletişimsel iktidar” kavrayışı sunması olmuştur. Habermas bu iletişimsel iktidar kavrayışını, Arendt'in iktidar kavrayışına ve özellikle onun iktidar ve şiddet arasındaki görüşlerine dayanmak suretiyle formüle eder:

Arendt iktidarı zorlayıcı olmayan iletişimde biçimlenmiş bir *ortak irade* potansiyeli olarak görür. O iktidarın (*Macht*) karşısına şiddeti (*Gewalt*) koyar; yani karşılıklı anlaşmayı hedefleyen bir iletişimin konsensüse ulaşma gücünün

⁸⁰⁴ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 107-108.

karşısına kişinin kendi amaçları uğruna bir başkasının isteğini araçsallaştırma kapasitesini koyar: “İktidar insanın sadece eylemde bulunabilme kapasitesine değil, birlikte eyleyebilme gücüne tekabül eder”. Bu tür bir iletişimsel iktidar ancak bozulmamış kamusal alanlarda gelişebilir; o ancak bozulmamış iletişimde bulunan zarar görmemiş özneler-arasılık yapılarından ortaya çıkabilir.⁸⁰⁵

Böylece Habermas Arendt’in tanımından hareketle, kendi iktidar anlayışı içinde bir farklılaşmaya gitmiş ve daha önceleri genel olarak iktidar kavramına atfettiği insanın kendi isteğini bir başkasını manipüle etmek için dayatmasını “şiddet” olarak adlandırmaya başlamıştır. Karşılıklı anlaşmaya yönelik iletişimin gücü olarak iletişimsel iktidarın yeri ise dışsal kısıtlamalardan kurtarılmış ve özneler-arası uzlaşma karşılık düşen söylemsel durumdur. Habermas iktidar ve şiddet karşıtlığından hareket eden ama sadece bu zıtlıkla yetinmeyen bir politik iktidar modeli sunmaya çalışır. Ona göre politik olana ilişkin kavrayış, politik sistem içindeki iktidar kullanımını ve politik iktidar uğruna stratejik rekabeti de içermelidir. Dolayısıyla Habermas politikanın, Arendt’te olduğu gibi, ortak bir şekilde eylemek için birlikte söyleme girenlerin praksişi olarak tanımlanamayacağını söyler. Çünkü ona göre iletişimsel iktidar kavrayışı ile iktidarın nasıl *meydana geldiğini* anlayabiliriz, ama *önceden oluşturulmuş* olan bu iktidarın nasıl yönetsel bir şekilde uygulandığını anlayamayız.⁸⁰⁶ Ama Habermas, bunun tam tersi olan, iktidarın dağıtımı ve iktidar uğruna rekabetle bağıntılı olan hâkim modeli de iktidarın oluşturulmasına (iktidarın iletişimsel üretimine) dair özgül fenomenin hakkını veremediği için reddeder.⁸⁰⁷

Sonuç olarak Habermas politik iktidarı ikili bir yapıya (“yönetsel iktidar” ve “iletişimsel iktidar”) sahip olarak karakterize etmektedir. Ona göre iletişimsel iktidar yönetsel sistemlerin üzerine dayandığı ve kendi başlarına üretmediği iktidarı doğurur, ama bu iktidar, karmaşık modern toplumlarda ancak yönetsel gövdeler ve stratejik eylem tarzına dayanan karar-alma biçimleri aracılığıyla etkili ve titiz bir şekilde uygulanabilir. Burada, yönetsel iktidarın, nihai olarak karşılıklı anlaşma ve tanımaya

⁸⁰⁵ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, s. 147-148.

⁸⁰⁶ A.g.e., s. 149.

⁸⁰⁷ Habermas, Jürgen (1985), “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, içinde: *Philosophical-Political Profiles*, çev. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, 171-189, s. 183.

dayanan iletişimsel iktidarın mantığı ile çatışma içinde olduğu ve dolayısıyla olgusalılık ve geçerlilik arasındaki gerilimin farklı bir şekilde üretilmekte olduğu eleştirisi getirilebilir. Ama Habermas'ın iddiası, *Olgular ve Normlar Arasında*'da yeniden formüle ettiği hukuk kavrayışında, hukukun iletişimsel ve yönetsel iktidarın tam da kesişim yerinde bulunduğu ve dolayısıyla iletişimsel iktidarı yönetsel iktidara çevirme görevin üstlenebilir olduğudur. Ona göre hukuk iletişimsel ve yönetsel iktidamların arasında başarılı bir şekilde dolayım sağlayabildiği ölçüde bu iki iktidar, sivil toplumu oluşturan müzakereci ağlar çoğulluğunun hizmetinde verimli bir şekilde işbirliği içine girebilir ve böylelikle modern demokrasilerin görünüşteki paradokslarının aslında çözümsüz olmadığı savunulabilir.⁸⁰⁸ Dolayısıyla Habermas anayasal demokrasi fikrinin, meşru hukukun iletişimsel iktidar sayesinde üretildiği ve sırası gelince yönetsel iktidara meşru bir şekilde çıkarılmış yasalar aracılığıyla aktarıldığı ilkeler açısından açıklanabilir olduğunu savunmaktadır.⁸⁰⁹

Böylece Habermas'ın daha önceki zorlayıcı etki olarak iktidar (*Herrschaft*) kavrayışından ayırt edilen iletişimsel iktidar, yönetsel iktidarın arkasındaki meşrulaştırıcı güç olarak, sadece olumlu değil aynı zamanda zorunlu olarak tasvir edilir. Zira Habermas'a göre politik iktidarın tüm tezahürleri en nihayetinde iletişimsel iktidardan türetilmelidir ve yönetsel iktidar, doğrudan olmasa bile, kendisini sivil toplumda temelini bulan söylemsel süreçlere gönderimde bulunarak meşrulaştırma gereksinimi içindedir. Habermas bu durumu “yönetimin hukuksallığı” ilkesine bağlı olarak açıklar. Politik otonomiye sahip yurttaşların kendilerini özel bireyler olarak tabi oldukları yasaların yaratıcısı olarak anlayabilmeleri, ancak meşru bir şekilde üretilen yasalar aynı zamanda dolaşımda olan politik iktidarın istikametini de belirlemekmekte mümkündür.⁸¹⁰ Bunun anlamı, yönetsel etkinliğin kendi görevlerini ancak kendi kontrolünde olmayan normatif öncüller altında yürütme yetkisine sahip olduğudur. Dolayısıyla Habermas hukukun politik otoritenin uygulanma aracına indirgenmediği ve meşruluğun normatif kaynağı olduğu ölçüde, yönetsel iktidarın iletişimsel olarak

⁸⁰⁸ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, s. 150 ve Scheuerman, William E., “Between Radicalism and Resignation”, s. 65.

⁸⁰⁹ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, s. 169.

⁸¹⁰ A.g.e., s. 187.

üretilen iktidara mecbur kalmak durumunda olduğunu söyler. Bu tabloda, iktidarların işlevsel bir ayrışması, hedefe ulaşmaya yönelen yönetsel iktidar ile hukuk üreten iletişimsel iktidarı birleştiren bir bağlantı olarak hizmet edebilir.⁸¹¹

Habermas'ın anayasal olarak kontrol edilen iktidarın işleyişini, Bernard Peters'in "kanal" (*sluice*) modeline atıfla da betimler. Bu modele göre anayasal sistemlerdeki iletişim ve karar alma süreçleri bir merkez-çevre aksı boyunca uzanırlar ve bir kanallar sistemi tarafından düzenlenirler. Yurttaşların merkezi (parlamento, mahkemeler ve yönetim) etkilemeleri için, bu etkiler çevreden demokratik kanallar ve anayasal prosedürler aracılığıyla merkeze geçmelidir. Bu politik dolaşım sisteminde hukuk, iletişimsel iktidarı yönetsel iktidara aktaran araçtır.⁸¹² Dolayısıyla söylemsel demokratik teori için bağlayıcı kararların meşruluğu, iletişim akıntılarının başlangıcı olan çevredeki kanaat ve irade oluşum süreçlerine bağlıdır. Merkez politik-hukuki sistem alanındaki pek çok sürecin geçmesi gereken bir kanallar sistemi olarak düşünebilir, ama merkez bu süreçlerin dinamiğini ve yönünü sadece belli bir ölçüde yönetebilmelidir. Habermas'a göre bu değişimler merkezle aynı şekilde çevrede de başlayabilir ve demokrasi fikri en nihayetinde çevresel statüye sahip politik irade oluşum süreçlerinin politik gelişimde tayin edici olması gerektiğini varsayar.⁸¹³

Habermas'ın bu kanallar metaforu sayesinde yurttaşların yönetsel gövde üzerinde nasıl etkide bulunduklarını göstermeye çalışır. Aslında Habermas radikal demokrasi fikrinin takip etmek suretiyle ısrarlı bir şekilde "Politik topluluğun *tüm* üyeleri, söyleme katılabilir olmalıdır" der, ama günümüz karmaşık toplumlarının koşullarıyla ilgili teknik sebeplerin zorunlu kıldığı temsil mekanizmaları gereğine işaret ederek (zayıf ve güçlü kamusal alanlar) bu katılımın "zorunlu olarak aynı şekilde olmadığını" da ekler.⁸¹⁴ Nitekim Habermas'ın söylemsel süreçlerin demokratik akışına

⁸¹¹ A.g.e., s. 188

⁸¹² A.g.e., s. 354 ve Habermas, Jürgen (2002), "A Conversation about Questions of Political Theory", içinde: *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, ed. Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth, State University of New York Press, 241-258, s. 243.

⁸¹³ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, s. 356.

⁸¹⁴ Habermas'a göre tartışılan konulara ilgili evet-hayır konumu almaları bakımından her bir yurttaş temel olarak eşit şansa sahip olmalıdır. Bu söylemler teknik sebepler yüzünden temsilciler tarafından yürütülür, ama bu durum bir vekâlet terimleriyle değil, biçimsel olmayan iletişimsel süreçlerin

dair kanallar metaforuyla tarif ettiği bu tablo, müzakerece demokrasinin önündeki toplumsal bariyerleri yeterince ele almadığı ve özellikle fili olarak varolan geç kapitalist demokrasilerin kısıtlamalarını eleştirel olarak ele almayı başaramadığı yönünde eleştirilmiştir. Mesela Fraser gerçekten serbest bir sivil toplum ve onun etkilerini dile getiren bir parlamentoyu gerçekleştirmenin, toplumsal iktidarın asimetrilerine radikal bir şekilde meydan okunmadığı sürece mümkün olmadığına ve toplumsal eşitsizlikler devam ettiği ölçüde Habermas'ın tasvir ettiği kamusal alandaki müzakere süreçlerinin hâkim grupların lehine ve azınlıkların aleyhine işlemeye devam edeceğine dikkat çeker.⁸¹⁵ Kuşkusuz Habermas da bu güçlüğün farkındadır ve ancak sınıf engellerinin aşıldığı ve binlerce yıllık toplumsal tabakalaşmadan ve sömürüden çıkıldığı bir toplumsal zeminde, kültürel çoğulculuk potansiyelinin tamamen geliştiği eşitlikçi bir sivil topluma ulaşabilir olduğunu kabul eder.⁸¹⁶ Ama Habermas'a yönelik eleştiri, onun *Olgular ve Normlar Arasında*'da toplumsal iktidar asimetrilerinin tehlikelerine hiç dikkat çekmediği değil, bu eşitsizliklerle *sistematik* bir tarzda ilgilenmediğidir. Zira Habermas da kapitalist tahakkümün demokratik müzakerenin temellerine nasıl zarar verdiğine ve mevcut kapitalizme eşitlikçi bir alternatifin müzakerece demokrasinin gelişmesine nasıl olanak sağlayabilir olduğuna dair açıklamaların gerekliliğine dikkat çeker, ama buna rağmen onun çalışmasında böylesi bir açıklama sunulmaz. Oysa serbest bir şekilde işleyen müzakereci demokrasi görüşü, aslında kaçınılması mümkün olan toplumsal eşitsizlikler insanlığın büyük bir çoğunluğunun müzakere kapasitelerini ortadan kaldırdığı ölçüde, ideolojik bir fikir olarak kalma riskine sahiptir.⁸¹⁷ Nitekim bu açıdan Habermas'ın çalışmalarındaki değişimle ilgili eleştirilen bir husus, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda demokrasi ve kapitalizm arasında giderilemez bir gerilimin vurgulanması ve yaşam-dünyasının ekonomik buyruklardan nasıl uygun bir şekilde korunabileceği sorununun özel bir şekilde ele alınmasına rağmen *Olgular ve Normlar Arasında*'da bir “yaşam-dünyası ekonomisi” aksından ziyade “yaşam-dünyası devlet”

bir odağa ya da organize edilmiş orta noktaya sahip olması açısından yorumlanmalıdır. Zira söylemlerin temsilciler tarafından yürütülmesi, onlar geçirgen, duyarlı, tüm katkılara, tekliflere açık kaldıkları sürece tüm üyelerin eşit katılım ilkesini karşılayabilir. A.g.e., s. 182.

⁸¹⁵ Fraser Nancy, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek”, s. 105, 114-116.

⁸¹⁶ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, s. S. 308.

⁸¹⁷ Scheuerman, William E., “Between Radicalism and Resignation”, s. 69.

aksının öne çıkması ve kapitalist ekonominin yıkıcı güçlerinin demokratik olarak nasıl zapt edilebileceği sorununa çok az yer verilmesidir.⁸¹⁸ Şüphesiz bu eleştiriler, Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında*'da politik devlet yönetim sisteminin de normatif bir şekilde (hukuk sayesinde) idare edilebileceğini ve böylelikle meşru olduğunu iddia etmekle, daha önceden iki karşıt toplumsal bütünleşme ilkesinin (sistem ve yaşam-dünyası) rekabeti olarak yorumladığı demokrasi-kapitalizm gerilimini kapitalizm lehine aştığını ima etmekte ve böylelikle onun projesinin Batı'nın mevcut liberal demokrasilerini meşrulaştırma tehlikesine sahip olduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadırlar.

Habermasçı projenin eleştirel itkisinin azaldığına yönelik bu eleştirilerin açık bir örneğini, Schuerman'ın onun *Olgular ve Normlar Arasında*'daki demokratik teorisinin, müzakereci demokrasi modelini birbirleriyle politik ve düşünsel açılardan uyumsuz bir dizi görüşten oluşturmasından kaynaklanan iki rakip yorumlamayı barındırdığına dair iddiasında görmek mümkündür. Bu eleştiriye göre, Habermas'ın bu çalışması bazı zamanlar geniş kapsamlı bir toplumsal eşitliğe dayanan ve bürokratik ve pazar mekanizmalarını kontrol etmeye yönelik kapsamlı araçlarla donatılmış oldukça hırslı, radikal bir demokratik politika taslağına işaret etmektedir. Ama Habermas bu araştırma çizgisini uygun bir şekilde geliştirme yoluna girmemiş; normativitenin olgusallığın yanına hatalı bir şekle koyulmasını aşma yönündeki girişimlerine rağmen, bu model soyut bir “olması gereken” düzeyinden kurtulamamıştır. Öte yandan Habermas bu girişimiyle eşzamanlı olarak, müzakereci demokrasinin; demokratik kurumların pazar ve yönetsel süreçleri üzerinde en iyimser tahminle azaltılmış bir kontrol uyguladığı ve müzakereci kamunun çoğu zaman –Habermas'ın tarifiyle— hareketsiz kalma eğiliminde olduğu, *savunmacı* bir modelini öne sürmektedir. İşte bu savunmacı model, Habermasçı projenin eleştirel itkilerini kaybetmesi tehlikesine işaret etmektedir.⁸¹⁹ Çünkü ilk olarak onun çalışmalarında hukuk teorisine doğru bu yönelim, mevcut politik düzenin meşrulaştırıcı bir açıklamasını sunmaya çalıştığı ölçüde gerçeklik ve ütopya arasındaki eleştirel mesafenin kapanmasına yol açmaktadır. Bir başka şekilde ifade

⁸¹⁸ Habermas, Jürgen, “A Conversation about Questions of Political Theory”, s. 246.

⁸¹⁹ Scheuerman, William E., “Between Radicalism and Resignation”, s. 63-64.

etmek gerekirse, Habermas modern toplumların sergilediğini söylediği anayasal ve demokratik kurumları tarafından ifade edilen “yasal düzenin geçerlilik iddiaları” ve meşru yasa uygulamasını sekteye uğratan ve müdahalede bulunan “farklı toplumsal ve politik iktidar biçimleri” arasındaki gerilimle (hukuk ile politika arasındaki içsel bağlantıya atıfta bulunan olgusalılık ve geçerlilik arasındaki *dışsal* gerilim) yüzleşme yolunda “politik düzenin meşruluğu ve politik iktidarın uygulanmasının meşruluğu” sorununu çözmeye yönelmektedir. Ama bu yönelim adalet ilkesini biçimsel tanımlamaya yönelik daha önceki çabalarını politik yönetimin meşru olarak haklı çıkarılmasına ilişkin aktüel bir göreve taşıdığı derecede (yani adalet, bir idealden ziyade hukuk kurumlarında somutlaşmış bir fikir olarak sergilendiği ölçüde) onun teorisinin mevcut olan ile arasında koyduğu mesafeden doğan (Habermas’ta mevcudun eleştirisi yoluyla mümkün kılınmış olan idealleştirmeler olduğunu gördüğümüz) eleştirel gücünde azalma yaşanmaktadır.⁸²⁰ Nitekim Shabani, adaletin kılavuz bir idealden ziyade hukuk kurumlarında aktüelleşmiş bir fikir olarak görülmeye başlanmasının sonucunun, Habermas’ın teorisinde, aslında onun Rawls’un adalet ilkesi meşrulaştırma çabası için sarf ettiği “mümkün olanın sanatı” tabirine karşılık gelen bir yönelim değişikliği olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre Habermas’ın çalışmalarındaki değişiklik, gelecekte ulaşılabilecek bir adil toplumdan ziyade şimdi ve burada olan politik düzene (mümkün olana) atıfta bulunan bir konuma, yani Rawls’unki gibi Batı toplumlarındaki politik kültür geleneğinden alınan bir liberal teori yönelimine yaklaşmayı beraberinde getirmektedir.⁸²¹ Hatta Axel Honneth Habermas’ın çalışmasındaki liberalizme yönelim olarak atıfta bulunulan bu yönelimin Eleştirel Kuram’ı tehlikeye soktuğunu iddia etmiştir: Habermas’ın teorisi, “bu felsefi kültür ya da ekolün daha geniş amaçlarını artık gerçekten sunmamaktadır, çünkü [bu değişim] Eleştirel Kuram’ın ana akım politik teoriye ya da politika felsefesine sokulması ve böylelikle kendi kimliğinden vazgeçmesi anlamına gelecektir”.⁸²²

⁸²⁰ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 112-113.

⁸²¹ A.g.e., s. 104.

⁸²² Honneth’den aktaran, A.g.e., s. 123.

Burada önemli bir nokta, metnimizin amaçlarıyla ilişkili olarak altını çizmeye çalıştığımız bu tür eleştirilerin, bütüncü bir olumsuzlamadan ziyade Habermas'ın çalışmalarındaki yeni yönelimin, onun özgürleşimi daha da ileriye götürmeye yönelik pratik amaçlı eleştirel bir toplum teorisi geliştirme hedefiyle ilişkili olarak tehlikelerine (kendi vaatleri ve varsaydığı ilkeler bakımından olumsuz içerimlerine) dikkat çekmeleri bakımından içkin bir şekilde ortaya koyulan eleştiriler olduklarıdır. Aslında Habermas'ın son dönem çalışmalarında özgürleşimci ütopyanın eleştirel rolünden ziyade mümkün olanın düzenlenmesine dair bir vurgu değişikliği iddiasında bulunan böylesi eleştirilerin müşterek itirazını, Habermas'ın düşüncesine yakın olduğu söylenebilecek Benhabib'in "tamamlama politikası" ve "biçim değiştirme politikası" (*transfiguration*) adını verdiği iki politik bakış açısı karşılaştırması yoluyla ifade etmek mümkündür. "Tamamlama politikası" bakış açısına göre "geleceğin toplumu, bugünün toplumunun eksik bıraktığını daha uygun bir tarzda gerçekleştirir. Şimdi'nin örtük mantığının zirvesine ulaşılır". Buna karşılık "biçim değiştirme politikası" perspektifinden "eskiyi kırıp içinden ütopyaçı gizilgücü çıkaran niteliksel bakımdan yeni ihtiyaçların, toplumsal ilişkilerin ve birlik tarzlarının" meydana gelişi vurgulanır. Eleştirel bir toplum teorisinden beklenen şey, aralarındaki ötsel gerilime rağmen bu iki uğraşa da hakkını vermesidir.⁸²³ Bu açıdan Habermas'a yönelik eleştiri, onun çalışmalarında biçim değiştirici politika uğraşının, yani "şimdi ve gelecek arasındaki süreçte radikal bir kopuşu tahayyül eden ve geleceği özgürleşimi mümkün kılacak yeni bir insan birlikteliğinin başlangıcı olarak düşünülen" bakış açısının göz ardı edilmesine ve tamamlama politikasına, yani özgürleşimin "şimdi'nin örtük gizilgücünü tamamlamak ve bütünlemekten" ibaret olarak görüldüğü bir perspektife ağırlık verilmesine dikkat çekmektedir.⁸²⁴ Tamamlama politikası bakış açısının öncelik kazanması, biçim değiştirici politika uğraşı için elzem olan gerçeklik ve eleştiri arasındaki mesafenin, mevcut politik düzenin zaten meşru olduğunun (ya da eksiklerinin tamamlanması aracılığıyla haklı çıkarılabileceğinin) kabul edilmesine yol açacak bir şekilde daralması olarak görülürse: Habermas'ın teorisinde odağın, gelişmiş kapitalist toplumların

⁸²³ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 32.

⁸²⁴ A.g.e., s. 153.

patolojileri olarak sömürgeleştirme biçimlerinin teşhir edilmesinden aynı koşullar altında demokratikleşme olasılıklarına kaymasının niçin politik sistemlere yaklaşımında eleştirel gücünün zayıfladığı eleştirilerini davet ettiğini anlayabiliriz.⁸²⁵

Şüphesiz göz ardı edilmemesi gereken bir husus, sadece amaçlarımızla ilişkili olarak önemli gördüğümüz bazı temalarına, sorunlarına ve Habermasçı projenin hedefleri bakımından ortaya çıkarabileceği birtakım güçlüklerine dikkat çekmekle yetindiğimiz *Olgular ve Normlar Arasında* eserinin, modern toplumlarda moralite, etik, hukuk, politika arasındaki ilişkileri ve nihai olarak devletin rolünü göstermeye çalışan oldukça kapsamlı, teknik ve sofistike bir çalışma olduğu ve dolayısıyla bu eleştirileri tartışmalı kılabilir pek çok unsura daha sahip olduğudur. Nitekim bu çalışmaya dair ortaya konan eleştirilerin pek çoğunun da üzerinde uzlaştığı bir nokta, Habermas'ın söylemsel, müzakereci modeli üzerine detaylı açıklamalarının çağdaş demokrasi tartışmalarına büyük bir katkı olduğu ve günümüz toplumlarının karşılaştığı karmaşık sorunları kapsamlı ama indirgeyici olmayan bir şekilde ele almaya yönelik en önemli girişimlerden birisini teşkil ettiğidir. Dahası, Habermas'ın düşüncesi; onun gerek müzakereci demokrasi teorisinin uygulamaları ve gelişimleri olarak görülebilecek “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak gibi ulusal-sonrası yurttaşlık, kozmopolitizm tartışmalarına dâhil olduğu politik çalışmalarının, gerek iletişimsel rasyonalite ve söylem etiği temelinde biyo-teknolojik gelişmeleri değerlendirdiği *İnsan Doğasının Geleceği* gibi metinlerinin, gerekse seküler-sonrası toplumlara ilişkin sorunları, felsefe ve inanç arasındaki ilişkiler üzerine görüşlerini geliştirdiği *Doğalcılık ve Din Arasında* gibi çalışmalarının gösterdiği gibi *halen gelişmeye devam etmektedir*.⁸²⁶ Bir başka deyişle, Habermas iletişim, etik ve demokrasi teorileri perspektifinden dünya sorunlarını yorumlamaya ve onun düşüncesinde vurgulamaya çalıştığımız gerilimler ve sorunlarla ilgili kendisine karşı eleştirileri dikkate almak suretiyle bazılarını son bölümde yer vereceğimiz bazı değişiklikler yapmaya devam etmektedir.

⁸²⁵ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 105.

⁸²⁶ Habermas, Jürgen (2002), “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak *Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, YKY; Habermas, Jürgen (2003), *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest; Habermas, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında*.

Ama daha önce de dikkat çektiğimiz gibi Habermas’a tahsis ettiğimiz bu bölümde esas hedefimiz, onun düşüncesinin belli gelişim aşamalarını ve genel özelliklerini sistematik ve kapsamlı bir özet teşkil edecek şekilde sergilemekten ziyade onun ve Foucault’nun düşüncesinin, evrenselcilik ve öznellik tartışması çerçevesinde birbirleriyle ilişkilenebileceği unsurları, ilgileri ve sorunları öne çıkarmak oldu. Dolayısıyla odak noktamızı, Habermas’ın evrenselcilik ve tikelcilik/bağlamcılık ikiliğinden ve özne felsefesi paradigmasının sınırlılıklarından kurtulan ve modernitenin normatif içeriklerine dayanan bir özneler-arasılık üzerinde temellenen bir Eleştirel Teori kavrayışı ortaya koyabildiği iddiası teşkil etti. Zira Habermas ve Foucault’nun evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmasını, daha önce de söylediğimiz gibi, günümüzde özgürlükçü bir eleştirel düşünüm pratiği kavrayışı ortaya koymanın koşulları üzerine bir diyaloga zemin teşkil edebilecek şekilde gerçekleştirmeye çalışacağız. Dolayısıyla Habermas’ın düşüncesindeki, böylesi bir diyaloga katkıda bulunabilecek unsurları öne çıkarmak kadar, engel olan birtakım yetersizlikleri ve açmazları da vurgulamaya ve tartışmaya gayret ettik. Böylece *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, *Bilgi ve İnsani İlgiler*, *İletişimsel Eylem Kuramı*, *Ahlaki Bilinç ve İletişimsel Eylem*, *Modernitenin Felsefi Söylemi*, *Olgular ve Normlar Arasında* gibi temel çalışmaları aracılığıyla onun düşünsel gelişimini takip ederken, onun düşüncesindeki, normatif bir eleştirel toplum kuramı oluşturma yönündeki denemelerine; bu yolda paradigmatik bir değişim olarak sunduğu iletişimsel eylem modelinin idealleştirilmiş birtakım varsayımlara dayanmasının sorunlu teorik ve pratik içerimlerine; moralite ve etik yaşam ya da moral ilkelerin meşrulaştırılması ve onların uygulanışı arasındaki gerilimin ve bu gerilimin yansıması olarak görülebilir olan pek çok ikiciliğin (ampirik ve transandantal olan ve olan-olması gereken, normlar ve olgular, meşrulaştırma ve uygulama, normatif ve aktüel olan gibi) yarattığı çıkmazlara; temelcilik-karşıtı evrenselcilik formülasyonunun yol açtığı güçlüklerle; güçlü konsensüs vurgusunu çoğulculuk ile birleştirme yönündeki zorlu çabasına; yaşam-dünyası ve sistem ikiliğinin yarattığı gerilimlere; iktidardan bağımsız özneler-arasıcı bir iletişimsel alan varsayımının meşru iktidar kullanımını açıklanamaz kılma tehlikesine; bu güçlük ve gerilimlere karşı yöneldiği hukuk teorisinin eleştirel teorideki rolüne yönelik birtakım eleştirilere ve tüm bu eleştirilere ve güçlüklerle yönelik bazı karşılıkları ya da

bunlar doğrultusunda projesinde gerçekleştirdiği birtakım değişikliklere yer vermeye çalıştık.

Sonuç olarak, Habermas'ın, özne felsefesi paradigmasının ve evrenselcilik-tikelcilik geriliminin dışına çıkan yol olarak sunduğu kendi çözüm önerisi perspektifinden, yani modernite projesinin normatif içeriğini kurtarmaya muktedir temelcilik-karşıtı bir evrenselcilik ve özneler-arasıcı bir öznellik formülasyonu açısından Foucault'nun düşüncesinin özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine dair eleştiriden çıkan ve Aydınlanma diyalektiğine yakalanan ya da postmodern çıkmaza giren hatalı yollardan birisi olarak kavrandığını gördük. Zira Habermas'a göre Foucault'nun düşüncesi, özne-merkezli akıl aklın bütünü olarak alan (ya da araçsal rasyonaliteyi rasyonalitenin bütünü olarak alan) ve dolayısıyla bütüncü bir şekilde eleştirmek suretiyle ondan kurtulmaya çabalayan diğer çalışmalar gibi özne felsefesinin açmazlarına (ve tüm radikal akıl eleştirilerinde ortak olan kendini-çürüten paradokslara ve anlamsızlıklara) yenik düşmüştür. Böylece Habermas'ın Foucault'nun yaklaşımının başarısızlığını, özne felsefesinin tükenmiş olduğunun ve yeni bir iletişimsel eylem çerçevesinin gerektiğinin bir göstergesi olarak ele aldığını ve bu yolda onun düşüncesindeki, kendisini de farkında olduğu ama çözmeyi başaramadığı (daha doğrusu, elindeki kavramsal çerçeveye istese de başaramayacağı) tutarsızlıkları, paradoksları sergilemeye çalıştığını gördük.⁸²⁷ Fakat bu bölümde Habermas'ın onun çalışmaları hakkındaki, özellikle iktidar kavrayışıyla ilgili olarak “şimdıcilik” “görececilik” ve “gizli-normativizm” başlıkları altında yönelttiği spesifik eleştirilerini, özel olarak Habermas ve Foucault tartışmasına tahsis ettiğimiz son bölümde ele almak üzere bir kenara koymuştuk. Zira Habermas'ın bu eleştirilerini tartışmaya başlamadan önce, şimdi, Foucault'nun kendi çalışmalarından hareketle, radikal akıl-evrenselcilik ve rasyonel özne eleştirisini, kendisine yönelik belli başlı karşı çıkışlarla beraber (yani Habermas'ın onun çözümlemelerinin etkili bir özgürleşimci eleştiriyi besleyecek normatif kaynaklardan yoksun olduğu yönündeki karşı çıkışı gibi itirazlarını dikkate alan eleştirel bir tartışma çerçevesinde) ele almak suretiyle sergilemeye ve bu radikal eleştirinin özgün yanları kadar açmazlarını da açığa çıkarmaya çalışacağız.

⁸²⁷ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 185.

2. Michel Foucault: Evrenselci-olmayan Özneleşme İmkânı

Evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmanın ana hatlarını betimlerken gördüğümüz gibi, çağdaş düşüncenin merkezi temalarının başında gelen özneyi sorgulama ve özne felsefesi ya da “öznellik metafiziği” denilen şeyden kurtulma çabasının Foucault’nun düşüncesinin de merkezinde yer aldığını ve dolayısıyla onun evrenselcilik eleştirisinin de öznellik tartışması ya da özne-merkezli akıl sorunu çerçevesinde kavranabilir olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Foucault da öznellik ve özneleşme mekanizmaları sorununun kendi yapıtındaki merkezi konumunu pek çok kez tekrarlamış ve hatta 1982 tarihli “Özne ve İktidar” yazısında, son yirmi yıldır sürdüğü çalışmalarındaki temel amacının “insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini yazmak” olduğunu öne sürmüştür.⁸²⁸ Yine aynı dönemindeki, daha geç tarihli bir yazısında (öldüğü yıl olan 1984 tarihli *Aydınlanma Nedir?* metninde), özneleşme süreçlerine dair tarihsel-eleştirel araştırmaların bilgi, iktidar ve etik olmak üzere üç aks üzerinde çözümlenmesi gerektiğini söylediğinde, hiç şüphesiz kendi çalışmalarının belli uğraklarına işaret etmekteydi. Bu akslar üzerinde yürütülen çalışmaların cevap bulmaya çalıştığı üç temel soru ise, kendi ifadesiyle şunlardır: “Kendimizi bilgilerimizin öznelere olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan öznelere olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki öznelere olarak nasıl kurduk?”.⁸²⁹ Özneleşmenin bilgi, iktidar ve etik ile ilişkili olarak sorunsallaştırılmasını ifade eden bu üç aks, aslında, göreceğimiz gibi, Foucault’nun eserlerine dair yapılan standart dönemleştirmelerle (kabaca 1960’lar, 1970’ler ve 1980’lere tekabül eden üç dönem ile) basit bir şekilde eşleştirilemez.⁸³⁰ Bir başka

⁸²⁸ Foucault, Michel, (2005), “Özne ve İktidar”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 67-83, s. 57-58.

⁸²⁹ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 191.

⁸³⁰ Bu dönemlerde onun çözümleme alanları sırasıyla “söylem” (arkeoloji), “iktidar” (soybilim) ve “kendilik” (etik) üzerinedir. Aslında Foucault’nun çalışmalarında kavramlar, yöntemler ve araştırma alanlarına dair değişimler arasında bağ kurmanın zorluğu, onun düşüncesine dair pek çok dönemleştirme

deyişle, bu sorular, Foucault'nun belli dönem çalışmalarında sırayla ele alınmayacak denli iç içe geçmiştir. Elbette tam tersi bir yönde yorumlama yoluna gitmek suretiyle bu soruların ve bağlantılı temaların, onun en erken yapıtlarından itibaren aslında her zaman çalışmalarında bulunduğunu iddia etmek de, aynı şekilde indirgeyici olacaktır. Zira bu iddia, Foucault'nun çalışmalarına oldukça zorlama ve tartışmalı bir bütünlük atfederek, onun kendi çalışmalarını, yöntem ve kavramlarını durmaksızın düzelterek, incelterek ve hatta bazen radikal bir şekilde terk etmek suretiyle değiştirerek ortaya koyduğunu göz ardı etmek anlamına gelecektir. Böylece onun çalışmalarına dair, sırayla belli tema ve sorunların ele alınmasıyla ilerleyen programatik bir gelişimden ya da önceden hazır olan bir projenin uğrakları olarak kendisini gösteren belirli dönemlerden söz etmek, en az, salt radikal değişimlere, kesintilere işaret ederek birbirleriyle hiçbir bağlantısı olmayan birtakım dönemlerden söz etmek kadar yanıltıcı gözükmektedir.

Dolayısıyla biz de söylem, iktidar ve etiğe ilişkin bu soruların sırasıyla, Foucault'nun felsefi *güzergahında* yer alan belli dönem çalışmalarında görece ağırlık kazandığını ve onun çözümlemelerinin odağına yerleştiği görüşünden hareket edeceğiz. En önemlisi, Foucault'nun bu üç aks üzerinde ortaya koyduğu çalışmalarındaki ortak hedefin, kendimize dair anlayışımızı, pratik içerimleri olacak bir şekilde dönüştüren bir eleştiri ortaya koymaya yönelik olduğunu vurgulamaya gayret edeceğiz. Bu perspektiften Foucault'nun çalışmaları, kendi ifadesiyle, “Şu anda tam olarak ne olup

önerilmesinde kendisini göstermiştir. Nitekim Gutting Foucault'nun yazılarının özellikle iki temel aks boyunca genel bir yorumlamaya imkân tanıdığına dikkat çeker. İlk boyutta Foucault birbirlerini tamamlayan bir dizi tarihsel yöntemi giderek daha da geliştiren bir “felsefi tarihçi” gibi gözükür. Buna göre *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Şeylerin Düzeni*, *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylem arkeolojisi, *Disiplin ve Ceza*'da ve *Cinsellik Tarihi I. Cilt*'te iktidar ilişkilerinin soybilimi ve *Cinselliğin Tarihi II. ve III. Cilt*'te etiğin –kendilik pratiklerinden hareketle– sorunsallaştırılması bulunur. İkinci boyutta ise, Foucault bu metodolojik yeniliklerine paralel bir şekilde, bilgi, iktidar ve öznelliğe dair, birbirlerini takip eden ve destekleyen teoriler sunan “tarihselci bir filozof” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Gutting, Gary, *An Introduction Foucault: A User's Manual*, s. 2. Elbette bu iki boyutu birleştirme ve Foucault'nun düşüncesini, şimdiki durumumuzu teşhis etmenin ve insani gerçekliği anlamının, yeni tarihsel çözümleme yöntemleri tarafından desteklenen özgün ve kapsamlı bir yolunu arama çabası olarak karakterize eden daha genel bir yoruma ulaşmak da mümkündür. Nitekim Dreyfus ve Rabinow, Foucault'nun eserlerinde, insanı anlama ve insansal alanı çalışmada, bu konudaki en etkili çağdaş girişimler olan yapısalcılık ve hermeneutiğin ötesine geçmeye çalışan yeni bir yöntem geliştirme yönünde süreklilik arz eden bir çabayı bulurlar. Bu bakış açısından, Foucault'nun çalışmalarını birbirlerine bağlayan şey, onun insanı anlama çabası yönünde çözümleme araçlarını geliştirme ve modern toplum ve hoşnutsuzluklarına dair içgörülerini keskinleştirme arayışıdır. Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul (1983), *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, s. Xvii.

bitiyor? Bize neler oluyor? İçerisinde yaşadığımız bu dünya, bu dönem, tam da bu uğrak nedir?” sorularının peşinden gitmekte ve içinde bulunduğumuz durumdan *çıkışı*, verili ve doğal görünmekle birlikte aslında iktidar ve tahakkümün toplumsal-tarihsel inşaları olan modern bilgiyi, rasyonellik biçimlerini ve modern toplumsal kurumları sorgulayan bir eleştiri yoluyla aramaktadır.⁸³¹ Foucault’nun, içinde bulunduğumuz andan, yani şimdi’den çıkmayı hedefleyen bu eleştirisinin tarihsel araştırmalar biçimine bürünmesinin anlamıysa, onun “şimdi”yi ya bu “şimdi” içindeki “biz”i, anlamak için geçmişe bakma çağrısında yatar. Onun, içinde bulunduğumuz durumu belirleyen tarihsel olarak konumlanmış kurumlar sistemi ve söylemsel pratiklere yönelik çözümlemeleri şimdiki kültürel durumumuza dair genel bir teşhis geliştirebilmesine imkân tanımaktadır. Ona göre asıl sorun “çağdaşımız olan gerçeklik üzerine ve kendimiz hakkında analiz, siyasi eylem ve siyasi müdahale aygıtları yaratmaktır”.⁸³² Dolayısıyla Foucault’nun “şimdi”ye, “şimdinin tarihi”ne yönelik yoğun ilgisinin temelinde, “şimdi”den çıkma yolunu bulma arayışının yattığını, yani onun “şimdi”yi mümkün kılan koşullarla (işleyiş kuralları, belirlenimleri), tam da bu belirlenimlere direnebilme olanaklarının neler olduğunu açığa çıkarma amacıyla ilgilendiğini söylemek mümkündür.⁸³³ Nitekim insanların modern kültürde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaya çalışmasının sebebi de, kendi ifadesiyle “kim olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir”.⁸³⁴

Böylece Foucault kendi çalışmasını, “şimdi’nin tarihi”ni oluşturuyor olarak, yani modernitenin karmaşık biçimlenişini keşfeden eleştirel çözümlemeler temin ediyor olarak tasvir eder. Foucault’nun “şimdi’nin eleştirel tarihi”ni ortaya koyma hedefi, modernitenin olumsuzluğunu sergilemek ve çağdaş düşünce, yönetim ve öznellik biçimlerinin meydana gelmesine katkıda bulunmuş olaylar ve süreçlerin düzensizliği, süreksizliği ve heterojenliğini açığa çıkarmaktır.⁸³⁵ Dolayısıyla onun erken

⁸³¹ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 52-53.

⁸³² Foucault, Michel (2007), “İktidar ve Bilgi”, *İktidarın Gözü- Seçme Yazılar IV*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 167-184.s. 184.

⁸³³ Revel, Judith, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 80.

⁸³⁴ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 68.

⁸³⁵ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. Xiv.

alışmalarından başlayarak rasyonalite biçimlerinin tarihsel meydana gelişi ve iktidar ile ilişkileri ve hangi öznellik biçimleri aracılığıyla kurulduklarını keşfetmeye çalıştığını ve bu hedef doğrultusunda düşünsel araçlarını değiştirmekten ve yeniden düşünmekten vazgeçmediğini görürüz. Bu yolda Foucault’nun -çalışmalarında meydana gelen önemli kuramsal dönüşümlere rağmen-, sürekli olarak, hem insanın dünyayı anlamlandırmasının kaynağı, hem de onun tüm eylem ve düşüncelerinin temeli olarak alınan evrensel ve tarih-dışı özne kavrayışına karşı çıkmış olduğunu ve bunun yerine oldukça spesifik ve farklılaşmış çeşitli özneleri mümkün kılmış olan tarihsel koşullara döndüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Foucault, -özellikle son dönem çalışmalarında- modern öznenin soybilimi olarak yeniden tanımladığı kendi projesinin temel hedefini, özne felsefesinden (tüm bilginin temelini ve tüm anlamlandırmanın ilkesini –egemen ve kurucu- bir özneye temellendirmeyi hedefleyen bu felsefi projeden) çıkış yolu sağlamak olarak belirlemiştir:

Özne felsefesinden, öznenin soybilimini yapmak aracılığıyla, bizi bu modern ben kavrayışına getiren öznenin tarih boyunca kuruluşunu çalışmak suretiyle kurtulmaya çalıştım.⁸³⁶

Böylece Foucault, farklı uğraklara sahip olan bir proje olarak öznenin soybilimini, “özneyi dönüştürmenin, kendilerimizi dönüştürmenin koşullarını ve sonsuz olasılıklarını arayan bir eleştirel felsefe” olarak karakterize etmeye başlamıştır.⁸³⁷ Nitekim biz de, bu perspektiften onun çalışmalarının, önemli farklılıklara rağmen, içerdiği yaklaşımlar ve hedefler bakımından şaşırtıcı bir şekilde (günümüzde en önemli temsilcisi Habermas olan) “eleştirel teori” ile benzerlikler sergilediğini göstermeye çalışacağız. Çünkü Foucault’nun eleştirel projesinin temel uğraklarını teşkil eden söylem, iktidar, etik üzerine çözümlemelerini sırayla tartışmaya çalışacağımız bu bölümde hedefimiz, onun öznellik ve evrenselcilik üzerine çağdaş tartışma içindeki yerini daha açık bir şekilde anlayabilmenin yanı sıra, onun ve Habermas’ın

⁸³⁶ Foucault, Michel, 1993), “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, *Political Theory*, 21 (2), Sage Publications, 198-227, s. 202.

⁸³⁷ Allen, Amy (2008), *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia University Press, s. 46.

düşüncesinin, birbirleriyle ilişkilenebileceği ve diyaloga girebileceği belli unsurları öne çıkarmaktır. Böylece bir yandan Foucault'nun kendi çalışmalarından hareketle, radikal akıl-evrenselcilik ve rasyonel özne eleştirisini, kendisine yönelik belli başlı karşı çıkışlarla beraber ele almak suretiyle daha iyi anlamaya ve bu eleştirinin özgün yanları kadar açmazlarını da açığa çıkarmaya çalışacağız. Bunun için Foucault'nun hem evrenselcilik eleştirisi çerçevesinde, bilgi-iktidar ilişkisi üzerine çözümlemeleri ve özellikle insanı anlamaya yönelik yapısalcılık ve hermeneutik ötesine geçmeye çalışan bir yaklaşım geliştirme arayışını takip edecek, hem de radikal hümanizm eleştirisiyle birlikte olumsuz bir başlangıçtan olumlu yeni alternatif öznellikler geliştirme çabasına uzanan öznellik üzerine düşüncelerini izleyeceğiz.

Öte yandan burada amacımız (Habermas bölümündeki gibi), Foucault'nun çalışmalarında öznellik ve evrenselcilik tartışmasına ilişkin bulunabilecek tüm öğelerin sistematik bir sunumunu gerçekleştirmek ya da olabildiğince tarafsız bir tasvirini yapmak olmayacak. Bunun yerine Foucault'nun düşüncesinde bulunan ve Habermas'ın çalışmalarıyla tartışma içine sokulduğunda, eleştirel ve özgürleştirici aklın çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya imkân sağlayabilecek olan birtakım temalar üzerine odaklanmaya çalışacağız. Çünkü evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma olarak ortaya koyacağımız Habermas ve Foucault karşılaştırmasını, daha önce de söylediğimiz gibi, günümüzde özgürlükçü ve eleştirel bir düşünüm pratiği kavrayışının koşulları üzerine bir diyaloga zemin teşkil edebilecek şekilde gerçekleştirmeye çalışacağız. Şüphesiz Foucault'nun, kendi projesinin –Kant ile başlayan eleştirel teori geleneği çizgisindeki- “eleştirel bir düşünce tarihi” olarak görülebileceği yönündeki iddiası, Habermas'ın onun modernite söylemi içinde konumu ve bu konuma dair eleştirilerinin de işaret ettiği gibi, radikal akıl-evrenselcilik ve özne eleştirisinin yol açtığı pek çok soruna sahip olan oldukça tartışmalı bir iddiadır. Ama zaten bu bölümdeki amacımızın, Foucault'nun çalışmalarındaki, onun ve Habermas arasında, “eleştirel akıl”, “eleştirinin doğası, hedefleri ve normatif zemini” konusundaki bir tartışmada yer alabilecek belli kavramları, ilgileri ve sorunları öne çıkarmak olduğunu söylemiştik. Böylece Foucault'nun söylem, iktidar ve etik üzerine görüşlerini, esas olarak, Habermas'ın onun çözümlemelerinin etkili bir özgürleşimci eleştiriye besleyecek normatif kaynaklardan yoksun olduğu yönündeki karşı çıkışı gibi itirazlarını dikkate

alan eleştirel bir tartışma çerçevesinde sunmaya çalışacağız. Bu yolda ise ilk olarak, Foucault'nun, daha sonraki çalışmalarında ele alacağı pek çok tema ve ilgiyi barındıran ilk büyük eseri *Deliliğin Tarihi*'ndeki (1961), Batı'da aklın (*logos*) kendisinden farklı olanla, öteki'yle karşılaşmasına tekabül eden bir sınır deneyimi olarak deliliğe dair araştırmasıyla başlayacak ve onun akıl ile akıl-olmayan (*unreson*) arasındaki ayrılma sürecine (özne-merkezli aklın kuruluşuna) ilişkin incelemesinden sonra sırasıyla onun çalışmasında odağa yerleşen söylemsel pratiklere, bilgi-iktidar ilişkisine ve varoluşsal estetiğe ilişkin çözümlemelerini takip ederek ilerleyeceğiz.

Bu yolda, Foucault'nun düşüncesindeki önemli değişimleri yansıtan bu aşamaları, birbirlerinden tamamen ayrı ya da birbirlerinin yerini alan radikal kesintiler şeklinde değil de, çözümleme alanları üzerine farklı vurgular ve farklı yaklaşımların ortaya çıkışı olarak değerlendirmenin, onun çalışmalarında süreklilik arz eden birtakım temaların anlaşılabilmesi açısından daha uygun gözüktüğü görüşünden hareket edeceğiz. Nitekim bu açıdan, Foucault'nun bilindik türde felsefi bir *düşüncesinin* ya da *eserinin* değil de, felsefi bir *güzergâhının* olduğunu iddia etmenin daha yerinde olacağına dikkat çekilmektedir. Hatta Foucault'nun belli alanlara dair çözümlemelerini ve bu çözümlemeler dâhilinde ortaya koyduğu öğretisi ve yöntemlerinin nasıl bir birlikteliğe sahip olduğunu anlamının iyi bir yolu, Adorno'nun Benjamin'den ödünç aldığı, aslında astronomik bir terim olan “takımyıldızı” (*constellation*) metaforuna başvurmak olabilir. Bu metafor, “bir ortak paydada toplanmaya, bir temel tözde ya da her şeyin kökenini teşkil eden bir ilk ilkede toplanıp bunlara göre anlamlandırılmaya direnen değişim içindeki öğelerin bir tümlük oluşturmaktan ziyade karşılıklı yaklaşım içindeki varlıkları ile meydana getirdikleri durumu” ifade eder.⁸³⁸ Birtakımyıldızı teşkil ediyor olarak düşünüldüğünde Foucault'nun farklı çözümlemelerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan yapı, aralarında hiçbir ilişkinin olmadığı salt göreceli bir yapı değil, hiçbir zaman belirli tek bir biçimde kalmayan gerçekliğin her an kurulan ve yıkılarak yeniden oluşan ve değişen yapısını yansıtan diyalektik bir modeldir.

⁸³⁸ Adorno bu kavramı, kültürel ve toplumsal fenomenlerin öznel ve nesnel, tikel ve tümel, tarihsel ve doğal yanları arasındaki tek bir kalıba dökülmesi olanaksız ilişkileri ifade etmek için kullanır. Böylece Adorno mesela estetik fenomenini ele alırken, estetiğe özgü hiçbir öğeye ayrıcalık tanımayacaktır. Jay, Martin (2001), *Adorno*, çev. Ünsal Oskay. Der Yay., s. 7.

Dolayısıyla biz de Foucault'nun düşüncesine, sistematik bir birlikten ziyade takımyıldızı anlamında bir bütünlük teşkil ettiğini göz önüne alarak yaklaşmayı tercih edecek ve onun söylem, iktidar, öznellik üzerine çözümlemelerini bu bütünlüğün birbirleriyle ilişkili belli başlı merkezleri (çoğul) olarak ele almaya çalışacağız. Ama kuşkusuz bu yoldaki hedefimiz, Foucault'nun düşüncesindeki belli başlı dönemleri, bu dönemler aralarındaki bağlantıları ve birbirleriyle uyumluluklarını sorunsallaştırmaksızın ya da onun bir bütün olarak çalışmasına damgasını vuran belli yönelim ve temaları göz ardı ederek sadece basit bir şekilde tasvir etmek değildir. Foucault'nun düşüncesinde, birbiri ardına gelen aşamalardan oluşan tek bir gelişim çizgisi olmadığı görüşünden hareket edeceğiz, ama esas amacımız; onun çalışmalarının, değişen çözümleme alanları, kavramlar ve yöntemlere rağmen bir süreklilik arz ediyor olarak görülebilmesinde etkili olan ve özellikle öznellik ve evrenselcilik üzerine çağdaş tartışma içindeki yerini daha açık bir şekilde değerlendirebilmemize imkân tanıyan birtakım sorunları ve temaları ortaya çıkarmak olacak. Dolayısıyla Foucault'nun çalışmalarında “özne” temasının ya da evrenselcilik eleştirisi bağlamında özneleşme mekanizmalarının sorunsallaştırılmasının, farklı biçimlerde ya da farklı ilgiler eşliğinde olsa da, her zaman merkezi bir konuma sahip olduğunu ve pratiği öncelikli kılan (yani pozitivist değerden-bağımsız teori anlayışının aksine, teoriyi pratiğe bağlayan Eleştirel Kuram'a benzer şekilde) bir eleştiri kavrayışı geliştirme çabasıyla birlikte bulunduğunu vurgulamaya çalışacağız.

2.1. Özne-merkezli Aklın Kuruluşu

Foucault'nun, *Deliliğin Tarihi*'ndeki Batı aklı'nın (logos'unun) kendisinden farklı olanla, öteki'yle karşılaşmasına tekabül eden bir sınır deneyimi olarak deliliğe dair araştırma hedefi ve bu uğurda izleyeceği yol hakkındaki en açık görüşleri, onun *Deliliğin Tarihi* birinci basımına yazdığı önsözde bulunur. Burada Foucault, öncelikle ne tür bir deliliğin izini sürdüğünü, Pascal ve Dostoyevski'den birer alıntıyla dile

getirerek başlar.⁸³⁹ Pascal, “İnsanlar öyle kaçınılmazcasına delidir ki, deli olmamak deliliğin bir başka biçimiyle deli olmaktır”, demiştir.⁸⁴⁰ İşte Foucault’nun tarihini yapmak istediği delilik, deliliğin bu başka biçimi yani “deli olmama deliliğidir”. Dostoyevski’nin “İnsan akli başında olduğuna, komşusunu kapatarak ikna olmaz” sözü ise, Foucault’ya göre, adeta bu yazarın deliliğin bu başka biçiminin birincil tezahürüne yönelik itirazını ifade eder. Foucault “komşusunu kapatan egemen akıl edimi içerisinde insanların iletişim kurmak ve birbirlerini tanımak için deli-olmamanın acımasız dilini kullandıkları o öteki biçimin tarihini yapmak gerektiğini”, bunun ise ancak, “akıl ile deliliği artık birbirlerine dışsal, her türlü iletişime sağır ve birbirleri için ölü şeyler olacak şekilde iki yana atan bu başka biçimi çıkış noktasından itibaren betimlemekle” mümkün olduğunu söyler.⁸⁴¹ Böylece Foucault’nun çıkış noktası, aklın akıl-olmayan üzerindeki hâkimiyetini, yani akıl-olmayan’ın hakikatini delilik, suç veya hastalık biçiminde çekip çıkarma yetkisini elde etmesini mümkün kılan bir yarıma edimidir: “akıl ile akıl-olmayan arasındaki mesafeyi ortaya koyan ve böylelikle kurucu olan bir yarıma”.⁸⁴² Aslında onun çalışmasının, yazdıklarını geniş kapsamlı bir psikiyatri tarihi olmanın ötesine taşıyan yönü, delilik ve akıl arasındaki ayrılmayı, akıl ile akıl-olmayan arasındaki karşıtlığın meydana gelişi düzleminde ele alma biçimidir. Zira onun delilik ile delilik-olmayan’ın ya da akıl ile akıl-olmayan’ın henüz ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş olduğu bir zamana odaklanan araştırması, deliliğe, aklın bütünleyicisi olarak yaklaşmak suretiyle deliliğin kuruluşunu aklın kuruluşunun bir yansıması imgesi olarak ele alır.⁸⁴³

Foucault’ya göre aklın kuruluşunu ise, kendisine karşılık gelmeyen her şeyden ayrılan aklın, böylelikle hem kendi sınırlarını çizmesi, hem de egemenliğini ilan etmesi karakterize eder. Bu süreçte akıl, kendisine ait kabul etmediklerini dışlayacak ve salt kendisinden yola çıkarak kendi *ötekisini* –akıl-olmayan olarak- adlandıracaktır. Böylece

⁸³⁹ Foucault, Michel (2005), “Deliliğin Tarihi’ne Önsöz”, çev. Ferda Keskin, *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar III*, Ayrıntı, 20-31, s. 20.

⁸⁴⁰ A.g.e., s. 20.

⁸⁴¹ A.g.e., s. 20, 21.

⁸⁴² A.g.e., s. 21.

⁸⁴³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 240.

akıl, akıl-olmayan'ın kimliğini çizer, çerçevesini belirler ve kendine ondan söz edebilme iktidarını tanıır. Burada önemli bir nokta, akıl ile akıl-olmayan arasında mutlak bir asimetrinin bulunmasıdır. Zira aklın, kendi *ötekisi* olarak belirlediği şey adına kendine konuşma gücü atfetmesine karşılık, akıl-olmayan'ın akıl hakkında hiçbir konuşma hakkı bulunmaz.⁸⁴⁴ Bundan sonra akıl ile akıl-olmayan arasında bir diyalogdan söz edilemez, zira artık, Foucault'nun ifadesiyle, “ortak bir dil” yoktur. Foucault'ya göre, “18. yüzyılın sonunda deliliğin akıl hastalığı olarak kurulması, kesintiye uğramış bu diyalogun sonuçlarını ifade eder” ve bu kesinti, önceden ikisi arası alışverişte kullanılan sözleri de silerek bu ayrımın zaten hep varolduğu yanılsamasını yaratır.⁸⁴⁵ Foucault “Aklın delilik hakkındaki monologu olan psikiyatrinin dilinin, ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulabilir olduğunu” söyler ve onun amacı ise “bu dilin tarihini değil, bu sessizliğin arkeolojisini yapmaktır”.⁸⁴⁶

Foucault'nun, “sınırların tarihini yapmak” diyerek formüle ettiği kendi araştırmasını “normal tarih”ten ayırt etmek için ilk kez kullandığı bu *arkeoloji* terimi, *Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nde merkezi bir role sahip olacak ve aslında genel olarak onun ilk dönem eserlerinin tümüne damgasını vuracaktır. Foucault modern akılcılıktan ve nihai olarak Kartezyen kurucu özne kavrayışından kaynaklandığını düşündüğü “süreklilik, nedensellik ve teleoloji kavrayışları tarafından belirlenen tarihin” ilerleyici, *yatay* seyrine karşı, süreksizliği, trajik olan adını verdiği ve sınırları ölüm ve delilik tarafından çizilen deneyimlerin daimi *dikeyliğini* koymaya çalışır.⁸⁴⁷ Zira ona göre, bir kültür, tarihin sürekliliğinde kendi değerlerini kazanır ve muhafaza eder, ama bir kültürün esas temel tercihlerini uyguladığı, ona kökensel yoğunluğunu ve hatta pozitiflik çehresini veren bölümlemeyi yaptığı bölge ise, tam da bu sürekliliği mümkün kılan yarıklar, süreksizliğin hüküm sürdüğü alanlardır.⁸⁴⁸ İşte Foucault “gerçekleşir gerçekleşmez zorunlu olarak unutilan, bir kültürün kendisi için

⁸⁴⁴ Revel, Judith, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 30.

⁸⁴⁵ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi'ne Önsöz*, s. 22.

⁸⁴⁶ A.g.e., s. 22.

⁸⁴⁷ Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Routledge, 1990, s. 13.

⁸⁴⁸ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi'ne Önsöz*, s. 23. Aslında bu bölge tarihin bütünlüğünün/tamlığının üstüne inşa edildiği boşluktur; tarihin yataylığına karşı, dikey duran değişmez deneyimdir. Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 14.

dışarısı olacak bir şeyi reddetmek için kullandığı karanlık edimlerin tarihini” araştırmak istemektedir.⁸⁴⁹ Bu açıdan onun *Deliliğin Tarihi*’ndeki girişiminin bir hedefi, modern akılcılık ve bilimin ötesine gidip, deliliğin halen “ayrışmamış bir deneyim olduğu” ana, yani akıl ve deliliğin birbirleriyle iletişim kurmayan hücrelere ayrılıp gönderilmediği bir zamana dönmektir.⁸⁵⁰

Aslında Foucault, deliliğin hakikatini kavramanın paradoksallığının farkındadır. Çünkü kendi ifadesiyle “bu rahatsız bölgeyi” keşfedebilmek için, “nihai hakikatlerin rahatlığından, delilik hakkında bilebilecek her şeyin rehberliğinden vazgeçmek, psikopatolojinin hiçbir kavramının geriye bakışta düzenleyici bir rol oynamasına izin vermemek” gereklidir.⁸⁵¹ Bunun anlamı, eğer deliliği anlamak için, akıl ile akıl-olmayan arasındaki ayrımın öncesine gideceksek, bu ayrımın dışlayıcı dilini kullanan aklın dilini konuşmamak, yani bu girişimi asla aklın sahip olduğunu iddia ettiği bütünlüğe yaslanmadan gerçekleştirmek zorunda olduğumuzdur. Zira Foucault’nun tasvirlerinde akıl, kendisi ile kendisine ait görmediği şey arasında sınırı belirler, çizer, sabitler ve nesneleştirdiklerini ayırır, adlandırır, niteliklerine göre sıralar, kategorize eder ve böylece taksonomiler üretir.⁸⁵² Zorunlu olarak aklın dilinin beri tarafında kalması gereken bir ayrımı ve tartışmayı yüzeye çıkarmanın yolu, ancak düzenleme, sınıflama yönündeki her tür eğilime karşı koymaktan geçer. Foucault’ya göre, insanın kendisini deliliğe karşı güvenceye aldığı o mesafenin ortadan kalkması için, hem toplumsal ve ahlaki seçimlerden, hem de bilimsel terminolojiden epey arınmış olan oldukça yansız bir dil kullanmak gerekecektir.⁸⁵³

Foucault aklın sınırlarının ötesine geçme ve *heterojen olanı* akıl-öncesi halinde yakalamaya yönelik bu girişiminde, belli isimleri yol göstericileri olarak sıklıkla zikreder. Foucault’ya göre, adeta akıl ve deliliğin ayrı dünyaları arasındaki bu büyük araçlar, Hölderlin, Nerval, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud ve elbette herkesten önce “deli filozof” olarak bilinen Nietzsche’dir. Hatta Foucault *Deliliğin Tarihi*’ni,

⁸⁴⁹ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*, s. 23.

⁸⁵⁰ Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 13.

⁸⁵¹ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*, s. 21.

⁸⁵² Revel, Judith, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 42.

⁸⁵³ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*, s. 29.

Nietzscheci büyük araştırmanın ışığı altında gerçekleştirmek istediği kendi uzun soluklu soruşturmasının ilk aşaması olarak görür.⁸⁵⁴ Foucault'nun düşüncesi üzerindeki Nietzsche etkisini, özellikle soybilimsel çalışmaları ele alırken detaylı bir şekilde tartışacağız. Ama her şeyden önce Foucault'nun, metafizik-sonrası ve hümanist-sonrası düşünme tarzının başlatıcısı olarak gördüğü Nietzsche'den akıl, delilik, özne gibi konularda soybilimsel bir tarihin yazılabileceğini, bunların ortaya çıkışlarının tahakküm mahalleri içine yerleştirilebileceği fikrini aldığını söyleyebiliriz.⁸⁵⁵ Habermas ise, Foucault'nun ilk dönem çalışmaları üzerindeki Nietzsche etkisinin, özellikle, Aydınlanma aklına ve Batı kültürünün gerçeklik ilkesine savaş açmış olan Bataille dolayımı ile gerçekleşmiş olduğuna dikkat çeker. Heterojenliğin dünyasını, dinsel iştiaak, cinsellik ve sarhoşluk gibi deneyimlerin modernitenin araçsal rasyonalitesini ve burjuva kültürünün normallliğini altüst ve ihlal eden esrik ve patlayıcı güçleri öven Bataille, hükümrân felsefi özneye karşı ateşli saldırısı ve özellikle sınır ihlal edici tecrübeleri kucaklamasıyla, Foucault'yu oldukça etkileyen düşünürlerin arasında olmuştur.⁸⁵⁶ Bu anlamda Foucault'nun, en azından başlangıçta, Doğu dünyasıyla teması ya da onun içine dalmayı (Schopenhauer), trajik öğeyi ve genel olarak arkaik olanı yeniden keşfetmeyi (Nietzsche), rüya alanına (Freud) ve arkaik yasaklara nüfuz etmeyi (Bataille) içeren “sınır ihlal edici tecrübeler” özel bir önem atfettiğini söylemek mümkündür.⁸⁵⁷ Dolayısıyla onun çalışmalarında, “modern aklın hegemonyasını ve normlarını yıkan deneyimlere ilgisini pekiştiren ve deliler, suçlular ve estetler gibi her türden marjinallerle duygudaşlık kurmasına yol açan” romantik bir motifin bulunduğu söylenebilir.⁸⁵⁸

Bu açıdan Foucault'nun, “zorla normalleştirilmiş homojen gündelik yaşam dünyası içine heterojen olanın püskürmesini keşfeden” Bataille gibi, psikiyatri temelli akıl hastalığının arkasında ve aslında Habermas'ın ifadesiyle, “çeşitli delilik maskeleri arkasında, mühürlenmiş ağzının açılması gereken otantik bir şey bulunduğunu”

⁸⁵⁴ A.g.e., s. 26.

⁸⁵⁵ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 53.

⁸⁵⁶ A.g.e., s. 53-54.

⁸⁵⁷ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 240.

⁸⁵⁸ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 54.

düşünmekte olduğu söylenebilir.⁸⁵⁹ Fakat *Deliliğin Tarihi*'nde kendisini “akıl-olmayanın krallığına” göz atabilen o nadir ve özel düşünürlerle ilişkilendirdiği gözüken Foucault, ahlaki hapsediliştten bir şekilde kaçan ve bizi toplumun sınırları ötesine çağıran akıl-olmayan’ın temel deneyimini açığa vurma girişiminden kısa sürede vazgeçecektir. Hatta o *Deliliğin Tarihi*’nden sonraki çalışmalarında bu türden, yani tarihsel pratiklerimizin ontolojik temelini bulmaya ya da görünüşlerin arkasında yatan derin bir anlamı açığa vurmaya yönelik girişimlerin başarısız olmaya mahkûm olduğunu iddia etmeye başlayacaktır.⁸⁶⁰ Nitekim Foucault *Deliliğin Tarihi*’nden sonraki ilk kitabı olan *Kliniğin Doğuşu*’na, “yorum” (*exegis*) adını verdiği, “söylenenden söylenmeyenin anlamını çıkarmaya çalışan” hermeneutik okuma yaklaşımına eleştiriler getirerek başlar. İşin ilginç, Dreyfus ve Rabinow’un dikkat çektiği gibi, Foucault’nun bu hermeneutik eleştirisi, aslında kendisine, yani deliliğin, rasyonalite ve söylem tarafından maskelenmiş, insan olmak denen şeyin derin hakikatini veren gizli bir derin deneyim olduğuna yönelik görüşlerine de doğrudan uygulanabilir. Foucault’nun metninde “deliliği” “Tanrının ismi” ile değiştirerek yapılan küçük bir çarpıtmayla birlikte, onun delilik açıklaması tehlikeli bir şekilde, “Deliliği (Tanrıyı), her zaman gizli, her zaman kendisinin ötesinde olanı, yasaklar, semboller, somut imgeler aracılığıyla, bütün bir vahiy tertibatı aracılığıyla dinleyen bir kutsal kitap yorumu” olmaya çok yaklaşır.⁸⁶¹ Zaten Foucault da, delilik söylemi arkasında yer alan, gerçek ya da dolayımınmamış bir delilik gibi “mutlak bir ötekiliği kavrama” girişiminden vazgeçmiş, sonraki çalışmalarında metinlerle böylesi bir “yorum” aracılığıyla uğraşmaktan ve hatta metnin ne kadar derinlerine nüfus edebilirse etsin her tür hermeneutik okumadan kaçınmıştır. Aslında *Deliliğin Tarihi*’ndeki çözümlemelerin çoğu hiç de gizli ontolojik kaynaklarla değil, açıkça gözüken, mevcut pratikler ve bunların etkileriyle ilgilidir. Nitekim Foucault deliliğin tarihini yapmanın, “yabanıl hali artık olduğu biçimiyle hiçbir zaman yeniden kurulamayacak olan bir deliliği esir tutan tarihsel bütünün –nosyonlar, kurumlar, hukuki ve polisiye önlemler, bilimsel kavramların- yapısal bir incelemesini

⁸⁵⁹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 240.

⁸⁶⁰ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 11.

⁸⁶¹ A.g.e., s. 12.

yapmak anlamına geldiğini” söyler.⁸⁶² Şüphesiz *Deliliğin Tarihi*’ndeki bu yapısal inceleme tarihsel zaman içindeki heterojen olanı aramaya, akıl ile delilik arasındaki kökensel çatışmayı açığa vurmaya yönelmiştir. Aslında Foucault’nun *Deliliğin Tarihi*’nin çok katmanlı ve zengin içerikli bir kitap olduğunun bir göstergesi, onun daha sonraki çalışmalarında yer almaya devam edecek ve çalışmasının seyrini belirleyecek pek çok tema ve kavram kadar sorun ve gerilimi de barındırmasıdır.

Genel olarak bakıldığında *Deliliğin Tarihi*’nin büyük bir kısmı, akıl ile delilik arasındaki karşıtlığın ortaya çıkışını sergilemeye ve bu süreçte deliliğin nasıl farklı dönemlerde farklı anlam ve sınıflamalara tabi tutulduğunu göstermeye ayrılmıştır. Foucault akıl hastalığına dair günümüz anlayışının, karmaşık bir kültürel, siyasal, iktisadi ve epistemolojik tarih tarafından şekillendirilişini, “deliliğin politik ekonomisi”, “sanat ve edebiyattaki tasviri” ve “delilik ile bilim arasındaki ilişki” hakkında iç içe geçmiş üç anlatıyla sergiler.⁸⁶³ Bu üç anlatı, “delilik” adı verilen belirli bir söylem türünün ya da belli bir deneyim biçiminin doğuşunun koşulları üzerine tarihyazımsal bir çözümleme metni teşkil eder. “Delilik” sözcüğünün seçilmesi, sözcüğün gerek tıbbi bir kavram olmaması, gerekse herkes tarafından kullanılması sebebiyle, Foucault’nun amaçlarıyla uyumlu gözükür. Zira Foucault’nun deliliğin, artık bir olgu haline gelmesine rağmen, başlangıçta bir olgudan ziyade yargı olduğunu göstermeye çalıştığı söylenebilir.⁸⁶⁴ Bu yolda Foucault “delilik” sözcüğünün anlamında meydana gelen radikal değişimlerin izini, delilik söylemi ve içerdiği pratikler aracılığıyla sürecektir. Böylece Foucault, Akıl Çağı’nın başlangıcı olduğunu söylediği 17. yüzyıl ortalarının gerisine, yani akıl ve delilik arasında oluşan ayrımın öncesine gidildiğinde, insanların “delilik” sözcüğünü kullandığında hiç de günümüzdekiyle aynı şeyden bahsetmiyor olduklarını, akıl hastalığı olarak deliliğin ancak 19 yüzyılda icat edilmiş olduğunu göstermeyi amaçlar.

Burada önemli bir nokta, *Deliliğin Tarihi*’nde, Foucault’nun belli dönemler arasındaki kültürel süreksizliklere dair çözümlemelerine, dışlama ve hapsetmeye dair

⁸⁶² Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*, s. 27.

⁸⁶³ Boyne, Roy (2009), *Foucault ve Derrida -Akılın Öteki Yüzü*, BilgeSu Yay., s. 15.

⁸⁶⁴ Sheridan, Alan (1990), *Michel Foucault: The Will to Truth*, Routledge, s. 12.

süreklilik arz eden bir anlatının eşlik etmesidir. Dreyfus ve Rabinow, Foucault'nun çalışmalarında, anlamında sıklıkla meydana gelen birtakım değişimlere rağmen uzun vadeli bir sürekliliğe sahip olan ve ancak “iktidar” denebilecek bu biçimin, delilik deneyimi üzerinde belirleyici olan kültürel sınıflamalardaki radikal kaymaların karşı-eşi olduğuna dikkat çeker.⁸⁶⁵ Bu bakımdan *Deliliğin Tarihi*, Foucault'nun tüm eserlerinde bulunmaya devam edecek olan, “süreklilik ve süreksizliğin, yani ‘iktidar’ ve ‘söylemin’ birbirlerine paralel olacak bir tarzda yan yana koyulmalarının yarattığı gerilimi” en açık şekilde sergileyen çalışmasıdır.⁸⁶⁶ Nitekim *Deliliğin Tarihi*'nin bir bütün olarak Foucault külliyatı içindeki öneminin, onun düşüncesinde meydana gelen önemli değişimlerde belirleyici olacak gerilim ve açmazları açık bir şekilde sergilemesinden ileri geldiğine dikkat çekmiştik. Şüphesiz bu gerilimlerin ve sebep oldukları sorunların başında gelen, “söylem ve iktidarı yapılandıran özgül mekanizmalar ve bağlantılar”, *Deliliğin Tarihi*'nde büyük oranda açıklanmamış bir şekilde bırakılmıştır.⁸⁶⁷ Nitekim söylem ve söylem-dışı pratikler arasındaki ilişkilene biçimlerine dair sorunlarla uğraşma, Foucault'nun daha sonraki eserlerinde merkezi bir konumda olacaktır. Hatta onun, *Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi* gibi ilk dönem eserlerinde bu sorunun özellikle “söylem” tarafı üzerinde durulduğunu, *Hapishanenin Doğuşu* ile birlikte başladığı söylenebilecek soybilimsel çözümlemelerinde ise özellikle iktidar cephesi üzerinde odaklanıldığını göreceğiz.

Ayrıca Foucault'nun tarihsel çözümlemeleri, onun ilk olarak *Deliliğin Tarihi*'nde öne sürdüğü ve meydana gelecek tüm bu vurgu değişimlerine rağmen sonraki eserlerinde de koruduğu bir kendine özgü dönemleştirme söylemi aracılığıyla ortaya koyulur. Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde Ortaçağ, Rönesans, Klasik ve Modern çağlardan bahseder ama kültürel ve toplumsal değişimlere referansta bulunan bu bilindik dönemlere, akıl ve deliliğin değişen anlamları ve karşılıklı etkileşimleri bağlamında farklı anlamlar verir. Aslında Ortaçağ dağınık ve açık olmayan bir şekilde resmedilir ve esas öneminin, Antik Yunan *logos*'una işaret eden ve Klasik Çağ ile

⁸⁶⁵ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 4.

⁸⁶⁶ A.g.e., s. 4.

⁸⁶⁷ A.g.e., s. 4.

karşıtlık oluşturan yönlerinden ileri geldiği söylenebilir. Aynı tespiti, Foucault'nun Klasik Çağ'da meydana gelen radikal değişiklikleri vurgulamak üzere tasvir ettiği Rönesans hakkında da söylemek mümkündür. Fakat Foucault Rönesans'ı, akıl ile delilik arasındaki diyalogun halen kopmadığı ya da aklın henüz deliliği tamamen susturmayı ya da evcilleştirmeyi başaramadığı canlı bir dönem olarak, yani bu döneme açık bir duygudaşlık göstermek suretiyle betimler. Kitabın tam başlığının da işaret ettiği üzere, esas önem arz eden dönem “Klasik Çağ” olarak gözükmektedir.⁸⁶⁸ Nitekim Foucault delilik ile akıl arasındaki alışverişin dilinin değiştiği ve bunun radikal bir şekilde yapıldığı dönemin Klasik Çağ olduğunu iddia eder ve kitabın büyük bir kısmı bu çağı başlatan ve bitiren sembolik iki olayla ilişkili olarak Klasik delilik deneyimini tasvir etmeye tahsis edilmiştir. *Deliliğin Tarihi*'nde Klasik Çağ'ın sınırlarını çizen ve çok açık bir şekilde değişime işaret eden bu “iki olay”; “1657'de “Hôpital Général”ın (*Genel Hastane*) kurulması ve yoksulların kapatılması; 1794'te Bicêtre'de zincire vurulmuş olanların salıverilmesidir”.⁸⁶⁹ Foucault'nun temel iddiası, bu iki olayın anlamını “mutlakıyetçi bir rejimde körü körüne bir baskı ya da deliliğin pozitif hakikati içinde bilim ve hayırseverlik tarafından keşfedilmesi” gibi çeşitli sebeplerle ortaya koymaya çalışan bilindik açıklamaların ardında bulunan ve tüm bunları belirleyen bir yapının şekillenmekte olduğudur.⁸⁷⁰ Foucault'nun deşifre etmeye çalıştığı bu yapı, kendi ifadesiyle, “Ortaçağ ve hümanist delilik deneyiminden bizim delilik deneyimize geçişi açıklayan ve deliliği akıl hastalığına hapseden yapıdır”.⁸⁷¹ Dolayısıyla aslında Klasik Çağ'da deliliğin tarihine yönelik çözümlemeler, günümüzün akıl hastalığı olarak delilik anlayışının, o döneme yabancı olan ve esas olarak 19 yüzyılda başlayan, yani Foucault'nun “Modern Çağ” olarak adlandırdığı döneme özgü bir inşa olduğunun açığa vurulmasına temel teşkil etmektedir. Foucault'ya göre 1790-1810 civarında başlayan ve 1950 civarına kadar sürmüş olan Modern Çağ, özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'de ele aldığı şekliyle, temel olarak Kant felsefesi ve yeni insan bilimleri tarafından

⁸⁶⁸ Genellikle *Deliliğin Tarihi* ismiyle bilinen (İngilizceye de böyle çevrilen) bu kitap orijinal olarak *Akl ve Akıl Bozukluğu: Klasik Çağ'da Deliliğin Tarihi* başlığı ile yayımlanmıştır.

⁸⁶⁹ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi'ne Önsöz*, s. .27.

⁸⁷⁰ A.g.e., s. .27.

⁸⁷¹ A.g.e., s. .27.

şekillendirilen modernitenin eşiğidir. Foucault “Tekilliği içerisinde modern çağın, ancak bir yandan 17. yüzyıla [Klasik Çağ], öbür yandan bizim içerisinde bulunduğumuz çağ ile karşıtlık içerisinde tanımlanabilir” olduğunu söyler.⁸⁷² Dolayısıyla modernite terimini kullanmak yerine Foucault, Rönesans ve Klasik Çağ’ın yanı sıra, onlardan sonra gelen ve içinde bulunduğumuz çağdan ayrı tutulabilecek olan bir “Modern Çağ”dan söz etmektedir.⁸⁷³ Dolayısıyla onun modernite eleştirisi özellikle Modern Çağ kavrayışından hareketle okunabilir görülmektedir. Zira Foucault’nun sonradan kullanmaya başlayacağı terimlerle söylersek, günümüzün –halen tabi olduğumuz- disiplinci ve normalleştirici iktidarları, aslında Modern Çağ’da başlamıştır. Kuşkusuz Modern Çağ’ın Klasik Çağ ile karşıtlığı içerisinde anlaşılabilmesi, onun modernite eleştirisi için, öncelikli olarak bu iki dönemin karşılaştırılmasını göz önünde bulundurduğuna işaret eder. Nitekim Foucault’nun, *-Cinsellik Tarihi* ikinci ve üçüncü ciltte, Antik Yunan ve Helenistik Çağ üzerine çalışmaya başlamasından önceki- neredeyse tüm eserlerinde yer alan çözümlemeler, esas olarak Klasik ve Modern Çağ karşılaştırması üzerine odaklanmıştır.

Böylece Foucault’nun bu dönemseller ayırmalar ve birbirleriyle ilişkilendirme biçimlerine dair görüşlerinin ilk halini *Deliliğin Tarihi*’ndeki çözümlemelerinde bulmak mümkündür. Kitabın birinci bölümü “kapatma” olayından, ikinci bölümü ise tıbbi teori ve pratikler bakış açısından hareketle Klasik delilik deneyimini tasvir etmeye ayrılmıştır.⁸⁷⁴ Aslında Klasik delilik deneyimini belirleyen yapıya dair bu çözümlemeler, Foucault’nun, “Modern akıl hastalığı anlayışı ve ona tekabül eden akıl hastanesi kurumunun farkında olunmaksızın Klasik delilik deneyimindeki öğelerden düzenlendiği” iddiasını savunmasına hizmet etmektedir.⁸⁷⁵ Nitekim delilik deneyimine

⁸⁷² Aktaran, Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 54.

⁸⁷³ Foucault’dan aktaran, A.g.e., s. 54. Foucault “içinde bulunduğumuz çağ” için *postmodern* sözcüğünü kullanmaz, hatta kendisine sorulduğunda, alaylı bir şekilde bu sözcüğü anlamadığı söyler, ama öte yandan 1950’ler sonrasında da, “Modern Çağ” diyerek adlandırdığı dönemden açık bir şekilde ayırt etmekte olduğunu görürüz. Daha sonraki çalışmalarında ele alacağımız gibi, aslında Foucault’nun günümüzü, Modern Çağ’ın devam etmekle birlikte çözülmeye başladığı, deyim yerindeyse bir “geçiş” dönemi olarak karakterize ettiğini söyleyebiliriz.

⁸⁷⁴ Gutting, Gary (1994), “Foucault and the History of Madness”, içinde: Gutting, Gary (der.), *Cambridge Companion To Foucault*, Cambridge University Press, 49-74, s. 59.

⁸⁷⁵ A.g.e., s. 60.

dair Klasik unsurların yeniden düzenlenmek suretiyle sirayet ettiği Modern Çağ ise, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* üçüncü bölümündeki günümüz delilik deneyimine ve bununla ilişkili olarak çağdaş psikiyatriye dair eleştiri ve çözümlemeleri için temel teşkil eder. Burada, Foucault'nun psikiyatrik kurumlara ve klinik psikolojiye yol açan reform hareketlerine dair betimlemelerinde, onun modernite eleştirisine temel teşkil edecek olan ve sonradan modern tahakküm teknolojisi olarak tasvir edeceği disiplin etme biçiminin ortaya çıkışına dair görüşlerinin ilk biçimlerini tespit etmek mümkündür.

Foucault'nun, akıl hastalığı olarak delilik anlayışının ortaya çıkışını, psikiyatri ve kurumlarının doğuşuyla beraber ele almasını takip etmek, bizi onun daha sonradan büyük bir dikkatle takip edeceği ve çalışmasının seyrinde belirleyici olacak olan bir temaya götürür. Aslında yukarıda, onun çalışmasındaki söylem ve iktidar arasındaki gerilim olarak formüle ettiğimiz bu tema, moderniteye hükmeden yeni, disiplinler iktidarın en etkili aracı olarak gördüğü “insan bilimleri” (hümanist söylem) ve gözetleyici, tecrit edici pratikler (söylem-dışı pratikler) arasındaki kurucu bağlantıdır. Bu bağlantının *Deliliğin Tarihi*'nde ele alınma biçimini bulmak için, Foucault'nun, günümüzde de halen mevcut olan psikiyatrik kurumların doğuşunu mümkün kılan dönüşüme dair çözümlemelerine daha yakından bakmamız gerekecektir. Zira Foucault'nun insan bilimlerinin tecrit edici pratikler ile beraber doğuşuna dair açıklamaları, özellikle Ortaçağ miskinhanelerinin, tıbben akıl hastaları olarak teşhis edilenlerin doktor gözetimi altına alındığı kapalı kurumlara dönüşümüne dair betimlemelerinde sergilenir.

Deliliğin Tarihi bu dönüşüm sürecinin izini sürmeye, Ortaçağ boyunca Avrupa şehirleri kenarlarına dağılmış bulunan miskinhaneler ağındaki cüzzamlıların dışlanma ve hapsedilmelerine dair bir tasvir ile başlar. Cüzzamlılar tedaviden ziyade toplumdan uzak tutmak için tasarlanan evlerde tecrit edilmişlerdi, ama bu mesafe onları gözlemlemeye devam edecek kadar da yakındı. Cüzzamın bu *eşiksel* konumu, Foucault'nun deyişiyle, “onu ortadan silmeye değil kutsal bir uzaklıkta tutmaya, onu

tersini dönmüş bir yüceltme içinde sabitleştirmeye” yönelikti.⁸⁷⁶ Bu konumlarının iki anlamlılığına paralel bir şekilde, cüzzamlılar hem tanrı tarafından cezalandırılmış, lanetli, tehlikeli varlıklar olarak, hem de tanrının gücünün ve Hıristiyan merhamet ödevinin hatırlatıcıları olarak görülüyorlardı. Böylece cüzzamlı, “dünyadan ve zahiri Kilise cemaatinden uzaklaştırıldıysa da, varlığı her zaman tanrının dışavurumu olmaktadır, zira bütünü itibariyle onun öfkesine işaret etmekte ve iyiliğini vurgulamaktadır”.⁸⁷⁷ Dolayısıyla cüzzamlılar korku, iğrenme nesneleri olarak dışlanıyorlardı, ama aynı zamanda korkuyla karışık bir saygı, merhamet, bakım görüyorlar ve onlar için büyük bağışlar veriliyordu.

Foucault’yu burada esas ilgilendiren şey, cüzzamın Ortaçağdaki bu ikili rolünün işaret ettiği “simgesel işlevidir”. Dönemin “ötekisi” olarak cüzzam, Foucault’nun ifadesiyle, “esas olarak toplumsal dışlama, ama aynı zamanda manevi yeniden bütünleşme olan” bir yapının işleyişini açığa vurur. “Mekânsal dışlama” ve “manevi bütünleşmenin” eşzamanlılığını öne süren bu tema, *Deliliğin Tarihi*’nin bütününe damgasını vuracaktır. Nitekim Ortaçağ sonunda cüzzam evleri Batıda boşaldıktan, cüzzamlılar belleklerden silinmeye başladıktan sonra da, bu toplumsal bölme ve ahlaki birleşmenin ne fiziksel yeri, ne de simgesel konumu boş kalacak, bu “kovma oyunları” iki veya üç yüzyıl sonra (Klasik Çağ’da) aynı şekilde tekrar görüleceklerdir. Dolayısıyla Foucault’nun soruşturması, cüzzamın Ortaçağ kültürü içinde sahip olduğu yerine, Klasik Çağ’da neyin geçeceğine yönelir. Aslında boşalan cüzzam evlerini 16. yüzyılda ilk olarak zührevi hastalığa yakalanmış olanlar doldurmaya başlamıştır, ama kısa sürede “tedavi edilecek hastalıklar” arasındaki yerini alan bu “yeni cüzzam”, cüzzamlıların esas rolünü devralmayacaktır. Foucault cüzzamın gerçek mirasını, çok karmaşık olan ve tıbbın sahiplenmek için uzunca bir zaman bekleyeceği “delilik” fenomeninde aramak gerektiğini söyler. Fakat cüzzamın yerine geçen “bu yeni saplantının tıpkı onun gibi paylaşırma, kovma, arındırma tepkilerine yol açabilmesi için neredeyse iki yüzyıl süren bir atalet durumu geçmek zorunda kalmıştır”.⁸⁷⁸ Dolayısıyla deliliğin esas tarihi

⁸⁷⁶ Foucault, Michel (2006), *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, s. 27.

⁸⁷⁷ A.g.e., s. 27.

⁸⁷⁸ A.g.e., s. 31.

Foucault'nun "Büyük Kapatma" dediği, 17. yüzyılda Avrupa'nın her tarafındaki miskinhanelerin; yoksullar, serseriler, deliler, evsizler, suçlular, ıslaha muhtaçlar gibi, ilk bakışta anlamsız gözükecek denli geniş bir kategori altında toplanan insanların hapsedildikleri yerlere dönüşmesiyle başlar.

Foucault birkaç sene içinde Batı Avrupa nüfusunun önemli bir parçasının kapatılmasına yol açacak olan bu olayı ani ve özsel bir değişim olarak sunar. Foucault deliliğin Klasik deneyiminin bu başlangıcına, sembolik bir öneme sahip olduğunu söylediği bir olayın tarihini verir. 1656 yılı, ilk bakışta, önceden beri varolan bazı kurumların tek bir yönetim altında toplanmasına işaret eden, "Hôpital Général"ın (Genel Hastane) kurulmasını sağlayan kararnamenin çıkartıldığı tarihtir. Böylece pek çok kurum ve bina "her cins, köken ve yaştan sağlam veya sakat, hasta veya nekahet halinde, tedavisi mümkün ya da mümkün olmayan" Parislilere tahsis edilmiştir.⁸⁷⁹ Ama bu kurumun sorumluluğu sadece bakım, beslenme için gönüllü gelenler ya da krallık veya adli yetkililer tarafından gönderilenlerle sınırlı değildir: Paris'teki tüm bakıma muhtaçlar ve iyi duruma getirilmesi gerekenleri kapsayan sorumluluklarına paralel olarak, yetkileri de, kendi sorumluluk alanına giren tüm şehir sakinlerini içerir. Nitekim söz konusu kararnameye göre, bu kurumların başına ömür boyu atanan müdürler, "Genel Hastane'nin içinde olduğu kadar dışında da bütün Parisli fakirlerin üzerinde yönetim, idare, asayiş, yargı, ıslah ve ceza yetkisine sahiptirler".⁸⁸⁰ Dolayısıyla bünyesinde hekim barındırmasına rağmen, Genel Hastane tıbbi bir kurum olmaktan ziyade yarı-hukuki, yarı-otonom olduğu söylenebilecek, "normal hukuki sistemin dışında işleyen ve yargı, disiplin ve ceza güçlerine sahip yönetsel bir bütün" teşkil eden bir kurumdur.⁸⁸¹ Foucault'nun Genel Hastane'nin statüsüne dair açıklamalarında yer alan, "hukuk sistemi ya da devlet dışında işleyen yarı-otonom disiplin ve ceza

⁸⁷⁹ A.g.e., s. 91.

⁸⁸⁰ A.g.e., s. 91.

⁸⁸¹ A.g.e., s. 91.

mekanizmalarının bulunması” teması, göreceğimiz gibi, sonradan onun modern iktidar kavramsallaştırmasında önemli bir rol oynayacaktır.⁸⁸²

Böylece tıbbi bir amaç ya da işlevle bir akrabalığı olmaksızın kurulan Genel Hastane modeli, kısa sürede Fransa boyunca taklit edilmiş ve Avrupa’nın geri kalanına yayılmıştır. Foucault bu kapatma sürecini, sadece altı sene içinde Paris nüfusunun yüzde birini (beş-altı bin kişi) ve Klasik Çağ boyunca diğer yerlerde de aynı oranda nüfusu yerinden eden devasa bir fenomen olarak tasvir eder. Aslında bu olay ve bir parçası olduğu yasal ve kurumsal reformların, doğrudan delileri ilgilendirmedeği söylenebilir. Kapatılanlar arasında önceden de deli olanlar ya da daha doğrusu deli sayılanlar vardı, ama artık onlar, esas olarak deli oldukları için değil de, işe yaramadıkları ya da üretken olmadıkları için kapatılmış gözükmektedirler. Zaten kapatmanın işsizler, yalnız anneler, kiliseden atılmış papazlar, başarısız intiharcılar, sapkınlar, fahişeler, sefihler gibi toplumsal olarak işe yaramaz ya da toplum için yıkıcı olarak düşünülen her kim varsa içermekte olduğunu görürüz. Aslında Foucault da, oldukça detaylı bir çözümlemesini ortaya koymuş olmasına rağmen, doğrudan kapatma olayının kendisiyle değil, onunla ilgili algı ve tutumlarla, yani Klasik delilik deneyimiyle ilgilidir.⁸⁸³ Bu bakımdan kapatma olayı, uzun süredir gelişen yeni toplumsal duyarlılığın ani bir açığa çıkışına, hatta Foucault’nun deyimiyle “bir gecede aşılın eşiğine” işaret etmektedir. İşte Foucault’nun amacı da, bu deneyim ya da duyarlılığı detaylı bir şekilde tasvir etmek ve onun, akıl hastalığı olarak modern psikiyatrik delilik kavrayışının temelini nasıl teşkil ettiğini göstermektir.⁸⁸⁴

Foucault’nun burada izini sürdüğü deneyimin, doğrudan delilik deneyimi olmadığını söylemesinin sebebi ise, Klasik Çağ’ın deliliği, onun “akıl-olmayan” adını verdiği daha geniş bir kategorinin bir bölümü olarak görmesidir.⁸⁸⁵ Aslında tam da bu yüzden Klasik Çağ, sadece delileri değil, onların da içinde sayıldığı daha geniş

⁸⁸² Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 23. Foucault 17. yüzyılda meydan gelen bu değişim sürecinde, kapatma ve cezalandırma mekânı olarak hapisane gibi modern kapatma kurumlarının da temellerini bulacaktır.

⁸⁸³ Gutting, Gary, *Foucault and the History of Madness*, s. 54.

⁸⁸⁴ A.g.e., s. 54.

⁸⁸⁵ A.g.e., s. 54.

çeşitlilikte bir nüfusu kapatmıştır. Foucault Klasik Çağ delilik deneyimi çözümlemesinden sonra, delilerin diğer “akıl-olmayan” kategorisi içindeki nüfustan yavaş yavaş ayrılmasını ve en sonunda, 18. yüzyıl sonlarına doğru bilimin bir nesnesi olarak ortaya çıkmasının izini sürecektir. Foucault’nun vurgulamak istediği nokta, deliliğin akıl hastalığı olarak kavranacağı ve tıp biliminin, diğerlerinden ayrılan ve kurumlarda görünmez kılınan nesnesi olacağı bu aşamaya gidişin başında Klasik Çağ’la başlayan “akıl ile akıl-olmayan arasındaki ayrılmanın” yattığıdır. Böylece Foucault’nun çözümlemesinde Klasik Çağ, akıl ile akıl-olmayan arasındaki diyalogun giderek aklın bir monologuna dönüştüğü ve böylece deliliğin artık tüm insanlara insani yaşamın kırılganlığını-zayıflığını hatırlatan bir ses olmaktan çıkıp sessizleştiği sürecin çıkış noktasını işaret eder. Zaten Foucault’nun hedefi de, önsözde belirttiği gibi, akıl ile deliliği, yani artık birbirlerine dışsal, her türlü iletişime sağır kılmış olan bir ayrım biçimini çıkış noktasından itibaren betimlemektir. Foucault’nun buradaki -daha sonradan vazgeçtiğini ilan edeceği- hedefi, akıl tarafından susturulmamış ve dolayısıyla henüz katıksız bir şekilde olumsuz, bağımlı bir “akıl-olmayan” statüsüne indirilmemiş olan, yani saf denebilecek bir delilik tasarımı açığa vurmaktır. O, bu yolda ilk olarak, deliliğin, 17. yüzyılda akla tabi kılınmasından önceki haline, yani halen yaşamın temel deneyimlerine inatla bağlı olduğunu söylediği Rönesans’a döner ve deliliğin buradaki mevcudiyeti ve büründüğü biçimlere araştırır.⁸⁸⁶ Foucault bu araştırmasını kapatma olayıyla ilişkili olarak Avrupa’da işbaşında olan toplumsal güçleri anlamaya yönelik çözümlemeleriyle sürdürecektir. Hatta onun kapatmanın temelinde bulunan toplumsal-ekonomik zorunluluklara dair açıklamaları, bundan sonraki eserlerinde göremeyeceğimiz kadar açık ve doğrudan olacaktır. Fakat Foucault’nun bu yoldaki ilk adımını, deliliğin hakikatinin öteki yüzlerini, toplumsal iktidar alanının ötesinde kalan başka alanlarda keşfedebilmek ve deliliğin özünü neyin oluşturduğunu bulabilmek için, deliliğin resim ve edebiyat alanlarında nasıl temsil edildiğini mercek altına aldığı çözümlemeleri teşkil eder.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 31.

⁸⁸⁷ Boyne, Roy, *Foucault ve Derrida -Aklın Öteki Yüzü*, s. 29.

Foucault deliliğın edebiyat ve sanatta nasıl tasvir edildiğini araştırmaya ise, bu biçimlerden en basiti, aynı zamanda en simgeseli olduğunu söylediği “Deliler Gemisi” (*Narrenschiff*) ile başlar. Foucault delileri taşıyarak ırmaklar ve kanallar boyunca dolaşan “garip bir serseri tekne olan” bu geminin, Rönesans’ın imgesel manzarası içinde ayrıcalıklı bir yere oturduğuna ve sayısız edebi ve sanatsal çalışmaya sebebiyet verdiğine dikkat çeker. Deliler o tarihlerde kolaylıkla gezgin bir yaşama sahip olabilmektedirler. Deliler şehirlerden sürülüyorlar ve geri dönmeleri için genellikle hacı ya da tüccar gruplarına emanet edilerek ülke boyunca serbest dolaşmalarına izin veriliyordu. Burada Foucault’nun iddiası, delilerin bu dolaşımı, onları kovan hareket ve gemiye binmeleri gibi pratiklerin anlamlarının, sadece toplumsal yarar ve kamu güvenliği zemininde anlaşılamaz olduğudur.⁸⁸⁸ Foucault delilerin yola çıkışları ve bordoya binişleriyle ilişkili pratikleri “dışlama ritüellerine” benzetir ve bunların ayinsel anlamlarının izini sürer. Ama Foucault’yu esas ilgilendiren soru, delilerin gemiyle dolaşmalarının, Batılıların hayallerinde kökeni hatırlanmayan pek çok motife bağlanmasına rağmen, niçin bu temanın özellikle 16. yüzyıla doğru edebiyatta ve kutsal resimlerde aniden çoğaldığı ve formüleleştirildiğidir. Foucault bunun sebebini, Ortaçağın sonuna doğru Batı kültürünün ufkuna aniden tırmanan devasa bir kaygıda bulur ve bu kaygının izlerini 15. yüzyıldan Rönesans’a, edebiyat, resim, tiyatro, felsefede büründüğü biçimler içinde araştırır. Foucault aslında bu kaygının bir dışavurumu olan “ölüm” temasının, yerini “delilik” temasına bırakana kadar (15. yüzyılın ikinci yarısına kadar); zamanların sonu, salgın hastalıklar, kanlı savaşlar gibi pek çok çehreye sahip olarak hüküm sürmüş olduğunu belirtir. Ama deliliğın, ölüm teması yerine bu ikame edilişi, aslında, Foucault’nun “varoluşun hiçliği” diyerek dile getirdiği bir ve aynı kaygının içinde meydana gelen bir bükülmeye işaret eder. Ölümün ve onun ciddiyetinin yerini deliliğın acı alaycılığının alması, insanı kaçınılmaz olarak hiç mertebesine indiren bu zorunluluktan (ölüm), bizzat varoluşun kendisinin bir hiçten ibaret olduğunun (delilik) seyredilmesine geçiştir.⁸⁸⁹ Delilik adeta ölümün şimdiden gelmiş halidir ve

⁸⁸⁸ Foucault, Michel, *Deliliğın Tarihi*, s. 35.

⁸⁸⁹ A.g.e., s. 42.

böylelikle bilgelik deliliğın her yerde ihbar edilmesine, insanlara daha şimdiden ölümlerden başka bir şey olmadıklarının öğretilmesine dayanmaktadır.

Foucault'nun buradaki iddiası, delilik ve hiçlik arasındaki bağı, Klasik Çağ'ın delilik deneyiminde yine ortaya çıkacak denli sıkı bir şekilde kurulduğudur.⁸⁹⁰ Fakat Rönesans'tan başlayarak bu delilik deneyiminin çeşitli biçimlerinde, özellikle edebiyat ile plastik sanatlar ya da söz ile görüntü arasında büyük bir yarıma hattı meydana gelmektedir. Görüntü ve söz hala aynı ahlaki dünya içinde deliliği tasvir etmektedirler, ama “dil aracılığıyla betimlenen” ve “biçim veren” sanat arasındaki birlik şimdiden fark edilebilen bir çözülme ve ikiye ayrılma içindedir. Deliliğın, Foucault'nun “trajik deneyim” ve “eleştirel deneyim” olarak adlandırdığı bu iki biçimi arasındaki fark giderek açılmaktadır. Delilik bir yanda açıklaması olmayan bir olgu olarak ele alınmakta ve açıldığı karanlık, bilinmeyen topraklar tehdit saçmaktadır; öte yanda ise, açıklanabilir bir olgu olarak görülmekte ve budalalık, yanılsama gibi sebepleri belirlenebilecek bir çeşit hata olarak tasvir edilmektedir.⁸⁹¹ Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer ve deliliğın tüm gücünün salındığı sessiz imgelere karşılık; Brant ve Erasmus'la, tüm hümanist gelenekle birlikte delilik, söylemin evriminin içine alınmış, burada damıtılmakta, inceltilmekte ve aynı zamanda silahlarını kaybetmektedir.⁸⁹²

17. yüzyıl ortaları itibariyle ise, eleştirel bilincin zaferi tamamlanacak, eleştirel deneyimin trajik figürleri karanlığa gömmesiyle birlikte Akıl Çağı doğacaktır. Öyle ki “deliliğın trajik figürlerinin izlerini bile rastlamak, Goya'nın eserleri, Sade'ın birkaç sayfası dışında uzun süre mümkün olmayacaktır”.⁸⁹³ Foucault'ya göre, kaybedilen şey, delilik üzerine erken Rönesans düşüncesini canlı tutmuş olan bir diyalog, yani eleştirel söylem ve trajik bilincin karşılaşmasıdır. Bu ikilik, birinin diğeri üzerinde ayrıcalık kazanmasıyla beraber gözden kaybolduğunda, yani aklın saldırısı altında delilik teslim olduğunda bu canlı alışveriş de ortadan kalkmıştır. Foucault'nun ifadesiyle:

⁸⁹⁰ A.g.e., s. 44.

⁸⁹¹ Boyne, Roy, *Foucault ve Derrida -Aklın Öteki Yüzü*, s. 29.

⁸⁹² Foucault, Michel, *Deliliğın Tarihi*, s. 59-60.

⁸⁹³ Ama Foucault'ya göre, deliliğın eleştirel bilincinin ve onun felsefi veya bilimsel, ahlaki veya tıbbi biçimlerinin altında sağır bir trajik bilinç uyanık kalmayı sürdürmüştür. Nietzsche'nin son sözlerini, Van Gogh'un son görüşlerini uyandıran işte bu trajik bilinç olacaktır. A.g.e., s. 61-62.

Delilik yavaş yavaş silahlarını kaybetmiş ve aynı zamanda yer değiştirmiş; akıl tarafından kuşatılmış, onun tarafından kabul edilmiş ve içeri alınmıştır. Böylece onu sınırlandıran biçimlerin ve onu inkâr eden güçlerin iyice bilincinde olan şu kuşkucu düşüncenin veya daha doğrusu aklın ikircikli rolü işte böyle oluşmuştur; deliliği kendi biçimlerinden birisi olarak keşfetmektedir –bu, boyun eğdirilemez bir çatışma, aşkınlık işareti, dış güç olabilecek her şeyi reddetmenin bir biçimidir-; ama aynı zamanda deliliğe kendi doğasının esaslı bir anı olarak işaret ederek, onu kendi faaliyetinin kalbine yerleştirmektedir.⁸⁹⁴

Foucault’ya göre, deliliği aklın içine yerleştiren, aklın özsel bir uğrağı olarak atayan bu hareket bir ikilik yaratmıştır. Bir yanda akla özgü bir deliliği reddeden ve böylelikle kendini ikiye ayırarak en dolayimsız, kapalı, basit biçiminde bir delilik içine düşen “deli bir delilik” vardır. Öte yanda onun canlı güçlerinin kendi varlığına nüfuz etmesine izin vererek aklın deliliğini hoş karşılayan ve böyle yaparak kendisini, inatçı bir reddedişin getireceği gerçek delilikten daha iyi koruyan bir “bilge delilik” vardır.⁸⁹⁵ Bunun anlamı ise, aklın zaferinin tam olduğudur. Artık deliliğin hakikati, aklın bir biçimini, bir gücünü meydana getirmekten ve aklın kendine güven duyması için bir ihtiyaç olmaktan ibarettir. Bir başka deyişle, delilik sadece aklın alanı içinde anlam ve değer kazanabilir, hatta akla nazaran bir varlık kazanabilir hale gelmiştir. Böylece delilik hakkında Klasik deneyim doğmaktadır:

Bosch’un, Dürer’in resimlerin egemen olmuş kaygı verici güçler şiddetlerini kaybetmişlerdir. Şimdi şeffaf ve itaatkâr hale gelmiş bazı biçimler varlıklarını sürdürmekte, aklın kaçınılmaz maiyetini meydana getirmektedirler. Delilik... zapt edilmiş ve tutulmuştur. Artık kayıkta değil, hastanededir.⁸⁹⁶

Foucault Rönesans’ın seslerini serbest bıraktığı ama şiddetine daha şimdiden egemen olduğu deliliği, Klasik çağın *garip bir darbeye* tamamen sessiz kıldığını söyler.⁸⁹⁷ Ona göre bu darbe, en sonunda evrensel insan akli statüsüne yükseltilecek

⁸⁹⁴ A.g.e., s. 71.

⁸⁹⁵ A.g.e., s. 71.

⁸⁹⁶ a.g.e., s. 80.

⁸⁹⁷ A.g.e., s. 85.

olan öznenin, giderek daha güçlendirilen (etrafındaki her şeyi bir nesneye dönüştürmek aracılığıyla sürekli kendisini doğrulaması anlamına gelen) monologundan heterojen öğelerin dışarı atılmasının başlangıcı olacaktır.⁸⁹⁸ Foucault'nun tasvir ettiği süreç, bir bakıma aklın resminden her tür delilik izinin silinmesi ve böylelikle aklın kendi gücüne olan inancına veya özgüvenine dair kuşkuların dağıtılmasına karşılık gelir. Böylece Klasik Çağ'ın büyük filozofu Descartes'ın insan aklına dair inancı, mesela, aklın; gölgelerin ve yanılsamaların dünyasından ancak büyük zorluklarla doğduğunu (mağara metaforu hatırlanabilir) düşünen büyük akılcı filozof Platon'a kıyasla bile çok fazladır.⁸⁹⁹ Descartes insan aklının, gelenek, alışkanlık gibi çeşitli kaynaklardan edindiği önyargıları bir kenara bırakabildiği takdirde, yalın hakikatleri açık ve seçik bir şekilde kavrayabilmekle kalmayacağını, doğru bir yöntemin sayesinde bütün hakikatleri oldukları gibi kavrayabileceğini düşünüyordu.⁹⁰⁰ Descartes deliliğe ise, akla dair bu güveninin gerekçelendirilmesine hizmet eden kuşku duyma yolunda ilerlerken, rüyanın ve bütün hata biçimlerinin yanında rastlamıştır. Fakat Descartes'a göre kuşku duyulabilir her şeyden vazgeçmeye yönelen hakikat ve kesinlik arayışının delilik ile ilişkisi, diğer tüm yanılsama biçimlerinden farklıdır. Foucault, Descartes'ın Birinci Meditasyonu'na atıfta bulunarak, onun hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir kesinliği bulmaya yönelik arayışının içinde, “düşler ve yanılsamaların, bizzat gerçeğin yapısı içinde üstesinden gelinebilmesine karşın, deliliğin kuşku duyan özne tarafından baştan dışlanmış olduğunu” belirtir.⁹⁰¹ Burada, insanın kendi bedeninin varlığından ve somutluğundan kuşku duyup duyamayacağını sorgulayarak başlayan Descartes, duyuların bizi bazı zamanlar az ya da çok aldattığını ama bu durumun “benim ateşin yanında, üzerimde cübbemle oturduğuma, elimde bu kâğıt olduğuna dair inancıma uygulanabilir olmadığını” söyler.⁹⁰² İnsanın bu bedene, bu ellere sahip olduğundan kuşku duyması söz konusu olmaz gibi gözükmektedir. Ama görünüşe göre, “çok fakir olmalarına rağmen hep kral olduklarını, çırılçıplakken erguvan rengi kumaşlarla

⁸⁹⁸ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 244.

⁸⁹⁹ Boyne, Roy, *Foucault ve Derrida -Aklın Öteki Yüzü*, s. 57.

⁹⁰⁰ A.g.e., s. 57.

⁹⁰¹ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 87.

⁹⁰² A.g.e., s. 86.

giyindiklerini iddia eden veya küp olduklarını veyahut camdan bir bedene sahip olduklarını hayal eden” meczuplar vardır ve böylesi kuşkular taşımaktadırlar.⁹⁰³ Fakat Descartes camdan bir bedene sahip olduğunu düşünen bu delileri takip ederek kendi bedeninin varlığından kuşkulama yoluna gitmeyecektir: Çünkü “onlar delidir ve eğer ben kendimi onlar örneğine göre ayarlarsam onlardan daha az kaçık olmam”.⁹⁰⁴ Descartes radikal bir kuşkuyu sürdürmenin bu kadar aşırı olmayan, ama aynı derecede ikna edici olan bir yolunu takip edecektir. Mesela bu beden bu ellerin gerçekten varolup olmadığını, onları sadece düşleyip düşlemediğimi sorarak da sorgulayabilirim. Yani kuşku duymak üzere herhangi bir sebep bulmak için rüyada olduğumu varsayabilir, rüya gören bir özne ile özdeşleşebilirim. Böylece gerçek; rüyanın mümkün olmamasının koşulu olarak yine de mevcut olmaya devam etmektedir. Zira Descartes’ın ifadesiyle, düşler tıpkı ressamın imgeleri gibi fantastik imgeler üretebilir, ama en tuhaf olanları bile, gerçek dünyadan alınan izlenimlerden oluştuğundan onların doğasına aşınayızdır ve böylelikle düşlerde gerçek tamamen karanlığa gömülmeyecektir.⁹⁰⁵ Öte yandan insanın, deli olduğunu, düşünce olarak bile varsayması mümkün değildir, zira delilik Descartes’a göre tam da düşünme olanaksızlığının koşuludur.⁹⁰⁶ Bir başka deyişle, insan delirebilirse de, “kendisine hakikati kavrama görevini yükleyen öznenin egemenlik alıştırması olarak düşünce” asla deli hale gelemez.⁹⁰⁷ Kısacası Descartes delilikte yanlış olmayan bir şeyler aramaz, hatta aslında en baştan, “düşündüğüm için deli olamam” dediğini bile söyleyebiliriz.

Burada önemli bir nokta, Foucault’nun Descartes’ı akıl ve delilik kavrayışının yeni ele alınma tarzının bir temsilcisi olarak göstermesidir. Dolayısıyla onun eleştirisi, Descartes’ın deliliği, düşler ya da duyulardan farklı olarak, sanki tartışmaya değer bulmaması ve keyfi bir şekilde en baştan reddetmesine yönelik değildir. Descartes’ın meditasyonlarında deliliğin felsefi dışlanışının temelinde “düşündüğü için deli olmayan ya da olamayan” bir özne tasarımının bulunması yatar. Bir başka deyişle, düşler ya da

⁹⁰³ A.g.e., s. 85.

⁹⁰⁴ a.g.e., s. 86.

⁹⁰⁵ A.g.e., s. 86.

⁹⁰⁶ A.g.e., s. 87.

⁹⁰⁷ A.g.e., s. 88.

duyulardan farklı olarak, delilik varsayımını tartışma konusu yaparak aşmanın mümkün olmayışının sebebi, kesinlik arayışının güvenle devam edebilmesini sağlayan şeyin, düşünen öznenin –deliliğe karşıt olarak- akli başında olarak tasarlanmasıdır.⁹⁰⁸ Dahası burada söz konusu olan özne, sakatlanabilen ya da beyni, öd suyunun kara buharları etkisi altına girebilen (Descartes’ın delilik tasviridir) “bedenden”, veyahut ölçsüz tutkular tarafından baştan çıkarılabilir olan “iradede” ziyade, “anlama yetisi olarak, düşünce olarak ve egemen hakikatin kaynağı olarak anlaşılan bir öznedir”.⁹⁰⁹

Foucault’ya göre, Descartes’ın akıldan kuşkulama olanağını doğurduğu için deliliği ele almak yerine düşünceden tamamen dışlaması, “akıl kendinden şüphe etmemek” biçiminde formüleleştirilebilecek olan, Batı’nın akıl tasarısının paradigmatik tutumunun teşkil edecektir. Dahası Rönesans sonrasında dünyaya yön verecek olan bu akılsal özne tasarımı, “özgür irade sahibi ve akli başında (deli olmayan) öznenin”, matematiksel mantık ve neden-sonuç hakkında doğal bir kavrayışa sahip zihin tarafından şekil verilebilir olan ve -herhangi bir özsel nitelikten yoksun- yer kaplayan şeyler dünyası üzerindeki egemenliğini onaylamaktadır.⁹¹⁰ Bu tasarım çağdaş delilik anlayışının izleyeceği yol üzerinde belirleyici olacak ve böylelikle “otonom zihin” ve “yer kaplayan beden” arasında ayırım yapan bu ikici ontoloji ışığında çağımızda da deliliğin özünü, onu bedensel bir işlev bozukluğu ya da ahlaksal bir kusur veyahut her ikisi birden olarak görüp görmeme sorunu oluşturmaya devam edecektir.⁹¹¹

Böylece *Deliliğin Tarihi*, deliliğe dair bilimsel ve ahlaki tasarımların meydana gelişini, kendisinden farklı olana mutlak hoşgörüsüzlük gösteren, adeta tanrısal özne niteliğindeki yeni bir akıl kavrayışının ortaya çıkışıyla ilişkili olarak ele almayı hedefler. Foucault 17. yüzyılda meydana gelen bu akıl kavrayışının ortaya çıkışından “karar “ diyerek söz eder ve hedeflediği soruşturmanın, “akıl ile deliliği aynı anda hem ilişkilendiren hem de birbirinden ayıran *karara* yaklaşmak; aralarındaki kesintisiz

⁹⁰⁸ Boyne, Roy, *Foucault ve Derrida -Akılın Öteki Yüzü*, s. 70.

⁹⁰⁹ A.g.e., s. 70, 71.

⁹¹⁰ A.g.e., s. 73.

⁹¹¹ Descartes ile başlayan, Foucault’nun yeni bir ratio’nun meydana gelmesi olarak tasvir ettiği bu yeni mantık, “kendini özgür irade ve belirlenimcilik” ya da karar verme ahlaki ve doğa bilimleri arasındaki ikilikte de gösterecektir”. A.g.e., s. 71.

alışverişi, karanlık ortak köklerini, birliklerine olduğu kadar anlamlı ile anlamsız arasındaki karşıtlığa da anlam veren kökensel çatışmayı keşfetmeye yönelmek” zorunda olduğunu söyler.⁹¹² Her türden karşıtlığa tamamen tahammülsüz olan bu yeni akıl kavrayışının doğuşuyla ilişkili olarak tasvir edilen “akıl ile akıl-olmayan arasındaki ayrılma”, günümüzde de hüküm süren, anlamlı-anlamsız, doğru-yanlış, normal-hastalıklı, makul-akla aykırı gibi pek çok karşıtlığın temelini teşkil ediyor olarak düşünülür. Bu bakımdan *Deliliğin Tarihi*’nde arkeoloji, aslında tüm bu karşıtlıkların, belli bir tarihin, birtakım *kararların* sonucu olduğunu sergilemek suretiyle, susturulanların sesinin duyulabileceği başka bir tarihin yazılabileceğini ve dolayısıyla “şimdi”nin içindeki, üzeri örtülmüş imkânların açığa çıkarılabileceğini ima eder.

Aslında *Deliliğin Tarihi*’nden sonraki çalışmalarında, Foucault’nun, akıl ve akıl-olmayan ayrımı öncesine giderek, ötekinin bastırılmış dilini konuşma ve adeta deliliğin sesinin de duyulabildiği daha farklı ve yeni bir akıl tasarımı imkânını tartışma gibi iddialı hedeflerden vazgeçtiğini söyledik. Şüphesiz modern akıl ve özne eleştirisi, dışlama süreçlerinin farklı boyutlarının incelenmesi gibi pek çok tema onun çalışmalarının merkezinde yer almaya devam edecektir. Dolayısıyla onun sonraki kitapları da, *Deliliğin Tarihi*’ne benzer şekilde, tarihsel olarak konumlanmış kurumlar sistemi ve söylemsel pratikler çözümlemesi üzerinde odaklanmayı sürdürecektir ve söylem ve söylem dışı pratiklerin ilişkileneceği sorunu Foucault’nun düşüncesinde belirleyici olmaya devam edecektir. Aslında yukarıda ifade ettiğimiz gibi, *Deliliğin Tarihi*’nin yetersiz gözüktüğü temel noktalardan birisini de, söylemler ve pratikler (ya da iktidar) arasındaki ilişkiyi yapılandıran özgül mekanizmalar ve bağlantıların yeterince irdelenmeden bırakılmış olmasıdır. Gerçi Habermas’ın dikkat çektiği gibi, daha genel olarak, Foucault’nun ilk dönem söylem çözümlemelerinde, söylemlerin pratiklerle nasıl ilişkilendiği, yani birinin diğerini mi belirlediği, aralarında bir altyapı-üstyapı ilişkisi mi olduğu yahut yapı ve olay arasındaki karşılıklı kurulan dairesel bir ilişki türünde mi olduğu meselesi belirsiz gözükmektedir.⁹¹³ Aslında *Deliliğin*

⁹¹² Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*, s. 26.

⁹¹³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 243. *Deliliğin Tarihi*’nde bu belirsizlikle ilgili sorun, Foucault’nun deliliğe dair kültürel değişimleri altlarını çizerek tasvir etmesine

Tarihi'nde Foucault'nun bu değişimlerin kurumsal ve iktidar yanına ilişkin (söylemsel pratiklerdeki değişimle bağlantısı çok açık olmasa da) açıklamaları, daha sonraki eserlerinde göremeyeceğimiz bir şekilde, kimin ve niçin eylediğini bile ortaya koyacak denli dolayimsız ve açıktır. Onun daha sonraki çalışmalarında toplumsal, ekonomik, politik dinamikler, çağın duyarlılığı ve bilimsel söylemle karmaşık ilişkileri ve işleyişinin özgül mekanizmaları sorunsallaştırılarak ele alınacak ve *Deliliğin Tarihi*'ndeki gibi doğrudan nedensel terimlerle çok nadir dile getirilecektir.⁹¹⁴

Elbette, Foucault'nun deliliğin tarihini, basit bir şekilde bu tür dinamiklerin işleyişine indirgemekte olduğunu söylemiyoruz. Nitekim Foucault'nun kapatma olayında belirleyici olan toplumsal-ekonomik zorunluluklara dair açıklamaları; çok boyutlu, iç içe geçmiş farklı temaların oluşturduğu karmaşık bir çözümlemenin bir parçası olarak sunulmaktadır. Ona göre, kapatma hareketi, “siyasal, ekonomik, ahlaki, dinsel anlamları bulunan” karmaşık bir jesttir ve ancak farklı boyutlarını tartışmak suretiyle, “Avrupa çapında etkileri olan bu olgunun bir bütün olarak Klasik Çağ için asli olan bazı yapılara dair anlamını” keşfetmeyi umabiliriz.⁹¹⁵

Bu hareket [kapatma] sefalet ve yardım ödevleri karşısındaki yeni bir duyarlılığı, işsizlik ve aylaklığa ilişkin ekonomik sorunlar karşısındaki yeni tepki biçimlerini, yeni bir çalışma ahlakını ve bunlarla birlikte ahlaki zorunluluğun medeni yasayla otoriter zorlama biçimleri altında uyuşacağı bir devlet hayalini karmaşık bir biçim halinde düzenlemektedir.⁹¹⁶

Ona göre, kapatma yerlerinin kurulması ve örgütlenmesinde bulanık bir biçimde bulunan bu temalar üzerinde düşünmek, Klasik Çağ'da deliliğin hangi tarzda kavrandığı ve yaşandığını kısmen açıklayabilir. Foucault delilerin de içinde olduğu çok sayıda insanı tek bir kategori içine toplayan Klasik Çağ'ın kültürel sınıflama sistemini anlama yolunda ise, ilk olarak, kapatma evlerinin meydana gelişini ve Fransa ve tüm Avrupa'da

rağmen, söylemlerdeki bu süreksizliğin yapısının, yani deyim yerindeyse “süreksizliklerdeki sürekliliğin” yeterince açıklanmamış olmasıdır.

⁹¹⁴ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 6.

⁹¹⁵ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 96.

⁹¹⁶ A.g.e., s. 100.

yayıllığını mümkün ve gerekli kılan mecburiyetleri tartışmak gerektiğini söyler. Böylece kapatma hareketinin bağlamına odaklanan Foucault, Avrupa'nın 17. yüzyılının tamamına hâkim olmuş ekonomik krizi (ve Otuz yıl savaşları, kıtlıklar, salgın hastalıklar bu krize dâhil olan etkenleri) ve bu kriz ortamında Fransa'da monarşinin burjuvazi ile işbirliği yapıp feodalizme saldırısıyla birlikte, tüm Avrupa'ya yayılacak olan, yayılmacı bir bürokrasi inşasının karakterize ettiği mutlakıyetçi örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkışını tasvir eder. Elbette bu toplumsal ve politik yapıdaki değişimlere paralel olarak, Avrupa kültürünün egemen tutum ve değerlerinde de önemli bir değişim meydana gelmektedir ve bu konuda Foucault'nun çözümlemeleri özellikle sefalet konusunda yeni bir duyarlılık biçiminin ortaya çıkışına yöneliktir. Foucault, artık acı çekmenin yüceltilmesinden ve yoksulluk ile hayır faaliyetlerine ortak olan bir selametten söz etmeyen, insana yalnızca topluma karşı olan ödevlerinden dolayı yardım eden ve yoksulu, hem düzensizliğin bir sonucu, hem de düzeni koruma konusundan bir engel olarak gören yeni bir deneyim biçiminin ortaya çıktığını iddia eder.⁹¹⁷ Foucault'nun, önceden çektiği sıkıntılar içinde bile Tanrının mevcudiyetine işaret eden yoksulluğun mistik anlamını kaybedişi olarak (yani dünyevileşmesi) tasvir ettiği bu süreçte, Kilisenin, mutlakıyetçi devletlerin egemenlik alanlarının genişlemesinin bir sonucu olarak, hayır faaliyetlerine dair üstlendiği rolden dereceli olarak çekilmesi de rol oynamıştır. Kısacası, yoksulluğu kutsallaştıran dinsel bir deneyimin yerini, onu mahkûm eden ahlaki bir deneyim almaktadır. Dolayısıyla evsizler, işsizler, serseriler, meczuplar ve dilencilerden oluşan yoksullar sürüsü artık politik ve polisiye bir sorun olarak anlaşılmaktadır.

Bu bakımdan kapatma olayı, yoksulluğu bir "asayiş" sorunu olarak gören ve bu sorunun çözümünü yoksulluğu hapishane düzeni için yerleştirmek suretiyle azaltmada bulan yeni bir deneyim biçiminin ifadesidir. Böylece iktisadi bunalım döneminin koşullarında meydana gelen kapatma, en doğrudan düzeyde yoksulluk ve özellikle dilencilik ve işsizlik sorunlarının üstesinden gelmesi tasarlanan ekonomik bir politika olarak gözükür. Kapatma hareketinden, işsizlik dönemlerinde aç kalan işsiz ve aylak kesimin başkaldırma tehlikesine karşı güvenlik önlemi almak kadar, kapatılmış

⁹¹⁷ A.g.e., s. 103.

olanların ucuz ve kolay denetlenebilir işgücü oluşturmalarını sağlaması da bekleniyordu.⁹¹⁸ Gerçi Foucault'nun dikkat çektiği gibi, kapatma, salt ekonomik terimlerle düşünüldüğünde, kendisinden beklenen rolü hiç de etkin bir şekilde yerine getiremeyen başarısız bir politika olmuştur.⁹¹⁹ Ama Foucault'ya göre kapatma, ekonomik sorunlara yönelik başarısız bir çözüm olmanın ötesinde bir anlama sahiptir ve hatta denebilir ki, esas önemi tam da bu ekonomik yüzeyin altında yatmaktadır. Foucault “Klasik Çağ'ın bizzat bu başarısızlığın içinde artık bir daha yok olmayacak bir deney” gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Bugün bize beceriksiz bir ekonomik tedbir gibi gözüken şey,

o sıralarda gerçek anlamını, ekonomik mekanizmaların yarattığı güçlüklerin ivediliklerini, bir değer onaylanması karşısında kaybettikleri belli bir ahlaki çalışma bilincinden almaktaydı.⁹²⁰

Bir başka deyişle, bu tedbirlerin uygulanması ve ısrarla sürdürülmesinin sebebi birincil olarak ekonomik zorunluluklar değildir. Bu dönemde “çalışma”nın etik merkeziliğinin dinsel temelini göstermek için Calvin ve Bossuet'ten örnekler veren Foucault, kapatılanların, talihsiz ekonomik süreçlerin nötr nesneleri olarak değil toplumun kınama ve cezalandırmasını hak eden ahlaki günahkarlar olarak ele alınmakta olduklarını vurgulamaya çalışır.⁹²¹ Bu ahlaksal kınamanın altında ise, sınırları yeni burjuva ahlaklılığına göre çizilen ahlaksal kategorilerin derin bir yapılanması yatmaktadır. Bu yeni yapılanma dâhilinde çalışma bütün sefalet biçimlerinin genel bir çözümü olarak algılanmaya başlamıştı: Böylece çalışma ve yoksulluk, birindeki artış diğerinin azalmasına yol açacak basit bir zıtlık içinde düşünülüyordu. Kısacası çalışmak, kapatma evlerinde ahlaki bir anlam kazanmıştı. Nitekim Foucault çalışmanın yoksulluğu ortadan kaldırma becerisini, üretici gücünden ziyade belli bir ahlaki gücünden almakta olduğunu

⁹¹⁸ A.g.e., s. 117.

⁹¹⁹ Yani beklenenin aksine kapatma ne düşük ücretler, ne de işsizlik sorununu çözebilmiştir. İşsizliği azalttılsa da, bunu sadece yoksulların yaratacağı çalkantıların toplumsal ve siyasal sakıncalarını önlemek için yapmışlardır. Ama işsizlerin zorunlu olarak çalışma atölyelerine tıkıldıkları zaman komşu bölgelerde ve eş sektörlerde işsizliğe yol açmışlardır. Aynı şekilde fiyatlar üzerinde etkisi de, kendi maliyetleri düşünüldüğünde sadece yapay bir etki olarak sayılmalıdır. A.g.e., s. 121.

⁹²⁰ A.g.e., s. 122.

⁹²¹ Gutting, Gary, *Foucault and the History of Madness*, s. 55.

söyler: “Mademki tembellik isyanın mutlak bir biçimi haline gelmiştir, o halde aylaklar, ne yararı ne de kazancı olan, belirsiz bir çalışmaya zorlanacaklardır”.⁹²²

Böylece Foucault’ya göre, Klasik Çağ’da aylakların ya da işe yaramayanların kapatılması, bir zamanlar cüzamlının dışlanması varolan sembolik güce sahip olmuştur. Bir başka deyişle, eski cemaat dışına atma ayinleri, Klasik Çağ’da üretim ve ticaret alanında meydana gelmiştir. Foucault deliliğin tam da bu işe yaramazlar mekânında, yani “çalışma yasasının içinde ahlaki bir aşkınlığın şifresini çözen bir toplum tarafından icat edilen bu kapatma mekânlarında” ortaya çıkacağını ve kısa bir süre sonra onları kendi içine alarak yükseleceğini iddia eder.⁹²³ Nitekim 19. yüzyıla gelindiğinde, yoksulların, serserilerin, işsizlerin tıklamak istendiği bu yerlerin sadece delilere tahsis edilmesi talep edilecektir. Bu süreçte Foucault deliliğin, aylaklığın büyük yasaklanması dâhilindeki kapatılışının özel bir önemi olduğunu, bunun, akıl bozukluğu tarihi içinde belirleyici bir ana işaret etmekte olduğunu düşünmektedir. Deliliğin, yoksulluk, çalışmaya uygun olmama, grupla bütünleşme olanaksızlığı ufku içinde algılanır hale gelmesi, deliliğin toplumun sorunlarıyla bütünleşmeye başladığı andır. Kısacası, Foucault fakirliğe atfedilen yeni anlamlar, çalışma zorunluluğuna atfedilen yeni önem ve buna bağlanan bütün ahlaki değerlerin, delilik deneyimini uzaktan belirlemekte ve onun anlamını saptırmakta olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁹²⁴

Boyne Foucault’nun buradaki soruşturmasının, “toplumsal Ötekinin aldığı farklı biçimlerin tarihinin belgenebileceği ve iktisadi, siyasal ve kültürel koşullarının çözümlenmesi suretiyle Öteki konumlarının farklı zamanlarda belli toplumsal gruplar tarafından nasıl işgal edileceğinin ortaya koyulabileceği düşüncesine” dayandığına dikkat çeker.⁹²⁵ Gerçi Foucault’ya göre “üretken olmamanın” Klasik çağdaki toplumsal ötekiliği sadece kısmidir ya da bir geçiş aşamasına işaret eder. Her ne kadar çalışma ahlakı ve toplumsal faydaya katkıda bulunma, halen tayin edici bir öneme sahipse de, deliliğin en açık öteki konumuna oturacağı süreç şimdiden başlamıştır. Elbette, deliliğin

⁹²² Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 124.

⁹²³ A.g.e., s. 125.

⁹²⁴ A.g.e., s. 133.

⁹²⁵ Boyne, Roy, *Foucault ve Derrida -Aklın Öteki Yüzü*, s. 20-21.

akıl-olmayanın esas taşıyıcısı olarak, cüzzamın Ortaçağdaki simgesel işlevinin tek başına mirasçısı olacağı bu süreçte, delilerin karmakarışık atölyelerde çalışma ve ortaklaşa hayatın ritimlerine uyma konusundaki yetersizlikleri sebebiyle kendiliklerinden fark edilir hale gelmelerinin büyük bir etkisi olmuştur.⁹²⁶ Ayrıca Foucault bu süreçte, adeta kendiliğinden burjuva düzeninin sınırlarını aşan delilere diğerlerinden farklı muamele edildiğini, yani Klasik Çağ boyunca da, delilere dair tedavinin geliştirildiği bir uzamın halen devam ettiğini ve onlara yönelik birtakım özel hastanelerin bulunduğunu inkâr etmemektedir. Ama Foucault bu tür özel yerlerin bile, kısa sürede iyileşmezse kaderi kapatılmak olan insanların bir tür bekleme odaları gibi işlediğini belirtir. Aslında deliler ayırım göz etmeksizin hem hastanelere, hem de hapishanelere yollanmaktadırlar. Zaten Foucault'nun çözümlemelerinde, toplumsal düzeni tehdit eden her şeyi ortadan kaldırma işlevine sahip bu mekânlar (hastaneler ve hapishaneler), birer cezalandırma ve ahlaksal infaz mekânları olarak birbirlerinden çok da farklı değildirlir.

Dahası Foucault'nun delilerin Klasik Çağ'daki tıbbi tedavilerine yönelik betimlemeleri, deliliğin hastalık olarak görülmesinin, aslında bu çağda azaldığı yönündedir. Foucault'nun bu konuda özellikle dikkat çektiği bir tema, delilerin düşünceden yoksun yabancı hayvanlara benzetilmesidir. Fakat akıldan yoksun olarak seçim yapamayan delilerin sahip olduğu “hayvani masumluk” temasına, paradoksal bir şekilde, delileri, insan doğalarını reddetmiş ve kendilerini akla sahip insanlar topluluğundan çıkarmış olarak sunan “ahlaki bir suç olarak delilik” teması eşlik eder. Böylece Klasik Çağın tıbbi teori ve pratikleri bakış açısından delilik, “bir şekilde etik bir seçim üzerine dayanır ve aynı zamanda tamamen hayvan hiddetine eğilimli olarak deneyimlenir”.⁹²⁷ Böylesi bir deneyim, sorumluluk (ahlaki yanlışlık) ve masumluk (dışsal belirlenim) ayırımına çabalayan deliliğin Klasik ve Modern tanımlarından ve deliliği doğal bir fenomen olarak tedavi eden tıbbi çözümlemeden uzağa atılmaya çalışılır, ama Foucault'ya göre bu deneyim, düşünce ve pratikte Klasik delilik ve

⁹²⁶ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 125.

⁹²⁷ Gutting, Gary, *Foucault and the History of Madness*, s. 59-60.

farkında olmaksızın onun öğelerini miras almış olan Modern delilik görüşlerini anlamak için halen anahtar konumdadır.⁹²⁸

Burada önemli bir nokta, Foucault'nun, delinin Klasik tıbbi tedavisini, deliliğin akıl hastalığı olduğuna dair aydınlanmış bir farkındalığa yönelik bir ilerlemenin ilk kıvıltıları olarak görme yönündeki ilerlemeci eğilime kati bir şekilde karşı çıkıyor olmasıdır. O, bu yapılanları –süreç içinde ortadan kalkan- cehalet ya da zihin karışıklığı olarak değil, Klasik Çağ'a özgü bir düşünme sisteminin ürünü olarak yorumlamaktadır. Zira Foucault delileri, yoksulları, suçluları hiç ayırım gözetmeksizin biraya getiren kapatmanın, daha sonradan akıl hastaneleri ya da tıbbi klinikler olarak ortaya çıkacak şeyin bilimsellik-öncesi karışık bir biçimi olmadığını göstermeye özellikle dikkat etmiştir. Dolayısıyla Foucault delilerin ayırt edici psikolojisini tanımadaki başarısızlığın bir sonucu gibi gözüken bu kapatmayı, sanki sonradan giderilecek bir tür zihinsel karışıklığının yarattığı bir *olumsuzluk* gibi görmeye açıkça karşı çıkar. Ona göre kapatma, Klasik Çağ'a özgü düşünme yapısını anlayabilmemizi sağlayacak, olumlu bir örgütlenme rolüne de sahiptir. Foucault'nun ifadesiyle kapatma:

daha önceki kültürlerin aralarında hiçbir benzerlik algılamadıkları kişileri ve değerleri yekpare bir alan içinde birbirlerine yaklaştırmıştır ve uygulamaları ve kurallarıyla, kendi birliğine, tutarlılığına ve işlevine sahip bir deneyim alanı oluşturmuştur.⁹²⁹

Dolayısıyla delilik de, pek çok farklı kategoriye homojen bir akıl-olmayan dünyası içinde toplayan Klasik Çağ tarafından, bu akıl-olmayan ufkundaki yeri aracılığıyla anlaşılmıştır. Şüphesiz, Foucault'nun “Düşüş farklı günah biçimleri için ne ise, delilik de akıl-olmayanın öteki yüzleri için odur” diyerek ifade ettiği gibi, delilik diğer akıl-

⁹²⁸ Foucault günümüzde, Klasik deneyimin mirası olan masum hayvanilik temasının patolojik doğa mekanizması olarak “zihinsel yabancılaşma teorisi” haline geldiğini ve Klasik Çağ tarafından icat edilen kapatma pratiğini sürdürmek suretiyle psikiyatrinin (kabul etmeksizin olsa bile) deliliğin ahlaki zorlanması gerektiği fikrini koruduğunu iddia eder. Böylece hem “19. yüzyıl pozitivist psikiyatrisi” hem de çağımızdaki, Foucault'nun ifadesiyle, “delilik hakkında sadece onun patolojik nesnelliği açısından konuştuklarını düşündüler, ama aslında halen, Klasik akıl-olmayan etiği ve hayvanilik skandalının içine nüfuz etmiş olduğu bir delilik ile uğraşırlar”. İşte Modern dönemdeki bu Klasik artıklar, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* üçüncü bölümde Modern psikiyatriye dair eleştiri ve çözümlemeleri için temel teşkil etmiştir. A.g.e., s. 60.

⁹²⁹ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 141.

dışlıklar için bir ilke, hatta tüm diğerlerinin bir modeli olmuştur.⁹³⁰ Elbette bu yeniden gruplama, etik dünyaların, -iyi ve kötü, kabul edilen ve edilmeyen arasında yeni ayrım çizgilerinin- toplumsal bütünleşmenin yeni normlarının tesisini içerecek şekilde tamamen bütünsel bir yeniden örgütlenişini zorunlu kılmıştır.

İşte Foucault bu süreçte delilerin, “akıl-olmayan” alanındaki diğer komşularından tedrici olarak ayrılışını ve en nihayetinde 18. yüzyıl sonlarına doğru bilimin bir nesnesi olarak, yani bir akıl hastalığı olarak ortaya çıkışının izini sürmektedir. Ama unutulmaması gereken husus, onun deliliğin akıl hastalığı olarak ortaya çıkışına dair anlatısını, kesinlikle bir ilerleme hikâyesi olmadığıdır. Hatta modern çağın akıl hastalığı olarak delilik anlayışına kadar geçen süreci bir bilimsel ilerleme anlatısı olarak okuyan ve bu bakımdan kapatmayı, şimdi bizim psikiyatrik hastaneler, cezaevleri, ıslahevleri ve psikanaliz divanları arasında dağıttığımız toplumdışı öğelerin kaba ve basit bir şekilde kendiliğinden ortadan kaldırılışı olarak gören görüş, Foucault’nun tam da meydan okumaya çalıştığı görüştür. Böylesi bir görüşün varsaydığı delilik, gerçek bilimsel ifadesinin açığa çıkması için yüzyılımızın başlarını beklemek durumunda kalan, adeta ezeli-ebedi, değişmez bir deliliktir. Foucault’nun bütün eserlerinde karşı durduğu bu görüşe göre, bilimin hedefi bilimin kendisinden bile önce varolur, zira bu hedef, pozitif bir bilim tarafından en nihayetinde doğru bir şekilde anlaşılmadan önce bulanık bir şekilde kavranmaktadır. Oysa Foucault’ya göre, ne delilik hareketsiz bir özdeşlik içinde, psikiyatrinin gelmesi ve kendini batılın karanlığından doğrunun ışığına taşıması için beklemiştir, ne de modern psikiyatrinin kategorileri, en sonunda akıllı bir gözlemci tarafından keşfedilmek üzere hazır beklemekteydiler. Deliliğin ya da daha genel olarak Klasik çağın akıl-olmayan kategorisi altında topladığı öğelerin, kapatmada somutlaşan ayırma edimi aracılığıyla üretilmesine benzer şekilde, akıl hastalığı olarak delilik anlayışını üretecek olan modern psikiyatrinin kategorileri de, tam da o bilimin oluşumuyla “üretilmişlerdir”.⁹³¹

Aslında Foucault, bilindik bilimsel ilerleme hikâyesine tersinden yaklaşarak, modern tıp, psikiyatri ve genel olarak insan bilimlerinin ilk ışıltılarını, toplumsal

⁹³⁰ Gutting, Gary, *Foucault and the History of Madness*, s. 59.

⁹³¹ Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 25.

kapatmaya, bütün insan kategorilerinin yalıtılması ve gözlemlenmesine doğru olan bu ilk büyük hareketlerde bulmaktadır.⁹³² Elbette bu insan bilimleri yöntemlerini geliştirecekler, kavramlarını inceleyecekler ve profesyonel savunularını keskinleştireceklerdir, ama en önemlisi halen “kapatma kurumları içinde” işlemeye devam edecekler ve insanları sınıflama ve kontrol etme yollarını bulma konusunda her zaman hayati bir role sahip olacaklardır. Aslında burada, Foucault’nun daha sonraki çalışmalarında büyük bir dikkatle takip edeceği bir temayla karşılaşırız: “insan bilimleri ve gözetleyici, tecrit edici pratikler arasındaki kurucu bağlantı”. Psikiyatrik kurum ve genel olarak kliniğin doğuşu, Foucault’nun daha sonradan doğrudan bir şekilde modern iktidar teknolojisi olarak betimleyeceği disipline etme biçiminin bir modelidir. Dolayısıyla Foucault’nun, sonradan (*Hapishanenin Doğuşu*) cezaevi, fabrika, kışla, okul ve askeri akademide tekrar ve tekrar bulacağı kapalı kurumun ilk örneğini hastane olarak dönüştürülmüş bu miskinhanelerde keşfetmiş olduğunu söyleyebiliriz.⁹³³

Foucault’ya göre *Deliliğin Tarihindeki* bu değişime, iki olayın benzersiz bir açıklıkta işaret ettiğini söylemiştik. Onun için nasıl Klasik Çağ tek bir sembolik olayla, 1657’de Genel Hastane’nin kurulmasıyla açıldıysa; kapanışı da, yani bizim delilik kavrayışımızın köklerinin bulunduğu Modern Çağ’ın açılışı da, yine tek bir sembolik olayla, 1794’te Pinel’in Bicêtre’de zincire vurulmuş olanları salıvermesiyle meydana gelir. Foucault’nun buradaki -Pinel ve Tuke gibi reformcuların çalışmalarından hareketle- iddiası, Modern Çağ ile birlikte akıl hastalığı olarak delilik kavrayışına geçişin meydana geldiği ve böylelikle bir bakıma akıl hastalığının “icat edildiğidir”. Aslında Pinel geleneksel ilerlemeci tarihyazımı açısından da, bir dönüm noktasında durur ve hatta oldukça onurlu bir konuma sahiptir. Zira Fransız Devrimi’nden beş sene sonra “eski rejimin” kapatma edimini ilga etmiş ve tımarhanelerde yeni, iyiliksever, merhametli bir yönetimi başlatmıştır. Pinel’in zincirleri çözme edimini, akıl hastalarının modern, insani tedavisinin ve nihai olarak modern klinik psikiyatrinin başlangıcı olarak gören bu ilerlemeci bakış açısından, aslında Pinel ile birlikte açığa vurulan şey, aklın

⁹³² Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 5-6.

⁹³³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 245.

insan toplumuna uygulanmasının, kaçınılmaz olarak hem ahlaki, hem de bilimsel ilerlemeyi getirmekte olduğudur.⁹³⁴

Foucault'nun bu görüşün az çok değiştirilmiş bir türünün modern psikiyatri teori ve pratiğinde örtük şekilde bulunmaya devam ettiğini söyler. Aslında ona göre de, karşı çıktığı bu görüşün de ima ettiği gibi 18. yüzyıl sonunda toplumun deliliğe ve deliliğin tedavisine dair görüşünde bir şeyler açık bir şekilde değişmiştir: Bu süreçte “Kapatma dünyasının ortasında bir boşluk açılmakta, delilik soyutlanmaktaydı”. Foucault delilerin suçlulardan, muhtaçlardan ve sefihlerden modern ayırt edilişi ve tıbbi alan içine katılışının, kapatmanın kategori ayrımı gözetmez bütüncüllüğüne yönelik insansever merhamet gösterileri ve öfkeli haykırışlar eşliğinde meydana gelmiş olduğunu belirtir. Ama ona göre bu fenomen, ne basit bir şekilde, ötekilerin insani tedavisinde bilimin kılavuzluğunda meydana gelen bir ilerleyişe, ne de delillerin özgürleşmesine işaret etmektedir: Deliliğe dair, ilk bakışta aniden meydana gelmiş gibi gözükken bu yeni farkındalığın kökleri, aslında kapatmanın hem içine, hem de dışına uzanmaktadır. Bu kökleri anlamak üzere Foucault geç 18. yüzyılda, kendi yolunu miskinhanelerin çatlaklarında zorla bularak gelişen bir delilik korkusu (Büyük Korku) ve bunun yanında, sinirsel bozuklukları olanlara yönelik merhamet ve onları adi suçlularla birleştirmekten ve kaderlerine terk etmekten duyulan bir suçluluğun büyüüşünün izlerini takip eder.⁹³⁵ Ortaya çıkarmaya çalıştığı şey ise, “akıl-olmayanın karmaşık birliği içindeki bu büyük zarfın parçalanması” diyerek ifade ettiği kapatma yerlerinin boşalarak delilere ayrılması ve deliliğin bilimsel nesneleştirilmesi ve psikiyatrik tedavisinin beraber yürüyeceği, bu yeni başlayan sürecin örtük sebepleridir. Aslında Foucault bu konuda iki düzeyde, doğrudan açıklamalar vermektedir. Bunların ilki, Foucault'nun Mirebeau isimli bir süre hapisteye yatan bir asilin düşüncelerinden hareketle ortaya koyduğu, hapsedilmiş suçlu asiller ve entelektüellerin, suçlular ve delilerin bir araya kapatılışına karşı çıkışlarıyla ilgilidir. Mirebeau aslında delilerin salınmasını ya da daha iyi muamele edilmelerini talep etmemekte, bilakis kendi gibileri onlarla bir arada tutan bu uygun olmayan karışıma itiraz etmektedir. Kendisiyle aynı zamanlarda yatan Sade'ı örnek vermek

⁹³⁴ Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 30.

⁹³⁵ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 244.

suretiyle işaret ettiği gibi, ona göre 18. yüzyılda en akla aykırı, en derinden ahlaksız ve utanç verici ne varsa, bu kapatma kurumu içinde “bir deli” tarafından temsil edilmektedir ve aslında kapatma uygulaması yalnız onun gibilerle sınırlandırılmalıdır.⁹³⁶ Böylece Foucault’nun dikkat çektiği gibi, delilerin kapatma uygulaması içindeki mevcudiyetleri artık haksızlık olarak görülmektedir, ama delilere değil, deli olmayanlara yapılan bir haksızlık olarak.⁹³⁷

Bu itirazlarla aynı tarihlerde, kapatma uygulaması, sadece baskı altına alma rolünü değil, doğrudan varlığını da tartışmalı hale getiren daha derin bir bunalımdan geçmektedir.⁹³⁸ Bu bunalımın temelini, hem toplumsal duyarlılığın, hem de ekonomik ilişkilerin bir yeniden yapılanışının meydana gelmesi teşkil etmekteydi. Aslında bu düzeyde yaşanan değişim, doğrudan delilerle ilgili olmaktan ziyade, yoksulluk, düşkünlük ve kamu yardımlarına yönelik bir tutumda meydana gelmekteydi. Ahlak bozukluğu ve toplumsal gövdeye tehlike olarak görülmüş olan yoksulluk, özellikle politik ekonominin, yoksulluğun bireysel insanların ya da tanrının iradelerinin değil nesnel, toplumsal güçlerin bir sonucu olduğunu gösteren görüşleriyle birlikte, şimdi ekonomik bir durum olarak göz önüne alınmaktadır. Foucault, ekonomik düşüncenin yoksulluğu yeni temellerde değerlendirmesiyle birlikte, az tüketen ve düşük ücretlerle çalışmaya rıza gösteren yoksul kitlenin oluşturduğu “nüfusun”, zenginliğin temel bir bileşenini, hatta tükenmez ve kesin kaynağını meydana getiriyor olarak görülmeye başlandığını söyler.⁹³⁹ Böylece bir ulusun refahının gizli ama temel bir bileşeni, hatta avantajı olarak görülmeye başlanan yoksul kitlenin kapatılması kaba bir ekonomik yanlış olarak değerlendirilmeye başlanır. Yoksul kesimi devre dışarı bırakarak ve onu hayır kurumları ile besleyerek ortadan kaldırmaya çalışmak yerine, onu doğrudan pazar güçlerinin oyunları içine dâhil etmek gerekmektedir. Fakirleri, serserileri ve her tür göçmeni istihdam etmek, bol miktarda ucuz emek temin edecek, ücretlerin düşmesini ve

⁹³⁶ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 577.

⁹³⁷ Foucault böylelikle delinin bireyselleşmekte olduğunu ve aralarındaki ilişki henüz tartışmaya açılmamasına rağmen bir şekilde suçlunun ikizi olarak ortaya çıkmaya başladığını belirtir. Deli ve suçlu, içeriğinin bir bölümü boşaltılmış olan bu kapatma uygulaması içinde, kapatılmanın gerekliliğini simgeleyen ya da bunu hak eden iki çehre olarak geriye kalmışlardır. A.g.e., s 577-578 .

⁹³⁸ A.g.e., s. 578.

⁹³⁹ A.g.e., s.. 587.

yeni endüstrilerin büyümesini cesaretlendirerek, uluslararası rekabette zenginlik sağlamanın kaynağını teşkil edecektir.⁹⁴⁰ Nüfusun tümünü üretim alanının içine sokmayı en akla uygun çözüm olarak öne süren bu görüşle birlikte, Foucault’nun daha sonraki çalışmalarında büyük yer tutacak olan bir temayla, yani hesaba katılması, organize edilmesi ve verimli kılınması gereken çok önemli ekonomik ve sosyal kaynak olarak “nüfus” kavrayışı ile de karşılaşırız.⁹⁴¹

Böylece insani bir müdahale olmaktan ziyade kurumların kendilerinde, ekonomik ve sosyal güçlere tepki olarak meydana gelen bu değişim içinde delilik, önceden ayrılaşmamış akıl-olmayan âleminde kendisiyle bağlantılı olarak bulunduğu yoksulluktan ayrılmıştır. Bir başka deyişle, “genel kapatma”nın yerini, delileri - Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu* çalışmasında detaylı bir şekilde tartışacağı- belli suçlu kategorilerinden ayıran daha bilimsel ve insani olduğu varsayılan “özel bir kapatma” almıştır.⁹⁴² Artık sıranın, delilerin zincirlerinden ve kafesinden kurtarılmalrı ve sağlıklı kılınmalarına geldiğine yönelik bir hissiyat yaygın hale gelmiştir. Ama süreci bu şekilde yorumlayan, Foucault’nun “deliliğin ilerlemeci, daha insani tedavisine dair mitsel tarihimiz” dediği şey, aslında “mitlerin arkasında... sessizce akıl hastanesi dünyasını, tedavi yöntemlerini ve aynı zamanda deliliğin somut deneyimini organize eden bir dizi işlemi gizlemektedir”.⁹⁴³

Foucault bu tarihin üzerini örttüğü işlemleri, “akıl hastalığı olarak delilik” kavrayışının öncüleri olarak işaret ettiği, “İngiltere’deki Tuke’un başında olduğu Quaker reformcuları” ve “Pinel önderliğindeki Fransa’daki tıbbi akılcılar” üzerine odaklanarak göstermeye çalışır. Aslında Foucault, deliliğin, Pinel’in onun zincirlerini

⁹⁴⁰ A.g.e., s. 589.

⁹⁴¹ Foucault nüfus nosyonunu başka birçok kitabında daha geniş olarak ele almıştır. *Kelimeler ve Şeyler*’de gerçekleştirdiği nüfus ve emeğin söylemsel yapısına dair çözümlemelerini, *Hapishanenin Doğuşu*’nda daha ileri taşıyacak ve özellikle *Cinselliğin Tarihi*’nde bizim modern iktidar biçimimiz için kullandığı biyo-iktidar kavrayışı dâhilinde biyo-politikanın temel nesnesi olarak kavramsallaştıracaktır. Önemli olan nokta, güç ve verimin artırılması için, nüfusun ve refahın giderek daha fazla kontrol altına alınması ve örgütlenmesi gerektiği düşüncesidir. Ama Foucault’nun *Deliliğin Tarihi*’nden sonraki çözümlemelerinde, devlet ve kapitalist büyümeye daha az vurgu getirilecek, daha ziyade nüfusa yönelik bir iktidar biçiminin yerel düzeyde nasıl işler kılındığı üzerinde yoğunlaşılacaktır. Dreyfus, Hubert L.-Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 7.

⁹⁴² A.g.e., s. 7.

⁹⁴³ Aktaran bkz. A.g.e., s. 8.

çıkarmasından önce de, “etrafını sarmalayan sefalet ve akıl bozukluğu çemberinden çıkmasıyla onu gözlemlenebilecek ve üzerinde tasarrufta bulunabilecek bir nesne statüsü veren her tür çaba için serbest kaldığını” söyler.⁹⁴⁴ Foucault’nun burada dikkat çekmek istediği husus, kapatma kurumunun akıl hastanesine dönüşmesinin, dıştan gelen bir gücün yani tıbbın işe tedrici olarak dâhil olmasından ziyade Klasik Çağ’ın salt dışlama ve ıslah işleviyle donattığı bu kurumun içsel bir yeniden yapılanması sayesinde meydana geldiğidir.⁹⁴⁵ Dolayısıyla Foucault Devrim öncesinde ve hemen arkasından gelen yıllardaki, Colombier, Tenon, Cabanis ve Bellart tarafından resmedilen ve inşa edilen devasa bir “korunma mimarisini” detaylı bir şekilde tasvir edecektir. Bu dönemde -Pinel ve Tuke gibi reformcuların daha sonradan yöneteceği türden- bütün ıslah mekanizmalarının saf halinde iş görebileceği bir mimariye sahip, engelsiz ve sessiz bir mükemmellik içinde işlemek üzere tasarlanan ideal ıslahhaneler hayal edilmiştir. Foucault’nun “kötülük dünyalarının en iyisi” olarak nitelediği bu ıslahhanelerde, her şey ceza ve düzen olacak, titizlikle ölçülmüş çalışmalar ve cezalar örgütlü bir piramit biçiminde bulunacaktır.⁹⁴⁶ Aslında Foucault’nun, deliliğin tedavisi için Pinel ve Tuke’in başını çektiği ekoller tarafından kullanılan genel stratejiye ve bu yolda geliştirilen tekniklere dair tasvirlerinin, aynı gruplar tarafından suçlu davranışların muamelesi için geliştirilmiş olanlarla benzerliği, bu korunma yapılarının nasıl muhafaza edildiğine işaret etmektedir. Modern akıl hastanelerinin doğuşunun bu figürlerle beraber anılması, Foucault’nun ifadesiyle, “hekim olmayan Tuke ya da psikiyatrist olmayan Pinel’in kendinden öncekilerden daha çok şey bildiği için değil”, deliliği ele geçiren ve anlamına egemen olan yeni bir bilincin meydana gelmesinden dolayıdır.⁹⁴⁷

Modern delilik deneyiminin oluşumunda Foucault, aslında birbirlerinden ayrılamaz iki dizi süreç bulunduğunu söyler. Bunların birindeki süreçler “gün ışığına çıkartma, kurtarma ve eğer öyle istenirse özgürleştirmedir”, diğer dizideki süreçlerde ise “akla, tam da deliliği dolaysız bir yakınlık içinde yeniden keşfettiği sırada, korunma ve kopma olanağı veren yeni yapıları aceleyle inşa etmektedir”. Foucault’nun, Modern

⁹⁴⁴ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 601-602.

⁹⁴⁵ A.g.e., s. 624.

⁹⁴⁶ A.g.e., s. 612.

⁹⁴⁷ A.g.e., s. 655, 653.

delilik deneyiminin gizli temeli olarak öne sürdüğü bu çifte özgürleştirme ve köleleştirme hareketi, “deliliğin bilgiye, daha işin başından yabancılaştırıcı olan bir yapı içinde sunulmasıdır”.⁹⁴⁸ Delilik artık bir nesnedir ve ona dair nesnellik ancak delilikten kendisini *koruyabilene* sunulan bir şeydir. Foucault deliliğin bilgisinin, ona sahip olanda, belli bir deli-olmama tarzını (delilikten herhangi bir şekilde kurtulmuşluğu, onun tehlikelerinden en başından sıyrılmışlığı) varsaymakta olduğunu belirtir. Bu bakımdan psikiyatrik pozitivizmin ortaya çıkışı, bilginin ilerlemesinden ziyade birincil olarak “deliliğin dışında olma”nın kendine özgü tarzıdır.⁹⁴⁹

İşte Foucault’ya göre, modern delilik deneyiminin başarısı, deliliğe kendine özgü bir nesne statüsü veren bu bilinç biçimi ile kurumların içsel örgütlenmesinin özünü aldığı korunma mimarilerini birleştirebilmesidir. Nitekim “tıbbi doğrultuda hijyenik kliniklerin yaratılması”, “akılsal hastalıkları olanların psikiyatrik tedavisi”, “psikolojik anlama” gibi edimlerin tümü, hastayı sürekli bir gözetime, manipülasyona, tecrit ve düzenlemeye tabi kılan ve özellikle tıbbi araştırmanın nesnesi olmaya hazırlayan kurumsal bir düzen aracılığıyla mümkün kılınmıştır.⁹⁵⁰ Bu kuruluşlar içindeki yaşamın örgütlenişinde kurumsal olarak sabitlenen denetleme, gözetleme gibi pratikler, deliliğe ilk olarak tamamen bilimselleştirilmiş bir patolojinin nesnelliğini bahşeden ve böylece onu aklın evreni içine katan bir “delilik bilgisi” için temeldir.⁹⁵¹

Nitekim genel stratejisi her mahpus ya da hastanın, suçu ya da deliliği için sorumluluğunu üzerine almasını sağlamak olan Quaker’lar, hastaya kendi eylemlerinden sorumlu bir özne statüsüne dair farkındalığını geri kazandırma hedefleri uğruna, hastaların en altta olduğu hiyerarşik tımarhane yapısı gibi gerekli kurumsal düzenlemeler yapmışlardır.⁹⁵² Hasta hastalığından sorumlu kabul edildiğinden dolayı, cezalandırma tedavi edici müdahalenin standart biçimi olacaktır. Ama artık burada korku, Foucault’nun ifadesiyle,

⁹⁴⁸ A.g.e., s. 652-654.

⁹⁴⁹ A.g.e., s. 655.

⁹⁵⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 246.

⁹⁵¹ A.g.e., s. 246.

⁹⁵² Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 8.

aletlerle değil de, söylev aracılığıyla doğrudan hastaya hitap etmektedir: etrafa dehşet saçan bir özgürlüğü sınırlandırmak değil de, her delilik belirtisinin bir cezaya bağlı olduğu basit bir sorumluluk bölgesini çevrelemek söz konusudur.⁹⁵³

Dikkatle hazırlanan tüm prosedürler, hasta bakıcılar tarafından sürekli gözetim altında tutulan ve cezalandıran delinin, halk ve toplumu rahatsız edebilecek her şeyden ötürü kendini sorumlu hissetmesine ve bunların cezalarına razı olmasına yöneliktir. Hastanın tedavisi, onun bu gözetim-ceza mekanizmasını içselleştirip, artık dışsal bir otoritenin bilfiil varlığına ihtiyaç duymaksızın kendisini gözlemleyip cezalandırabilir hale gelmesiyle tamamlanacaktır. Foucault'ya göre böylelikle Tuke, “korkunun artık mühürlenmiş vicdanların üzerinde hüküm sürdüğü” ve “deliliğin serbest dehşetinin yerine sorumluluğun kapalı endişesini geçirdiği bir tımarhane kurmayı başarmıştır”.⁹⁵⁴

Foucault'nun buradaki çözümlemelerinde altını çizmeye çalıştığı bir nokta, psikiyatristlerin ya da diğerlerinin dile getirdikleri amaçları delilerin fiziksel zincirlerini çıkararak daha insani tedavilerini sağlamak olsa da, aslında onların sadece, bu zincirlerin yerine bilim ve ahlaki eğitimin çok daha sinsi olan zincirlerini koymuş olduklarıdır. Nitekim Pinel'in yaklaşımının hedefi de, delilerin, insanlığın evrensel etik standartlarını ihlal ettiklerinin farkına varmalarını sağlamak ve onları, eğitim, bilinç değişikliği ve beden ve ruhun disiplini gibi, zorla itiraf almaya kadar uzanan bir dizi teknik aracılığıyla toplumsal standartları yeniden onaylar hale getirmektir.⁹⁵⁵ Burada akıl hastanesi evrensel bir ahlaklılığı dayatmanın ve toplumsal kınamanın içselleştirilmesinin bir aracıdır.

Aslında Foucault'nun tasvir ettiği iki yaklaşımda da, gerek denetleyici kurumun örgütlenişinde, gerek hastanın klinik gözleminde, klinik fikrini insanın bilimini yapmak fikriyle birleştiren “görmek” ve “görölmek” arasındaki etkili bir ayrım bulunur.⁹⁵⁶ Foucault'nun çözümlemelerinde bu birleşim, onun modernite eleştirisinin temel hedefi

⁹⁵³ Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 688.

⁹⁵⁴ A.g.e., s. 688.

⁹⁵⁵ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 8.

⁹⁵⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 246.

olan, özne-merkezli aklın hâkimiyet kazanmasıyla beraber meydana gelmiştir. Zira nesneleştiren ve inceleyen, şeyleri analitik olarak parçalara ayıran, her şeyi gözetleyen ve içlerine nüfuz eden “rasyonel öznenin bakışı”, onun mercek altına aldığı bu kurumlar için yapısal olarak biçimlendirici bir iktidar kazanmıştır.⁹⁵⁷ Rasyonel öznenin hâkimiyeti, Habermas’ın terimleriyle, özneler-arası anlaşmanın oluşturduğu tüm köprüleri yok etmiş ve bunun yerine, kendisine öteki öznelerin, ancak katılımcı-olmayan bir gözlemin nesneleri olarak gözüktüğü monolojik bir öznenin tek başınalığını koymuştur.⁹⁵⁸ Foucault sonradan bu rasyonel öznenin nesneleştirici bakışını, mimari ifadesini kapalı kurumlarda bulan kapsamlı bir iktidar teknolojisi olarak kavramsallaştıracaktır. Nitekim insan bilimlerinin rasyonel öznenin bu nüfuz edici bakışına sahip olmasını mümkün kılan olgu, Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu*’nda bu bakışın mimari ifadesi olarak çözümleyeceği ve insanın kendisine yerleşince *görünmeden gözetleyebildiği* “panoptikon”un merkezi uzamını işgal edebilmeleridir.⁹⁵⁹

Kısacası, “insanların özneler olarak kurulmaları”, “rasyonel öznenin evrenselci bakışı”, “insanın nesne olarak ele alınması”, “gözetleme ve ceza arası ilişki” gibi pek çok tema, Foucault’nun daha sonraki çalışmalarında yeniden ortaya çıkacak ve onun çözümlemelerinin odağında yer almaya devam edecektir. Ama Foucault *Deliliğin Tarihi*’nde bu temaları belirli kurumlarda yerleri tespit edilmiş genel toplumsal ve kültürel gelişimler olarak ele almasına karşılık, sonraki çalışması *Kelimeler ve Şeyler*’de, kendi başına kurumlar düzeyinden ziyade kurumlar eşiğinin altında bir çözümleme düzeyini teşhis etmeye yönelecektir.⁹⁶⁰ Nitekim Foucault’nun çalışmasını, söylemi mümkün olduğunca toplumsal düzenlemelerinden ayırmaya ve söylemin düzenlenme kurallarını keşfetmeye yönelik olarak sınırladığı *Kelimeler ve Şeyler*, yapısalcılığın onun düşüncesi üzerindeki etkisinin açık bir ifadesi olarak yorumlanmıştır. Foucault’nun yapısalcılık etiketi ya da söylemlerin otonomisini öne sürmekle pratik alanı önemsizleştirdiği eleştirileri karşısındaki cevaplarını, *Kelimeler ve*

⁹⁵⁷ A.g.e., s. 245.

⁹⁵⁸ A.g.e., s. 245.

⁹⁵⁹ A.g.e., s. 245.

⁹⁶⁰ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 9.

Şeyler'i ele alırken –özellikle onun düşüncesinde söylemsel ve söylem-dışı pratikler arasındaki bağlantı sorunu bağlamında- tartışacağız. Ama Foucault'nun 19. yüzyılda ortaya çıkan insan bilimlerindeki düşünce sistemlerinin biçimleniş kuralları, yasaları ve düzenliliklerini açığa çıkarmaya çalıştığı bu kitabını ele alırken esas olarak üzerinde duracağımız konu, insanın bir bilgi nesnesi ve öznesi olarak meydana gelişini mümkün kılan koşulların sorgulanması olacak. Zira burada Foucault'nun modern “insanın” nasıl doğduğuna dair gerçekleştirdiği felsefi antropoloji eleştirisi, modernitede öznenin nasıl meydana geldiğini anlamaya yönelik, onun bütün eserlerini kat eden uzun soluklu projesini anlamak açısından merkezi bir konuma sahiptir. Dolayısıyla Foucault'nun çağdaş hakikat, iktidar ve etik kavrayışlarımızı çerçeveleyen söylemsel koordinatların haritasını çıkarmaya yönelik bu girişimini takip etmek üzere şimdi *Kelimeler ve Şeyler*'deki insan bilimleri çözümlemesini ele alacağız ve burada onun özellikle Kant'ın felsefi “insan” kavrayışı tarafından belirlendiğini savunduğu modern insan bilimlerinin temelinde yatan çerçeveye ilişkin tartışmasını öne çıkarmaya çalışacağız.

2.2. “İnsan”ın Doğuşu ve Ölümü: Öznenin Merkezileşmesi

Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de artık klinik tıp ya da psikoloji kadar pedagoji, sosyoloji, politika bilimi ve kültürel antropolojiyi de içeren insan bilimlerinin politik, toplumsal ve kültürel işlevlerinin oldukça detaylı ve sofistike bir çözümlemesini geliştirmeye başlamıştır.⁹⁶¹ Dolayısıyla Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki soruşturma alanının, *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'na nazaran tüm insan bilimlerini kapsayacak denli genişlemiş olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan *Kelimeler ve Şeyler* Foucault'nun düşüncesinde toplumsal kurumlara ilginin merkezi

⁹⁶¹ Kitabın İngilizce çevirisinde orijinal kitap başlığı (*Les Mots et les choses*) doğrudan İngilizce'ye çevrilmek yerine alternatif bir başlık (*The Order of Things*, yani “Şeylerin Düzeni”) kullanılmıştır. İngilizce baskısına bu isim değişikliğinin sebebinin, kitabın orijinal başlığının İngilizce çevirisiyle (yani “Words and Things”) aynı başlığa sahip bir başka kitabın bulunması olduğu notu düşülmüştür. Yayımcılar bir karışıklığa meydan vermemek için Foucault ile anlaşmışlar ve kitap - Foucault'nun, aslında bu kitap için ilk tercih ettiği başlık olduğunu söylediği -*The Order of Things* ismiyle basılmıştır. Dolayısıyla kitabın İngilizce baskısı *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, Türkçe çevirisi ise orijinal başlığının birebir çevirisi olan *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*'dir. Bu metinde bu iki baskı da kullanılacak, ama *Kelimeler ve Şeyler* başlığı tercih edilecektir.

olmaktan çıktığı ve önceliğin sadece söylemin içsel ilişkileri ve kurallarına, onun biçimlenişi ve değişiminin çözümlemesine verildiği bir çalışma olarak görülebilir.⁹⁶² Foucault, bütün sosyal, politik, kurumsal ve söylemsel pratikler alanını kapsayan kodları aramak yerine, arkeolojik yöntemini görece daha mütevazı (başka güçlülere yol açacağı için nihai olarak savunulamaz olsa da), yani sadece söylemi yöneten yapısal kuralları keşfetme girişimi olacak şekilde sınırlamaya çalışmıştır.⁹⁶³ Foucault’ya göre günümüzde insanı çalışma yeni bir yola girmiş, Levi-Strauss, Lacan ve Chomsky’nin yapısalcı projeleri, geleneksel önyargılardan serbestleşen herkes tarafından verimli bir şekilde takip edilebilir bir biçimsel çözümleme alanı açmıştır. Nitekim o, *Kelimeler ve Şeyler*’de günümüzde hümanist sonrası düşünceyle birlikte insana dair tüm ampirik alanlarda daha önceden düşünülmecek soruların, “düşünce ve bilginin genel bir biçimselleştirilmesiyle ilgili sorunların” ortaya atılmaya başladığını ve bunun “yeni bir imkanı ve eski ampirik aklı biçimsel diller kurmak suretiyle saflaştırma görevini” mümkün kıldığını belirtir.⁹⁶⁴ Ama Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’in, onun düşüncesinde *Kliniğin Doğuşu*’nda kendisini gösteren yapısalcılık etkisinin merkezi bir konuma yerleştiğine dair değerlendirmelere (yapısalcı olarak anılmaya) karşı çıkmış ve *Kelimeler ve Şeyler*’de söylemlerin otonomisini öne sürmekle pratik alanı önemsizleştirdiği eleştirilerine yanıt olarak ise böyle bir görüşe sahip olmadığının kanıtı olduğunu söylediği önceki çalışmalarına işaret etmiştir.⁹⁶⁵ Foucault araştırmaları ilerledikçe söylemlerin otonom bir tabakası olduğunun farkına vardığını ama bu otonom

⁹⁶² *Deliliğin Tarihi* psikoloji ve psikiyatriyi mümkün kılan tarihsel koşulları oluşturmuş söylemsel ve söylemsel olmayan (toplumsal, kurumsal) pratikleri de tartışıyordu ve bu bakımdan *Kelimeler ve Şeyler*’de yöntemsel anlamda bir daralmadan bahsedebiliriz. Zira hem söylemsel, hem de söylemsel olmayan pratiklere yönelen *Deliliğin Tarihi*’nden farklı olarak, *Kelimeler ve Şeyler*’de ortaya koyulan insan bilimleri arkeolojisi, yalnızca düşünce kiplerini yapılandıran ve farklılaştıran örgütlenme ve biçimlenme kurallarıyla ilgilenmektedir. Smart, Barry (2002), *Michel Foucault*, Routledge, s. 23.

⁹⁶³ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 13.

⁹⁶⁴ *Foucault, Michel (1994), The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* çev. Alan Sheridan, Vintage. s. 382.

⁹⁶⁵ Foucault’nun yapısalcı olarak anılmaya karşı tepkisi, kendisini yapısalcı olarak etiketlemekte ısrar eden, kendi ifadesiyle “yarım akıllı” yorumcuların.. küçük zihinlerine yapısal çözümlemeyi karakterize eden yöntemler, kavramlar ya da anahtar terimlerin hiçbirini kullanmamış olduğunu söyleyecek denli serttir. Foucault, Michel (1994), “Foreword to English Edition”, içinde: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, çev. Alan Sheridan, Vintage, IX-XV, s. Xii. Aslında onun yapısalcılarla kendi eserleri arasındaki benzerlikler olduğunu reddetmediğini ve itirazının doğrudan yapısalcılıktan ziyade kolay yoldan etiketlenmeye yönelik olduğu söylenebilir.

tabakanın başka tabakalarla, pratiklerin, kurumların, toplumsal, politik, vs. ilişkilerin tabakalarıyla ilişkiye sokulabildiği ölçüde betimlenmesinin yararını reddetmediğini, zaten *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*’nda özellikle bu farklı alanlar arası ilişkisinin konu edinildiğini belirtir.⁹⁶⁶ Böylece Foucault’nun tabiriyle iki dikey betimleme aksıyla, yani birçok söyleme ortak teorik modellerin aksı ve söylemsel alanla söylemsel olmayan alan arasındaki ilişkilerin aksı ile karşı karşıya kalırız. Foucault *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*’nda düşey boyuta odaklanmasına karşılık *Kelimeler ve Şeyler*’de ise, “olayların ilk iki eserinde sandığından daha karışık olduğunu fark ettiğini” söyleyerek, özel olarak yatay boyutu kat etmeye yönelmiştir.⁹⁶⁷ Ayrıca Foucault bir kültürün, kendisi dışında yer alanı (“öteki”yi), sayesinde kınayabildiği sınırların tarihini yazmak, yani bir kültürün kimliğinden, kendine özdeşliğinden ziyade sınırlarının söz konusu olduğu bir bölgeyi araştırmayı hedefleyen *Deliliğin Tarihi* çalışmasının, Öteki’nin tarihi olmasına karşılık; şeylerin üzerine dayatılan düzenin tarihi olan *Kelimeler ve Şeyler*’in ise Aynı’nın – belli bir kültür için hem dağılmış, hem ilişkili bulunan, bundan dolayı türlerine göre ayırt edilmesi ve özdeşlikler içinde bir araya toplanması gereken şeyin- tarihi olduğuna dikkat çeker.⁹⁶⁸ Bir başka deyişle *Kelimeler ve Şeyler*’in düşünceye ilişkin çözümlemesi, düşüncenin nasıl dışladığını değil, nasıl içerdiğini, düzenlediğini anlamaya, “aynılığa” nasıl ulaştığını sergilemeye dayanmaktadır.⁹⁶⁹

Aslında Foucault kitabının önsözünde bu tarihsel çözümlemesinin hedefini açık bir şekilde ifade eder:

Böylesi bir çözümleme fikirler veya bilim tarihi alanına ait değildir; bu daha ziyade, bilgi ve teorinin hangi zeminde mümkün olduğunu, bilginin hangi düzen uzamı içinde kurulduğunu; hangi *tarihsel a priori* temelinde ve pozitiflik unsuru içinde fikirlerin ortaya çıkabildiğini, bilimlerin kurulduğunu, deneyimin

⁹⁶⁶ Foucault, Michel (2004), “Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine”, *Felsefe Sahnesi- Seçme Yazılar V*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 64-82, s. 70. Bu metin, Foucault’nun, *Kelimeler ve Şeyler*’in yayımından bir sene sonra (1967) gerçekleştirdiği bir mülakatın yayımlanmış halidir.

⁹⁶⁷ A.g.e., s. 70-71.

⁹⁶⁸ Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* s. Xxiii.

⁹⁶⁹ Bernauer, James W. (2005), *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, s. 126.

felsefelerde yansıtıldığını, rasyonalitelerin, muhtemelen kısa süre sonra çözülmek ve buharlaşmak üzere biçimlendiğini yeniden keşfetmeyi amaçlayan bir soruşturma olacaktır.⁹⁷⁰

Foucault bu yolda başlangıç hipotezini, geleneksel bilim ve düşünce tarihi tarafından görece ihmal edilen bir alana yönelmek suretiyle oluşturduğunu anlatır. Bilim tarihlerinin bilim modeli olarak matematik, kozmoloji ve fizik gibi, saf aklın neredeyse kesintisiz meydana gelişinin gözlemlenebilir olduğu, “kesin, zorunlu olanın bilimleri”ne öncelik tanınmasına karşılık, Foucault ise, ampirik düşünceyle karışmış bir şekilde bulunan, tesadüf ve hayal gücüne, eski geleneklere ve dışsal olaylara maruz kalmış olduğu için nesnel kriterlere uygun olmadığı, karışık ve düzensiz bir tarihten fazlasının beklenemeyeceği varsayılan diğer disiplinleri (canlı varlıkları, dilleri ve ekonomik olguları ilgilendiren bilimler gibi) mercek altına almayı hedefler. İşte onun “aldığım ilk risk” dediği hipotezi, “biçimsel olmayan bilginin” tarihinin de, aslında bir sisteme sahip olduğunu ya da daha genel olarak belli bir dönemdeki tüm düşünsel faaliyetlerin belli bir bilgi kodunun yasalarına uyduğunu varsaymaktır.⁹⁷¹ Fakat bu yolda ortaya koyduğu tarihsel çözümlemeyi genel olarak bilim tarihçilerinin çalışma tarzından ayırt eder. Zira ona göre genel olarak bilim tarihi,

[B]ir yandan keşiflerin ilerlemesinin, sorunların formüle edilişinin ve karşıtlıkların çarpışmasının izini sürer: aynı zamanda teorilerin içsel ekonomilerini de çözümler, kısacası bilimsel bilincin süreçlerini ve ürünlerini tasvir eder. Ama öte yandan o, bilinçten kaçanları geri getirmeye çalışır: bilim üzerindeki etkileri, temelinde yatan örtük felsefeleri, formüle edilmemiş tematikleri, görülmez engelleri: yani bilimin bilinçdışını tasvir eder. Bilinçdışı her zaman bilimin negatif yüzüdür: ona direnen, onu bozan, onu saptıran şey.⁹⁷²

Oysa Foucault’nun “arkeolojik çözümleme” ile peşinde olduğu şey, tam da bilginin bu “pozitif bilinçdışını” açığa vurmak, yani bilim insanlarının bilinçlerinden kaçan, ama halen bilimsel söylemin bir parçası olan şeyi açığa çıkarmaktır. Foucault’ya göre bilim

⁹⁷⁰ Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* s. xx-xxi.

⁹⁷¹ Foucault, Michel, “Foreword to English Edition”, s. Xiii.

⁹⁷² A.g.e., s. X.

insanları belli dönemlerde bilincinde olmaksızın (ya da yüzeysel, sınırlı hatta neredeyse hayali bir farkındalık içinde) kendi çalışmalarına uygun konuları tanımlamak, kendi kavramlarını oluşturmak, kendi teorilerini inşa etmek için aynı kuralları kullanmışlardır. Tarihin farklı dönemlerinin, biçimsel bilgi sistemlerini kendisine göre organize ettiği ve düzenlediği bu düzen ilkeleri, aynı dönem içinde çok farklı bilgi alanları boyunca eş zamanlı olarak bulunabilir. İşte Foucault bir dönemin bütün bir bilimsel temsiller ve ürünler dizisinde müşterek olan bu “arkeolojik sistemi ya da zemini” belirlemeye çalışmaktadır. Foucault her bir dönemde bulunduğunu iddia ettiği bu bilgi organizasyonlarını “episteme” olarak adlandırır. *Episteme* belli bir dönemde epistemolojik figürlere, bilimlere ve olası biçimselleştirilmiş sistemlere sebep olan “söylemsel pratikleri birleştiren ilişkiler dizisi bütünü” anlamına gelir:

Episteme, bir bilgi biçimi ya da çeşitli bilimlerin sınırlarını aşan, bir dönem, tin ya da bir konunun hükümler birliğini açığa vuran bir rasyonalite tipi değildir: o, verili bir dönemde, söylemsel düzenlilikler seviyesinde yapılan bir çözümlemeye, bilimler arasında keşfedilebilen ilişkiler bütünlüğüdür.⁹⁷³

Böylece Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’de, Batı düşüncesindeki üç temel dönemde bulunan *episteme* sistemlerini ayırt etme ve tasvir etme girişiminde bulunmaktadır. Bu tarihsel dönemler, *Deliliğin Tarihi*’nden bildiğimiz Rönesans, Klasik ve Modern Çağ’dır. Dolayısıyla Foucault’nun arkeolojik sorgulaması iki dönüşüm uğraşını, iki süreksizliği, yani biri 17. yüzyıl ortalarında, Klasik Çağ’ın başında ve diğeri 19. yüzyıl başında Modern Çağ’ın gelişinde yer alan iki uğraşı açığa vurmaya çalışır. Her biri oldukça farklı bir düşünce yapısına ya da episteme’ye işaret eden bu tarihsel dönemlerin çözümlenmesi, ayrı bilgi alanlarının tarihte nasıl aynı noktalarda benzer yollarda organize edildiklerini ve yine aşağı yukarı aynı noktalarda büyük bir yeniden organizasyon yönünde değişiklikler geçirdiklerini sergileyecektir. Foucault bu yolda 18. yüzyıl sonuna kadar “genel gramer”, “zenginlik çözümlemesi” ve “doğa tarihi” olarak tasvir edilen üç bilgi alanını etkileyen tarihsel dönüşümlerin üzerine odaklanır ve 19. yüzyılda bu alanların nasıl yeniden sistemleştirildiğini ve -insan

⁹⁷³ Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 244.

bilimlerine kurucu modeller temin edecek olan- “filoloji”, “politik ekonomi” ve “biyoloji” haline geldiklerini betimler.

Foucault’nun bu dönüşümlere dair soruşturmasındaki temel tezi, modern düşüncenin tarihinin ya da kökeninin, “birbirini takip eden ve her biri, kendisinden önce gelenin daha geliştirilmiş bir hali olarak görülen düşünce düzenleri aracılığıyla dereceli olarak şekillenmesinde” bulunamayacağıdır: Bunun yerine ise o, karşılaştırılan ve karşılaştırılan düşünce düzenlerinin, aslında varlığın farklı bilgi kiplerini açığa vurduğunu iddia etmektedir.⁹⁷⁴ Foucault’ya göre;

İstedığımız kadar Avrupa ratio’sunun Rönesans’tan günümüze kadar adeta kesintisiz bir hareket içinde olduğuna ilişkin bir izlenime sahip olalım... fikirler ve temalar düzeyindeki bu sahte süreklilik hiç kuşkusuz bir yüzey etkisi olmaktadır; 17. ve 19. yüzyılların dönemecinde kitlesel bir şekilde değiştikleri görülmektedir.⁹⁷⁵

Bunun nedeni ise aklın gelişme kaydetmesi değil şeylerin var olma tarzlarının ve onları anlama yetimize sunmadan önce paylaştıran düzenlerin derinden değişmeleridir. *Deliliğin Tarihi*’nde de tanık olduğumuz gibi, aklın ilerlemesine karşı duruş, Foucault’nun düşüncesinde kalıcı bir temadır. Dahası Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’de ele aldığı dönemler arasındaki değişimlere dair çözümlemelerinde nedenler sorununu bir kenara bıraktığını, bunun yerine dönüşümleri kendilerinde tasvir etmekle çalışmasını sınırladığını söyler. Zamanın tini, teknolojik ya da sosyal değişimler gibi genel, bilindik açıklamaları kabul edilemez bulan Foucault, “bir gün bir bilimsel değişim teorisi ya da epistemolojik nedensellik teorisi oluşturulacaksa bunun zaruri bir adım olabileceğini düşünerek” şimdilik “çözümü fazla zorlamamaya karar verdiğini belirtir.⁹⁷⁶ Ama Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’de bir kenara koyduğu bu değişim sorunuyla, -arkeolojiyi tamamlayacak uygun bir nedensel açıklama yöntemi olarak ortaya koyacağı *soybilim*

⁹⁷⁴ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 24.

⁹⁷⁵ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, s. 22.

⁹⁷⁶ Foucault, Michel, “Foreword to English Edition”, s. Xii.

yönteminin *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki (1975) uygulandığını ele alırken göreceğimiz gibi- daha sonraki çalışmalarında da uğraşmaya devam edecektir.⁹⁷⁷

Ayrıca Foucault'nun nedensel açıklama yapmayı reddedişinden, onun *Kelimeler ve Şeyler*'deki tarihsel çözümlemesinin, belli dönemlere dair betimlemelerin basit bir şekilde yan yana sıralanışından ibaret olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmayacaktır. Zira Foucault'nun kendi çalışmasını, “şimdi'nin tarihini” oluşturuyor olarak tasvir ettiğini ve “şimdinin tarihi”ne yönelik ilgisinin, aslında “şimdi”den çıkma yolunu bulmaya yönelik olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla onun, içinde bulunduğumuz durumu belirleyen tarihsel olarak konumlanmış kurumlar sistemi ve söylemsel pratiklere yönelik çözümlemeleri, tam da bu belirlenimlere direnebilme olanaklarının neler olduğunu açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu yüzden, onun halen etkilerinden kurtulamadığımızı söylediği Modern Çağ, “şimdi”yi mümkün kılan koşullara (işleyiş kuralları, belirlenimleri) ilişkin bu çözümlemelerde anahtar bir konuma sahiptir. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*'deki çözümlemelerde de, “şimdinin tarihi” tasarısına uygun bir şekilde, *-Deliliğin Tarihi*'nde de olduğu gibi- Klasik Çağ'dan Modern Çağ'a geçişin merkezi bir öneme sahip olduğunu görürüz. Burada, Foucault'nun ifadesiyle, “bizi Klasik düşünceden ayıran ve modernliğimizi kuran eşik” çözümlemenin merkezinde yer alır, zira “İnsan” adı verilen ve insan bilimlerine kendine özgü bir alan açan şu “garip bilgi figürü” ilk kez bu eşik üzerinde ortaya çıkmıştır.⁹⁷⁸

Böylece Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki temel hedefinin, 19. yüzyılda ortaya çıkan insan bilimlerindeki düşünce sistemlerinin biçimleniş kuralları, yasaları ve düzenliliklerini açığa çıkarmak suretiyle insanın bir bilgi nesnesi ve öznesi olarak meydana gelişini mümkün kılan koşulları sorgulamak olduğunu söyleyebiliriz. Foucault, modern insan bilimlerinin temelinde yatan çerçevenin özellikle Kant'ın felsefi “insan” kavrayışı tarafından belirlendiğini düşündüğü için, onun burada gerçekleştirdiği tartışma modern felsefenin eleştirel bir tarihini de sergilemektedir. Foucault'nun modern “insanın” nasıl doğduğuna dair Kant'ın insan anlayışından hareketle gerçekleştirdiği

⁹⁷⁷ Göreceğimiz gibi, Foucault'nun düşüncesinde bir iktidar teorisine yönelişin arkasında bulunan motifler bu arkeolojik çalışmanın kendisinden doğan güçlüklerle bağlantılı olarak anlaşılabilir.

⁹⁷⁸ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, s. 24.

felsefî antropoloji eleştirisi, modernitede öznelinin nasıl meydana geldiğini anlamaya yönelik, onun bütün eserlerini kat eden uzun soluklu projesini anlamak açısından tayin edici bir konuma sahiptir. Nitekim bu projesinin *Kelimeler ve Şeyler*'deki bir tezahürü, Foucault'nun bilim ve bilimin tarihini (ve dolayısıyla onun koşulları ve varoluşunu, değişimleri, sürdürdüğü hataları, ona yeni bir güzergâh sağlayan ani gelişmeleri), bilim insanının kendisine gönderimde bulunmadan ele alan bir arkeolojik incelemeyi ortaya koyma çabasında bulunabilir.⁹⁷⁹ Foucault bilginin epistemolojik düzeyi (ya da bilimsel bilinç) ile arkeolojik düzeyini ayırt ederek, “bilimsel söylemden sorumlu öznelin konumlarında, işlevlerinde, anlama kapasitelerinde belirlenip belirlenmediklerini” sorgulamaya çalışır:

Kısacası, bilimsel söylemleri, ne konuşan bireyler bakış açısından, ne de ne konuştukları şeyin biçimsel yapıları bakış açısından, ama tam da böylesi bir söylemin varoluşunda kullanılmaya başlanan kurallar bakış açısından keşfetmeye çalıştım.⁹⁸⁰

Foucault bilimsel söylem gibi farklı düzeylerde ve farklı yöntemlerle yaklaşılması gereken karmaşık bir söyleme, kendisininkinden farklı türden muhtemel yaklaşımlara karşı çıkmamaktadır. Ama onun tek reddettiği yaklaşım, (kabaca fenomenolojik yaklaşım denebileceğini söylediği), kendi ifadesiyle;

[G]özlemleyen özneye mutlak bir öncelik veren, onun bu edimine kurucu bir rol yükleyen, kendi bakış açısını tüm tarihselliğin kökenine yerleştiren –kısaca transandantal bilince götüren- yaklaşımdır. Dolayısıyla bilimsel söylemin tarihsel çözümlemesi son çare olarak bir bilen özne teorisi yerine bir söylemsel pratik teorisine tabi kılınmalıdır.⁹⁸¹

Nitekim Foucault'nun kitabın son cümlesinde “deniz kenarındaki kumlara çizilen bir yüz gibi kaybolup gideceğini” söyleyerek ilan ettiği “insanın ölümü” teması, onun öznellik metafiziği olarak hümanizme yönelik eleştirisinin bir simgesi haline

⁹⁷⁹ Foucault, Michel, “Foreword to English Edition”, s. Xii.

⁹⁸⁰ A.g.e., s. Xiii.

⁹⁸¹ A.g.e., xiii.

gelmiştir. Aslında Foucault açık bir şekilde, “yapısalcı akımın yapıların doğuşunda öznenin ölümünü ilan etmesinden çok önce Nietzsche ile başlayan ve Heidegger’de yeniden ortaya çıkan hümanist-olmayan, diyalektik-olmayan düşünme tarzına” atıfta bulunmaktadır.⁹⁸² Bu düşünme tarzına atıfta bulunan arkeolojik yöntemi, Foucault’nun moderniteyi “İnsan Çağı” olarak karakterize etmesine ve insanın, insan bilimlerine sözde bir bilimsellik ve giderilemez açmazlar temin eden, kendi bilgisinin özel bir tür tam öznesi ve tam nesnesi olan özel bir tür olduğunu sergilemesine hizmet edecektir. Gerçi tarihsel çözümleme yöntemi olarak kullandığı arkeolojisi, henüz toplumsal pratiklere soybilimsel ilgiyle birlikte ifade edilmemiş olduğu için, Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’deki modernite okumasının epistemik biçimlenişlerde belirleyici olan söylemsel pratiklerle sınırlı kaldığını söylemiştik. Dolayısıyla *Kelimeler ve Şeyler*’in izlediği yol, modern insan bilimlerinin ve sosyal, davranışçı bilimlerin (tarih, sosyoloji, psikoloji vb) ortaya çıkışının, ancak 19 yüzyılda ampirik bilimlerin (biyoloji, ekonomi, filoloji) ve modern eleştirel felsefenin yükselişiyle; kısacası, “insanın”, epistemik bir paradigma olarak, bir zamanlar bilginin merkezi teması ve konusu olan “benzerlikler” (Rönesans) ve “temsilin” (Klasik) yerini almasıyla birlikte mümkün olduğunu açığa vurmaktır.⁹⁸³ Böylece Foucault, “insan”ın, halen geride bırakmadığımız modernitenin başlangıcına geri götürebilecek, özellikle Kant’ın felsefesinde ilk sistematik ifadesini bulan “yakın zamanlı bir icat” olduğunu savunmaktadır.⁹⁸⁴ Dahası ona göre Kant’tan bu yana transandantal felsefeye eşlik eden sorunların üstesinden gelme konusunda, fenomenoloji kadar –kendi çalışmalarının da dâhil edildiği- yapısalcılık da başarısız kalmıştır. Aslında *Kelimeler ve Şeyler* Foucault’nun, kendi döneminin tüm egemen görüşlerine, hümanizm, fenomenoloji, Marksizm, varoluşçuluk ve bilimsel akılcılık üzerine geniş ölçekli bir saldırı olarak da okunabilir. *Kelimeler ve Şeyler*’de özellikle dikkat çekmeye çalışacağımız husus ise, Foucault’nun, Habermas’ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*’ndeki amaçlarına benzer bir şekilde, modernitenin felsefi

⁹⁸² Ferry, Luc ve Renaut, Alain (1990), *French Philosophy of the Sixties- An Essay on Antihumanism*, çev. Mary H. S. Cattani, The University of Massachusetts Press, s. 96-97.

⁹⁸³ De Oliveira, Nythamar Fernandes (2003), *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*, Nova Science Publication Inc., s. 25.

⁹⁸⁴ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 539.

söylemini çözümlemeye yönelik radikal bir girişimde bulunması ve bu yolda arkeolojik bir düşünce tarihi ortaya koymaya çalışmasıdır. Bu bakımdan Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i *Modernitenin Felsefi Söylemi* gibi, bizim çağdaş hakikat, iktidar ve etik kavrayışlarımızı çerçeveleyen söylemsel koordinatların haritasını çizmekle uğraştığı derecede modern durumumuzun bir arkeolojisini sağlamaya çalışmaktadır.⁹⁸⁵

Böylece Foucault, Kant'ın insan anlayışını karakterize eden transandantal düşünümün yol açtığı krizin temelinde yattığını iddia ettiği antropolojik yönelimi, hümanizm ideolojilerini, modern öznenin statüsü ve açmazlarını açığa vurmaya çalışmaktadır. *Kelimeler ve Şeyler*'in modern çağa dair çözümlemelerinde yer alan bu karmaşık ve kapsamlı insan açıklaması, “insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini yazmaya” yönelen Foucault'nun bir bütün olarak düşüncesindeki özne sorununun merkezi konumunu ve dolayısıyla onun çağdaş düşünceyi karakterize eden evrenselcilik ve özne tartışmasındaki iddialarını kavrayabilmek açısından tayin edici bir konuma sahiptir. Dolayısıyla Foucault'nun Kant'ın felsefi antropolojisi aracılığıyla ortaya koyduğu modern insan kavrayışı üzerine çözümlemesine odaklanacak ve özellikle, insanın kendisini anlamak için kullanmaya çalıştığı, ilk bakışta düşünsel açıdan güçlü olan ama Foucault'ya göre nihai olarak kendini çürüten stratejilere dair betimlemesini takip edeceğiz. Bu yolda onun Klasik Çağın episteme'sine yönelik oldukça detaylı olan çözümlemesini *-Deliliğin Tarihi*'nde yaptığımız gibi- onun modernite çözümlemesine karşıtlık teşkil ettiği derecede özetleme yoluna gideceğiz. *Deliliğin Tarihi*'nde olduğu gibi, burada da, arkeolojik çözümleme düzeyinin onun bilindik dönemleri yeni ve ilgi çekici bir tarzda yeniden karakterize etmesine imkân tanıyışının iyi bir örneği olan Rönesans'ın kavramsal ufkuna dair betimlemeleri, Klasik Çağ'ın episteme tartışmasına bir hazırlık mahiyetindedir. Gerçi kitabın birinci bölümünü Foucault'nun, Klasik “temsil” anlayışının mükemmel bir imgesi olarak detaylı bir şekilde incelenen Vélazquez'in *Las Meninas* (Nedimeler) tablosuna dair çözümlemeleri teşkil eder. Ama bu bölümden sonra Foucault, Klasik kültürün çözümlemesine devam etmeden önce, Rönesans'ın “benzerliğin” gücü tarafından bir arada tutulan dünyasını tasvir eder. Böylece okuyucuya, Rönesans'ın sonu ya da Klasik

⁹⁸⁵ De Oliveira, Nythamar Fernandes, *On the Genealogy of Modernity*, 2003, s. İx.

Çağ'ın başlangıcında meydana gelen düşünce biçimlerindeki değişimin, Klasik Çağ'dan Modern Çağ'a geçişteki bütünsel değişimden daha az olmadığını göstermeyi hedefler.

Foucault Rönesans'ta, yani 16. yüzyıl sonuna kadar Avrupa'da bilgiyi yapılandıran şeyin “benzerlik” olduğunu iddia etmektedir. Mesela tıpta bir bitki göze benziyorsa (boğanotu) o zaman bu göz hastalığına iyi geldiğinin bir işaretiydi, tıpkı beyine benzeyen cevizlerin kafatası yaraları ve beyin için iyi olması gibi.⁹⁸⁶ Rönesans düşüncesinde benzerlikler bilgisi, şeylerde bulunan bu tip belirtilerin ya da damgaların dökümüne ve onların şifrelerinin çözülmesine dayanmaktadır. Dolayısıyla doğanın bütünü, Tanrının doğada bıraktığı işaretler ve belirtilerin şifrelerinin -bunların nasıl çözülebileceğini bilenler tarafından- okunması ve yorumlanması gereken büyük bir kitap olarak kavranmaktaydı. Foucault bu dünyada zaten metinlerle olan ilişkinin şeylerle olan ilişkinin aynısı olduğuna dikkat çeker; her iki yerde de “işaretlerin toplanması ve onların yavaş yavaş konuşturulması söz konusudur”.⁹⁸⁷ Bu bakımdan Antikler tarafından bırakılan metinler (yani Doğa kitabı üzerine eskilerin yorumları) ile Tanrı'nın bize sırlarını göstermek üzere dünyanın yüzeyine yerleştirdiği görünür işaretler (Doğa kitabı) aynı zeminde yer almaktaydı, her ikisinde de bilmek demek, yorumlamak, görünür işaretten onun aracılığıyla söylenen şeye doğru gidebilmek anlamına geliyordu. Yorum görevi ise tanımı gereği bitimsizdi. Zira yorumun hedefine yürüyüşü mevcut söylemin altında daha temel ve birincil bir söylemin doğumuna yol açıyordu. Foucault'nun burada özellikle dikkat çekmek etmek istediği bir nokta, yorumun, ancak eğer okunan ve şifresi çözülen dilin altında ilksel bir metnin iktidarı hüküm sürüyorsa var olduğudur.⁹⁸⁸ Bunun anlamı, kullanılan dilin, -dil'in tanrı tarafından insanlara verildiği ilk biçimi olan- “birincil dil”in teşkil ettiği “orijinal/ilksel metin” üzerine ikincil bir yorum olduğudur. Şeylerin mutlak kesin ve şeffaf işaretlerine karşılık gelen, zira onlara doğrudan benzeyen bu “tanrısal dil”, insanları cezalandırmak üzere Tanrı tarafından şeylerle benzerliği silinerek Babil'de tahrip edilen birincil

⁹⁸⁶ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 59.

⁹⁸⁷ A.g.e., s. 67-68.

⁹⁸⁸ A.g.e., s. 78.

dildir.⁹⁸⁹ Şüphesiz şeylere artık doğrudan benzemiyor olsa da, dil dünyadan tamamen kopmamış, birincil dil ile yorumun sonsuzluğu arasındaki kesişme uzamı içine yerleşmiştir. Dolayısıyla bilme, benzerlikleri ve işaretleri toplayarak yorumlama ya da adeta dilden dile çevirme yönünde sonsuz bir göreve karşılık gelmiştir.

Foucault'nun çözümlemelerine göre, Rönesans'ın sonuyla birlikte dil, şeylerin maddi yazısı olarak ya da ilksel/orijinal metin üzerine ikincil bir yorum olarak varolmayı bırakmış ve artık bir “söylem”, dünyanın temsillerini mantıksal bir düzende sunan ve düzenleyen, bir konuşma tarzı haline gelmiştir. Ona göre, 17. yüzyıldan itibaren, artık sadece temsili işaretlerin genel rejimi içinde varolabilen bir dil anlayışı ile birlikte, Rönesans'ın “bir işaretin işaret ettiği şeyi nasıl gösterdiği” sorusu yerini “bu işaretin işaret ettiği şeye nasıl bağlanabileceği” sorusuna bırakır. Foucault'nun çözümlemelerinde, bu yeni soruyu Klasik Çağ temsil çözümlemesi aracılığıyla yanıtlarken, Modern Çağ ise “anlam ve anlam verme” sorunlarına odaklanarak karşılık verecektir. Bunun anlamı dil ile dünyanın birbirlerine yönelik derin aidiyetlerinin bozulması ve dilin, temsilin salt bir aracı (Klasik) ya da bir anlam vermeden (biz modernler için) ibaret hale gelmesidir.⁹⁹⁰

Foucault “işaretlerin anlamının Benzer'in hükümrânlığı içinde özümlediği ve esrarlı, tekdüze, inatçı, ilkel varlıkların sonsuz bir dağılımı içinde kıvılcım saçtığı bir kültürden bizi ayıran” Klasik Çağ'ın, kültürün devasa bir yeniden örgütlenişinin ilk ve muhtemelen en önemli aşaması olduğunu belirtir. Öyle ki Foucault'ya göre Klasik Çağ'dan sonra (Modern Çağ'da da) dilin temsil ve işaret edici işlevini telafi edebilen yegâne şey edebiyat olacaktır. Foucault'nun kast ettiği şey, özellikle 19. yüzyıldan bugüne –Hölderlin'den Mallarme'ye, Antonin Artraud'ya- uzanan, “derin bir kopuştan geçip bir cins karşı söylem oluşturarak ve böylece dilin temsili işlevi ve işaret eden işlevinden 16. yüzyıldan beri unutulmuş olan o ham varlığına geçerek özerk kalabilmiş” olan edebiyattır.⁹⁹¹ Hatırlarsak, Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde de, “Akıl Çağı”

⁹⁸⁹ A.g.e., s. 71.

⁹⁹⁰ A.g.e., s. 80.

⁹⁹¹ A.g.e., s. 81. Foucault'nun edebiyatın bu varolma tarzına yönelik düşünceleri, söylemin özneleri nasıl yarattığına ilişkin düşünceleriyle doğrudan bağlantılı olduğu için önemlidir. Dolayısıyla

doğduktan sonra “deliliğin trajik figürlerinin izlerine bile rastlamanın uzun süre”, sanat haricinde, “Goya’nın eserleri, Sade’ın birkaç sayfası dışında” mümkün olmayacağını söylemişti.⁹⁹² Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’de, temsilden kopan dil anlayışı için bir kez daha delilik ve şiire atıfta bulunur. Foucault deliliğe ilişkin 18. yüzyılın sonuna kadar (deliliğin Klasik Çağ’ında) sahip olunan kültürel algılama içinde delinin, Farklılığı tanımadığı ölçüde Farklı olan birisi olarak görüldüğünü belirtir. Zira deli “her yerde benzerlikler ve benzerliğin işaretlerini görmektedir; ona göre bütün işaretler birbirine benzemekte ve bütün benzerlikler işaret değerine sahip bulunmaktadır”.⁹⁹³

Bu çerçevede Foucault Cervantes’in roman kahramanı Don Quijote’nin maceralarını Rönesans dünyasının negatifini resmediyor olarak ele alır.⁹⁹⁴ Don Quijote eski benzerlikler ve işaretler oyunu sona ermesine rağmen “halen her benzerlik önünde mola veren bir hacıdır. O Aynı’nın kahramanıdır”. Oysa “benzerlikler ve işaretler eski antlaşmalarını bozmuşlardır; benzerlikler yanılmaktadır, hayal görmeye ve hezeyana dönmektedirler, şeyler o alaycı özdeşlikleri içinde kalmayı inatla sürdürmektedirler”. Yazı ve şeylerin artık birbirlerine benzemediği bir dünyada, Don Quijote kitapların vaadini yerine getirmeye çalışmakta ve böylelikle o aslında kitapları kanıtlamak üzere dünyayı okumaktadır. Onun bütün yolculuğu, her yerde yeniden konuşmaya başlamaları için uyandırılması gereken işaretler bulan -böylece sürüleri ordulara, hanları şatolara, hizmetçi kızları soylu hanımlara benzemeleri ölçüsünde yeniden kitapların dili haline getiren- bir benzerlikler arayışının hikâyesidir.⁹⁹⁵

Oysa benzerlikler çağının kapanmasıyla birlikte açılan yeni bilgi uzamında, farklı nesneleri birbirleriyle ilişkilendirme tarzı “benzerlik” olmaktan çıkarak “özdeşlik ve farklılık” haline gelmiştir. Benzerlik artık bilgi biçiminden ziyade hata olasılığı, iyi

onun bu konudaki düşüncelerine -özellikle “yazarın yokluğu” üzerine görüşlerine- onun söylem çözümlemesinin öznenin merkezleştirilmesiyle ilgili içerimlerini ele alırken döneceğiz.

⁹⁹² Ama Foucault’ya göre, deliğin eleştirel bilincinin ve onun felsefi veya bilimsel, ahlaki veya tıbbi biçimlerinin altında sağır bir trajik bilinç uyanık kalmayı sürdürmüştür. Nietzsche’nin son sözlerini, Van Gogh’un son görüşlerini uyandıran işte bu trajik bilinç olacaktır. Foucault, Michel, *Deliliğin Tarihi*, s. 61-62.

⁹⁹³ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 88.

⁹⁹⁴ Bu çözümlemesi için bkz. A.g.e., s. 83-88.

⁹⁹⁵ A.g.e., s. 85.

aydınlatılmamış karışıklık alanı, aşıkârlık ve onun kurallarıyla dağıtılmadığında kendisine maruz kalınan bir tehlike olarak addedilmektedir. Foucault'ya göre Klasik Çağ, işaretler ve temsillerin evrensel bir sınıflamasını, varlığın düzenini yansıtabilecek, mükemmel kesinliği sağlayacak evrensel bir çözümleme yöntemi oluşturma projesini önüne koymuştur. Bu *evrensel çözümleme yöntemi*, temsilleri ve işaretleri karmaşıklık dereceleri açısından düzenlenmiş ve dünyadaki şeylerin düzenini yansıtacak bir farklılıklar tablosu biçiminde sergileyebilecektir. Böylece her bir benzerliği, karşılılıkların bütünsel ilişkiler sistemi (yeryüzü ve gökyüzü, mikrokozmos ve makrokozmos) içine yerleştiren bir bilgi yapısı (yani Rönesans episteme'si) artık yerini, her bir benzerliği karşılaştırma sağlamasından geçiren ve tüm şeyleri tablolar içinde düzenleyerek birbirlerine göre karşılaştıran ve ölçen farklı bir sisteme (Klasik Çağ episteme'sine) bırakmıştır.⁹⁹⁶

Foucault Descartes'ı, kesinliği sağlayacak bir yöntem arayışı peşinde olan Klasik düşüncenin sembolik bir figürü olarak ele alır. Descartes'ın en saf biçimini verdiği “karşılaştırma”, çözümlenen bir konudaki basit doğaları –biçim, kapsam, hareket vb- bulma ve ondan sonra bunlardan yapı kurma üzerine dayanan evrensel bir yöntem haline gelir. Descartes'e göre, basit doğalar doğru bir şekilde ayrılabilirse ve yapı kurma süreci kesinliğe sahip olduğu zaman; en basit olandan en karmaşık olana kesin bir şekilde ilerleyebilmemiz mümkün olacaktır. Böylece ilk terimini, diğer doğılardan bağımsız olarak sezilebilen basit bir doğanın oluşturduğu bir diziyi; saf ve dikkatli aklın kendine özgü edimi ve apaçık olan şeyleri birbirine bağlayan çıkarsama sayesinde kurabiliriz. Bu yolda tüm özdeşlik ve farklılık sorunları *yöntem* kullanımı sayesinde *düzen* sorunlarına indirgenebilir.⁹⁹⁷ Foucault'ya göre,

Düzen yoluyla karşılaştırma, tamamen kesintisiz bir hareketle bir terimden diğerine, sonra bir üçüncüsüne vs. geçmeye imkân veren basit bir eylemdir.

⁹⁹⁶ İşte Klasik episteme'nin en genel yapılarını belirleyen –hatta onları mümkün kılan- bu tablo üzerinde farklı bilimler meydana gelebilecektir. Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 19.

⁹⁹⁷ A.g.e., s. 19.

Böylece birinci tanımın diğer hepsinden bağımsız olarak sezilebildiği ve diğer terimlerin artan farklılıklara göre yerleştirildikleri diziler oluşturulmaktadır.⁹⁹⁸

Descartes'ın ortaya koyduğu “çözümleme” yöntemi ve bu yöntemin ilerlemesi öğelerin basitten karmaşığa ölçülü bir şekilde doğru düzenlenmesine ilişkin olduğu için, bu işlem, doğru bir şekilde yerine getirildiği takdirde, aranan kesinliği sağlayabilecektir. Bu çözümleme yöntemi, bir bütünü ele alırken, onu meydana getiren tüm unsurların tam sayımının ve her bir noktada bir sonrakine gerekli geçişi belirleyebilme olanağının, özdeşlikler ve farklılıkların tamamen kesin bir bilgisine imkân tanıyacağını varsaymaktadır.⁹⁹⁹

Foucault tüm bu değişikliklerle birlikte Batı kültürünün bütün episteme'sinin temel konumları itibariyle değiştiğini söyler. Fakat Foucault, bu yeni paradigmanın, alışıldık açıklamaların öne sürdüğü gibi, ne doğanın matematikselleştirilmesi (ampirik alanın matematikselleştirilmesi fizik ya da astronomi haricindeki alanlarda arızı olmuştur), ne de mekanist perspektifin hakimiyeti (tıp veya fizyoloji gibi bazı alanlarda kısa bir süre olsa da) anlamına geldiğini iddia eder. Ona göre, Klasik rasyonaliteyi basit bir şekilde doğayı mekanik ve hesaplanabilir kılma eğilimiyle tanımlama âdetini bırakarak, bu rasyonalitenin altında yatan zıt güçlerin (doğa ve ne cebire, ne de hareket fiziğine indirgenebilen yaşam arasındaki) oyunu araştırılmalıdır.¹⁰⁰⁰ Klasik episteme açısından temel olan nokta, bu düşüncenin tümünün, ölçüm ve düzenin evrensel bilimi olarak anlaşılan *mathesis* ile kurduğu ilişkidir. Burada önemli bir nokta, her bilginin *mathesis* ile ilişkisinin, ölçülemez şeyler arasında bile sıralı bir düzen kurma olanağı verdiğidir. Nitekim düzenin genel bilimi olarak *mathesis* ile ilişki içinde, -ne matematikselleştirmenin ne de mekanizmin izinin bulunduğu- yeni, belli sayıda ampirik alanın çıktığını görürüz.¹⁰⁰¹ Foucault, düzen bilimleri dediği bu yeni ampirik bilimlerin her birinin özel aracının cebir değil “işaretler sistemi” olduğunu söyler. Bu bakımdan “genel gramer” “doğa tarihi” ve “zenginlikler çözümlemesi” ya da “sözcükler”,

⁹⁹⁸ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 93.

⁹⁹⁹ A.g.e., s. 96.

¹⁰⁰⁰ A.g.e., s. 97-98.

¹⁰⁰¹ A.g.e., s. 98.

“varlıklar” ve “ihtiyaçlar” âlemindeki düzen bilimlerinin doğuşunun kalbinde (yani yeni episteme’yi karakterize eden “şeyleri bir tablo olarak düzenlemenin” temelinde) “işaretler sistemi” yer almaktadır.

Böylece Klasik Çağ’da şeylerin, işaretler sistemi aracılığıyla bir tablo biçiminde düzenlenmesi, özdeşlik ve fark üzerine dayanan bir bilgi olarak, tüm ampirik bilgi biçimlerini kurmaktaydı. Foucault, Modern Çağ ile birlikte ortadan kaybolacak olan *genel gramer, doğa tarihi ve zenginlik çözümlemesi* bilimlerinin söylem tarzlarını tartışarak, Klasik episteme’de *dil, zenginlik ve doğanın* varolma kipinin, temsil açısından belirlenmiş olduğunu (“sözcüklerin temsili olarak dil”, “varlıkların temsili olarak doğa” ve “ihtiyaçların temsili olarak zenginlik”) göstermeye çalışır. Dolayısıyla Klasik Çağ’ın sonu, dil ve dünya arasındaki tekabüliyetin ya da dilin temsil edici işlevinin sorunsallaşmasıyla gelmiştir. Zira Klasik episteme’de temsilin bilgiye temel sağlamasını mümkün kılan şey, Klasik dilin, sayesinde temsil ve temsil edilen şeyin birbirlerine bağlandığı tamamen şeffaf bir araç olmasıydı. Dolayısıyla tamamen güvenilir ve her yerde hazır ve nazır olan dil, Klasik Çağ’da herhangi bir sorun teşkil etmiyordu. Ancak dil problematik, bilinmesi gereken bir nesne haline geldiği zaman, bilgi ve düşünce temsil uzamının dışına çıkacaktır. Dolayısıyla Modern Çağ’da dilin sorunsallaşması, temsilin öznesinin, yani insanın da, Klasik Çağ’da karşılaşmadığımız şekilde bir sorun haline gelmesidir. Bunun anlamı, temsilleri gerçekleştiren ve temsiller kendisi için olmasına rağmen Klasik Çağ bilgi tablosunda yeri olmayan “insan”ın, Modern Çağ ile birlikte –yani dil, bilginin sorgulanmaz evrensel modeli olmaktan çıktığı zaman- bilimsel bilginin nesnesi olarak ortaya çıkmasıdır.¹⁰⁰²

Dil sorununun insan sorunuyla yakından ilişkili oluşu, Klasik dünyanın bilgi süreci ve tablosunda insanın rolü ve yerinden kaynaklanır. Klasik Çağ’da insanın rolü, Tanrı tarafından yaratılmış, kendi başına var olan dünyanın düzenini, açık ve seçik ideler (zihinsel temsiller) aracılığıyla açıklamaktır. Bir başka deyişle, insan, zaten orada bulunan bir düzenin yapay bir tasvirini, kendi oluşturduğu “uylaşımsal işaretler düzeni” aracılığıyla vermeye çalışır. Bu işaretlere ne anlamlarını vermiş olan, ne de

¹⁰⁰² Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 77.

onların transandantal kaynağı olan insanın tek rolü, “açıklaştırmak” (*clarify*) ya da Descartes’ta olduğu gibi, düşünmek, yani kavramlara ilişkin açıklığa ulaşmaktır.¹⁰⁰³ Dahası Klasik Çağ’ın bilgi tablosunda temsili gerçekleştiren öznenin doğası, temsil edilebilen nesnelerden farklı değildir; yani insan doğası, şeylerin doğasından daha ayrıcalıklı değildir. Böylece içsel ve dışsal doğa aynı tarzda sınıflanır, analiz edilir ve birleştirilir: Bir başka deyişle, insan doğası, genel gramerdeki dilin sözcükleri, ekonomideki refah ve ihtiyaçlar, Linnaean sistemdeki bitki ve hayvan türlerinden farklı değildir.¹⁰⁰⁴ Foucault’nun ifadesiyle,

Klasik episteme’nin genel düzenlenişinde doğa, insan doğası ve onların ilişkileri belirli ve öngörülebilir işlevsel momentlerdir. Ve insan, kendi yoğunluğuyla birincil gerçeklik olarak, tüm mümkün bilginin egemen öznesi ve zor bir nesnesi olarak, bunun içinde hiçbir yere sahip değildir.¹⁰⁰⁵

İnsanlar linguistik işaretleri kullanma yeteneğine sahip olarak var olmaktadır, ama Klasik episteme içinde rasyonel, konuşan hayvanlar olarak insanlar; basit bir şekilde, doğası uygun tanımından çıkarılabilen ve böylece varlık tablosundaki uygun yeri düzenlenebilen yaratıkların sadece bir türüdür.¹⁰⁰⁶ Rasyonel bir hayvan olarak bilen insanın, Tanrının varlık düzeni hiyerarşisinde yüksek bir yeri olduğu söylenebilir, ama “bu düzeni temsil eden varlık olarak insan”ın ayrıcalıklı bir yeri yoktur. Foucault’ya göre bunun anlamı, Klasik Çağ’da farklı türden özel bir varlık olan insanın, düzenleyen özne olarak, varlık zincirine ilişkin kendi organize ettiği tabloda kendisine yer bulamadığıdır. Bir başka açıdan yaklaşıp söylersek, aslında sadece insan değil, aynı zamanda insanın Klasik bilgiyi karakterize eden tablo inşa etme etkinliğinin kendisi de, bu tablo içinde temsil edilemez ve Klasik bilgi şeması radikal bir dönüşüme uğramadıkça bu resme giremeyecektir.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰³ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 20.

¹⁰⁰⁴ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 259.

¹⁰⁰⁵ Foucault, Michel, *The Order of Things*, s. 310.

¹⁰⁰⁶ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 27.

¹⁰⁰⁷ A.g.e., s. 20.

Foucault Klasik çağın bilgi yapısının temalarını ve özellikle temsil anlayışının sınırlılıklarını, Vélazquez'in ünlü tablosu "Nedimeler"¹⁰⁰⁸ ilişkin, bir resmin içine neyin koyulabileceği ve neyin koyulamayacağı sorusundan yola çıkan ilginç bir çözümlemeyle betimler.¹⁰⁰⁹ Foucault'nun kitabın tüm birinci bölümünü kaplayan detaylı incelemesi, bu resmi Klasik temsilin mükemmel bir imgesi olarak sunar ve "temsil edimini temsil etmenin imkânsızlığı" sorununu göstermeye çalışır. Bu resim ilk bakışta Vélazquez'in kendi çalışmasına ilişkin bir portresi olarak gözükür. Sahne ressamın stüdyosudur: resimde görülebilir olan iki duvarda tablolar sıralanır. Solda ise ressam elinde fırça, bizim sadece arkasını görebildiğimiz büyük bir tuvalin karşısında durur. Diğer figürler ise resmin ön planında ayakta ya da diz çökmüş bir şekilde tasvir edilirler: Kralın kızı, bir cüce, bir soytarı, bir köpek ve resimde ikincil bir yere sahip olmalarına rağmen şaşırtmacalı ve ironik bir şekilde resme ismini veren nedimeler. Stüdyonun arkasında bulunan ışıklı kapı aralığında ise, resimdeki diğer figürlerin de baktığı, resmin ön planının ötesinde yer alan görülmez bir noktaya, aslında biz izleyicinin olduğu noktaya odaklanmış şekilde ayakta duran bir figürün silüetini görürüz. Bu noktanın tablodaki ressamın da baktığı yer olması, modelin bulunduğu yeri, biz seyircilerin de paylaştığını gösterir. Zira resimde ressamın, çalışmasından geri çekilip modeline baktığı bir andaki tasvirini görmekteyiz. Gerçekten resmetme sürecinde olsa tuvalin arkasında kaybolacak olan ressam, bu tabloda, tam fırça darbeleri arasında, bir an için biz seyircilere yakalanmış olarak gözükür. Böylece biz, ressamın bize baktığı ve model ile seyircinin kesiştiği bir tabloya bakmaktayız. Ressam modelin ve biz seyredenlerin bulunduğu noktaya bakmakta, ama tuval ters olduğu için onun ne resmettiğini bilmiyoruz. Ressamın konusunu (yani biz seyirciyle aynı yeri işgal eden resmin modelini) resmin içinde görebilmemiz, odaya soldaki pencereden akarak sahneyi aydınlatan ışık (tüm temsilleri görülebilir kılan Aydınlanmanın ışığı) sayesinde mümkün olur. Zira gölgeli arka duvardaki bir resmin diğerlerinden daha belirgin ve ışıklı gözüktüğünü ve aslında onun bir tablo değil bir ayna olduğunun farkına varırız. Ayna bizim arkasını gördüğümüz tuvalin ön yüzünü, yani ressamın ne gördüğünü ve

¹⁰⁰⁸ Diego Vélazquez'in orijinal ismi *Las Meninas* olan (1656) ve Madrid'de [Museo del Prado](http://www.museodelprado.es/)'da sergilenen tablosunun bir fotoğrafı bu çalışmanın sonunda yer alan "Ekler" bölümündedir. Bkz. Resim 1.

¹⁰⁰⁹ Bu detaylı inceleme için, Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 27-44.

tuvalinde ne resmettiğini gösterir. Burada resmin modelleri olan İspanya kralı ve eşinin –Philip IV ve Marianna- yansımalarını görürüz. Foucault zamanın Hollanda resmi uyuşmalarına göre aynanın resmin içeriğinde yer alan bir şeyi -bulunduğu yere göre- bozulmuş bir şekilde yansıttığını, bir anlamda ikiye katlama rolü oynadığını söyler. Ama burada ayna, resmin kendisinde temsil edilen herhangi bir şeyi yansıtmamaktadır. Onda yansıyan, ressam da dâhil olmak üzere tuval üzerindeki kişilerin düz bakarak gördükleri, ama aslında tablonun dışında kalan bir şeydir. Foucault aynanın, resmedilen o figürlerin temsilini resmin içine sokarak, görürlüğün bir yer değiştirmesini (*metathesis*) sağladığını söyler. Aslında ressamın baktığı yeri gösteren aynada, model ile aynı konumu paylaşan bizim, yani seyircilerin de gözükmelerini bekleriz ki; elbette bu imkânsızdır. Seyircinin temsili rolünü ise, aynanın hemen yanındaki kapı girişindeki, - ayakta durduğunu söylediğimiz- profilden gözüken figür üstlenir. Stüdyoyu terk etmekte olan bu figür, resimdeki sahneyi gözlemlemekte; hem resimde temsil edilenlere, hem de modellere bakmaktadır.¹⁰¹⁰

Foucault bu resmi Klasik temsilin bir temsili olarak ele almakta ve onda Klasik temsilin açtığı uzamın tanımını, onun temsil anlayışının tüm unsurlarını ve açmazlarını tespit etmektedir. Bu resmin Klasik episteme açısından temsil ettiği şey, bir tablo üzerinde (bu örnekte resmin kendisinde) düzenli bir şekilde sergilen temsiller dünyasıdır. Aslında temsil edilen şey temsilin işlevidir. Nedimeler’de Foucault’ya göre resmin esas konusu olan temsilin farklı yönleri üç ayrı figüre dağılmıştır: Temsilin üretilmesi (ressam), temsil edilen nesne (modeller ve bakışları), temsilin seyredilmesi (seyirci). Bu işlevlerin her biri, temsilin dağıtılması sayesinde organize edilmiş bir tablo içinde temsil edilebilmiştir.¹⁰¹¹ Ama bu resim Klasik episteme’nin düzenlenmiş temsilleri bir tablo üzerine yerleştirme girişimi kadar, onun bu girişiminin sınırlarını ve özsel istikrarsızlığının sebebini de göstermektedir. Zira Klasik Çağ kendi etkinliğini, bu etkinlik sonucu ürettiği tablo üzerinde temsil edememektedir. Nitekim resmin temsili dağıtarak temsil etmesinin bedeli, temsil etkinliğinin temsil etme işlevlerinin “birleşmiş

¹⁰¹⁰ A.g.e., s. 27-44.

¹⁰¹¹ A.g.e., s. 43.

bir zamansal açığa vuruluşunun” tablo üzerinde temsil edilememesidir.¹⁰¹² Öncelikle ressamı, yani temsili üreteni, resmetme edimi içinde temsil etmek imkânsızdır. Resmetmeye başlayınca tuvalin arkasında kaybolacaktır. Biz izleyenlerin de gördüğü şey bir resmin resmedildiğidir: yani temsili temsil olarak görürüz. Ama Vélazquez resimde temsil etmek üzere izleyiciyi resmin arkasına yerleştirdiği zaman, artık seyreden de resmi gözlemleyen değil, resmedilen bir nesne haline gelir. Ayna bizi, yani resim resmedilirken izleyenleri yansıtamaz, kraliyet çiftini gösterir. Kısacası seyretme işlevi de bir edim olarak temsil edilemez. Ayrıca resmin merkezinde modellere bakan figürleri görürüz. Oysa modellik yapan kral ve eşi ise aynada belli belirsiz gözükmürler ve modellik yaparken doğrudan yakalanamamışlardır. Eğer Vélazquez Kral ve eşini resmin içinde soksaydı, onların ön plandaki çerçeveyi doldurmalarıyla, perspektif ve seyirci ve model arasındaki salınım ve karşılıklı oyun donacak ve resmi var kılan tüm içsel gerilimler çökecekti.¹⁰¹³ Aslında tam da bu noktanın, Kral hem özne, hem nesne olarak resmin temel konusu olsaydı ne olabileceğini düşünmeye sevk ettiği için Modern Çağ’a bir gönderimde bulunuyor olduğu düşünülebilir. Zira burada temsil edilmeyen şey, bu temsilleri ortaya koyan ve onları kendisi için nesneler kılan birleşik ve birleştirici öznedir.¹⁰¹⁴ Tabloda kral sadece bir modeldir, model olma sıfatıyla dikkatin merkezindedir ama temsilin sadece tesadüfî, aynada yakalanan belli belirsiz bir imgesi denli arızidir. Yine kendisine tüm sahnenin temsil edilmesi dolayısıyla seyircidir, ama seyirci rolüyle tanımlanamaz. Böylece o merkezi gözükmemesine rağmen, resmin ne pasif nesnesi, ne gözlemcisi, ne de sahneyi organize eden ve ortaya koymuş olan ressamıdır. Zira Foucault’ya göre bu sıfatlara sahip olarak kralın yerini işgal edecek olan “insan” henüz doğmamıştır ve böylece aslında bu resim gösterdikleri kadar gösteremedikleriyle de Klasik Çağ’ın episteme’sini mükemmel bir şekilde temsil etmektedir. Nedimeler temsil için gereken tüm işlevleri bir araya toplamak suretiyle, onların etkinliklerinin birleşik bir temsil içinde getirilmesinin imkânsızlığını, kısacası temsil edimini temsil etmenin imkânsızlığını göstermiştir.

¹⁰¹² Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 25.

¹⁰¹³ A.g.e., s. 25.

¹⁰¹⁴ A.g.e., s. 25.

Böylece Foucault'nun Nedimeler'e ilişkin çözümlemesi, Klasik Çağ'ın doğrudan temsilin kendisini ve özellikle temsilleri ortaya koyan birleşik ve birleştirici özneyi temsil edemediğini sergilemeye hizmet eder. Foucault'ya göre bu tür öznenin ortaya çıkışı ancak Klasik Çağ'ın sonunun geldiğine işaret eden ve “İnsan Çağı”nın doğuşunu mümkün kılan epistemik değişimin meydana gelmesiyle mümkün olacaktır. Modern Çağ'ın başlangıcına karşılık gelen bu büyük değişimle birlikte “insan”, onu bugün bildiğimiz şekliyle görünüşe çıkmıştır. Elbette Foucault'nun Klasik Çağ boyunca ya da öncesinde insanın varolmadığını söylemesi, ona göre, Modern Çağ'dan önce tür olarak insan varlıkları fikri ya da psikolojik, moral ya da politik kavrayış olarak insan doğası fikrinin bulunmadığı anlamına gelmez. İnsanın pek çok farklı yönü –mesela farklı ırklar sorunu- üzerine 18. yüzyılda temas edilmiştir, ama Foucault'nun kast ettiği şey, önceden, Modern Çağ'a özgü olan bir “epistemolojik insan bilinci” ve insana uygun bir bilgi alanının olmadığıdır.¹⁰¹⁵ Nitekim yukarıda söylediğimiz gibi, genel gramer, doğa tarihi ve zenginlik çözümlemesi insan varoluşuna özgü meselelere yönelse de, Klasik episteme içinde “bir bilgi nesnesi olarak insan” a bir yer yoktur. Ancak Klasik episteme'nin çözülüşüyle birlikte, “insan”, bilginin öznesi ve nesnesi haline geldiği belirsiz bir konumda ortaya çıkacaktır. Bir başka deyişle, ancak temsilin sorunsallaşmasıyla, yani dünyanın düzeni tanrı tarafından verili ve bir tablo içinde temsil edilebilir olmaktan çıkarak, insanı dünyanın diğer varlıkları ile birlikte yerleştiren sürekliliğin kırılmasıyla birlikte, “temsili gerçekleştiren özne, artık verili olma statüsünü ve şeffaflığını kaybeden temsil sürecini açıklamak üzere kendini nesneleştirme yoluna gidecektir”.¹⁰¹⁶

Böylece Klasik Çağ'da, her ne kadar temsilin taşıyıcısı ve kendisi için yapıldığı varlık olsa da, sadece diğer varlıklar arasında bir varlık olan “insan”, şimdi nesneler arasında bir özne olarak ortaya çıkar; ama kısa sürede farkına varır ki, sadece nesneler arasında bir özne değil, anlamaya çalıştığı şey sadece dünyanın nesneleri değil aynı zamanda kendisidir.¹⁰¹⁷ Temsilin yıkılışı aracılığıyla, kendi anlayışının hem öznesi, hem

¹⁰¹⁵ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 431.

¹⁰¹⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 260.

¹⁰¹⁷ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 28.

de nesnesi haline gelen insan anlayışının doğması, bu şekilde anlaşılan bir insan'ı, öznelere kadar nesneleri olarak da gerektiren insan bilimlerinin –öncelikle biyoloji, filoloji ve ekonomi- doğuşunu da mümkün kılmıştır. Zira Foucault'ya göre, günümüzde insan bilimlerinden anladığımız tüm şeyler, yani “biyolojinin, filolojinin ve ekonominin yasalarına uygun olarak yaşayan, konuşan ve eyleyen, ama aynı zamanda bu yasaların karşılıklı etkileşimleri aracılığıyla onları bilme ve kendini bilme hakkını edinmiş varlık olarak insan” Klasik düşünceden dışlanmıştı.¹⁰¹⁸ Ancak Modern Çağ ile birlikte insan artık karşımıza konuşan, diğer hayvanlar arasında yaşayan ve tüm üretimlerin ilkesi olan bir varlık olarak çıkmıştır. Onun somut deneyimi yaşam, emek ve dil tarafından belirlenir, bilgisi ise onun organizması, üretimleri ve sözleri aracılığıyla elde edilebilir. Bunun anlamı modern insanın cisimsel, emeksel ve sözsel varoluşunda, tarihsel ve sonlu bir varlık olduğudur.¹⁰¹⁹ Öte yandan insan, kendisini bir kez sonlu ve otonom bir varoluş olarak tanımlar hale gelir gelmez –önceden kendiliğinden (Tanrı ya da Doğa tarafından) verili olan- şeylerin düzenini kurmak gibi insan-üstü bir görevi üstüne almak zorunda kalır.¹⁰²⁰ Zira dilin Klasik Çağ'da sahip olduğu tarzda temsil işlevini yerine getirememesi ve dolayısıyla bilgiyi mümkün kılma işlevini yitirmesi yüzünden, temsili mümkün kılma görevini artık insanın kendisi üstlenecektir. Foucault'nun ifadesiyle,

19. yüzyıldan bu yana geliştiği haliyle insanın varlık kipinin çözümlenmesi artık bir temsil teorisi içinde bulunmaz, onun görevi bunun tersine genel olarak şeylerin nasıl, hangi koşullar altında ve hangi zeminde temsile verilebildiğini göstermektir.¹⁰²¹

Bunun anlamı Modern Çağ'ın, temsili, Klasik episteme'deki gibi, basit öğelerden olası tüm bileşimlerine ilerleyen sonsuz bir harekete göre değil, ama onun meşru sınırları temelinde sorgulamaya başlamasıdır. Foucault'nun bilginin temsil uzamı dışına çıkmasıyla kast ettiği şey, Modern Çağ'da bu uzamın, temelleri, kökeni ve sınırları bakımından sorgulama altına alınması ve böylelikle, Klasik düşüncenin kurmuş olduğu

¹⁰¹⁸ Foucault, Michel, *The Order of Things*, s. 309 ve Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 433.

¹⁰¹⁹ Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 62.

¹⁰²⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 260.

¹⁰²¹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 337.

sonsuz temsil alanının artık metafizik gözükmeye başlamasıdır. Böylece Klasik temsil anlayışı, kendisi dışına hiç çıkamamış, kendisini bilgilendirilmemiş bir dogmatizm olarak, kendi meşru sınırlarını hiç sorgulamamış bir metafizik olarak addedilmeye başlar. Nitekim metafiziğin sonunu ilan eden modern düşünmede, Foucault'nun ifadesiyle,

[H]ayat felsefesi, metafiziği yanılsama örtüsü olarak ihbar etmektedir, çalışma felsefesi, onu yabancılaşmış düşünce ve ideoloji olarak ihbar etmektedir, dil felsefesi ise, onu ikincil bir kültürel olgu olarak ihbar etmektedir.¹⁰²²

Fakat Foucault metafiziğin sonunun, Batı düşüncesinde meydana gelen çok daha karmaşık bir olayın negatif çehresinden ibaret olduğunu söyler. Bu olay, “insan”ın, bilen özne olarak, bu temsilin uzamının çöküşüyle birlikte, kendi sonlu güçlerinin bilinci içinde, ama sonsuz bir göreve talip olan, tüm temsilleri mümkün kılan şeyin bilgisine ancak kendisinde ulaşılabilen bir varlık olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰²³ Bir başka deyişle ,modern episteme’de insan, kendisi üzerinde işleyen çeşitli tarihsel güçler (organik, ekonomik, linguistik) tarafından sınırlandırılmış sonlu, ampirik bir varlık olarak ortaya çıkar, ama aynı zamanda kendisi de dahil bütün ampirik dünyayı sayesinde bildiğimiz temsillerin kaynağı olan bir varlık olmak durumundadır. Dolayısıyla modernite, “köle olması sayesinde hükmeden, gözlenen gözlemci”, tam da sonluluğu onun Tanrının yerini almasına imkân tanıyan bir varlık olarak anlaşılan insan anlayışı gibi, imkânsız gözüken bir fikir ile başlamıştır.¹⁰²⁴

Bu imkânsız fikir ise ilk olarak, insanın sonlu varlık olmasının yarattığı bilginin sınırlarının tam da bilgiyi mümkün kılan temeli teşkil ettiğini iddia eden Kant düşüncesinde kendini gösterdiği için, Foucault Modern Çağ’ı Kant ile başlatır. Zira Kant sonlu bir bilişsel kapasiteye özgü sınırların anlamını, bir sınır olmaksızın gelişen bir bilginin transandantal koşullarına kaydırmıştır. Kant epistemolojisinde insanı sonlu kılan koşullar (uzay, zaman, nedenselliğe tabi olmak vs.) aynı zamanda bilgiyi mümkün

¹⁰²² A.g.e., s. 443.

¹⁰²³ A.g.e., s. 443.

¹⁰²⁴ A.g.e., s. 435-436 ve Foucault, Michel, *The Order of Things*, s. 311.

kılan zorunlu koşullardır; dolayısıyla buradaki sonluluğun, eş zamanlı olarak hem kurulmuş, hem de kurucu (Foucault'nun tabiriyle, hem *pozitif*, hem *temellfundamental*) olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰²⁵ Bir başka deyişle, Kant'a göre deneyimimizin nesneleri uzay ve zaman içinde varolurlar ve zorunlu nedensel yasalara tabidirler, zira böyle olmadıkları takdirde, onlar zaten deneyimimizin nesneleri olamazlardı. Böylece insanın dünyaya ilişkin nesnel bilgiye ulaşabilmesini mümkün kılan şey, tam da sınırlılığında, yani dünyayı olduğu biçimiyle (*numenal*) değil de, kendi deneyimlediği biçimiyle (*fenomenal*) bilebilecek şekilde sınırlanmış olmasında yatar.¹⁰²⁶ Dolayısıyla Kant düşüncesinde insan, hem temsilin *ampirik* bir nesnesi, hem de temsillerin *transandantal* kaynağı olmalıdır. Kant felsefesindeki transandantal alan, insanı, ampirik olmayan sonlu bir özne, temsiller arasında mümkün sentezi gerçekleştirerek, genel olarak deneyimin tüm biçimsel koşullarını bir nesneyle ilişkisinde belirleyen bir özne olarak kavramaya yol açar.¹⁰²⁷

Böylece Modern Çağ'da insan, Klasik Çağ'daki düşünce nesnelerini ve şeyleri düzenleyen sınıflama sisteminde olduğundan tamamen farklı bir şekilde temsil edilmeye başlamıştır. Kant felsefesinin gösterdiği gibi, her şeyden önce Modern Çağ temsiller arası ilişkinin temeli ve meşruluğunu, Klasik Çağ'daki gibi, temsiller düzeyinde değil, temsillerin kendilerini mümkün kılan transandantal bir *a priori* düzeyde aramaktadır. Modern felsefi bilginin temsillerle bu şekilde uğraşabilmesi için, algı koşullarından bağımsız, saf rasyonel kavramlar sistemi olan yeni bir metafizik meydana gelmiştir¹⁰²⁸. Bunun anlamı ise bir temsiller sisteminden yeni birleştirici bir paradigmaya, yani "İnsan"a, Foucault'nun tabiriyle "garip ampirik-transandantal bir ikili"ye geçişin meydana geldiğidir. Bu *ikili (doublet)* insanın doğuşu, tek birleşik bir öznenin nasıl aynı zamanda hem bilginin transandantal kaynağı, hem de bilginin bir diğer nesnesi olabileceğini anlayabilmeyi, modern felsefenin temel sorunu haline getirmiştir. Nitekim Foucault modernite eşiğinden geçişin, insanı çalışmak için nesnel yöntemlerin

¹⁰²⁵ Gutting, Gary (2010), "Michel Foucault", <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/foucault/>, (Erişim: 15.02.2011).

¹⁰²⁶ Gutting, Gary, *Foucault*, s. 98.

¹⁰²⁷ De Oliveira, Nythamar Fernandes, *On the Genealogy of Modernity*, s. 25.

¹⁰²⁸ A.g.e., s. 25.

uygulanmaya başlanmasıyla değil, “insan” denilen ampirik-transandantal ikilinin kurulmasıyla meydana geldiğini söyler.¹⁰²⁹ İnsan artık sadece dünya karşısında mesafeli durarak temsil edici özne olmaktan çıkmış, aynı zamanda yaşamı, emek ve konuşma kapasiteleri çerçevesinde incelenilebilecek olan, tarihsel olarak belirlenmiş bir varlık haline gelmiştir.¹⁰³⁰

Foucault, “özne ve nesne olarak insan”ın bu ikililiğini bağdaştırma yönündeki modern felsefeye damgasını vuran büyük girişimin, kendisini “üç ikilik” içinde açığa vurduğunu öne sürer: “Ampirik ve transandantal olan”, “*cogito* ve düşünülmemiş olan”, “geri çekilme ve kökenin dönüşü”. Bu ikililer, temel olarak, “insanın”, onun “tarihinin” ve “zihninin” ne olduğuna yönelik kavrayışlar olarak yorumlanabilir. Foucault modern episteme’nin, Kant’la birlikte ortaya çıktığını söylediği ve “sonluluk analitiği” adını verdiği bu ikililerin oyunu tarafından belirlendiğini iddia eder. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’in *İnsan ve İkili*leri bölümünde, Kant felsefesinden hareketle, Modern Çağ’ın insanının sonlu bir varlık olarak kavranmaya başlanmasından bu yana, bu sonluluğu – onu hem muhafaza eden hem de aşabilen bir tarzda- kavramanın eşit olası stratejileri olarak sunduğu bu üç ikilinin başarısızlığa mahkûm olduğunu göstermeye çalışır.¹⁰³¹

İnsanın kendisine ilişkin olgusal sınırlamalarının (Foucault’nun “ampirik olan”, “düşünülmez olan” ve “kayıp orijin” dediği *pozitiflikler*) bilgiyi mümkün kılan o koşullardan (“transandantal”, “cogito” ve “köken” olan *temeller/fundamentals*) hem ayırt edildiği, hem de onlarla eşitlendiği üç yolun birincisi, Kant felsefesinde ilk tezahürünü bulan “ampirik-transandantal ikilik” olarak insandır. Bu ikilik perspektifinden insan artık ampirik olarak çalışılması gereken diğer olgular arasında bir olgu ve aynı zamanda halen tüm bilginin transandantal koşulu olarak gözüktür. Böylece “ben”, eş zamanlı olarak, hem diğerleri arasında bir nesne olarak bulunduğu dünyada ampirik bir nesne statüsünü, hem de bir bütün olarak dünya karşısında, mümkün deneyim nesnelerinin bütünlüğünü kuran transandantal bir özne statüsünü

¹⁰²⁹ Foucault, Michel, *The Order of Things*, s. 319.

¹⁰³⁰ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 61.

¹⁰³¹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s.423-479.

üstlenmiştir.¹⁰³² Bir başka deyişle, bu ikili statüye sahip bilen öznenin dil, yaşam ve emeğin olgusal dünyasına karışık dahil oluş tarzını bilginin saf zeminine çevirme ya da *post hoc* olanı *a priori* olana döndürmenin mümkünlüğüne, en erken örneklenişini ampirik ve transandantal arasındaki Kantçı ayırımı buluruz.¹⁰³³ Aslında modern bilginin ilk karşılaştığı güçlük çok açıktır, zira bilginin sonlu ve olumsal bir öznde temellendirilmesi halinde bilginin koşulları ne zaman-dışı, ne tümel olabilecektir. Zaten Kantçı transandantal-ampirik ayırımının anlamı, bilmenin saf *biçimini* tarihsellikten ve olgusalıktan, tüm olumsallık ve bulanıklığı bilginin *içeriğine* yüklemek suretiyle kurtarmaya çalışmasında bulunur. Ama ampirik bilginin sadece içeriğinin değil aynı zamanda biçiminin de ampirik etkilere tabi olarak görülebilir olmasının işaret ettiği gibi, Kantçı ayırım *pozitiflik* ve *temel* olan arasındaki bu sorunu çözmeye yetmemiştir.¹⁰³⁴

Foucault'ya göre modern düşüncenin bu açmazdan kurtulma yönündeki bitmez çabası, filozoflar ve insan bilimcileri bilgiyi, transandantal ve ampirik olanın hem aynı hem de özsel olarak farklı olduğunu göstermek suretiyle temellendirme yönünde ilerleyen, ama nihai olarak her biri kendisini tüketen çeşitli girişimlere sürüklemiştir. Foucault'ya göre en nihayetinde açmazdan kurtulmayı başaramayan ve belirsizlik içine sürüklenmeye mahkum olan bu girişimler, insanı ampirik yanına indirgemenin bilginin mümkünliğini açıklayamadığını, bunun tersine insanın yalnızca transandantal yönü vurgulandığında ise ne bilimsel nesnelliğin, ne de insanın ampirik doğasının olumsallığı ve belirsizliğinin açıklanabilir hale geldiğini gösterirler.¹⁰³⁵ Foucault bu insan sorunu ile uğraşmanın bu ilk aşamasını Comte pozitivizmi ve Marx ve Hegel'in eskatolojik söylemini örnek olarak kullanmak suretiyle tasvir eder. Bir yanda insan sorununu, aslında transandantal olanı ampirik olana indirgeyerek çözmeye çalışan ve tüm bilgiyi ampirik bir algı teorisi üzerinde temellendirmeye yönelik pozitivizmin doğalcı-indirgeyici rüyası üzerine sayısız çeşitleme meydana gelmiştir. Öte yanda ise transandantal olanı tarihsel olan içinde eritmeye, “bilginin bir *tarihinin* olduğu, bu

¹⁰³² Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 261.

¹⁰³³ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 31.

¹⁰³⁴ A.g.e., s. 32.

¹⁰³⁵ A.g.e., s. 41.

tarihin hem ampirik bilgiye sunulabileceği, hem de onun biçimlerine hükmedebileceğini” göstermeye çalışan yaklaşım bulunur.¹⁰³⁶ Foucault’ya göre bu iki konum da -ister bilginin doğasından yola çıkarak, yani algı aracılığıyla, isterse bilginin tarihinden hareketle, yani tarih aracılığıyla elde edilebilir olan- kendinde bir hakikati ve bu hakikati açığa vurabilmeye muktedir, nötr söyleme sahip bir disiplin varsaymaktadır.¹⁰³⁷ Pozitivist çözümlemede doğru söylem, temelini ve modelini, -oluşumu doğanın ve tarihin içinde çizilen- ampirik gerçeklikte bulmaktadır: Burada nesnenin hakikati kendi biçimlenişini tasvir eden söylemin hakikatini belirler. Öte yandan eskatolojik söylemde ise, (Foucault “nihai söz” söylemi adını verir) doğru söylem, doğasını ve tarihini tanımladığı bir gerçekliği önceden bildirmekte, onun taslağını önceden çizmekte ve onu uzaktan kışkırtmaktadır: Burada felsefi söylemin hakikati, oluşmakta olan gerçeği meydana getirmektedir.¹⁰³⁸ Foucault’ya göre, kullandıkları hakikat kategorilerini söylemden bağımsız bir tarih ya da doğa hakikati üzerinde temellendirme yoluna gitmeleri bakımından ayrılan bu iki yaklaşım da, sonuç olarak, eleştirel olmayan bir şekilde pozitivistliğe yönelmiştir. Dolayısıyla Foucault’ya göre bu iki yaklaşım aslında birbirlerinin alternatifi değil, benzerleridir:

Comte ve Marx, eskatoloji (insana ilişkin söylemin gelecekteki nesnel hakikati olarak) ve pozitivistliğin (nesnenin hakikati temelinde tanımlanan söylemin hakikati olarak) arkeolojik olarak ayrıştırılamaz olduğu olgusunu tasdik etmektedir: hem ampirik, hem eleştirel olmaya çalışan bir söylem ancak eskatolojik ve pozitivist olabilir.¹⁰³⁹

Böylece modern düşünce, hem transandantal ve ampirik olanı ayrı tutacak, hem de onların ikisini de aynı zamanda hedefleyebilecek bir söylemi (ayrıca ne indirgeyici, ne vaat edici olan bir söylemi) bulma çabasını sürdürmüştür. Foucault hem ampirik içeriğe sahip, hem de halen transandantal olan bir disiplin, yani *somut bir a priori*, algı,

¹⁰³⁶ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 445.

¹⁰³⁷ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 33.

¹⁰³⁸ Foucault’ya göre burada söylem, kendi geçerliliğini, Marx’ın örneğinde olduğu gibi, eskatolojik bir hakikat üretmek suretiyle garanti eder. Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 446.

¹⁰³⁹ A.g.e., s. 447.

kültür ve tarihini kendi-üreten bir insan açıklaması verebilen bir yaklaşımın en tamamlanmış biçimini Merleau-Ponty'e atıfla "varoluşsal fenomenolojide" bulur.¹⁰⁴⁰ Foucault'nun "edimsel deneyim analitiği" adını verdiği bu yaklaşım, temeline "aynı anda hem bütün ampirik içeriklerin devreye sokulduğu mekan, hem de onları genelde mümkün kılan ve ilk kök salmalarına işaret eden kökensel biçim" olarak anlaşılan "yaşanmışlık" çözümlemesini koyar.¹⁰⁴¹ Aslında Foucault eski hocasının, "modern düşünüm içinde pozitivizm ve eskatolojiye radikal bir itiraz olarak kendisini oluşturan", yani "tamamen ampirik olana indirgenen nahif bir hakikat söylemine (pozitivizm) ve benzer nahiflikteki, gerçek insan deneyimine en nihayetinde ulaşılacağını vaat eden kehanetsel söyleme de karşı duran" yaklaşımına görece olumlu yaklaşıyor gözükür.¹⁰⁴² Bu tür bir deneyim çözümlemesinin, "beden mekânı ile kültürün zamanı arasında, doğanın belirlemeleri ile tarihin çekimi arasında iletişim araçları sağladığını" ve dolayısıyla doğalcılık ve transandantalizmin belirsiz bir denge içinde bir arada varolduğu farklı türden bir ikili yaratabildiğini söyler. Ama yine de Foucault, bu tür bir deneyim çözümlemesinin, deneyime verili olan ve deneyimi mümkün kılan şeyin sonsuz bir gelgit içinde birbirlerine karşılık geldiği, yani belirsiz ve hiçbir zaman tamamlanamaz bir söylem olmaktan kurtulamadığını iddia eder.¹⁰⁴³

Transandantal-ampirik ikililiğin yarattığı sorun nihai bir açmaza ilerlerken, modern düşüncede ikinci ikilinin ("cogito" ve "düşünülmemiş" –*unthought*- ikilisi) yol açtığı sorunlara yönelik yeni bir girişim zemin kazanmıştır. Foucault'ya göre, bu yeni girişim de, insanın transandantal-ampirik ikiliğini aşma yönündeki "indirgeyici" ve nihai olarak belirsizliğe ve başarısızlığa mahkum olan ilk girişime benzer bir sona ilerler. İnsan, "cogito-düşünülmemiş" ikilisi olması bakımından, hem hakkında tamamen açık olamadığı bir şey tarafından kuşatılmış (*düşünülmemiş*), hem de aynı zamanda halen potansiyel olarak anlaşılır bir *cogito*, yani tüm anlaşılabilirliğin kaynağı

¹⁰⁴⁰ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics* s. 33.

¹⁰⁴¹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 447-448.

¹⁰⁴² A.g.e., s. 448.

¹⁰⁴³ Dolayısıyla Foucault'ya göre pozitivizm ve eskatoloji arasındaki esas çatışma, bu çatışmayı aştığı iddiasında olan edimsel deneyime/yaşanmış olana dönüşte bulunmaz ve hatta bu dönüş, bu ikiliye köken sağlamak suretiyle onları onaylamaya gitmektedir. A.g.e., s. 448-449.

olarak gözüktür.¹⁰⁴⁴ Ama bu yeniden canlandırılan “modern cogito” Descartes’ın cogito’sundan farklıdır. İlk olarak, dünyada transandantal-ampirik bir ikilik (yani bilginin ampirik içeriklerini mümkün kılan koşulları yine kendisinden hareketle oluşturan paradoksal bir figür) olarak “insan”, Foucault’nun ifadesiyle, “artık kendisini bir cogito’nun dolaysız şeffaflığı içinde sunamamaktadır”: Dolayısıyla artık “bilmenin olduğu kadar bilmemenin de yeridir”.¹⁰⁴⁵ Böylelikle Foucault “doğa deneyiminin nasıl zorunlu yargılara yer verdiği” şeklindeki Kantçı sorunun, artık yerini, “insanın nasıl düşünmediğini düşünebildiği” sorusunun aldığını söyler.¹⁰⁴⁶ İnsan bilgisinin, düşünülmemiş olan tarafından çizilen bu sonluluğu, onun dilin, çalışmanın ve yaşamının pozitif içeriklerine hapsedilmiş olmasından ileri gelir.¹⁰⁴⁷ İnsan kendisini, dünya içinde yer alan ama yine de bu dünyaya egemen bir varlık olarak gördüğünde, dünyaya bu katılışıyla da yabancı bir ilişki içine girer.¹⁰⁴⁸ Zira insan sonlu bir özne olarak “ben-olmayan” içine girdiği zaman, kendisini kontrol edemediği ve onu koşullayan bir “düşünülmemiş olan” içinde bulur.

Foucault insanın içinde kendisini bulduğu düşünülmemiş’in üç temel alanını, bu alanlara dair üç temel bilimden hareketle tasvir eder. Biyoloji, benim zaten yaşıyor olmam, benim bilincimi her daim önceleyen, çevreleyen ve beni aşan bir yaşam zincirine ait olduğum olgusuna karşılık gelir. Filoloji yine bana verili olan ve benden önce varolan, onu ancak zaten iş başında iken keşfetmekten başka bir şey yapamayacağım dil ile uğraşırken, ekonomi ise benim içine girmek durumunda olduğum, benim dâhil olmamdan önce tarih tarafından yapılandırılmış, örgütlenmiş bir çalışma alanına karşılık gelir.¹⁰⁴⁹ Böylece insan düşünme ve eyleme yeteneğinin zemini olarak; hiçbir zaman tam anlamıyla hâkim olamadığı dili, düşüncesiyle tamamen nüfus edemediği bir canlı organizma oluşunu ve kontrol edemediği tutkularını almak

¹⁰⁴⁴ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 31.

¹⁰⁴⁵ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 449-450.

¹⁰⁴⁶ A.g.e., s. 450.

¹⁰⁴⁷ Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma, s. 79.

¹⁰⁴⁸ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 32.

¹⁰⁴⁹ Ferry, Luc – Renaut, Alain, *French Philosophy of the Sixties*, s. 102.

zorundadır. Düşünülmemiş olan, tüm eylem ve düşüncenin koşulu olmasına rağmen hiçbir zaman tam anlamıyla cogito içinde özümsemez. Ama insanın kendisi anlaması, düşünülmemiş olanın en sonunda düşünce tarafından erişilebilir olması ve eylemde kontrol edilebilir olmasına bağlıdır.¹⁰⁵⁰ Elbette artık saf bilincin “ egemen şeffaflığı” olarak Descartesçi bir cogito fikri mümkün değildir. Düşünceyi saf temsil olarak alan Klasik episteme’den farklı olarak, Modern Çağ’ın insan anlayışında düşünce “düşünülmemiş olan”dan (kim olduğumuza dair verili ampirik ve tarihsel hakikatlerden yani *pozitifliklerden*) ayrılamaz. Bu sebeple Descartes’ta olduğu gibi basit bir şekilde Düşünüyorum’dan varım’a artık gidemem, zira “ben”im (Modern Çağ’ın bir “ben”i olarak, insan olarak neliğim) her zaman herhangi bir düşünen ben’in içeriğinden daha fazlası olmam, (yaşayan, çalışan, konuşan bir ben olmam) beni salt düşünce alanının ötesine taşımaktadır.¹⁰⁵¹ Dolayısıyla modern cogito, içinde kendini tanıyamadığı, nihai olarak açıklama verilemez gözüken deneyimler alanına dair, daha açık bir farkındalığa yönelik hep yeniden başlayan bir sorgulama olmuştur.

Böylece modern düşüncenin bütününe, düşünülmez olanı düşünme yönündeki basınç nüfus etmiştir. Bu daimi açıklştırma görevi, modern öznenin, “bir yanda kendisiyle dünyada ‘her zaman önceden hazır bulunan’ bir şey olarak (kendisi haline tesadüfen gelmiş, anlaşılmaz bir şey olarak) karşılaştığı; öte yanda ise kendisine, bu kendinde-şeyi anlaşılır kılabilceği düşünömsellik bahşedilmiş ve bunu kendi-için bilincine yükseltmeye muktedir varlık olarak gördüğü” ikili deneyiminin sonucudur.¹⁰⁵² Önceden verili olan şeyi bilinçli kılma sürecini geliştirme ve bu süreçte, kendisine yerleşmek suretiyle, ilk bakışta bilince karşı dışsal gözüken, inatçı bir şekilde ele geçirilmeye direnen herhangi bir şeyi (mesela beden, ihtiyaçlar ve tutkular, emek ya da dil) düşünömsellik alanına çekebileceği ve anlaşılır, şeffaf, bilindik bir şeye dönüştürebileceği metodolojik bir duruş noktası bulma girişimleri Hegel, Marx’tan Freud’a, Husserl’den varoluşçu fenomenolojiye uzanır.¹⁰⁵³ Foucault ‘ya göre

¹⁰⁵⁰ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 35.

¹⁰⁵¹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 452.

¹⁰⁵² Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 263.

¹⁰⁵³ A.g.e., s. 263.

“düşünülmemiş olan”, 19. yüzyıldan bu yana insana, düşüncenin “hem kendisi içinde hem de dışında”, “sınırları olarak, ama halen ona temas ediyor olarak” keşfettiği karanlık bir öge biçiminde eşlik etmiştir. Foucault, “insan denen ikiliğin içine doğmuş olan bir kardeş, ikiz Öteki” diyerek tarif ettiği “düşünülmemiş olanın”, “hiçbir zaman özerk bir şekilde düşünumün nesnesi olmadığını: kendisi için Öteki ve gölge olduğu şeyden tamamlayıcı biçimini ve tersine çevrilmiş adını almış” olduğunu söyler. Dolayısıyla o,

Hegelci fenomenolojide *für sich*’in (kendisi için’e) karşısında *an sich* (kendinde olan) olmuştur; Schopenhauer için *unbewusste*, Marx için *yabancılaşmış insandı*, Husserl’in çözümlemelerinde ise *gizil*, *aktüel-olmayan*, *çökelti*, *icra edilmemiş* olmuştur: Her halükarda, kendisini düşünölmüş düşünceye, insanın kendi gerçekliğinde ne olduğunun bulanık bir izdüşümü olarak sunan, ama aynı zamanda insanın kendisini ondan itibaren bir araya getirmek ve kendi gerçekliğine varana kadar hatırlamak zorunda olduğu başlangıç zemini rolünü de aynı derecede iyi oynayan, tükenmez bir kıvrım olmuştur.¹⁰⁵⁴

Böylece Foucault’nun iddiası, tüm modern düşünceye, düşünölmemiş olanı düşünmenin, yani kendinde-olan’ın içeriğini kendi-için biçiminde düşünmenin, insanın yabancılaşmasını onu kendi özüyle uzlaştırmak suretiyle sona erdirmenin, deneyime arka-zemin sağlayan ufku açık kılmanın, bilinçdışının üstündeki örtüyü kaldırmanın gerekliliğinin damgasını vurmuş olduğudur.

Foucault’ya göre İnsan Çağı’nda ahlak da, ister toplumda (Marx ve Habermas gibi) ister bilinçdışında (Freud ve Merleau-Ponty gibi) olsun, eylemi harekete geçiren o karanlık güçlerin açık kılınmasından ibarettir. Foucault modern etiğın, Batı’nın dinsel ahlaklar dışında tanıdığı ikinci etik biçimi olduğunu söyler. Foucault’ya göre, “dünya düzeniyle eklemlenen ve onun yasasını keşfederken, buradan bir bilgelik ilkesi ve toplum kavrayışı çıkartan” eski etiğe (Stoacılık ve Epikürosçuluk biçimi altındaki, ama 18. yüzyılda bile hala devam eden etik) karşı, modern etiğın hem içeriği, hem de biçimi, düşünölmemiş olanı bilince çıkarmaktan, “sessizin aydınlatılması, dilsiz sözün iade

¹⁰⁵⁴ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 455–456.

edilmesi, insanı kendine çeken karanlık kesimin ışığa geri dönmesi, hareketsizin yeniden canlanması” tarafından belirlenir.¹⁰⁵⁵ Foucault “modern düşüncenin asla bir ahlak önerememesinin” sebebinin, aslında saf spekülasyon olmasından değil, bilakis en başından bir eylem tarzı olmasından ileri geldiğini iddia eder. Ona göre, modern düşünce yegâne etik bağlanımı düşünce ve düşünülmeyen arasındaki karşılıklı dönüşümde yattığından dolayı bir ahlaklılık üretemez. Kendine özgü düşünme hareketi içinde, “koparan, çözen, bağlayan ve yeniden bağlayan, kendisini özgürleştirmeye ve köleleştirmeye devam eden” modern düşünce, yine Foucault’nun ifadesiyle, “bir geleceğe hükmetmekten, onun taslağını çizmekten, yapılması gerekeni söylemekten, teşvik etmekten önce... daha ilk biçimlerinden itibaren kendinde eylemdir, tehlikeli bir eylemdir”.¹⁰⁵⁶ Bu, motivasyonunun yegâne kaynağı bilinçdışıdaki karanlık güçler olan insan eylemlerinin kaynaklarına dair sonu gelmez bir düşünsel açıklama hareketidir. Ama insani eylemlerin kaynağını teşkil eden düşünülmemiş olan’ı bilinçli düşünmeye tabi kılmak suretiyle, körü körüne bağlılıktan ve batıl inançlardan kurtulma yönünde ilerleyen bu düşünsel hareketin tehlikesi, anlamlı eylemlerin sonunu getirmesidir. Zira bu düşünsel açıklama hareketi aracılığıyla nesneleştirilmiş değerler bizim irademizle seçebileceğimiz ya da reddedebileceğimiz salt nesneler haline gelir ve böylelikle bizi harekete geçirme güçlerini yitirirler.¹⁰⁵⁷ Kabul edilen bağlanımlar ve pratikler, tam da düşünülmemiş olduğu için düşünce ve eylemi mümkün kılarlar ama bunun anlamı onların aynı zamanda kaynaklarını ve anlamlarını –bizim keşfetmemiz gerekecek bir şekilde- kontrolümüzün dışına koyduklarıdır. Eylemlerimizin bu arka planını sürekli yeniden kendimize mal etme girişimi ise, insanın önüne her birisi ancak daha öte bir arka-plan karşısında anlam kazanan bir sonsuz inanç dizisi olan arka-planı açıklamak gibi Sisyphus benzeri bir görev koyarak, onu nihai olarak tatminsizliğe mahkûm

¹⁰⁵⁵ A.g.e., s. 457.

¹⁰⁵⁶ Foucault bu tehlikeli eylem biçimini Sade, Nietzsche, Artraud ve Bataille’ın -bütün bilmezden gelmek isteyenlere karşı- bildiğini söyler. A.g.e., s. 457-458 .

¹⁰⁵⁷ Dreyfus ve Rabinow buna örnek olarak Sartre’ın düşüncelerini verir: “Her kim kendisi ve toplum hakkında tam açıklığa erişirse aslında tam bir egemen seçici olur, ama bu seçimi yapmak için artık hiçbir sebebi olmayan bir egemen. Bu bakış açısının mantığına göre biz, ya açık olmayan içtepiller tarafından sürüklenen nesnelerizdir ya da keyfi olarak hareket edebilen akli başında cogito’lar”. Dolayısıyla Foucault’ya göre, modern düşünce için hiçbir moralite mümkün değildir. Dreyfus, Hubert L.-Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 37. Dolayısıyla Foucault’ya göre, modern düşünce için hiçbir moralite mümkün değildir.

eder.¹⁰⁵⁸ Foucault'nun “modern düşüncede mümkün bir ahlaklılık olamaz” derken kast ettiği de modern düşüncenin düşünülmemişe yönelik her daim yeniden başlayan açıklama görevinin radikal şüphecilik ve nihilist umutsuzluğa yol açmasıdır. Foucault modern düşüncenin bu sürekli açıklama görevini, “muhtemelen hiçbir sonu olmamasına rağmen yine de belki hiçbir umudu da olmayan bir yolculuğun monotonluğu” olarak tasvir eder ve bu yolculuğun, aslında düşüncenin “insanın Öteki'sinin, kendisiyle Aynı haline gelmesi gerektiği bir bölgeye doğru ilerleyişi” anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁵⁹

Bu bitimsiz açıklama görevinin umutsuzluğa mahkûm bir girişim olarak görülmeye başlanmasından sonra, modern düşüncede, sonluluk analitiğinin tarih ve kökene dair son ikilisinin karakterize ettiği ve belirsiz kalmaya mahkûm bir anlamlandırma faaliyeti peşinde koşan son bir proje (sonluluk analitiğinin üçüncü ikilisi) daha ortaya çıkar. İnsan buradaki ikili kavranışında, hem başlangıcına hiçbir zaman ulaşamayacağı uzun bir tarihin ürünü olarak, hem de paradoksal bir şekilde tam da bu tarihin kaynağı olarak gözüktür.¹⁰⁶⁰ Aslında bu sorun da, diğer ikililerde olduğu gibi, modern çağda dilin temsiline basit bir kopyası olmaktan çıkması ve şeffaflığını kaybetmesinden kaynaklanır. Dilin kökeninin tarihsel bir sorun haline gelmesi, aslında insanın kendi kökeniyle temasını kaybetmesi ve bu kökeni, daha sonradan gerçekleştirdikleri şeyleri üzerinde toplayabileceği bir tür tarihsel başlangıçta aramasına karşılık gelir.¹⁰⁶¹ Fakat dilin kökenine yönelik arayışın gösterdiği gibi, bu başlangıç gizemle örtülüdür ve ampirik soruşturmalar karşısında geçmişte durmaksızın geri çekilmekte, nihai olarak ele geçirilemez gözükmektedir.¹⁰⁶² Foucault bu köken arayışını, tarihte anlam bulmaya çalışan hermeneutik yaklaşımın iki olası stratejisi aracılığıyla tasvir eder. Bir yandan Hegel, Marx ve Spengler gibi düşünürler, tarihi bir tür tamamlanma, insanın gerçek anlamının yerine getirilmesine –iyiye ya da kötüye-

¹⁰⁵⁸ A.g.e., s. 37.

¹⁰⁵⁹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 458.

¹⁰⁶⁰ A.g.e., s. 460.

¹⁰⁶¹ A.g.e., s. 460.

¹⁰⁶² Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 38.

yönelik bir hareket olarak düşünmekte ve böylelikle orijinal hakikatin geri dönüşünü tarihin sonu olarak kavramaktadırlar. Öte yanda ise, Hölderlin, Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürler, insan varlıklarına dair daha derin bir anlamının mitik bir geçmişte bir kez bulunduğunu, ama şimdi insanın bu orijinal anlamayla teması, ancak kaybettiği şeye dair keskin bir farkındalığa ulaşmak suretiyle (orijinin saf bir yokluk olarak farkındalığı aracılığıyla) elde edebileceği (ve hatta kökene, onun geri çekilişine yönelik duyulan acıyla orantılı olarak yaklaşabileceği) görüşünü benimsediler.¹⁰⁶³ Böylece insan kendi anlamını bulmak için kökenini anlamaya yönelir; ama bu köken kendisine yaklaşıldıkça ondan geriye kaçmaktadır

Böylece Foucault'ya göre “köken olarak insan” ve “bu kökenden meydan gelmiş insan” arasındaki çelişkiden çıkmanın da, diğer ikililerde olduğu gibi hiçbir yolu yok gözükmemektedir. Ama Foucault transandantal/ampirik ikilisinin yarattığı istikrarsızlıkla mücadelenin ancak istisnai ve sapkın gözükken bir soru sorduğumuz zaman mümkün olduğunu söyler: “Bu soru insanın gerçekten var olup olmadığına ilişkin olacaktır.”¹⁰⁶⁴ Foucault bizi “insan varolmazsa, dünyanın, düşüncenin ve gerçekliğin ne olacağını bir an için düşünmeye” davet eder ve bunun hiç de sanıldığı gibi bir paradoksla oynama anlamına gelmediğini iddia eder. Bunun sebebi ise

insanın yakın tarihli aşinalığının bizi körleştirmesinden ötürü, dünyanın, bu dünyanın düzeninin, insani varlıkların var oldukları ama insanın olmadığı, şu aslında çok uzak olmayan anın anısını bile koruyamamış olmamızdır.¹⁰⁶⁵

Böylece Foucault'ya göre transandantal-ampirik ikili olarak insan anlayışının yarattığı sorunlar, teori arayışlarından değil, halen arkamızda bırakmadığımız “yakın zamanlı bir icat” olan İnsan'ın kendisinden kaynaklanan ve ancak antropolojik söylem terk edildiğinde kurtulabileceğimiz sorunlardır. Zira Modern Çağ'da insanın varolma tarzı, 18. yüzyıl sonunda Batı epistemesi'nin yıkıldığı sırada, pozitifliklerin sonlulukla ilişkisine dair olası stratejiler olarak meydana gelen bu ikililer (“ampirik ve

¹⁰⁶³ A.g.e., s. 42-43 ve Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 465.

¹⁰⁶⁴ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 449.

¹⁰⁶⁵ A.g.e., s. 449.

transandantal olanın yinelenişi”, “cogito ve düşünülmemiş arasındaki sürekli ilişki”, “kökenin geri çekilişi ve dönüşü”) tarafından tanımlanmaktadır.¹⁰⁶⁶ Bir başka açıdan söylersek, Foucault’ya göre, “İnsan” figürü, modern episteme’nin ortaya çıkışında, bilginin temel düzenlemelerinde meydana gelen değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yani insan’ın varoluşu modern episteme’yi kuran sistematik ilişkiler ve düzenleme kurallarına bağlıdır. Ama modern episteme ile ortaya çıkan bu antropolojik söylem, Foucault’nun sonluluk analitiğine ilişkin betimlemesinin gösterdiği gibi, en baştan, bir dizi faydasız stratejiler aracılığıyla sürekli geri dönüşler yapmaya mahkûm olduğu bir düşünce uzamı kurmuştur.¹⁰⁶⁷ Dolayısıyla insan anlayışı terk edilmediği sürece, Foucault, sonluluk analitiğinin bu yolda geliştirdiği stratejilerin (*indirgeme, açıklama ve yorum*) kendini-çürütücü olmaya mahkûm olduğunu iddia eder: Bu stratejiler, karakteri aşikâr hale gelene kadar geliştirilip bir kenara bırakılan, nihai olarak faydasız ve başarısız girişimlerin ürünleridir.

Burada önemli bir nokta, Foucault’nun modern hümanizmin güçlüklerine ve açmazlarına işaret etmek için kullandığı arkeolojik yönteminin, onun modern episteme’nin bu başarısızlıklarına dair sebepler sunmasına imkân tanınamasıdır. Elbette onun çözümlemelerinde, -18. yüzyıl sonunda, bilginin temel yapılarındaki bir düzenleme değişikliğinin sonucu olarak ortaya çıkan- hümanizm, kendisinin ürettiği İnsan’ı, bilgi için kendi temeline yerleştiren başarısız bir felsefi proje olarak karşımıza çıkar. Ama Foucault’nun modern düşüncenin bu başarısızlığının sebeplerine dair, en azından arkeolojik düzeyde bir açıklama getiremeyeceğini iddia edebiliriz. Zira Foucault’nun arkeolojik araştırması, hedeflediği sistemlerin doğru ya da yanlış, hatta bir anlamı olup olmadığıyla ilgilenmeksizin işler. Foucault’ya göre üzerinde çalıştığı söylemsel sistemlerin doğruluğu ve anlamı karşısında nötr kalan arkeolojinin hedefi, tüm disiplinleri, onların kabul edilmiş kavramları, meşru özneleri, varsaydığı nesneleri ve meşrulaştırılmış hakikat iddialarını üreten stratejileriyle birlikte haritalandırmaktır.

¹⁰⁶⁶ A.g.e., s. 467.

¹⁰⁶⁷ Bunlar, her bir girişimin, “sınırlama olarak sonluluk” ile “tüm olguların kaynağı olarak sonluluk” arasında –yani *pozitif ve temel olan* arasında- bir özdeşlik ve farklılık iddia etmek durumunda kaldığı manevralardır. Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 31.

Böylece arkeolojik soruşturmada amaç bilgi-sistemlerinin doğruluğunu değerlendirmekten ziyade bu iddiaların nasıl iddialar haline geldiğini, bilgi-sistemleri içinde nasıl varsayılır hale geldiğini ve bu sistemler içinde nasıl bazılarının bilgiyi kurar hale geldiğini anlamaktır. Dahası, yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, arkeoloji modern episteme'nin doğuşuna yol açan temel değişime yönelik açıklamalar sunmayı da reddetmekte ve bu süreci sadece tasvir etmeye yönelmektedir. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde belirttiği gibi, bir dönemden diğerine geçişe yönelik açıklamalar, ancak belli bir referans çerçevesi içinde ve bundan dolayı belli bir episteme içinde anlamlı olacağı için, bizim bu değişimlerin ani ve beklenmedik doğalarına dair anlayışımıza hiçbir şey katmayacaktır.¹⁰⁶⁸

Öte yandan onun modern episteme'nin, insan figürü içindeki hümanist temeline ilişkin eleştirisi, açık bir şekilde modern bilgi söylemlerinin otorite iddialarını, onların temellerinden hareketle yıkmaya çalışır. Fakat sorabiliriz ki; Foucault'nun modern episteme arkeolojisi, bilginin temeli ya da insan ve ikilileri sorunlarına yönelik hiçbir çözüm yolu olmadığını altını çizerken, modern episteme çerçevesi dışına nasıl çıkabilmektedir? Yahut eğer onun çözümlemeleri zorunlu olarak Kant sonrası modern bilgi düzenlemesi içinde kalıyorsa, onun çözümlemelerini modern felsefenin sorunlarına yönelik tartışmalara katılan radikal eleştiriler olarak nasıl alabiliriz?¹⁰⁶⁹

Bu sorunun bir cevabı, Foucault'nun bilgide çağdaş dönemde bir başka kırılmanın meydana geldiğini ve tüm bilginin merkezinde ve temelinde bulunan insanın özünün dağılmakta olduğuna dair iddiasında bulunabilir. Bunun anlamı Foucault'nun, bizi modern bilginin ötesine taşıyan yeni bir felsefi düşünce biçiminin açtığı ve hümanizmin ortadan kalkacağı yeni bir çağa uzanan yolda yürümekte olduğudur.¹⁰⁷⁰ Böylece onun *Kelimeler ve Şeyler*'deki, insan bilimlerinin, insana dair kapsayıcı ve tutarlı bir teori geliştirmede başarısızlıklarına ve –kendilerinden önce gelenlere, yani klasik haleflerine benzer şekilde- parçalanmaya mahkûm olduklarına yönelik iddiasının, en büyük kanıtı, bu düzenin,

¹⁰⁶⁸ Foucault, Michel, "Foreword to English Edition", s.xii.

¹⁰⁶⁹ Gutting, Gary, *Foucault*, s. 100.

¹⁰⁷⁰ A.g.e., s. 100.

gözlerimizin önünde çözülmekte olması... yakın gelecekteki yeni bir düşünceye direnen inatçı bir engeli onda görmeye, orada eleştirel bir şekilde ihbar etmeye başlıyor olmamızdır.¹⁰⁷¹

Bir başka deyişle, Foucault antropolojik söylemin çelişkilerle, tutarsızlıklarla dolu olduğu için yanlış olduğunu değil, insana dair bu varsayımların düşünceyi hep açmazlara, çarpık yollara sürüklediğini iddia etmektedir: Bu iddiasının kanıtı olarak ise hümanist söylemin günümüzde “dağılmakta” oluşunu göstermektedir. Doğruluğu, kavramsal sistemler ya da belli bir disiplinin söylemsel pratikleri tarafından belirleniyor olarak alan Foucault’nun insan bilimlerinde bir teorinin doğru ya da hatalı olduğunu söylemesinin anlamı olmayacaktır kuşkusuz. Onun iddiası, sonluluk analitiğinin sürekli yeniden başlayan, farklı stratejilere yönelen heyecan ve enerjisinin, artık dereceli olarak ya sıkıntı ve hayal kırıklığına ya da hiziplere ve geçici ilgilere yol verir hale gelmiş olduğudur.¹⁰⁷²

Bunun sebebi ise Foucault’ya göre hümanist yapıdaki, ilk olarak Nietzsche ile ortaya çıkan çatlakların gitgide daha açık hale gelmesidir. Foucault felsefe düşüncesinin Kant’tan bugüne güzergâhını belirleyen en temel düzenleme zemini teşkil eden antropolojinin ortadan kaldırılması yönündeki hareketin (çağdaş düşünce öncelikle bu hareket tarafından belirlenecektir) başlangıcını, “filolojik bir eleştiri ve belli bir biyolojizm biçimi aracılığıyla gerçekleştirilen” Nietzscheci girişimde bulur.¹⁰⁷³ Nietzsche insan ve tanrının birbirlerine ait olduğu noktayı yeniden keşfetmiştir. Onun keşfettiği bu noktada Tanrının ölümü insanın ölümü ile eş anlamlıdır; onun üst insan vaadi her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmaz bir şekilde yaklaştığına işaret eder. Zira Tanrıyı öldürdüğü an, kendi sonluluğu ile kendi başa çıkmak zorunda kalan ve kendisini bu cinayetin iradesi ve özgürlüğüne sahip olarak sunan insan, aslında ölmüş olan tanrının mekânına yerleşmiştir.¹⁰⁷⁴ Foucault’ya göre Nietzsche’nin, Tanrının somutlaşmış hali olan bu insanın aşılması yönündeki bir gelecek tasavvurunu bize hem

¹⁰⁷¹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 477.

¹⁰⁷² Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 31.

¹⁰⁷³ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 476.

¹⁰⁷⁴ A.g.e., s. 536.

bir vaat, hem bir görev olarak sunuşu, çağdaş felsefenin düşünmeye yeniden başlayabileceği eşiği temin etmiştir.¹⁰⁷⁵ Bunun anlamı, günümüzde ancak insanın ortadan kayboluşunun geride bıraktığı boşluk içinden düşünebilir olduğumuzdur. Foucault'ya göre bu boşluk, doldurulması gereken bir eksiklik ya da boş kalmış bir yerden ziyade kendisi sayesinde düşünmenin bir kez daha mümkün olduğu bir uzamın açılmasıdır. Foucault bu yeni açılan düşünce uzamını görmezden gelen ve “halen insandan, onun hüküm sürmesinden ve kurutuluşundan söz etmek isteyenlerin”, insanı halen hakikate ulaşma girişimlerinde başlangıç noktası olarak almak isteyenlerin bulunduğunu söyler. Ama ona göre,

halen tüm bilgiyi insanın hakikatlerine atfeden, antropolojileştirmeden biçimselleştirmeyi reddeden, gizemsizleştirmeksizin mitolojileştirmek isteyen herkesin... karşısına, ancak felsefi bir kahkahadan başka bir şey çıkartılamaz.¹⁰⁷⁶

Foucault'nun düşüncenin Rönesans'tan günümüze seyrini anlattıktan sonra attığı bu kahkaha, kendi ifadesiyle, halen “antropolojik uykusundan uyanmayanlara”, “düşünenin insan olduğunu düşünmeksizin düşünmeyi reddedenlere” yöneliktir. Foucault, Kant'ın Hume sayesinde dogmatizm uykusundan uyandığını söylemesine atıfla dile getirdiği ve modern düşüncenin yeni uykusu olarak nitelediği antropolojik uykunun öylesine derin olduğunu söyler ki, “düşünce onu paradoksal bir şekilde uyanıklık olarak hissetmektedir”.¹⁰⁷⁷ Dolayısıyla yeniden düşünmek isteyenlerin -yani çağdaş düşüncenin- antropolojik düşünceyi “temellerine varana kadar tahrip etmekten başka çareleri yoktur”.¹⁰⁷⁸ Nitekim Foucault İnsan'ın doğuşunu çözümlediği *Kelimeler ve Şeyler*'in sonunu, “insanın kumsala çizilmiş bir yüz gibi kaybolacağını” söyleyerek, çağdaş düşüncenin hümanist-sonrası epistemik uzamında, epistemolojik bir özne olarak İnsan'ın ölümünü haber vererek bitirecektir.¹⁰⁷⁹ Öznenin merkezleştirildiği ve dil,

¹⁰⁷⁵ A.g.e., s. 476.

¹⁰⁷⁶ A.g.e., s. 477.

¹⁰⁷⁷ A.g.e., s. 476.

¹⁰⁷⁸ A.g.e., s. 476.

¹⁰⁷⁹ A.g.e., s. 539.

arzu ve bilinçdışının bir etkisi olarak yorumlanmaya başladığı bu yeni hümanist-sonrası ve hatta postmodern denebilecek epistemolojik alan, 20. yüzyıl başındaki karşı-disiplinlerin ortaya çıkışıyla kendisini göstermiştir. Foucault'nun arkeolojisi de, artık egemen bir cogito ya da transandantal bir zemin olmayan öznenin, kişiyi önceleyen (*prepersonel*) güçlerin bir gölge fenomeni (*epiphenomenon*) haline geldiği bu epistemolojik alana ait olarak ve bu alanı karakterize eden radikal moderniteye eleştirisine katılıyor olarak görülebilir.¹⁰⁸⁰ Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*, çağdaş düşüncenin –özellikle 2. Dünya savaşı sonrası Fransız yapısalcıları ve postyapısalcılarıyla birlikte- merkezi bir teması haline gelmiş olan, insan kavramının yapıbozumu aracılığıyla bilen özneye meydan okuma girişiminin önde gelen çalışmalarından (Derrida'nın *The Ends of man*, Heidegger'in *Letters on Humanism* eserleri gibi) birisi olarak anılacaktır.¹⁰⁸¹

Şüphesiz Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de sadece söylem çözümlemesi araçlarını kullanarak sürdürdüğü insan bilimlerinin maskesini düşürme girişi, henüz daha önceki çalışmalarından aşına olduğumuz, analiz edilen söylemle ilişkili pratiklerin soruşturmasıyla birleştirilmemiştir. Bir başka deyişle, Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'deki insan bilimlerinin yükselişine dair çalışmasını sadece bir bilgi arkeolojisi biçiminde sürdürmektedir. Onun insan bilimleri eleştirisi, özellikle onun hümanizmin politik içerimlerine odaklandığı ve hümanizmi disipliner bir toplumun epistemolojik zemini olarak görmeye başladığı soybilimsel çalışmalarında özellikle önem kazanacaktır.¹⁰⁸² Foucault'nun soybilimsel yöneme geçiş sebeplerini tartışırken göreceğimiz gibi, aslında toplumsal kurumların söylemsel pratikleri etkilediğine yönelik erken konumunu hiçbir zaman tam anlamıyla bırakmıyor gözüксе de, onun, –özellikle *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki- insan bilimlerinin kural yönetimli otonom söylem sistemleri olarak ele alınabileceği iddiasının, toplumsal kurumların sahip olduğu –ve Foucault'nun ilgilerinin her daim merkezinde yer alan- etki tarzını anlaşılmaz kıldığı söylenebilir.

¹⁰⁸⁰ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 62.

¹⁰⁸¹ Hekman Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 220-221.

¹⁰⁸² Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 62.

Aslında *Kelimeler ve Şeyler*, Foucault'nun yıllar sonra cevabını vereceği birtakım sorunları ortaya koyması bakımından da, onun arkeoloji olarak başlayan ve soybilime genişleyen -insan bilimlerine dair tarih yazımı biçiminde gerçekleştirdiği- radikal akıl eleştirisi çizgisinin anlaşılması açısından önemli bir yer tutar. Nitekim Habermas bir bilgi arkeolojisinden, “tarih uzamını gediksiz ve anlam olmaksızın dolduran o söylem oluşumlarının kaynağı, yükselişi ve düşüşünün” soybilimsel açıklanmasına geçişin bir işaretinin, Foucault'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'de genel olarak modern bilgi biçimi ve özel olarak insan bilimleri için kurucu olduğunu düşündüğü bilgi ve hakikat istencine yönelik görüşlerinde bulunabileceğini iddia eder.¹⁰⁸³ Bilgi ve iktidar arasındaki ilişkide anahtar rol üstlenen *bilgi istencinin* bu erken formülasyonu, Foucault'nun, modern episteme'nin ürünü olan öznenin/insan'ın, kendine hükmetme yönünde (sonluluğu içinde sonluluğu aşma yönünde) sürekli kendini temalaştırmasından, bu süreçte daima istikrarsız gelgitlere kapılmasından oluşan çabasına ilişkin çözümlemelerinde bulunur. Bilme istencinin dinamizmi tarafından belirlenen bu çaba, yukarıda tasvir ettiğimiz gibi, insanı, kendisi tarafından meydana getirilen nesneleştirmelerle kendisini ilişkilendiren (yaşayan, konuşan ve çalışan) bir varlık olarak ele alan sonluluk analitiğinin, herhangi hayal kırıklığının sadece bilginin yeniden üretimini teşvik ettiği (köken bir türlü ele geçirilemez, düşünülmemiş düşünümü dahil edilemez, ampirik ve transandantal olanın durmaksızın yinelenir) bitimsiz ve başarısızlığa mahkum çabasıdır.¹⁰⁸⁴

Burada insan bilimlerinin önemi, bilgi ve “modern öznelliğin ilk biçimlenişinin arkasında yatan bilginin sınırsız üretici artışı yönündeki istencin” iç içe geçişinin başlangıç noktasını teşkil etmesinden ileri gelir. Bunun anlamı, insan bilimlerinin büyük ve asla yerine getirilmeyen iddialarının, kendisini evrensel geçerli bilgi gibi gösteren aldattıcı dış görünümünün arkasında modern episteme'nin açtığı uzamdaki bilişsel olarak

¹⁰⁸³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 265.

¹⁰⁸⁴ A.g.e., s. 261. Habermas Foucault'nun soybilim yöntemine geçişini, modern bilgiye özgü olan bu bilgi istencinin kendi için (per se) bir iktidar istencine genelleştirme ve tüm söylemlerin (sadece modern olanla değil) gizli bir iktidar karakterine sahip olduğunun ve iktidar pratiklerinden türetilbilir olduğunun gösterilebileceğini ortaya koymak suretiyle gerçekleştirdiğini iddia eder. Bu iddianın içerimlerine ve bilgi-iktidar tartışmasına Foucault'nun soybilimsel yöntemini ele alırken döneceğiz. Bkz. A.g.e., s. 265.

kendine hâkim olmanın çıplak istencinin yer almakta olduğudur. Bu bakış açısından Foucault'nun “antropolojik uykunun” kendisini paradoksal bir şekilde “uyanıklık” olarak gösterdiği iddiası daha açık hale gelir. Zira bunun anlamı, sahte-bilimler (ya da kendi ifadesiyle *şüpheli bilimler*) olan insan bilimlerinin, modern episteme'yi karakterize eden öznenin kendisiyle ilişkisindeki problematik ikileşmelerini, bu episteme'nin yapısı gereği üretilen kendini nesneleştirme ve şeyleştirme istencini gizlemesi ya da kendi temelinde yer alan bu istenci zaten görebilecek bir konumda olmamasıdır.¹⁰⁸⁵ Dolayısıyla ancak antropolojik söylemin dağılmaya başlamasıyla oluşan çatlaklarda modern epistemik uzamın dinamiklerini görebilir hale geldiğimiz söylenebilir. Zira insan bilimleri, bilişsel öznenin, sürekli kendini temalaştırması aracılığıyla açılan epistemolojik bir uzamda meydana gelmişlerdir. Elbette Foucault'nun “insan bilimleri” ile sadece temsilin çöküşünden ve insan'ın ikili bir kavrayış olarak tesisinden doğan ampiriklikler alanını (biyoloji, politik ekonomi ve filoloji) değil aynı zamanda daha sonra onlardan türeyenleri de (psikoloji, sosyoloji ve edebi/kültürel çalışmalar, onların alt bölümlemeleri ya da çaprazlamalarından biçimlenmiş disiplinler yığını) içeren pek çok disiplini kast ettiğini gözden kaçırmamak gerekir.

Foucault Klasik episteme'nin çöküşüyle ortaya çıkan bu ampirik alanların kendilerini daha sonraki insan bilimlerine (psikoloji, sosyoloji vb) bıraktığı noktada ne meydana gelmiş olduğunu, insan bilimlerini mümkün kılan modern episteme'nin biçimlenişindeki iki uğrağa dair çözümlemelerinde anlatır. İlk olarak Foucault modernite ile birlikte ortaya çıkan yeni bilgi düzenlemesini tasvir etmek için uzamsal bir metafor kullanır. Modern episteme üç boyut tarafından tanımlanan bir hacim olarak kavramsallaştırılır: “matematiksel ve fizik bilimler”, “felsefi düşünüm” ve “dil, yaşam ve üretim bilimleri”.¹⁰⁸⁶ Foucault'ya göre insan bilimlerinin belirsiz ve bulanık statüsünü (şüpheli bilimler) açıklayan şey, kendisi içinde ortaya çıktığı bu karmaşık epistemolojik üç yüzlü biçimdir. Bu üç boyut içinde konumlanışından dolayı, insan bilimleri matematik bir biçimselleştirme kullanabilirler, ekonomi, dil bilimleri biyolojiden alınmış kavram ve yöntemleri uygulayabilirler ve dahası kendilerini, felsefi

¹⁰⁸⁵ A.g.e., s. 265.

¹⁰⁸⁶ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 484.

çözümlemenin nesnesini oluşturan insanın uygun var olma kipinin ampirik görünüşleri olarak sunabilirler.¹⁰⁸⁷ Bu şekilde anlaşıldıklarında, insan bilimlerinin tanımlanmalarıyla ilişkin belirsizliğin, kavramsallaştırmaları ve yöntemleriyle bağıntılı sıklıkla yinelenen sorunlar ve güçlüklerin, henüz gelişmemişliklerine atfedilebilecek ve dolayısıyla üstesinden gelinebilecek arazi sorunlar olmadığı, doğrudan onların epistemolojik konumlanışlarının zorunlu sonuçları olduğu görülebilecektir. Dolayısıyla insan bilimlerini yapısal bir istikrarsızlığa ve belirsizliğe mahkûm eden şey, kendisi içine yerleştikleri bu epistemolojik konumdur. Foucault’ya göre insan bilimlerinin “karşılaştıkları zorlukları, narinliklerini, bilim olarak istikrarsızlıklarını, felsefeyle tehlikeli benzerliklerini, diğer bilgi alanlarındaki iyi tanımlanmamış dayanaklarını, her zaman ikincil ve türev olan karakterlerini, ama aynı zamanda evrensellik iddialarını” açıklayan şey, onların iddia ettiği gibi, konuları olan insanın metafizik statüsü ya da giderilemez aşkınlığı (konularının güçlüğü) değil, tam da bu bilimlerin kendilerini yerleşmiş buldukları epistemolojik düzenlemenin karmaşıklığıdır.¹⁰⁸⁸

Foucault, insan bilimlerinin 19. yüzyılın bu karmaşık epistemolojik düzenlemesi içindeki yerini, “insanın kendisini ilk kez pozitif bilginin olabilirliğine sunmuş olduğu” “hayatın, emeğin ve dilin söz konusu olduğu bütün şu bilimlerin (biyoloji, iktisat, filoloji) yakınında, sınırında ve bütün uzantısı boyunca saptamak mümkündür” der.¹⁰⁸⁹ Ama bununla, biyoloji, iktisat ve filolojinin insan bilimlerinin ilkleri, en temelleri olarak alınması gerektiğini kast etmez. Foucault’ya göre insan bilimlerinin basit bir şekilde yaşam, dil ve emek bilimlerinden gelişmiş ya da evrimleşmiş olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Biyoloji, ekonomi ve filoloji gibi ampirik bilimler, sırasıyla yaşam, emek ve dili konuları olarak almalarına karşılık; insan bilimleri kendilerine, bu etkinliklerin ne anlama geldiğini, bu etkinliklerin içinde temsil edildiği karmaşık biçimleri muhatap alırlar.¹⁰⁹⁰ İnsan bilimleri, Foucault’nun ifadesiyle,

¹⁰⁸⁷ A.g.e., s. 484.

¹⁰⁸⁸ A.g.e., s. 485.

¹⁰⁸⁹ A.g.e., s. 489.

¹⁰⁹⁰ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 26.

insanın yaşamını, emeğini ve dilini, kendilerini sunabilecekleri en büyük şeffaflığın içinde değil de, hal ve gidişlerin, tavırların, tutumların, çoktan yapılmış jestlerin, çoktan yazılmış ve söylenmiş cümlelerin tabakasının içinde incelemektedir.¹⁰⁹¹

Fakat Foucault insan bilimlerini yaşam, emek ve dille ilgili ampirik bilimlerden ayırt etmesine rağmen, yine de insan bilimlerinin model ve kavramlarını onlardan türettiğini iddia etmektedir.

Böylece Foucault'ya göre, insan bilimleri alanının, üç bilim tarafından ya da daha doğrusu, her biri kendi içinde alt bölümlere ayrılmış ve hepsi de birbirleriyle kesişen üç epistemolojik bölge tarafından açılmış olduğu söylenebilir.¹⁰⁹² Bu üç bölge, genel olarak insan bilimlerinin biyoloji, ekonomi ve filolojiyle olan üçlü ilişkisi bakımından tanımlanır. Dolayısıyla insan bilimlerinin konumlandığı alan, bu üç bölge biçiminde üçlü kökenini sürdürür: birincisi, insanın kendisini, dünyada yaşayan bir varlık olarak, işlevleri, sınırları, motor şemaları kadar bunları kesintiye uğratan belirsizlikleri de içine alacak şekilde temsil ettiği “psikolojik bölge”; ikincisi, insanın kendisine, çalışan, üreten ve tüketen birey olarak, bu etkinliklerin (çalışması, üretmesi, tüketmesi) meydana geldiği toplumun ve bu toplumun sayesinde sürdürüldüğü ve düzenlendiği pratikler ve inançların temsilini sunduğu yer olan “sosyolojik bir bölge”; son olarak ise, insanın -edebiyat, mit ve tarih biçimlerinde- sözel izler şeklinde bıraktığı temsillerin incelendiği “linguistik bir bölge”.¹⁰⁹³

İnsan bilimlerinin bu üçlü kurucu modeli aynı zamanda onların kullandıkları üç analitik modeli de açıklar. Onlar biyolojiden “işlev” kavramını (uyarıcıları almayı ve tepki vermeyi, çevreye uyum sağlama, dengesizlikleri telafi etmeyi, kısacası “normlar” tesis etme ve onlara uymayı ifade eden anlayışı) alırlar. İnsanı, ihtiyaçlarını ve tutkularını tatmin etmeye çalışan bir varlık olarak resmeden ekonomiden ise “çatışma” kavrayışını ve çatışmayı önleme yolu olarak “kuralları” alırlar. Son olarak dil onlara, “anlam/anlamlandırma” (*signification*) ve işaretlerin düzenlenmesi olarak “sistem”

¹⁰⁹¹ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 493.

¹⁰⁹² A.g.e., s. 494-95.

¹⁰⁹³ A.g.e., s. 495 ve Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 82.

kavrayışlarını temin eder.¹⁰⁹⁴ Burada önemli bir husus, insan bilimlerindeki bilginin tüm alanını kapsayan bu üç kavram çiftinin (işlev-norm, çatışma-kural, anlam-sistem) kendi kökensel alanlarıyla sınırlı kalmamaları, yani üçünün de diğer bölgelerde de geçerli olmalarıdır. İşte insan bilimlerinde bir disiplinin sınırlarını ya da ona uygun yöntemi tespit etmeyi zor kılan şey, insan bilimlerini birbirlerine bağlayan ve birini diğerini yorumlamak için kullanılabilir kılan bu analitik modeller kesişmesidir.¹⁰⁹⁵

Aslında Foucault insan bilimleri tarihinin 19. yüzyıldan bu yana belli bir analitik modelin (biyolojik, ekonomik, linguistik) egemenliği açısından ayrımlaştığını da iddia etmektedir. Buna göre, ilk olarak, “biyolojik model”in egemen olmasıyla işlev açısından çözümlemeler başlar (insan, onun ruhu, grubu, toplumu, dili, hepsi, mesela Romantik dönemde organik varlıklar olarak kavranma ve işlev terimiyle çözümlenme eğiliminde olmuştur), daha sonra tüm insan etkinliği ve ilişkilerini çatışma kavramı açısından çözümleyen “ekonomik model” baskın gelir, son olarak ise gizli anlamların açığa çıkartılması, yorum meselesi ve gösterge üzerine odaklanan filolojik ve linguistik model üstün gelmiştir.¹⁰⁹⁶ Ayrıca Foucault’ya göre insan bilimlerinin tarihindeki, organik metaforları ve modelleri kullanan çözümlemeden linguistik modelden türetilen çözümlemelere ilerleyen bu değişime paralel olarak, bilincin erişebildiği süreçlere (işlev, çatışma, anlamlandırma) yapılan vurgudan bilinçdışı -ya da bilinç tarafından erişilemez denebilecek- yapıları (norm, kural, sistem) vurgulayan çözümlemeye doğru bir yer değiştirme vuku bulur.

Gerçi Foucault, ampirik bilimlerden türetilen analitik modellerin benimsenmesiyle başlayan ve “işlev, çatışmalar ve anlamlandırma açısından çözümlemelerden norm, kural ve sistemler açısından çözümlemelere geçiş olmasına rağmen, insan bilimlerinin halen ‘temsilin önceliğine’ tabi kaldığını iddia etmektedir.¹⁰⁹⁷ Böylece ona göre ampirik bilimlerin (biyoloji, ekonomi, filoloji) kendilerini insan bilimlerine bıraktığı noktada, aslında bir anlamda temsile bir dönüş

¹⁰⁹⁴ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 497.

¹⁰⁹⁵ A.g.e., s. 498 ve Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 82.

¹⁰⁹⁶ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 27.

¹⁰⁹⁷ A.g.e., s. 27.

meydana gelmiştir diyebiliriz. Ama elbette bu yeni temsil hiçbir şekilde, evrensel, nötr, bilinçli, nesnel bir düşünme kipi olan –insan için ve insan tarafından yapılıyor olmasına rağmen insan kavramının var olmadığı- Klasik temsil değildir. Zaten Klasik temsilin çöküşü sonrasında ortaya çıkmış olan bu yeni temsil biçimi, insanın dünyaya dair ya da bu dünyadaki etkisine/eylemine ilişkin bilincinden değil, ama bunun yerine bu dünyadaki eyleminin bütünü içinden geçerek kendisinde, öznelliğinde, değerlerinde çoğunlukla bilinçdışı bir düzeyde meydana gelen bir şeyden kaynaklanır.¹⁰⁹⁸ Böylece Foucault’nun iddiası, Klasik temsil ve bilinç çağrışımlarından kopmuş bir temsil biçimini uygulayan tüm insan bilimlerinin, ilk bakışta, bulanık bir gerçekliğin maskesini düşürme, gizemini kaldırma sürecinde kullanılmakta gözüktüğü, ama bilinçdışını bilince kazandırmayla ilgili sorunların, aslında tam da bu bilimlerin mümkünlüğü, statüsü ve varoluş kipini tanımladığı, bilgiyi elde etme yollarına karşılık geldiğidir.¹⁰⁹⁹

Foucault insan bilimleri tartışmasını, antropolojik olmayan bir bilgi uzamının ortaya çıkışının işaretleri olarak gördüğü ve bu yüzden karşı-bilimler adını verdiği psikanaliz, etnoloji ve bu ikisini, onlara biçimsel bir model sağlamak suretiyle tamamlayan linguistik üzerinde durarak bitirir. Aslında temel olarak bilinçdışı sorunuyla ilgilendiği söylenebilecek psikanaliz, ilk bakışta, “bilinçdışı süreçleri bilince taşımaya yönelik” insan bilimlerinin iyi bir örneği gibi gözüktür. Nitekim Foucault da, “bilinçsizliğin söylemini bilinç boyunca konuşturma görevini yüklenen” psikanalizin, “temsil ile sonluluğun ilişkilerinin oynandığı şu temel bölge yönünde ilerlediğini” söyler. Bu bakımdan psikanaliz insan bilimleriyle bilinçdışına giden aynı yolu izlemektedir. Ama bilinçsizliğe doğru, ancak sırtlarını dönerek yönelen ve böylece bilinçsizliğin tersi bir yönde yol alarak, hep temsil alanı içinde kalan insan bilimlerini aksine, psikanaliz bilinçli olarak bakışlarını ve sözlerini bilinçdışına yöneltir.¹¹⁰⁰ Foucault’nun dikkat çekmek istediği nokta, psikanalizin, bilgimiz içinde ayrıcalıklı bir

¹⁰⁹⁸ Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 81.

¹⁰⁹⁹ A.g.e., s. 82. Dahası Foucault, insanın sorgulanmasından ziyade normlar, kurallar ve gösterge sistemlerine dayanarak bilinçdışı süreçlerin bilince geri getirilmesi için çözümlemesini hedefleyen bu bilimlerin aslında gerçek bilimler olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Bunun sebebi onların nesneleri olan insanın çok karmaşık ya da bulanık olması değil, tam da yukarıda ele aldığımız epistemik üç yüzlü hacim içindeki kuruluşları itibarıyla otonom olmalarının imkânsız olması ve halen bilim öncesi bir aşamada kalmalarıdır.

¹¹⁰⁰ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 521.

yere sahip olan ve “insan hakkındaki bütün bilgilerin uç taraflarında tükenmez bir deney ve kavram hazinesi meydana getirdiklerini ama özellikle sürekli bir kaygı, sorgulama, başka yerlerde çözülmüş gözüken şeylerin eleştirisi ve reddi ilkesini oluşturduklarını” söylediği bir karşı-bilim olduğu ve dolayısıyla ona “genel bir insan teorisinden ya da bir antropolojiden daha yabancı bir şey olamayacağıdır”.¹¹⁰¹ Psikanaliz gibi etnoloji de

insan bilimlerinde ortaya çıkabileceği haliyle insanın kendisini değil de, insan hakkındaki genel bir bilgiyi mümkün kılan bölgeyi sorgulamakta.. bu bilginin tüm alanını, onun sınırlarına ulaşmaya yönelik bir hareketin içinde kat etmektedir.¹¹⁰²

Benzer şekilde linguistik de, diğer karşı-bilimler gibi “insan bilimlerinin tüm oluşmuş alanını kat etmek, canlandırmak ve kaygılandırmak üzere gelmekte” ve insan bilimlerinin sınır-biçimlerini söylemsel bir kip içinde görülür kılmaktadır. Dili otonom olarak, yani insanın artık egemen olamayacağı şekilde ele alan linguistik diğer iki karşı bilime de biçimsel modeller sağlamak suretiyle nüfuz eder.

Bu üç bilim bir arada, Foucault’nun ifadesiyle, “bizzat insanın tanınmasına izin vermiş olan şeyi sergileyerek tehlikeye sokmaktadırlar. Böylece insanın kaderi gözlerimizin önünde dokunmaktadır”.¹¹⁰³ Foucault öznenin merkezsizleştiği bir düşünce uzamının ortaya çıkışına işaret eden tüm bu gelişmelerin, insanın kaderinin çözülüp gitmek olduğunu kanıtladığını düşünmektedir. Foucault özellikle dil sorununun, dilin kendi otonom varoluşu içinde ne olduğuna yönelik sorgulamanın çağımızda ağırlık kazanması ve insanı her yönden kuşatıyor olmasını, hümanist yapı içinde ilk olarak Nietzsche tarafından açılan çatlak sayesinde oluşan yeni düşünce uzamının sonucu olarak alır. Zira Foucault’ya göre, felsefi düşünceyi dil üzerine radikal bir düşünümle birleştirmek suretiyle Nietzsche, insanı düşüncenin merkezinden uzaklaştırmış ve düşünmek için yeni bir alan açmıştır. En önemlisi dile özgü boyutun yeniden keşfinin “insan” ile uyumsuz olduğunu göstermiştir. Foucault’ya göre -antropolojik-olmayan-

¹¹⁰¹ A.g.e., s. 520, 524.

¹¹⁰² A.g.e., s. 526.

¹¹⁰³ A.g.e., s. 531.

yeni karşı-bilimlerin meydana gelişıyla birlikte, aslında, “Nietzsche’nin ‘kim konuşuyor?’ sorusuna Mallarmé’nin ‘dilin kendisi’ cevabını vermesiyle işaret edilen noktaya, çok daha uzun ve çok daha belirsiz bir yoldan varılmış olmaktadır”.¹¹⁰⁴ Zira Foucault bu karşı-bilimlerde Nietzsche-Mallarmé diyalogunun işaret ettiği istikameti, yani şeffaf, temsil edici söylemin iptal edilmesine yönelik çabayı bulmaktadır. Hatta Foucault günümüzde düşüncenin bütün merakının, dilin mahiyetine ve özellikle dilin, kendinde ve tamlığı içinde ortaya çıkabilmesinin, onun çoğulluğunun açığa vurulabilmesinin nasıl sağlanabileceği sorusuna yöneldiğini belirtir.¹¹⁰⁵ Ona göre dil oyunlarının keşfine yönelen bu çaba, tamamen yeni bir düşünce biçimine yönelik ilk adımlara karşılık gelmektedir.

Nitekim onun Modern Çağ’da dilin temsil edici işlevini telafi edebilecek bir şekilde temsilden kopan bir dil anlayışı için, 19. yüzyıldan bugüne –Hölderlin’den Mallarme’ye, Artraud’ya- uzanan, “derin bir kopuştan geçip bir cins karşı söylem oluşturarak ve böylece dilin temsili işlevi ve işaret eden işlevinden 16. yüzyıldan beri unutulmuş olan o ham varlığına geçerek özerk kalabilmiş” olan edebiyata atıfta bulunduğunu söylemiştik.¹¹⁰⁶ Foucault’nun günümüzde edebiyatın bu varolma tarzına yönelik düşünceleri, söylemin özneleri nasıl yarattığına ilişkin düşünceleriyle doğrudan bağlantılı olduğu için, onun özne eleştirisini anlamak açısından önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla onun bu konudaki, özellikle “yazarın yokluğu ya da ölümü” (yani yazar/özne yerine dilin merkeze koyulduğu çağdaş edebiyat) üzerine görüşlerini, onun söylem çözümlemesinin öznenin merkezleştirilmesiyle ilgili içerimlerini anlamaya hizmet ettiği ölçüde tartışmaya açacağız.

¹¹⁰⁴ A.g.e., s. 533

¹¹⁰⁵ A.g.e., s. 428.

¹¹⁰⁶ A.g.e., s. 81. Aslında Foucault’nun, “Akıl Çağı” doğduktan sonra birkaç sanat eseri haricinde ortadan kaybolan deliliğin trajik figürlerinin izlerine yönelik *Deliliğin Tarihi*’ndeki arayışına benzer şekilde, burada da, Modern Çağ’la birlikte susturulan seslerin ya da bastırılmış farklı hakikatlerin peşinde olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. Yazarın Ölümü: Dil ve Özne

Foucault'nun, "İnsan" figürünün sonunun gelmesiyle açığa çıkan, öznenin merkezsizleştiği ve antropolojik-olmayan bir düşünme alanını, yeni karşıt-bilimler kadar avangart yazarlarla da ilişkilendirmekte olduğunu gördük. Onun günümüzdeki şeffaf, temsil edici söylemin iptal edilmesine yönelik çabaya dair Mallarmé atfının sebebi ise, Mallarmé'nin, kendi anlatımının bilinçli sahibi olan yazar/özne rolünü reddederek söylemin kendisini meydana getirebileceği bir uzamı sağlamayı tercih eden ve dolayısıyla kendisini kendi poetik anlatımı içinde silmeye çalışan bir yazar olmasıdır.¹¹⁰⁷ Mallarmé -Nietzsche'nin sorusuna ("Konuşan kim?") verdiği cevabının ("dilın kendisi") işaret ettiği gibi- bir metnin yazarından ziyade sözcükten, dilin kendisinden kaynaklanan durumları sorgulamaktadır. Benzer şekilde Foucault da yazma eylemini, bireylerin kendilerini ifade etme sorunu olarak gören -gerek Klasik, gerek Romantik- görüşleri reddederek, yazarların, bir şeyleri ifade etmekten ziyade kendilerini dilin içinde yitirmek suretiyle dil ile ilişkiye geçtikleri dil kullanım biçimleriyle ilgilidir.¹¹⁰⁸

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'den iki yıl sonra kaleme aldığı *Yazar Nedir?* başlıklı denemesinde¹¹⁰⁹, yazar olmayı, bir metin türünün gerçek sebebi (üreticisi) olma konusu olarak değil, bunun yerine metinle bağlantılı olan ve kültürel ve toplumsal açılardan tanımlanmış bir rolü yerine getirme meselesi olarak ve dolayısıyla farklı zamanlara ve kültürlerle göre değişen toplumsal bir yapı olarak ele alır.¹¹¹⁰ Bu yüzden Foucault bir metnin üreticisi olan bir "yazar"dan ziyade asla tek bir ben'e karşılık gelmeyen "yazar işlevleri"nden söz etmek gerektiğini söyler. Ona göre, metni tek bir kişinin kaleme alması anlamda tek bir yazardan söz edilebilir, ama bu yazar, metin içinde -hepsi çeşitli ben'lere karşılık gelen- farklı roller üstlendiği için, her türden

¹¹⁰⁷ Simons, Jon, *Foucault and The Political*, Routledge, 1995, s. 26.

¹¹⁰⁸ Gutting, Gary, *Foucault*, s. 31-32.

¹¹⁰⁹ Foucault, Michel (2006), "Yazar Nedir?", *Sonsuza Giden Dil Seçme Yazılar VI*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 224-259.

¹¹¹⁰ Gutting, Gary, *Foucault*, s. 28

yazarlı metinde aslında çoğul ben'ler söz konusudur. Bu anlamda yazarın metinle ilişkisi, metnin biricik nedeni ya da üreticisi olmaktan ziyade, bir nevi, metinden sorumlu olma konumunu üstlenmek, metnin içinde “aynı anda gerçekleşen bu ben’lerin dağılımını etkileme işlevini yerine getirmektir”.¹¹¹¹ Bir başka deyişle, Foucault’ya göre hümanist modelin, birbirlerinden açık bir şekilde ayrı duran yazar, okuyucu, metin arası ilişkilere dair ön kabulleri artık kabul edilemez hale gelmiştir. Dolayısıyla salt kendisinden kaynaklanan yaratıcı bir güç sayesinde tamamen yeni bir şeyler yaratan “yazar” ve onun ürettiği metni okuyan “okuyucuları” varsayan bu model yerine çağdaş edebiyatta söz konusu olan şey, bir yapı olarak dil ve bu yapı içinde yer alan özneler (yazarlar ve okuyucular) ya da özne konumlarıdır. Böylece yazar artık merkezi yerini kaybetmiştir ve hatta yazma ediminde, Foucault’nun ifadesiyle, “yazan öznenin yok olmaya devam ettiği bir uzamın açılması söz konusudur”.¹¹¹² Foucault’nun, dili kullananın, dilin kendisinin konuşması için kendi ben’ini söyleminden silmeye yönelişi anlamına gelen bu eğilime ilgisinin en açık örneklerinden birisini, onun Collège De France’e kabulü dolayısıyla yaptığı ünlü açılış konuşmasında (2 Aralık 1970) bulabiliriz:

Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. Söze başlamaktansa sözün beni sarmalamasını ve beni, her türlü olası başlangıcın çok ötelere taşınmasını istedim. Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu: o zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasına, hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece başlangıç olmayacaktı ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında, zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım.¹¹¹³

¹¹¹¹ A.g.e., s. 28-29

¹¹¹² Foucault, Michel, “Yazar Nedir?”, s. 229

¹¹¹³ Foucault, Michel, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, Hil, 1987, s. 21

Foucault'nun, kendisinden önce söze başlayan, onu taşıyan, konuşmaya çağıran sese fark edilmeden karışma isteğini bu dile getirişi, onun, dilin bizi öznelliğin, öznel ifadenin ötesine götürmesine olanak tanıyan yeni bir düşünme biçimini oluşturulmasına yönelik arayış ve ilgisinin iyi bir örneğidir.¹¹¹⁴ Foucault'ya göre, merkezi ve kontrol edici öznenin yerini dilin kendisinin aldığı bir yazma deneyiminin karakterize ettiği bu yeni düşünme alanı, Nietzsche ve Mallarmé diyalogunun mirasçısı sayılabilecek olan belli türden bir edebi yazma üslubuna karşılık düşer. Foucault Sade ve Hölderlin'den Artraud, Bataille ve Klossowski'ye, oradan Maurice Blanchot'a uzanan bir dil kullanım tarzının, dil içinde mevcut olan ve bizleri kendi sıradan kavramlarımızın sınırlarına savurmak suretiyle radikal bir şekilde yeni düşünce biçimlerine götürebilecek güçleri salabildiğini düşünmektedir.¹¹¹⁵ Bu yazarlar, Foucault'nun deyişiyle, “felsefi öznelliğin çöküşü ve bu nesnelliğin, onun yokluğunda yaratılan boşluk içinde hem onun yerini alan, hem de onu çoğaltan bir dile dağılışımı” içeren bir deneyimin ustalarıdır.¹¹¹⁶

Foucault yazarın merkezsizleşmesi üzerine bu düşüncelerini *-Kelimeler ve Şeyler*'deki “İnsan'ın ölümü” ilanına benzer bir şekilde ve avangart edebiyata atıfta bulunarak (Barthes'ın ifadesini kullanarak)- *yazarın ölümü* ya da *yazarın yokluğunu* ilan ederek dile getirir. Burada “yazarın ölümü ya da yokluğu” ile kast edilen, kendini ifade etmek üzere dili kullanan yazarlık kavrayışının ortadan kalkması ve yerini, yazarı, dilin kendisini ifade etmesine imkân tanıyan bir araç olarak gören bir yazarlık anlayışının geçmesidir. Foucault “yazarın yokluğu” diyerek, kuşkusuz metni kaleme alan yazarın artık var olmadığına değil, yazarın artık merkezde yer almaktan ziyade, okuyucu gibi, yapının salt bir parçası, bir özne konumu haline geldiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla ona göre ortadan kalkan ya da kalkması gereken şey, metinlerin hem kökeni ve kaynağı olan, hem de böylelikle metnin ötesinde yer alan bir yazarı varsayan hümanist modeldir. Bunun anlamı, orijinal olanın kökeni olarak yazar fikrinin parçalanması ve yerini, yazma ediminin işlevi ya da ürünü olarak yazar fikrine bırakmasıdır. Bir başka deyişle, artık önemli olan şey, birey olarak, metnin kaynağı olan yazar değil, toplumsal, tarihsel

¹¹¹⁴ A.g.e., s. 68.

¹¹¹⁵ Gutting, Gary, *Foucault*, s. 36-37.

¹¹¹⁶ Aktaran için, Bkz. A.g.e., s. 36-37.

bir söylemsel bütünün içinde anlam kazanan ve dolayısıyla söylemsel bir çözümleme gerektiren yazar işlevidir. Böylece Foucault ilk olarak *Kelimeler ve Şeyler*'de çağdaş düşünce için önemine dikkat çektiği Nietzsche'nin "kim konuşuyor?" sorusunu yönelik kendi cevabını, bundan iki yıl sonra kaleme aldığı denemesinde, Beckett'in bir sorusuyla özetlemiştir: "Kimin konuştuğunun ne önemi var?".¹¹¹⁷

Şüphesiz "yazarın ölümü" teması, tanrının merkezde yer aldığı düşünce sisteminin sonunu haber veren Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanının modern düşünceye yönelik içerimlerinden bağımsız değildir. Foucault'nun modern felsefede Tanrının yerini alan İnsan figürünün, Tanrı ile aynı yazgıya mahkûm olduğunu savunduğunu biliyoruz. Böylece ona göre, Nietzsche'nin haber verdiği gibi, "Tanrıyı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrının yerine yerleştiren" insan'ın da artık ölüm zamanı gelmiştir.¹¹¹⁸ Aslında Foucault'nun tüm bu çözümlemelerinin, insan öznenin statüsü ve rolüne, tarihte ve insan bilimlerinde insan kavramına yönelik olan tek bir sorunsal etrafında birleştiği söylenebilir. Böylece Foucault'nun Tanrı ile bağlaşıklık bir imge türü olarak sunduğu, kendi özgürlüğünün bilincinde olan insan öznesi, metinlerin hem kökeni ve kaynağı olan hem de böylelikle metnin ötesinde yer alan yazar kurgusuyla aynı düşünce yapısının ürünüdür.

Foucault'nun, öznenin statüsü ve rolü hakkındaki bu soruna ilişkin benimsediği konumu ise, açık bir şekilde, öznenin ya da bilincin teorik ilgi merkezinden çıkarılmasını savunmaktadır. Nitekim Foucault'nun yazar yerine dilin merkeze koyulduğu çağdaş edebiyatın varolma tarzına yönelik düşünceleri, onun söylem çözümlemesinin öznenin merkezleştirilmesine yönelik içerimleriyle doğrudan bağlantılıdır. Zira Foucault'nun söylem çözümlemesi, anlam incelenmesinin, yazar merkezli gerçekleşemeyeceğini varsayar ve dolayısıyla bir metni anlamaya, metni yazanı merkeze alarak ya da onun öznel niyetlerini açığa çıkarmaya çalışarak değil de, metnin kendisine dönerek başlar ve metnin kullandığı kategorileri bilgilendiren ön-kabulleri ortaya çıkarmakla ilgilenir. Herhangi bir teorik çalışmanın merkezine metin ya

¹¹¹⁷ Foucault, Michel, "Yazar Nedir?", s. 228.

¹¹¹⁸ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 536.

da dilin yerleşmesi ise aslında o çalışmanın merkezleştirilmesi (merkezinin iptal edilmesi ya da Derrida'nın ifadesiyle yapıbozumu) anlamına gelir.¹¹¹⁹

Bu bakımdan, Foucault'nun arkeolojik söylem çözümlemesinin temel hedefinin, -başta özne olmak üzere hiçbir merkeze ayrıcalık tanımayan- bir merkezleştirme işlemi olduğu söylenebilir. Foucault insan, özne ya da yazarın, söylemin kaynağı, temeli ya da onu mümkün kılan bir koşul olarak alınmayacağını savunur.¹¹²⁰ Nitekim Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'e başlarken, buradaki çözümlemelerinde, söylemleri “ne konuşan bireyler bakış açısından, ne de konuştukları şeyin biçimsel yapıları bakış açısından, ama tam da böylesi bir söylemin varoluşunda kullanılmaya başlanan kurallar bakış açısından keşfetmeye çalıştığını” söylemişti.¹¹²¹ Bir başka deyişle Foucault çözümlemelerine, fikirler ya da kavrayışların –hatta gördüğümüz gibi edebi eserlerin bile- tekil bireylerin yaratımları olduğu görüşünü reddederek başlamış ve söylemlerden sorumlu görülen özneleri konumlarında, işlevlerinde, kapasitelerinde belirleyen koşullara dikkatini yöneltmeyi yeğlemiştir. Böylece Foucault bireylere odaklanan bir özneler tarihi teşkil etmeyi değil, bilakis belli söylem örneklerinin, kendi öznelerini, yani kullandıkları söylemden önce varolmayan birtakım özneleri yaratma tarzlarının çözümlemesini ortaya koymaya çalışmaktadır. Hekman, Foucault'nun söylemin hem nesneleri, hem de özneleri yarattığı tezinin, onun toplumsal teoriye en önemli katkısı olduğunu belirtir. Zira çeşitli pozitivizm eleştirileri -gerek doğa bilimlerinde, gerekse sosyal bilimlerde- bilimsel söylemin çözümlemesinin kendi nesnelerini yarattığı sonucuna varmış olsalar da, Foucault'nun bu eleştiriye katkısı, bilimsel söylemin, aynı zamanda, nasıl kendi öznelerini de yarattığını açıklamaya yönelişi olmuştur.¹¹²²

Böylece Foucault'nun çözümlemelerinde dünya rasyonel öznellik ya da insan bilincinin tasarımı ışığında düşünebilir olmaktan çıkar. Ona göre, öznenin egemenliğini muhafaza eden yaklaşım, rasyonaliteyi insan türünün ereği kılmakta ve bütün düşünce tarihini, bu özneliliğin korunmasıyla birleştirmektedir. Böylece bu tür bir tarih

¹¹¹⁹ Hekman Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 226.

¹¹²⁰ Simons, Jon, *Foucault and The Political*, s. 25.

¹¹²¹ Foucault, Michel, “Foreword to English Edition”, s. Xii.

¹¹²² Hekman Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 226.

anlayışını, kendi yazgısının peşinde olduğu varsayılan bir transandantal özne ayakta tutmaktadır.¹¹²³ Bu tür bir tarihsel çözümlemenin, Foucault'nun söylemlerin çözümlemesine yönelik farklı türden olası yaklaşımlar arasında açıkça reddettiğini söylediği tek yaklaşım olduğuna dikkat çekmiştik. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun eleştirilerinin hedefi, tam da, gözlemleyen özneye mutlak bir öncelik veren, onun edimine kurucu bir rol yükleyen, kendi bakış açısını tüm tarihselliğin kökenine yerleştiren, kısaca transandantal bilince götüren bu yaklaşımdı.¹¹²⁴ Nitekim arkeolojik çözümlemenin, söylemlerin, egemen bir öznenen ziyade kendi sistematik kuralları tarafından yönetildiğini açığa çıkarmaya çalıştığını ve böylece kendisini, Foucault'nun hümanist yapı içinde ilk olarak Nietzsche tarafından açılan çatlak sayesinde oluştuğunu söylediği yeni düşünce (antropolojik-olmayan, hümanist-sonrası) uzamında konumladığını gördük. Ama Foucault'nun geliştirmeye çalıştığı arkeolojik çözümleme yönteminin, insan anlayışının (antropolojik düşüncenin) çözülmesiyle açığa çıkan bu düşünce uzamına yerleşmekle kalmadığını, aynı zamanda bu uzamın genişlemesine, yani öznenin merkezsizleştirmesine katkıda bulunmayı da hedeflediğini söyleyebiliriz. Bu yolda Foucault'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'den üç yıl sonra yayımladığı *Bilginin Arkeolojisi* başlıklı eserinde, tarihi öznenin bilinçli edimlerinden koparmak suretiyle “söylem etkisi” olarak tasvir eden arkeolojik çözümleme yöntemini daha da açık kılmaya çalıştığını görürüz. Bu bakımdan *Bilginin Arkeolojisi* onun, önceki kitaplarında yer alan tarihsel bilgi alanındaki dönüşümlere ilişkin çözümlemelerinde kullandığı yöntemin sunduğu olanakları açığa çıkarmaya ve geliştirmeye çalıştığı bir metodoloji kitabı olarak okunabilir. Dolayısıyla *Bilginin Arkeolojisi*, arkeolojiyle ilgili -özelikle söylem ve söylem-dışı pratikler arasındaki ilişki sorunuyla yakından ilişkili olan- problematik hususları tartışmamıza bir zemin teşkil edebilir gözükmektedir.

¹¹²³ Simons, Jon, *Foucault and The Political*, s. 26.

¹¹²⁴ Foucault, Michel, “Foreword to English Edition”, s. Xii.

2.4. Bilginin Arkeolojisi

Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'ne, genel olarak tarihsel disiplinlerdeki belli kavramların değişen statüsüne dair bir tartışma ile başlar. Tarihi, birbirlerinden ayrı gözüken (ve aralarında kendiliğinden açık bağlantılar olmayan) olayların ardışıklığı olarak ele alan geleneksel yaklaşım içindeki tarihçi, kendisini tarihteki bağlantı örüntülerini, nedensellik bağlarını keşfetmekle yükümlü saymakta ve zaten ondan da, bu açığa vurduğu (ya da dayattığı) örüntüler temelinde karşısındaki olaylar yığınına başa çıkılabilir dönemlere bölmesi beklenmektedir. Öte yandan tarihi düşünmede, çizgisel ardışıkların yerine Foucault'nun deyişiyle “derinlemesine dalışlar oyununu geçiren” ve düzgün ve pürüzsüz gözüken sürekliliklerin temellerini, eşikler, kırılmalar, değişim ve dönüşümler tesis ederek tahrip etmeye yönelen bir alternatif bir yaklaşım gelişmiştir. Foucault süreksizlikleri aramaya ve keşfetmeye yönelen bu eğilimin son dönemlerde, “düşünme tarihi” denilebilecek (fikirler, bilimler, felsefe, edebiyat tarihlerini içeren) bir alanda yürütölen çalışmalardaki (Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Michel Serres, Louis Althusser örneklerini verir) tezahürlerine dikkat çeker. Geleneksel biçimiyle düşünce tarihi, öznenin egemenliğini ve antropoloji ve hümanizm figürlerini muhafaza eden çözümlemelerde kendisini göstermekteyken, Foucault'nun da benimsediğı bu alternatif yeni yaklaşım ise egemen özneyi merkezden uzaklaştırmakta ve belli “ifade gruplarının” bir bilim, bir teori ya da bir metin olarak sayesinde bir birliğe kavuştuğı biçimlenme kurallarının çözümlemesine yönelmektedir. Dolayısıyla düşünme tarihine yönelik böylesi bir çözümleme egemen bir özne varsayımına yüklenen sürekliliklerin altındaki süreksizlikleri, yer değiştirmeleri ve dönüşümleri açığa vurmaya hedefleyecektir. Aslında Foucault'nun iddiası, günümüzde genel olarak tarihin, kendi ifadesiyle “arkeolojiye yönelir” hale geldiğidir.¹¹²⁵

Öte yandan her ne kadar süreksizlik düşüncesinin ağırlık kazanmasıyla birlikte “bütün fenomenleri tek bir merkez etrafında toplayan” (ilke, anlam, akıl, dünya görüşü, bütönlük biçimi) *global tarih* yerini “bir dağılma mekanını gösteren” -Foucault'nun ifadesiyle- *genel tarihe* bırakıyor olsa da; Foucault'ya göre, “tarihin bu epistemolojik

¹¹²⁵ Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 19.

değişimi bugün henüz tamamlanmış değildir".¹¹²⁶ Foucault kesintisiz bir süreklilikler tarihine yani en nihayetinde insan bilincinin, öznenin kurucu işlevine dayanan bir tarihe karşıt olan bu eğilimin, 19. yüzyılda Marx tarafından -üretim ilişkilerinin, ekonomik belirlemelerin ve sınıf mücadelesinin tarihsel çözümlemesi yoluyla- gerçekleştirilen merkezden bir kaymayla başladığını, ama etkilerini gösterebilmesinin uzun süre aldığını söyler.¹¹²⁷ Öznenin önceliğine ve merkeziliğine yönelik, tüm insan etkinliklerinin –en değer verilen inançlarının bile- son tahlilde bireysel özne bilincinin dışından belirlendiğini göstermeye çalışan Marx'ın ekonomik, toplumsal ve politik ilişkiler çözümlemesiyle başlayan bu saldırı, en saf insan ahlaklılığını en çıplak iktidar mücadelelerine geri götüren Nietzsche soybilimi ile iyice radikal bir girişim haline gelmiştir. En nihayetinde, günümüzde psikanaliz, etnoloji ve linguistik gibi karşı-bilimler de, bu yolda ilerlemiş ve insan özneyi, kendi arzusu, dilinin biçimleri ve pratiklerinin kurallarıyla ilişkilerinde merkezsizleştirmiştir. Fakat Foucault yine de öznenin egemenliği savunusunun, bu radikal girişimlere basit bir şekilde karşı koymakla kalmadığını, onlar içinde işleyen süreçleri de dönüştürdüğünü ve böylelikle süreklilik kavramını muhafaza edebilmeye devam ettiğini söyler. Hatta öyle ki, biz halen, Foucault'nun ifadesiyle,

Marx'ı antropolojiyle uğraşan birisi olarak görmeye, onu tamlıkların bir tarihçisi yapmaya ve hümanizmin önerisini onda yeniden bulmaya zorlarıyoruz... Nietzsche'yi aşkın felsefenin terimleri içinde yorumlamaya ve onun soykütüğünü ilk başlangıç hakkındaki bir araştırma düzleminin üzerinde düşünmeye itiliyoruz.¹¹²⁸

Foucault tarih içinde süreksizliğin, serilerin, sınırların, özel düzenlerin, otonomilerin, farklılaşmış bağımlılıkların genel bir teorisini oluşturma girişiminin; tarihi, bilincin kendisi içinde yüceltildiği imtiyazlı bir sığınak olmaktan çıkarmaya yöneldiği için büyük bir dirençle karşılaştığını iddia eder. Zira Foucault'ya göre;

¹¹²⁶ A.g.e., s. 23, 24.

¹¹²⁷ A.g.e., s. 26.

¹¹²⁸ A.g.e., s. 27.

Sürekli tarih, öznenin kurucu görevi için gerekli olan bir korelatıdır: öznenin kurtulan her şeyin ona geri dönebileceğinin garantisi, zamanın, yeniden oluşturulmuş bu birliğin içinde özneyi yeniden kurmadan hiçbir şeyi dağıtmayacağını hakikatidir¹¹²⁹

Böylece Foucault süreklilik hakkındaki söylemi tarihsel çözümleme haline getirme ve her oluşun ve uygulamanın asıl öznesini insan bilinci haline getirmenin, aslında aynı düşünce sisteminin iki veçhesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre tarihi anlamaya yönelik çağdaş gelişmelerle birlikte başlayan ve sıklıkla tarihin yok olduğuna ya da yok sayıldığına yönelik hayıflanmalar, aslında tümüyle öznenin sentetik etkinliğine bağlanmış bulunan bir tarih biçiminin ortadan silinmesiyle ilgilidir.¹¹³⁰ Ortadan kalkan şey, tarihin, kutsallaştırılmış ve antropolojik düşüncenin son kalesi haline getirilmiş ideolojik bir kullanımından ibarettir. Foucault'nun arkeolojisi ise kendisini, antropolojik temadan kurtulmuş bir tarihsel çözümleme yöntemini tanımlama yönündeki bir girişim olarak sunar. O bu yolda, tarihsel çözümlemede süreksizlik, kırılma, sınır ve dönüşüm gibi kavramların kullanımıyla ilgili teorik ve prosedürel sorunlarla ilgilenir. Ama Foucault öncelikle Smart'ın deyişiyle “alanı temizlemekle”, yani sürekliliğe işaret eden gelenek, etki, gelişim, evrim gibi kavramlarla, çeşitliliği, söylemleri türlere bölen (bilim, edebiyat, felsefe, tarih, kurgu vb) kategorilerle ve son olarak, kitap ve *oeuvre* gibi bütünlüklerle uğraşmak suretiyle işe başlar.¹¹³¹ Onun buradaki hedefi, bu tarz bütünlüklerin, kendiliğinden açıklarmış gibi gözüken sürekliliklerinin maskelerinin düşürülmesi ve bu sürekliliklerin birliğini kuran şeyin keşfidir. Bir başka deyişle Foucault, sürekliliğin bir biçimlenme kuralları dizisinin sonucu ya da etkisi olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.¹¹³² Bu hedef doğrultusunda Foucault, süreklilik ve birliğin askıya alınmasının açığa vurduğu -tarihsel çözümlemede hep ihmal edildiğini söylediği- muazzam bir -sözlü ve yazılı- ifadeler alanını betimlemeye çalışır. Böylece *Bilginin Arkeolojisi*'nin temel olarak, bu “söylemsel olaylar” alanını, Foucault'nun “söylemin

¹¹²⁹ A.g.e., s. 25.

¹¹³⁰ A.g.e., s. 28.

¹¹³¹ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 30.

¹¹³² Foucault'ya göre bu tür kurallar, hangi kavram ve kategorilerin eleştiri ve çözümlemede değerli olduğunu açık kılmak için incelenmesi ve açığa çıkarılması için gereklidir. A.g.e., s. 30.

atomu”¹¹³³ olduğunu söylediği “sözceler”in birbirleriyle ilişkilene biçimlerini incelemek suretiyle keşfetmeye yönelik bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Foucault, bu bakış açısından, kendi eski eserlerini de değerlendirir ve aslında onlarda da söz konusu olan şeyin, insan bilimlerindeki teorilerin -sürekliliklerin askıya alınması aracılığıyla- söylem-nesneleri olarak araştırılması olduğunu söyler.¹¹³⁴ Hatta Foucault’ya göre, aslında *Bilginin Arkeolojisi*, “*Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu ve Kelimeler ve Şeyler*’in, çok eksik bir biçimde çerçevesini çizdikleri bir girişimin kendini göstermesidir”.¹¹³⁵ Foucault delilik, psikolojinin ortaya çıkışı, klinik ve hastalığın doğuşu üzerine, hayat, dil ve ekonomi üzerine olan incelemelerinin, hem bunlardaki yöntemlerin yavaş yavaş belirlenmesi, hem de antropoloji ve hümanizm tartışması içindeki yerinin zamanla aydınlanması yüzünden, biraz da kör denemeler olduğunu kabul eder.¹¹³⁶ Dolayısıyla gerek *Kliniğin Doğuşu*’ndaki yapısal çözümlemeye atıflarda, gerek *Kelimeler ve Şeyler*’deki kültürel bütünlüklere yönelik çözümlemelerde, yöntemsel işaret şamandıralarının eksikliği yüzünden bu kitaplar Foucault’nun istediği tarzda bir arkeolojik düzeyi tutturamamış ve ortadaki esas problemin belirginleştirilmesine yeterince hizmet edememiştir.

Ayrıca Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*’nin -daha önceki eserleri gibi yanlış anlaşılmasından korktuğunu söyleyerek- yapısalcılıkla arasındaki mesafeyi özellikle vurgular:

Bu eser öncekiler gibi –hiç değilse doğrudan doğruya ilk anda değil- (doğuşla, tarihle, oluşla karşılaştırılan) yapı hakkındaki tartışmanın içinde yer almaz; insan varlığı, bilinç, başlangıç ve özne hakkındaki sorunların ortaya çıktıkları, geliştikleri, birbirlerine karıştıkları, birbirlerinden ayrıldıkları bu alanın içinde yer alır.¹¹³⁷

¹¹³³ Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, s.105.

¹¹³⁴ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 102.

¹¹³⁵ Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 29.

¹¹³⁶ A.g.e., s. 30.

¹¹³⁷ A.g.e., s. 30.

Böylece Foucault kendi incelemek istediği alanın yapı sorununun da ortaya çıktığı alan olduğunu kabul etmekle birlikte, hedefinin kesinlikle yapısalcı bir yöntemi tarihe uygulamak olmadığına dikkat çeker. Foucault tarihsel bilgi alanında gerçekleşmekte olan dönüşümün ilkelerini ve sonuçlarını göstermeye çalışmaktadır. Öte yandan bu dönüşümün ortaya çıkardığı sorunlar, çözümlemede kullanılan aletler, onda tanımlanan kavramlar ve ulaşılan sonuçların yapısalcı çözümlemeye yabancı olmadığı söylenebilir. Ama buna rağmen Foucault bu çalışmasında, yapısalcı çözümleme yöntemlerini tarihe – tarihe rağmen- dayatmak için birtakım kültürel tamlık kategorilerini (dünya görüşleri, ideal tipler, çağların tekil akılları vb) kullanmasının hiçbir şekilde söz konusu olmadığına ısrar eder.¹¹³⁸ Gerçi Foucault’yu, yapısalcıların yöntem ve kavramlarını daha da geliştirmeyi hedefleyen bir yapısalcı olarak nitelemenin doğru olmayacağı itirazı kabul edilebilse bile, onun yapısalcılarla, gerek özneyi merkezleştirme yönünde çabalayan bir hümanizm karşıtı konumu, gerekse dil ve yapıyla ilgilenme bakımından benzer bir tutumu paylaştığına karşı çıkılmaz gözükmektedir. Öte yandan Foucault’nun yapısalcılığa en yakın durduğu yerdeki konumunun bile bundan çok daha karmaşık olduğu ve yapısalcı öğelerin onun araştırmasının yönteminden ziyade konusuna ilişkin olduğu da savunulabilir.¹¹³⁹ Bu bakış açısından, gerek onun çözümlemelerinin, tarihin hareketini yapılar olarak dondurmaktan çok uzak bir şekilde tarihsel değişimin doğasını anlamaya yönelmesi, gerek ise dili bir yapı olarak almaktan ziyade bir edim ya da bir olay olarak alması, onun konumunun bir anlamda yapısalcılık karşıtı olarak bile görülmesine imkân sağlar. Nitekim Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi*’nde, kendi çözümleme yöntemini titiz bir şekilde yapısalcılıktan ayırt etmeye ve hatta kendi çalışmalarında da izlerini bularak reddettiği bazı hatalı yönelimleri yapısalcılığa atfetmeye çalıştığını görürüz. Mesela Foucault arkeolojik yöntemin, yapısalcılıkta söz konusu olduğu gibi, görünüşler altında yatan türden birtakım tarih-dışı belirleyicileri keşfetmeyi hedeflemediğini ısrarla vurgulamaktadır. Yani arkeolojik yöntemin amacı, görünüşlerin arkasında duran -onları ürettiği varsayılan- ve pratikleri belirleyen söylemsel yapıları nesnel belirleyiciler olarak ayırt

¹¹³⁸ A.g.e., s. 29.

¹¹³⁹ Sheridan, Alan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, s. 90.

etmek değil; bilgi ve hakikatin üretimini mümkün kılan koşulların haritasının çıkartılmasıdır. Foucault arkeolojinin uygun bir şekilde gerçekleştirildiğinde, doğruluk ve bilginin üretildiği bağlamları açığa vurabileceğini ve böylece “bilimsel” adı verilen yöntemleri üreten ve geliştiren ya da “bilimler” dediğimiz inanç ve yargılar gövdesini imal eden etkinlik ve pratikleri ortaya koyabileceğini savunmaktadır.¹¹⁴⁰ Arkeoloji bunun için bilgi ve hakikati mümkün kılan kavramsal çerçevelerin üretimini anlamaya ve açığa çıkarttığı terk edilmiş çerçeveleri şimdi hâkim olanlarla işleyişleri bakımından karşılaştırmaya çalışır. Foucault’ya göre arkeolojinin bu yolda karşında bulunan tehlikelerden biri ise, onun tarihsel konumlanmışlığını aşmaya yönelmesi ve bir nesnellik iddiasıyla, fenomenlerin altında yatan gerçeklikleri kavrama rolünü sahiplenmesidir. Öte yandan, Foucault’nun da bazen -özellikle söylemin toplumsal pratiklerden otonomisini tespit etmeye çalışırken- arkeolojiyi sanki görünüşleri belirleyen gerçeklikleri kavrama yetisine sahip bir yöntem gibi sunma yoluna gittiği göz ardı edilemez.

Aslında buradaki gerilim, Foucault’nun bir bütün olarak düşüncesinde her zaman belirleyici olan, ama *Bilginin Arkeolojisi*’nde görece ihmal ettiğini söyleyebileceğimiz “söylem ve söylem-dışı pratikler arasındaki ilişki” sorunuyla yakından ilişkilidir. Her şeyden önce Foucault’nun arkeolojisi, bilgi ve söylem çözümlemesini, pratikler ve kurumlar üzerinde ayrıcalıklı kılmaktadır. Bu bakımdan *Bilginin Arkeolojisi*’nde kendisini gösteren yapısalcı eğilimin, Foucault’nun çözümlemelerinin odağını toplumsal pratiklerden –hem kurumları hem söylemi biçimlendiren pratiklerden- linguistik pratiklere yönelik bir ilgiye doğru kaydırıldığı söylenebilir. Bu kaymanın bir sonucu, söylemin bilişsel ve toplumsal pratikleri bütünsel bir belirleyicisi olarak hatalı bir şekilde nesnelleştirilmesidir ki; aslında Foucault’nun bu tutumdan titiz bir şekilde kaçınmaya çalıştığını gördük. Bu odak değişikliğinin bir diğer sonucu ise, söylemsel pratiklerin, söylemsel olmayan oluşumlar (kurumlar, politik, pratik olaylar, ekonomik süreçler) tarafından etkilenme tarzının ihmalidir. Gerçi bu bakımdan Foucault’nun arkeolojisinin, basit bir şekilde, nahif, idealist bir proje olarak addedilmesi mümkün değildir. Zira Foucault’nun söylem tanımında dil, her zaman

¹¹⁴⁰ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 26.

eylemler, pratikler ve kurumsal ağırlara bağlıdır ve en önemlisi o, söylemsel pratikleri kurumsal iktidar ve otorite şebekelerine gömülü olarak tanımlamaktan vazgeçmemektedir.¹¹⁴¹ Ama söylemsel pratikler toplumsal olarak koşullanmış ve değişken olmakla birlikte, Foucault, söylemin, politik ve ekonomik süreçlerden otonom kalabildiğini iddia etmeye devam etmekte ve böylece söylemleri, üzerinde temellendikleri pratikler karşısında öncelikli kılma yönünde bir eğilim sergilemektedir. Böylece arkeoloji, Foucault’nun ifadesiyle “söylemin kendisi seviyesinde kalmaya çalışmakta” ve söylemsel pratikleri yöneten kuralları teorik bakımdan tasvir etmekle kendini sınırlamaktadır. Bir başka deyişle Foucault, söylemin söylemsel-olmayan bağlamını, çeşitli söylemsel biçimlenmelerin meydana geliş ve anlaşılma koşullarına odaklanmak üzere *paranteze almaktadır*. Arkeolojik yöntemi karakterize eden bu “paranteze alma”, Foucault’nun, mesela politik ya da ekonomik süreçlerin etkilerini ya da aktörlerin/öznelerin kendi eylemleri üzerine düşünceleri gibi ilişkilerin ayrı bir anlaşılabilirlik düzeyine ya da otonomiye sahip olduğunu reddettiği anlamına gelmez. Ama Foucault insan bilimlerinin tarihini, ona dâhil olan ya da yürüten aktörler tarafından bilinmez kalarak onların tüm “ciddi” konuşma edimlerini düzenleyen ve yöneten “kurallar” açısından anlamaya çalışmaktadır. Aslında o, insan bilimler üzerinde etkisi olan toplumsal ve kurumsal pratiklerin ihmal edilmemesi gerektiğini düşünmektedir, ama bunlar ancak hüküm süren epistemik kurallara uydukları derecede anlaşılır ve etkili olarak yorumlanacaklardır.¹¹⁴²

Teoriyi pratik karşısında öncelikli kılma eğiliminin bir yansıması olarak eleştirilebilecek bu paranteze almanın, arkeolojik yöntemi, -söylemsel olmayan oluşumların söylemsel pratiklere görece nedensel katkısının ve hatta söylemsel ilişkilerin, söylemle ve insan bilimleri pratikleriyle ilişkisinin en nihayetinde belirsiz kalması gibi- pek çok soruna gebe bıraktığı söylenebilir. Aslında arkeolojiyle ilgili problematik hususlardan birisi tam da doğrudan arkeolojik iddiaların statüsüyle ilgilidir. Arkeoloji, kendisini, ele aldığı söylemlerin doğruluk değerleriyle hiç ilgilenmeksizin

¹¹⁴¹ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 109.

¹¹⁴² Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 102.

tamamen nötr bir değerlendirme aracılığıyla gerçekleştirilen bir soruşturma olarak sunmaktadır. Lakin arkeolojinin doğruluk ve anlamı paranteze alması, arkeologun pratikte gerçekten anlam ve değerden kaçınıp kaçınmayacağı gibi tartışmalı hususların yanında, doğrudan arkeolojik çözümlemenin statüsünü ve açıklama gücünü de tartışmalı kılmaktadır. Zira doğruluğu bir kavramsal çerçeveye, yani Foucault'nun terimiyle bir episteme'ye göreli kılan arkeolojinin, doğruluk ve bilginin bu göreceleştirilmesinden kendi açıklama gücünü nasıl kurtarabildiği muğlaktır. Dahası arkeoloji, bir disiplini, uzman perspektifini ya da bilgiyi neyin ürettiğinin izini sürerken, yargılar ve sözcelerin –kendilerine atıfla- doğru sayıldığı koşullara dair açıklama sağlama iddiasındadır. Bunun anlamı, arkeolojik projenin, söylemsel olguların katıksız bir tasviri olarak tanımlanmasına rağmen, bu sınırlamaya en başta Foucault'nun riayet etmediğidir. Zira arkeolojinin, kendilerine göre nesnelerin, sözcelerin, kavramların ve teorik seçimlerin biçimlendiği sistemler ya da kurallara başvurması, bir tür “nedenselliği” ima etmektedir. Arkeolojinin tasvir ettiği düzenlilikler, söylemin yüzeyinden okunabilen basit düzenliliklerden ziyade, altta yatan (temelde yer alan) sistematik bir düzenlemenin kanıtı gibi gözükmektedir. Ama söylemleri otonom ve kendi bağlamını belirleyebilecek bir şekilde ele aldığı bu dönemde Foucault, ne bu sistematik düzenlemenin mahiyetini araştırmaya, ne de söylemsel pratikleri, bu pratikleri dışından yönetiyor gözüken düzenleyici gücü açığa çıkarmaya yönelmiştir. Dolayısıyla Foucault'nun arkeolojisi, söylemsel biçimlenme kurallarını açığa çıkarmaktadır, ama bu yasaların statüsü ya da temelinde bulunuyor gözüken sistematik düzenlemenin ne olduğunu araştırmaz.¹¹⁴³ Elbette bunun sebebi, Foucault'nun söylemin söylemsel-olmayan bağlamını, çeşitli söylemsel biçimlenmelerin meydana geliş ve anlaşılma koşullarına odaklanmak üzere paranteze alma kararıdır. Ama Foucault 1970'lerden itibaren, arkeolojinin suskun kaldığı bu noktalara geri dönecek ve bu kez, söylemsel oluşumların koşullarına, bu oluşumları sınırlayan ve kurumsallaştıran şeylerin açığa çıkarılmasına yönelecektir. Dolayısıyla Foucault'nun tarihsel değişim mekanizmalarına (söylemlerin söylemsel-olmayan bağlamlarıyla ilişkileri sorununa) dair düşünce seyrini takip etmek için, onun arkeolojinin parantezlerini kaldırdığı ve böylelikle söylemi daha geniş politik ve

¹¹⁴³ A.g.e., s. 84.

toplumsal bağlam içinde konumlamak suretiyle söylemin, öznelere ve bedenlerini oluşturan iktidar etkilerini çözümlemeye başladığı soybilimsel çalışmalarını ele almaya geçeceğiz.

2.5. Soybilimsel Çözümleme: Bilgi-İktidar ve Tarih

Foucault'nun düşüncesinin dönemleştirilmesi sorununu tartışırken söylediğimiz gibi, onun çalışmalarında 1970'lerden itibaren, soybilimsel yöntemin öne çıkışıyla birlikte bir vurgu değişimi yaşandığı şüphe götürmez olmasına rağmen, bu değişim ve dönüşümler, onun düşüncesinde katı bir ayırım ya da kırılmanın meydana geldiğini göstermez. Her şeyden önce Foucault'nun düşüncesinde soybilim yönteminin arkeolojinin yerine mi geçtiği, yoksa bu iki yöntemin onun çalışmalarında birbirlerine tamamlayıcı bir şekilde bulunmaya devam mı ettiği konusu tartışmalıdır. Aslında arkeoloji ve soybilim yöntemi arasındaki farklılığı ortaya koymanın bile kendi başına bir sorun olduğu söylenebilir. Mesela arkeolojinin tarihsel değişimin statüsünü belirsiz bıraktığı için eleştirildiğini söyledik. Lakin bunun anlamı, bazı yorumcuların iddia ettiği gibi, basit bir şekilde, arkeolojinin söylemsel yapıları değişmez almak suretiyle, sadece sabit yapıları kavramaya yöneldiği ve söylemler arası tarihsel değişimin ise soybilimin konusu olduğu değildir. Zira Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nde yer alan incelemelerinde, söylemsel biçimlemelerin birbirlerinin yerine geçmesinin merkezi bir yere sahip olduğunu gördük. Ama Foucault'nun, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, arkeolojik girişimin, söylemsel değişimin nedensel mekanizmalarıyla ilgilenmeme, yani söylemleri oluşturan ifade olguları dizilerinin arkasında neyin bulunduğu ya da onları neyin harekete geçirdiği konusunu ele almama kararı verdiğini söylemiştik. İşte bu noktada arkeoloji ve soybilim arasındaki önemli bir fark kendisini gösterir. Zira arkeolojinin tarihsel değişimle ilgilenmekle birlikte bu değişimi neyin meydana getirdiği konusunda suskun kalmasına rağmen, soybilim tam da bu tarihsel değişim mekanizmalarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir.¹¹⁴⁴ Aslında bu açıdan,

¹¹⁴⁴ Sluga, Hans (2010), "I am Simply a Nietzschean", içinde: Timothy O'Leary (der.), *Foucault and Philosophy*, Christopher Falzon, Wiley-Blackwell, 36-59, s. 38.

burada söz konusu olan şeyin, arkeolojik yöntemin yerinin soybilimsel yönteme bırakmasından ziyade soybilimle birlikte Foucault'nun çözümlemesinin kapsamının genişlemesi olduğu iddia edilebilir. Bu bakımdan Foucault'nun çözümlemeleri, söylem alanından, söylemsel oluşumların koşullarına, bu oluşumları sınırlayan ve kurumsallaştıran şeylerin açığa çıkarılmasına yönelmektedir.

Böylece Foucault'nun eserlerinde söylemin maddi koşulları (kurumlar, politik olaylar, ekonomik pratikler ve süreçler gibi) daha fazla ağırlık kazanmaya başlamış ve söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler arasındaki ilişkiler sorunu merkeze yerleşmiştir. Foucault'nun çalışmalarındaki meydana gelen bu değişimin erken bir işaretini, Collège de France (1970-71) ders özetinde yer alan şu pasajda görmek mümkündür:

Psikopatoloji, klinik tıp, doğal tarih vb. ile ilişkili ampirik çalışmalar söylemsel pratiklerin ayırt edici bir düzeyini soyutlayabilmemize imkan tanımıştır. Onların genel karakteristikleri ve çözümlemeleri için uygun yöntemler arkeoloji başlığı altında tasvir edildi. Şimdi bilgi istenci ile ilişkili olarak yürütülecek çalışmalar bu önceki soruşturmanın teorik meşrulaştırmasını temin edecektir.¹¹⁴⁵

Burada Foucault arkeolojik çalışmaların artık bilgi istenciyle bağlantılı olarak ve bunun ortaya çıkardığı iktidar etkisiyle beraber yürütülmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim onun 1970 sonrası ceza ve hapsedilme (*Hapishanenin Doğuşu*) ve cinselliğe (*Cinselliğin Tarihi*) yönelik çalışmalarında bilgi ve iktidar arası ilişkiler merkezi bir konuma sahip olacaktır. Foucault'nun çalışmalarında yaşanan bu değişimin bir tezahürünü -onun düşüncesinde her zaman ayrıcalıklı bir yere sahip olan- insan bilimlerinin varoluş koşullarına ilişkin çözümlemelerinde de görebiliriz. Arkeolojik soruşturmanın, insan bilimlerinde söylemlerin meydana gelişlerini düzenleyen “bilinçdışı biçimlenme kurallarına” yönelmesine karşılık, soybilimsel çözümlemeler, insan bilimlerinin meydana gelişini, onların toplumsal pratiklerde gömülü olan belli iktidar teknikleriyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan varoluşlarını açığa çıkarmak

¹¹⁴⁵ Aktaran Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 34.

suretiyle inceler.¹¹⁴⁶ Bu değişimin bir başka tezahürünü ise Foucault'nun insan bilimleriyle ilgili kendi konumunda, daha genel olarak söylersek, onun konusuyla ilişkilene tutumunda meydana gelen bir değişiklikte bulmak mümkündür. Burada söz konusu olan değişim, araştırmacının -en açık örneğini, *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki söylemsel ilişkiler çözümlemelerinde gördüğümüz- konusuyla ilişkisindeki görece nötr ya da mesafeli tutumundan, "bilgilerin bilimsel hiyerarşileştirilmesine ve onların iktidarlarına özgü etkilerine karşıtlıkta" ifadesini bulan bir eleştiri anlayışına bağlılığa geçiştir.¹¹⁴⁷ Bir başka deyişle, Foucault dilsiz söylem eserlerinin nötr bir gözlemcisinden ziyade çalıştığı toplumsal pratiklere dahil olan ve hatta büyük ölçüde onlar tarafından üretilen bir araştırmacı anlayışını benimsemeye başlamıştır. Bu açıdan arkeoloji, insan bilimlerinin teorileri ve pratiklerinden görece bir derecede ayrı durma (mesafe alma) aracı olarak halen önemli bir rol oynamasına rağmen, en nihayetinde, Foucault'nun toplumsal pratiklerin anlamını, onların içinden teşhis etmenin ve kavramanın yeni bir yöntemi olarak sunduğu soybilime tabi kılınmaktadır.¹¹⁴⁸

Öte yandan soybilimin arkeoloji ile güçlü sürekliliklere sahip olduğu da göz ardı edilmemelidir. Geçiciliği (*temporality*) tarihten silen metafizik görüşlerden kopan yeni tarihsel yazma biçimleri olarak sunulan bu her iki yöntem de, değişmez olduğu düşünülen şeyi tarihselleştirmeye ve günümüz değerleri, söylemleri, pratikleri ve kurumlarının gizli tarihlerini bulmaya çalışmaktadırlar. Dahası bu iki yöntem de, özneyi merkezsizleştirmeye ve dağıtmaya çalışarak (bireyi, kişi-öncesi güçlerin -söylem ya da iktidar- sonucu olarak kavramak suretiyle) hümanist tarih yazma biçiminin önvarsayımlarını ortadan kaldırmayı hedefler.¹¹⁴⁹ Bu açıdan arkeoloji ve soybilim, iktidar oluşumlarının çözümlemesine ilişkin -birisi söylemler, kurallar ve bilgiye; diğeri ise pratikler, kurumlar ve iktidara yönelen- birbirlerini tamamlayan iki ayrı perspektif olarak görülebilir. Bununla beraber, *Bilginin Arkeolojisi* sonrasında, özellikle *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* I. ciltte soybilimsel perspektifin açık bir

¹¹⁴⁶ A.g.e., s. 39.

¹¹⁴⁷ A.g.e., 39.

¹¹⁴⁸ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 103.

¹¹⁴⁹ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 112.

şekilde öne çıktığını ve Foucault'nun düşüncesinde hâkim bir konuma geldiğini görürüz.

Rabinow soybilimsel yöntemle birlikte Foucault'nun düşüncesinde, pratiklerin anlaşılmasına ilişkin, teori tarafından ele geçirilemeyen yeni bir anlama düzeyinin mümkün hale geldiğine dikkat çeker.¹¹⁵⁰ Bunun anlamı teorinin pratiğe tabi kılınması ya da doğrudan pratik ve politik bir karaktere sahip olmasıdır. Aslında Foucault'nun soybilimsel yönteme geçişini, onun çalışmasının açık bir şekilde politikleşmesi olarak da görebiliriz. Nitekim Foucault'nun soybilimsel çözümlemelere geçişine, onun tarafsız bir arşiv araştırmacısından, yaşamının sonuna kadar sürecektutkulu bir eylemciye ya da etrafında meydana gelen her türden politik olaya karşılık veren angaje bir entelektüel örneğine dönüşümü eşlik eder.¹¹⁵¹ Foucault'nun çalışmalarının da bu değişime paralel olarak daha dolaylı bir şekilde politik hedeflere yöneldiğini görürüz. Soybilimsel çalışmalar çeşitli iktidar/bilgi biçimlenmelerinin çözümlemesine, sayesinde tahakküm rejimlerinin tersine çevrilebileceği yeni bilgi-iktidar oluşumlarının yaratılmasına imkân sağlamak üzere yönelir.

Nitekim arkeoloji, hümanist düşüncenin aşınmasına katkıda bulunmak üzere (yani İnsan'ın ölümünü göstermek üzere) öznenin kurmaca bir inşa olduğunu açığa vurmaya çalışırken, soybilim özne inşasının maddi bağlamını ön plana çıkarmaya ve özneleştirilmenin/tabi kılınmanın politik sonuçlarını betimlemeye ve özneleştirici pratiklere karşı direnişe destek olmaya çalışmaktadır.¹¹⁵² Elbette anlam değişikliklerinin ve süreksizliklerin söylemsel düzeyde gösterilmesinde arkeolojinin halen önemli bir rol oynamakta olduğu söylenebilir. Foucault arkeolojinin yerel söylemselliklerin analizine elverişli bir metodoloji; soybilimin ise, bu yerel söylemlere ilişkin yapılmış olan

¹¹⁵⁰ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 103.

¹¹⁵¹ Best'in dikkat çektiği gibi, onun politik etkinlikleri çoğunlukla işçi mücadelelerin dışına çıkmıştır. Pek çok kez sendikaların, grevlerin, çeşitli işçi gruplarının eylemlerine, davalarına dâhil olduysa da, Foucault çoğunlukla, özellikle farklı alanlarda, okullar, cezaevleri, mahkemeler gibi farklı alanlarda ortaya çıkan yeni tip mücadeleler içinde çalışmıştır. Onun en iyi bilinen politik müdahalelerinden birisi, *-Hapishanenin Doğuşu* çalışmasına hareket noktası teşkil edecek olan- 1971'de kuruluşunda yer aldığı G.I.P. (tutuklu ve mahkumların zorlu yaşam koşullarını teşhir etmek ve kamuoyuna yansıtmayı hedefleyen Hapishaneler Üzerine Bilgilendirme Grubu) olmuştur. Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 114.

¹¹⁵² Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 67.

betimlemeler temelinde, serbest bırakılan bilgilerin oyuna kazandırılacağı taktikler olduğunu söyler.¹¹⁵³ Böylece arkeoloji insan bilimlerinin doğuşunu modern episteme ve “insan” anlayışı çerçevesinde teorileştirmeye ve onların temelinde bulunan hümanist varsayımları eleştirmeye yönelirken, soybilim ise doğrudan insan bilimlerinin iktidar işleyişleriyle bağlantılarına, onların ürettiği iktidar ilişkilerine ve etkilerine dikkat çekmek suretiyle tarihsel bilgiyi yerel mücadeleler ve direnişlerin hizmetine sokmayı hedeflemektedir.¹¹⁵⁴

Elbette arkeoloji döneminde arka planda bulunan ve mesela “bilgi istenci” olarak kavranan (yukarıda Habermas’ın da dikkat çektiğini söylediğimiz) birtakım unsurların soybilimsel çalışmalarla öne çıktığı ve geliştirildiği söylenebilir. Ama Foucault’nun düşüncesinde, tam bir kopuştan söz edilemeyeceği gibi, sadece belli temaların düzenli bir şekilde geliştirilmesini ifade eden sistemli bir süreklilikten de söz etmek doğru olmayacaktır. Her şeyden önce böylesi bir bakış açısı, onun hakikat, bilgi ve rasyonaliteyi iktidarın ürünleri olarak yeniden kavradığı soybilimsel çalışmalarının özgün yanını anlamamıza engel olur. Zira açık olan bir nokta, Foucault’nun düşüncesinde soybilimsel perspektifin, iktidara ilişkin -onun daha önceki çalışmalarında bulunmayacak denli- detaylı, bilinçli ve karmaşık bir anlayışın geliştirilmesine yol açmış olduğudur.

Foucault’nun bu yoldaki ilk adımını, Nietzsche’nin soybilim anlayışını yorumlamak suretiyle kendi soybilim yöntemini ortaya koyduğu *Nietzsche, Soybilim, Tarih* başlıklı yazısı teşkil eder.¹¹⁵⁵ Bu metindeki Nietzsche tartışmasının önemi, bu tartışmanın Foucault’nun soybilim yönteminin ana hatlarını ve 1970’lerdeki çalışmalarında merkezi bir yere sahip olan iktidar, bilgi ve beden gibi bazı temel kavramları açık bir şekilde sunabilmesinden kaynaklanır. Aslında daha önceki çalışmalarındaki gibi, burada da Foucault’nun kendi tarihsel çözümlemesini geleneksel tarihten ayırt etmeye çalıştığını görürüz. Foucault, radikal bir tarihsel çözümleme

¹¹⁵³ A.g.e., s. 67.

¹¹⁵⁴ A.g.e., s. 67.

¹¹⁵⁵ Foucault, Michel, (2004), “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi- Seçme Yazılar V*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 230-253.

yöntemi olarak soybilimsel tarih yazımını, Nietzsche'nin geleneksel tarihin metafizik varsayımlarına ilişkin eleştirilerinden yola çıkarak sunar. İlk olarak Foucault, Nietzsche'nin metinlerinde yer alan, genellikle “köken” olarak çevrilen çeşitli terimler (*Ursprung, Entstehung, Herkunft, Geburt*) arasındaki ayrımları tartışmak suretiyle, geleneksel tarih yöntemi ile soybilimcinin –Nietzsche'nin terimiyle- “gerçek tarih” (*effective history*) anlayışını karşılaştırma yoluna gider. Foucault'nun Nietzsche okumasında, geleneksel tarihin metafiziksel bir “ilk köken” (*ursprung*) arayışına karşı olarak; “soy ve başlangıç üzerine” (*über Herkunft und Anfang*) sorular soran soybilimcinin “gerçek tarihi”, metafizikten kopacak ve sadece tarihi dinleme yoluna gidecektir.¹¹⁵⁶ Böylece bir yanda bir kökenler ve erekler metafiziğini kullanan geleneksel tarih vardır. Foucault'ya göre bu tarih anlayışını karakterize eden “köken” arayışı, tüm tarihsel değişim ve olumsuzluğun gerisinde bulunduğu varsayılan saf bir özü, başlangıçta varolan ve farklılaşmamış bir kaynağı kavrama yönünde tarih-dışı bir girişimdir. Böyle bir köken aramak, Foucault'nun ifadesiyle;

önceden olmuş olanı, kendine tamamen uygun olan bir imgenin ‘aynı’sını bulmaya çalışmaktır; bu, meydana gelebilecek beklenmedik olguların tümünü... arızı olarak kabul etmektir; bu, sonuçta ilk kimliği (özdeşliği) açığa çıkarmak için tüm maskeleri kaldırmaya girişmektir.¹¹⁵⁷

Oysa metafiziğe inanmak yerine tarihi dinlemeye yönelen soybilimci, şeylerin ardında “çok başka bir şeyin varolduğunu bulur: “onların özsel ve tarihsiz sırlarını değil, özsüz oldukları sırrını ya da onlara yabancı figürlerden yola çıkarak özlerinin parça parça inşa edilmiş oldukları sırrını”.¹¹⁵⁸ Böylece soybilim tarihte hiçbir şeyin değişmez kalmadığını, yani özlerin ya da kimliklerin bulunmadığını, en beklenmedik ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi gözüken şeylerin bile (duygular, aşk, bilinç, içgüdüler, değerler) tarihsel olarak inşa edildiğini ve dolayısıyla bir tarihe sahip olduğu fikrini benimser. Dahası soybilim, değişimi kabul etmediği için saf ve kirlenmemiş bir köken arayışına

¹¹⁵⁶ A.g.e., s. 231.

¹¹⁵⁷ A.g.e., s. 233.

¹¹⁵⁸ A.g.e., s. 233.

giren geleneksel tarihe karşı, *tarihsel başlangıçların bayağı olduğunu* ilan eder.¹¹⁵⁹ Soybilim, şeylerin başlangıçta eksiksiz ve kusursuz olduğunu, varoluşun ilk anlarında her şeyin en değerli ve en özlü olduğunu varsayan köken arayışının yücelik iddialarını altüst etmeye ve tüm değerlerin ve pratiklerin, saf olmayan ve düşük temellerini açığa vurmaya çalışır. Böylece soybilim aklın kökenini rastlantılarda, ahlakı ahlak-dışında, özgürlüğü elitlerin, otoritelerin ve yönetici sınıfların entrikalarında bulur. Kökeni hakikatin yeri, yani tüm pozitif bilgidен önce gelen ve bir bilgiyi mümkün kılan nokta olarak varsayan görüşe karşıt olarak soybilim, hakikatin, -ardında binlerce yıldır çoğaltılmış hatalar bulunduğu için- çürütülmez gözüken bir hata türü olduğunu gösterecektir.¹¹⁶⁰

Foucault soybilimcinin köken kuruntusundan kurtulmak için ihtiyaç duyduğu şeyin, ideal anlamların ve erkeselliklerin tarih-ötesi açılımına karşıt olan bir tarih olduğunu söyler. Soybilimci başlangıçlarda kılı kırk yarmalı ve rastlantılara takılıp kalmalıdır. Dolayısıyla soybilim tarihte -Tanrı, Akıl ya da Tin tarafından koyulduğu düşünülen bir amacı varsayan- bir plan, hedef ya da erek olduğunu reddeder ve böylelikle tüm evrensel tarih, ilerleme ve tarih-ötesi biçimlerine karşıdır.¹¹⁶¹ Foucault'ya göre, tarih duyusu, “ancak yönünü hiçbir mutlak üzerinden çizmediğinde soybilimin ayrıcalıklı bir aracı olabilir” ve “gerçek tarihi tarihçilerin tarihinden ayıran şey, hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır”.¹¹⁶² Tüm teleolojik ya da rasyonalist tarih geleneğinin, tekil olayları ideal bir süreklilik –ereksel bir hareket ya da doğal zincirleme- içinde eritme eğilimine karşı soybilim, olayı, biricikliği ve belirliliği içinde ortaya çıkarmaya çalışacaktır. Böylece soybilim, “tarihsel kronolojileri ve birbirini takip eden düzenleri ilerleyici perspektifin tüm biçimlerinde kurtarma” girişimidir ve tarihe ancak olayların tekilliğini saptamak üzere yönelir.¹¹⁶³ Soybilimin başlangıca ilişkin sorunu, Foucault'nun ifadesiyle “bir karakterin ya da bir kavramın biricik görünümü altında, bunların hangi olay çokluğu üzerinden (hangi olaylar sayesinde ya da hangi

¹¹⁵⁹ A.g.e., s. 233.

¹¹⁶⁰ A.g.e., s. 234.

¹¹⁶¹ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 110.

¹¹⁶² Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 243.

¹¹⁶³ Foucault'dan aktaran, Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 110-111.

olaylara rağmen) oluştuğunu” ortaya çıkarmaktır ve dolayısıyla “soybilim, büyük bir sürekliliği, unutmamanın getirdiği dağınıklığının ötesinde yeniden oluşturmak için zamanda gerilere gitme iddiasında değildir”.¹¹⁶⁴ Böylece soybilim, tarihe ilişkin teleolojik anlayıştan, her türden nedensel belirlenim modelinden ayrılacak ve tarihteki tesadüf, olumsuzluk, süreksizlik ve talih ya da talihsizlikleri açığa çıkartmaya çalışacaktır. Foucault’ya göre, soybilimin hedefi: Mevcut olan ve bizim için değer taşıyan şeyi yaratmış olan kazaları, son derece küçük sapmaları –ya da tam anı geri dönüşleri- hataları, değerlendirme yanlışlarını, yanlış hesapları saptamaktır; bildiğimiz şeyin ve olduğumuz şeyin kökünde hakikatin ve varlığın değil, ilineğin dışsallığının bulunduğunu keşfetmektir.¹¹⁶⁵

İşte bu tür bir menşee arayışı, köken arayışının aksine temellendirme yoluna gitmez: O, Foucault’nun ifadesiyle, “Hareketsiz olarak algılan şeyi tedirgin eder, birleşik olduğu düşünülen şeyi parçalar; kendisiyle uygunluk içinde olduğu hayal edilen şeyin heterojen olduğunu gösterir”.¹¹⁶⁶ Dolayısıyla soybilimcinin birincil görevi, değişmez hakikatlerin üstünlüğü anlayışını yok etmek, her türden ilerleme, gelişim öğretilerini tahrip etmektir. Foucault’ya göre, ancak bu sayede, içinde bulunduğumuz zamanımızın, yani şimdiki durumumuzun birtakım derin amaçlara ve kalıcı zorunluluklara dayandığı yanılgısından kurtulabilir ve aslında, gözden kaybolmuş sayısız olay içinde, ilkesel yön belirleme noktalarından ve koordinatlarından yoksun olarak yaşadığımızı kabul edebiliriz. Böylece gerçek tarih dünyası, “ne Tanrının inayetinin, ne de nihai nedenin olduğu, yalnızca rastlantının zar hokkasını çalkalayan zorunluluğun demir elinin olduğu tek bir krallık tanır”.¹¹⁶⁷ Ama Foucault’ya göre bu rastlantıyı, basit bir kura çekme olarak değil, tesadüfün neden olduğu her şeyin karşısına, ona hâkim olmak için daha büyük bir tesadüf çıkaran “güç istencinin”, her zaman yeniden üstlendiği bir risk olarak anlamamız gerekir.¹¹⁶⁸ Dolayısıyla ideal anlamları, kökensel hakikatleri iptal eden soybilimci, istençler oyununa yönelir ve her

¹¹⁶⁴ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 236.

¹¹⁶⁵ A.g.e., s. 236.

¹¹⁶⁶ A.g.e., s. 237.

¹¹⁶⁷ A.g.e., s. 244.

¹¹⁶⁸ A.g.e., s. 244.

yerde özneleşme/uyruklaştırmayı, tahakküm uygulayanların ve tahakküm altındakilerin sonsuzca tekrarladıkları oyunu bulur. Böylece ilerleme ve erekler metafiziğine karşı çıkan soybilimciye göre

İnsanlık, savaşımlardan geçerek, kuralların ebediyen savaşın yerini alacağı evrensel bir mütekabiliyete doğru ağır ağır ilerliyor değildir; insanlık, bu şiddetlerin her birini bir kurallar sistemine dâhil ederek tahakkümden tahakküme gider.¹¹⁶⁹

Bir başka deyişle, tarih aklın özgürlüğe doğru ilerlemesi olarak değil, çeşitli iktidar biçimlenmelerinin gelişigüzel birbirlerini takip edişi olarak görülmelidir. Ama bu tahakküm savaşını, basit bir şekilde, yöneticiler ve yönetilenler ya da tahakküm edenler ve tahakküm altındakiler arasındaki bir ilişki olarak görmemek gerekir. Zira Foucault'ya göre “tahakkümün işlediği yer ne kadar yerse, tahakküm ilişkisi de o kadar ilişkidir. Ve tam da bu nedendir ki, tarihin her anında ritüellerde, haklar ve yükümlülükler dayatan titiz prosedürlerde değişmez kalır”.¹¹⁷⁰

İktidarın bu “titiz ritüelleri ve prosedürleri”, Foucault'nun daha sonraki çalışmalarının kavramsal çekirdeğini teşkil edeceği için önemli bir temadır.¹¹⁷¹ Burada Foucault, şiddete uygarlaştırıcı sınırlar koyulması anlamına geldiği varsayılan bu kurallar evreninin, aslında tahakküm oyunun, kendisini durmaksızın yeniden başlatabilmesine ve ustalıkla tekrarlanan bir şiddeti sahneye koyabilmesine imkân sağladığını göstermeye çalışır. Her şeyden önce, -şiddeti en azından yumuşattığı iddia edilen- bu kurallar, Foucault'nun ifadesiyle, “kendi içlerinde boştur, şiddetlidir, ereklendirilmemiştir; şuna ya da buna hizmet etmek için yapılmışlardır; şunun ya da bunun keyfine boyun eğler”. Dolayısıyla tarihin büyük oyunu

¹¹⁶⁹ A.g.e., s. 241.

¹¹⁷⁰ A.g.e., s. 240.

¹¹⁷¹ Nitekim Foucault, özellikle *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nde, iktidarın titiz ritüellerinin -*panoptikon*, itiraf teknolojileri gibi- spesifik yerlerini tespit etmeye çalışacak ve bunları kullanarak iktidarın ne olduğunu, nasıl çalıştığını saptamaya yönelecektir. Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 110.

kurallara kimin sahip olacağı, bunları kullananların yerini kimin alacağı, kuralları bozmak için, ters yönde kullanmak için ve bunları dayatanlara karşı çevirmek için kimin kılık değiştireceğidir; karmaşık aygıtın içine girerek onu işletip, tahakküm uygulayanları kendi kurallarına uygun olarak kimin tahakküm altına sokacağıdır.¹¹⁷²

Böylece tarihte belli grupların bu kuralları ele geçirmeleri ya da onlara belli bir yorumu dayatabilmeleri tarihte tahakküm oyunun tekrarlanarak sahnelenebilmesini sağlamaktadır. Eğer yorumlamak, kendilerinde bir anlamı olmayan bu kurallar sistemini şiddet yoluyla ya da kaçamak bir yolla ele geçirmek ve ona bir yön dayatmak, onu yeni bir istence boyun eğdirmek ise, Foucault'ya göre insanlığın oluşumu bir dizi yorumdan ibarettir.¹¹⁷³

İşte soybilim bu yorumların tarihi olacaktır. Ama bu yorumlara, tarih-üstü bakış açısıyla değil, kendini bir perspektif olarak bilen ve kendi adaletsizlik sistemini reddetmeyen Nietzscheci bir tarih duyusuyla yönelecektir. Hatta gerçek tarihçinin ayırt edici özelliklerinden birisi, kendisinin perspektif bir bilgiye sahip olduğunu kabul etmekten çekinmemesidir. İçinden baktıkları yeri, bulundukları anı, verdikleri kararları, tutkularının sınır tanımazlığını ellerinden geldiği kadar ortadan kaldırmaya çalışan tarihçilere karşı olarak, soybilimci, tarihe, hem baktığı şeyin ne olduğunu, hem de nereden baktığını bilen bir bakışla yönelir.¹¹⁷⁴ Oysa -Foucault'nun, evrensellik maskesi altında gizlendiğini söylediği- geleneksel tarihçiler, baktıkları şeyin karşısında kendilerini ölçülü bir şekilde yok sayıyormuş gibi yaparak, kendi perspektifleri yerine kurgusal olarak evrensel bir geometri koyma yoluna giderler. Ama Foucault'ya göre, tarihçinin, kendi bilgisinden istencinin tüm izlerini silme girişiminin altında ne yattığına bakmamız gerekir. Tarihçinin kişisel istencine gem vurması, aslında onun başkalarına yüksek bir istencin kaçınılmaz yasasını gösterebilmesine hizmet eder. Bu bakımdan, Foucault'nun ifadesiyle, “tarihçinin nesnelliği, istencin bilgiyle ilişkisinin tersine dönmesidir ve aynı zamanda, Tanrı'ya, nihai nedenlere ve erekselliğe duyulan zorunlu

¹¹⁷²Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 241.

¹¹⁷³ A.g.e., 241.

¹¹⁷⁴ A.g.e., s. 246.

inançtır”.¹¹⁷⁵ Dolayısıyla gerçek tarihçi, geleneksel tarihin nesnel bilgiyi hedefleyen araştırma anlayışına karşıt olarak, bilgide açıkça *perspektivizmi* benimseyecek ve hiçbir zaman kendi zamansal ve kültürel konumlanmışlığını göz ardı etme ya da saklama yoluna gitmeyecektir. Ama soybilimci, geleneksel tarihçilerin tarih-üstü bakış açısını reddetmekle kalmaz, onların nesnellik, olguların kesinliği ve geçmişin sürekliliği iddialarının, aslında bütüncül (holistik) anlatıların üretilmesinde her zaman işbaşında olan birtakım özel çıkarların maskesi olduğunu açığa çıkarmaya çalışır.¹¹⁷⁶

Böylece, bakış açısının dayanağını zaman-dışında bulan ve yargılarını vahiyssel bir nesnellik üzerinde temellendiren tarihçilerin tarih anlayışına karşıt olarak, gerçek tarihçi/soybilimci, değişmez olduğu düşünülen her şeyi –tüm güzellik, doğruluk ideallerimizi, bedenlerimiz, duygularımız, içgüdülerimizi- tarihsel hareket içine geri koymaya çalışır. Dolayısıyla Foucault’ya göre insandaki hiçbir şey, “kendi fizyolojisinden başka yasası olmadığına ve tarihin dışına çıktığına inandığımız” *bedeni* de dâhil olmak üzere değişmez değildir.¹¹⁷⁷ Böylece insan bedeni de tarihe tabidir ve dolayısıyla, Foucault’nun ifadesiyle,

kendisine şekil veren bir dizi rejime dâhil olmuştur; çalışma, dinlenme ve şenlik ritimlerine bölünmüştür; zehirlerle –yiyecekler ya da değerler, beslenme alışkanlıkları ya da ahlak yasaları; hepsi birlikte- zehirlenmiştir.¹¹⁷⁸

Foucault’nun çözümlemelerinde bedenin önemi ise, gerçek tarihin peşinde olduğu olayların kaydolma yeri olmasından ya da geçmiş olayların izini kendi üzerinde taşımasından kaynaklanır; bu sebeple, “menşe (*Ursprung* değil *Herkunft*) bedene bağlıdır; sinir sistemine, mizaca, sindirim sistemine kayıtlıdır”.¹¹⁷⁹ Bir başka deyişle, “her hakikatin ve yanılgının cezasını beden –yaşamında ve ölümünde, gücünde ve zayıflığında- taşıdığı için”, beden ve bedene bağlı olan her şey (beslenme, iklim, toprak

¹¹⁷⁵ A.g.e., s. 247.

¹¹⁷⁶ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 40.

¹¹⁷⁷ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 243.

¹¹⁷⁸ A.g.e., s. 243.

¹¹⁷⁹ A.g.e., s. 237.

vb) soybilimin tarihsel çözümlemesini karakterize eden menşe'in yeridir.¹¹⁸⁰ Dolayısıyla soybilim, menşe çözümlemesi gibi, “bedenin ve tarihin eklemlendiği yerdedir” ve “iliklerine kadar tarihle dolu bedeni ve bedeni kemiren tarihi göstermelidir”.¹¹⁸¹ Böylece Foucault'nun -Nietzsche'nin kimi zaman “tarihsel olarak ve fizyolojik olarak” deyişine atıfla,- tarih duyusunu, felsefeden ziyade tıbbı benzetmesinin sebebi anlaşılabilir. Zira bakışını yükseltilere ve uzaklara –en soylu dönemlere, en soyut fikirlere, en saf bireyselliklere- yöneltmeyi seven geleneksel tarihin aksine gerçek tarih, Foucault'nun ifadesiyle, “bakışlarını en yakına, bedene, sinir sistemine, besinlere ve sindirime, enerjilere yöneltir; dekadansları eşeler”.¹¹⁸²

Bu noktada, her ne kadar Foucault bu görüşlerini Nietzsche'ye atfetse de, Nietzsche'nin bedeni bu şekilde mi ele aldığı ya da Foucault'nun onun beden anlayışına ne kadar bağlı kaldığı konusunun tartışmalı olduğuna dikkat çekmek gerekir. Foucault'nun Nietzsche'ye atıfla formüle ettiği beden kavrayışı, doğrudan onun –bir bütün olarak projesini anlayabilmek açısından oldukça önemli olan- “bedenin şekillendirilebilirliğine” ilişkin görüşleriyle bağlantılıdır. Zira Foucault'nun okumasına göre Nietzsche, sadece bedenin çok farklı biçimlerde kullanılabileceği ya da deneyimlenebileceği ve tutkuların farklı kültürel yorumlamalar tarafından değişebilir olduğunu söylememekte; bedenin her bir parçasının belli belli tekniklerle tamamen değiştirilebileceğini iddia etmektedir.¹¹⁸³ Bu açıdan Foucault'nun soybilimi, bedenin bu şekillendirilişinin ya da sonradan kullanacağı bir terimle, “bedenin politik teknolojilerinin” tezahürleri, eklemlenmeleri ve yayılışının gerçek tarihini yazma girişimi olarak görülebilir. Foucault özellikle 1970'lerden başlayarak bedenin politik teknolojilerini açığa vurmaya, yani iktidar mekanizmalarının ya da kendi deyişiyle, “titiz iktidar ritüellerinin” nasıl beden üzerinden işlediğini göstermeye yönelir. Nitekim o *Hapishanenin Doğuşu ve Cinselliğin Tarihi*'nde, modern toplumda bedenin, iktidar

¹¹⁸⁰ A.g.e., s. 237, 238.

¹¹⁸¹ A.g.e., s. 238.

¹¹⁸² A.g.e., s. 245.

¹¹⁸³ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 110.

ilişkilerinin işleyişinde temel bir bileşen haline gelme biçimlerini tespit etmeye ve kavramsallaştırmaya çalışır.¹¹⁸⁴

Nietzsche'nin beden anlayışının, Foucault'nun, bedeni, en küçük, yerel toplumsal pratiklerin büyük ölçekli iktidar örgütlenmeleriyle ilişkiye geçtiği bir yer olarak alan çözümlemeleri üzerindeki etkisi kolayca görülebilir. Ama Dreyfus ve Rabinow'un dikkat çektiği gibi, burada bir sorun, Foucault'nun insan bedeninin şekillendirilebilirliği konusunda Nietzsche'nin beden anlayışına –kendisinin iddia ettiği gibi- tamamen bağlı kalması halinde ortaya çıkabilecek güçlüklerdir. Zira Foucault'nun Nietzsche'ye atıfla dikkat çektiği gibi, eğer beden tamamen değişken ve dengesiz ise, o zaman toplumun bu şekilde anlaşılan bir bedeni gerektiğinde nasıl kontrol ettiği ve şekillendirdiği anlaşılmaz kalır. Oysa Foucault'nun bedenin nasıl toplum tarafından dağıtıldığı, yeniden inşa edildiği ve manipüle edildiğini keşfetmeye yönelik çözümlemeleri, her şeyden önce, disipliner tekniklerini, yani bedeni şekillendirici kontrol mekanizmalarını açığa vurmaya hedefler; ama böylesi bir hedefle, Nietzsche'ninki gibi, fazlasıyla esnek ve değişken bir beden anlayışının uygunluğu tartışmalıdır.¹¹⁸⁵ Öte yandan Foucault'nun aynı zamanda, Merleau-Ponty'nin -fiziksel bedenden ayırt ettiği- “farklı eylem kipleri ve çeşitli duyuşsal alanlar arasındaki bir tekabülîyetler sistemi olarak anlaşılan” *yaşayan beden (lived body/le corps propre)* kavrayışından etkilendiği de iddia edilebilir. Zira fenomenolojinin, bütün insan algısının ortak karakteristiklerine (“*intercorporeality/bedenler-arasılık*” dediği değişmezler) yönelik görüşleri, Foucault'nun bedene yönelik disipliner tekniklerin nasıl geliştirildiğini ve işlediğini keşfetme girişimi için gerekli birtakım değişmez yapılar temin edebilir gözükmektedir.¹¹⁸⁶ Öte yandan Ponty'nin görüşlerinde olduğu türden yapısal sabitlerin, bedenin şekillendirilmesinin tarihsel özgüllüğünü anlamaya çalışan Foucault için fazla genel olduğu söylenebilir. Öyle ki Foucault bedenin, öz-farkındalık ya da özneler-arasıcı bir özbilince bir temel teşkil edemeyecek denli değişken

¹¹⁸⁴ A.g.e., s. 112.

¹¹⁸⁵ A.g.e., s. 111.

¹¹⁸⁶ A.g.e., s. 111.

olduğunda ısrarlıdır: “İnsandaki hiçbir şey –bedeni bile- diğer insanları tanımamasını ve onlarda kendini tanımamasını sağlayacak kadar sabit değildir”.¹¹⁸⁷

Açık olan bir husus, bedenin şekillendirilmesine zemin teşkil eden birtakım değişmez yapıların ya da özelliklerin tarihsel statüsü ve ne derece değişmez oldukları ya da onların disiplinler tekniklerin geliştirilmesinde nasıl bir rol oynadığı gibi soruların, Foucault’nun bu dönemdeki çalışmalarının bütününe damgasını vurmuş olduğudur. Bu açıdan *Nietzsche, Soybilim, Tarih* Foucault’nun Nietzsche’den hareketle kendi soybilim anlayışını formüle etme girişiminin sadece ilk safhasını teşkil eder. Ama bu tespitten, basit bir şekilde, Foucault’nun başlangıçta fazlasıyla Nietzsche etkisi altında kaldığı ve zamanla kendi özgün görüşlerini geliştirdiği fikrine geçmek yanıltıcı olur. Zira Foucault’nun bilinçli bir şekilde Nietzsche’nin sözlerini aksettirmeye gayret ettiği *Nietzsche, Soybilim, Tarih*’te bile, onun Nietzsche ile uyuşmadığı noktaları ya da Nietzsche’nin bazı fikirlerini nasıl kendine mal ettiğini görmek mümkündür. Önemli farklılıklardan birisi, Nietzsche’nin ahlaklılık ve toplumsal kurumları sıklıkla bireysel aktörlerin stratejileri zemininde kavramasına karşılık, Foucault’nun, bu yaklaşımı tamamen psikolojiden arındırması ve psikolojik motivasyonları kaynak olarak değil, “stratejisti olmayan stratejilerin sonucu olarak” ele almasıdır.¹¹⁸⁸ Dolayısıyla Foucault, gizli anlamları, kökenleri ve açık niyetleri bir kenara bırakarak, belli tarihsel olaylarda ve hareketlerde kendilerini gösteren güç ilişkilerini bulmaya yönelir. Burada önemli olan bir nokta, soybilimci için, tarihin hareket etmesinde bireysel ya da kolektif hiçbir öznenin bulunmadığıdır. Nitekim Foucault’ya göre, güçlerin tarih sahnesine girişi anlamında kullanılan “zuhur ediş”ten ya da belirmeden (*entstehung*), kendi ifadesiyle, “kimse sorunlu değildir; kimse bununla övünemez; daima *boş bir aralıkta* meydana gelir”.¹¹⁸⁹ Dolayısıyla soybilimci, artık Nietzsche’deki gibi, nesnellik iddialarının öznel motivasyonları maskeleyişine yönelik keşiften hiddet duymak yerine, hem bilimsel

¹¹⁸⁷ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 243.

¹¹⁸⁸ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 109.

¹¹⁸⁹ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 240.

nesnelliğin, hem de öznel niyetlerin, -bireyler değil- toplumsal pratikler tarafından oluşturulan bir uzam içinde nasıl birlikte meydana geldikleriyle ilgilidir.¹¹⁹⁰

Aslında öznel ve nesnelin kendisi içinde meydana geldiği bir uzam ya da aralık fikrini arkeolojiyi ele alırken de görmüştük. Ama değişen şey, Foucault'nun artık bu uzam ya da açıklığı, herhangi bir akılsallığa ya da amaçlılığa atıfta bulunulamayacak şekilde birbirlerini takip eden kurallar sistemleri tarafından yönetiliyor olarak kavramak yerine, uzun vadeli pratiklerin sonucu olarak ve bu pratiklerin içinde işler hale geldiği bir alan olarak kavramaya başlamasıdır.¹¹⁹¹ Foucault, Nietzsche'nin *entstehungsher*, yani *oluşum ocağı* sözüne işaret ederek, bu uzamı “güçlerin birbiri üzerine yürüdüğü, birbirleri karşısında yenik düştükleri bir sahne” olarak tarif eder. Ama bu sahneyi, önceden varolan öznelin yer aldığı bir mücadele alanı ya da rakiplerin eşit bir düzlemde mücadele edeceği kapalı bir alan olarak düşünmemiz gerektiğine ve burasının daha ziyade bir “yer olmayan” ya da bir saf mesafe olarak görülmesi gerektiğine özellikle dikkat çeker.¹¹⁹² Foucault'ya göre soybilimci, tözsel kendilikleri (öznel, erdemler, güçler vb.) keşfetmeye ya da onların başka kendiliklerle ilişkilerini açığa vurmaya çalışmaktan ziyade -öznelin de, kendisi içinde ortaya çıkacağı ve rollerini oynayacağı- bir uzamı tanımlayan ve açan bir mücadelenin meydana gelişini çalışır.¹¹⁹³ Böylece Foucault'nun herhangi bir tarihsel durumdaki güç oyunlarını tanımlayan ve mümkün kılan bu uzam ya da aralık kavrayışında, kurucu özneye yer olmadığı gibi, bilakis öznenin, tahakküm oyunlarının bir sonucu olduğunu gösterme çabası ve öznenin kendisiyle görünüşteki özdeşliğinin dağıtılması gerektiği fikri bulunur.

Nitekim Foucault soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacının, kimliklerimizin köklerini bulmak değil, tersine, onu sistematik olarak ayrıştırmak olduğunu belirtir. Çünkü ona göre

¹¹⁹⁰ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 108.

¹¹⁹¹ A.g.e., s. 109.

¹¹⁹² Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 240.

¹¹⁹³ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 109.

ne kadar cılız olsa da bir maskenin altında pekiştirmeye ve birleştirmeye çalıştığımız bu kimliğin kendisi bir parodiden başka bir şey değildir: Çoğul, burada bulunur, sayısız ruh burada tartışır; sistemler burada birbirleriyle kesişir ve birbirleri üzerinde tahakküm kurarlar.¹¹⁹⁴

Dolayısıyla soybilim tarihe kendimizi tanımak ya da yeniden bulmak için yönelmez, bilakis, Foucault'nun ifadesiyle “eğer soybilim, doğduğumuz toprak, konuştuğumuz dil ya da bizi yöneten yasalar sorusunu soruyorsa, ben maskesi altında, bize tüm kimlikleri yasaklayan heterojen sistemleri gün ışığına çıkarmak içindir”.¹¹⁹⁵ Soybilim, süreklilik ya da gelenek tarihinin aksine, tarihin, tüm özdeşlikleri ayrıştırıcı ve tahrip edici bir kullanımını hedefler.

Dolayısıyla Foucault'ya göre soybilimin hedefi, tarihi, bir “karşı-bellek” yapmak, yani belleği hem metafizik, hem de antropolojik modelinden kurtaran bir kullanım haline getirmektir.¹¹⁹⁶ Soybilim tarihi bir karşı-bellek haline getirmek suretiyle, onu tamamen farklı bir zaman biçimine dönüştürmeyi hedefler: Tarihi, evrenselci, evrimci şemalardan kurtarmaya ve süreksizliği, çoğulluğu, gelişigüze içeren karşıt zamansal şemaları kabul eden bir zaman biçimi haline getirmeye çabalar. Soybilim bir karşı-bellek olarak, belleğin -muktedir gruplarca yaratılan ve olgusal hakikat olarak sunulan- egemen biçimlerine karşı duracak ve tahakküm altındaki ve marjinalleştirilmiş grupların deneyimleri ve anlatılarını tasdik edecektir: Böylece o, tahakküm biçimlerine meydan okunmasına ve yıkılmasına yardım edebilecek farklı tarihsel belleklerin hayata döndürülmesine ve yaratılmasına hizmet edebilecektir.¹¹⁹⁷ Elbette bunun için, süreklilik arz eden bir geçmiş üzerine düşünümde bulunan saf bir bilinci varsayan metafizik model tahrip edilmelidir. Tarihsel vicdanın nötr olduğunu, her tür tutkudan arınmış bir şekilde hakikate dört elle sarıldığını iddia eden geleneksel tarihçilerin maskesi düşürüldüğünde, Foucault'nun ifadesiyle, “içgüdü, tutku, araştırmacı

¹¹⁹⁴ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 250.

¹¹⁹⁵ A.g.e., s. 251.

¹¹⁹⁶ A.g.e., s. 249.

¹¹⁹⁷ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 112.

hırs, acımasız titizlik, kötülük gibi bilme istencinin biçim ve dönüşümleri keşfedilir”.¹¹⁹⁸ Dahası soybilim tüm bilimsel bilinci kendi tarihi içinde sorgular ve insanlığı kateden bu büyük bilme isteğinin tarihsel analizi, Foucault’nun ifadesiyle “hem adaletsizliğe yaslanmayan bilgi olmadığını, hem de bilgi içgüdüsünün kötü olduğunu (bu içgüdünün içinde ölümcül bir şeyler olduğunu ve insanların mutluluğu için hiçbir şey yapamayacağı, yapmak istemeyeceğini) ortaya çıkarır”.¹¹⁹⁹

Soybilim, günümüzde en geniş boyutlarına ulaşan bu bilme isteğinin, evrensel bir hakikate yaklaşmak ya da insanı tahakküm oyunlarından dışarı çıkarmaktan ziyade riskleri çoğaltmaya devam ettiğini, tehlikeleri büyüttüğünü ve insanın içindeki onu parçalamaya ve yok etmeye hevesli her şeyi serbest bıraktığını gösterecektir.¹²⁰⁰ Foucault, yaşamın bütün alanları artan bir şekilde bilimsel araştırmaya açılmaya başladıkça, potansiyel olarak her şeyin, bilginin gelişimiyle giderek daha fazla birbirlerine bağlanan iktidar şebekelerinin ağına düşmekte olduğunu ve dolayısıyla insanlığın kendisini, bilginin iktidardan bağımsızlığı sağladığına yönelik en derin yalana kurban etmenin eşiğinde bulunduğunu savunmaktadır.¹²⁰¹ Ona göre bilgi, sanılanın aksine, ne sadece aklın gereklerine tabi katışıksız spekülasyon haline gelmek için kendisini yaratmış ilk ihtiyaçlardan, yani ampirik köklerinden yavaş yavaş kurtulmaktadır, ne de serbest bir öznenin oluşumuna ve olumlanmasına bağlı bir gelişim içindedir. Bunun yerine bilgi, giderek daha büyüyen bir hırsı kendiyle birlikte taşımakta, içindeki içgüdüsel şiddet öylesine hızlanarak büyümektedir ki; Foucault, günümüzde bilginin -eskiden insan bedeninin kurban edilmesini talep eden dinlere atıfla- bizi kendi üzerimizde deneyler yapmaya çağırdığını söyler.¹²⁰²

Aslında Foucault’nun bilgi-iktidar ilişkisi üzerine geliştireceği detaylı düşünümünün temelinde bu Nietzscheci fikrin bulunduğu söylenebilir. Zira onun daha sonraki eserlerinde de, bilginin iktidar ilişkileriyle giderilemez bir şekilde iç içe geçtiği

¹¹⁹⁸ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 251.

¹¹⁹⁹ A.g.e., s. 252.

¹²⁰⁰ A.g.e., s. 252.

¹²⁰¹ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 114.

¹²⁰² Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 252.

ve bilgide ilerlemenin iktidarın uygulanmasında gelişmeyle bağlantılı olduğu teması merkezi bir konuma sahip olacaktır. Foucault'ya göre iktidarın uygulandığı bir yer aynı zamanda bilginin de üretildiği yerdir ve dolayısıyla çıkardan ya da iktidardan bağımsız bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Bilgi ve iktidar, tarihin içinde, karşılıklı olarak birbirlerini üreten bir şekilde, yani birlikte iş görmektedirler. Ama Foucault'nun burada, bilginin toplumsal-tarihsel bağlamına göreli olduğu ya da potansiyel olarak saf bir bilgi biçimini kirlüten bir ideolojiye tabi olarak bozulduğu fikrini yeniden formüle etmeye çalışmadığına dikkat etmemiz gerekir.¹²⁰³ Aslında Foucault basit bir şekilde bilgi ve iktidarın, birini diğeri açısından açıklamamanın mümkün olmayacağı şekilde birbirlerine bağlı olduğunu savunmaktadır. Böylece Foucault'nun bilgi ve iktidar arasındaki içsel ilişkiler üzerine görüşleri, tarihsel, antropolojik ya da sosyolojik araştırmaların yönünü değiştirmeye ya da onları düzeltmeye değil, tam da bu bilimlerin nesnellik iddialarını sorgulamaya ve hatta iptal etmeye yönelmektedir. Dolayısıyla onun bilgi-iktidar anlayışı, en başından, insan bilimlerindeki -hem bilim ve ideoloji ayrımı yapmak, hem de bilginin ancak iktidar ilişkileri askıya alındığı zaman mümkün olduğunu öne sürmek üzere kullanılmasına alışık olduğumuz- epistemolojik çerçeveyi reddeder.¹²⁰⁴

Elbette bilgi ve iktidar ilişkisinin sosyoloji ve politik teoride zaten merkezi bir konuma sahip olduğu (Weber, Marx, Mannheim vb) ve hatta çağdaş düşüncede, kendi eylemleri ve bilgisinin aynı zamanda hem öznesi, hem de nesnesi olan bir insan anlayışının yarattığı ikiliği birleşik bir insani fail teorisi içinde aşmaya yönelen pek çok girişimin mevcut olduğu söylenebilir.¹²⁰⁵ Ama bu sorunun Foucault'nun çalışmasında ele alınışının, onun iktidar ve bilginin ilişkilene biçimi üzerine görüşlerinde ve insanların özneler haline geldikleri nesneleştirme kipleri üzerine çözümlemelerinde oldukça farklı bir biçim aldığına dikkat etmemiz gerekir. Aslında Foucault'nun insanları özneler olarak inşa eden belirli bilgi biçimleri ve iktidar ilişkilerine yönelik çözümlemeleri, onun çalışmalarında süreklilik arz ettiğini söylediğimiz bir temaya

¹²⁰³ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 58.

¹²⁰⁴ A.g.e., s 58.

¹²⁰⁵ A.g.e., s 64.

karşılık gelir. Nitekim Foucault'nun özellikle *Kelimelere ve Şeyler ve Bilginin Arkeolojisi*'ndeki çözümlemelerinde, öznenin söylemden önce gelen bir şey değil, tam da söylemin bir ürünü olduğunu görmüştük. Foucault söylemi, düşünen, bilen, konuşan bir öznenin dışavurumu olarak alan girişimlere karşıt olarak, aslında söylemin özneyi ürettiğini göstermeye çalışıyordu. Ama bu çalışmalarında Foucault, söylemsel alanların yeniden düzenlenmesini kurumların (akıl hastanesi, klinik vb) organize edilmesiyle bağlantılı almasına rağmen, son tahlilde söylemlerin düzenlenişiyle sınırlı bir çözümlemeyi benimsemektedir. Buna karşılık 1970'lerden itibaren modern bilginin yeniden düzenlenişine yönelik çözümlemelerinin kapsamının, söylemlerin söylemsel olmayan pratiklerle ilişkisinin odağa alınmasıyla birlikte genişlediğini söylemiştik. İşte bunun açık bir örneğini, Foucault'nun erken eserlerinde de mevcut olan insan bilimlerinin 18 ve 19. Yüzyılda geçirdiği dönüşüme ilişkin çözümlemelerinin, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, insana ilişkin yeni türden bir bilgiyi ve aynı zamanda toplumsal kontrolün yeni biçimlerini mümkün kılan disiplin, gözetim ve kısıtlama pratikleri bağlamına yerleşmesinde buluruz.¹²⁰⁶ Dolayısıyla şimdi, moderniteyle birlikte bilginin yeniden organize edilişinin, iktidar ve tahakkümün yeni biçimlerinin tesis edilişiyle beraber meydana geldiği fikrinin merkezi bir konuma sahip olduğu *Hapishanenin Doğuşu*'nu ele almaya geçeceğiz ve Foucault'nun cezalandırıcı hapsetmeye yönelik bu çalışmasındaki insanları öznel olarak (suçlular, iyi yurttaşlar, saldırganlar vb) biçimlendiren iktidar ve bilgi ilişkilerini açığa vurmaya yönelik çözümlemelerini takip edeceğiz.

2.6. Modern İktidarın Doğuşu: Öznenin Üretilmesi ve Biçimlendirilmesi

Hapishanenin Doğuşu açık bir şekilde cezai pratiklerin gelişimi ve dönüşümüne ilişkin detaylı bir incelemeyi ortaya koymasına rağmen, bu kitabı sadece bir cezalandırma çalışması ya da ceza pratiklerinin dönüşümüne ilişkin alternatif bir tarih

¹²⁰⁶ Rouse, Joseph (2005), "Power/Knowledge", içinde: Gary Gutting (der.), *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 95-123, s. 97.

okuması olarak almak çok yetersiz ve hatta yanıltıcı bir yorumlama olacaktır. Elbette kitabın düzenlenişinin, böylesi bir yoruma imkân tanıdığı haklı olarak iddia edilebilir. Zira her şeyden önce, *Hapishanenin Doğuşu*, -aslında Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* ve *Cinselliğin Tarihi* gibi diğer kitaplarında olduğu gibi- temel fikirlerin, önemli felsefi noktaların, ancak fazlasıyla detaylı tarihsel yorumların içinden seçilmek suretiyle bulunabileceği bir çalışmadır. Kitap bitmek tükenmez bir şekilde hukuki prosedürler tartışmaları, belli ceza sistemi reformları, Fransız, İngiliz ve Amerikan ceza sistemleri ile ilgili ayrıntılar sunmakla kalmaz, okulların, cezaevlerinin disiplini kuvvetlendiren özelliklerine, hatta çocuklarda beden bozukluklarını düzeltme sanatına ilişkin çizimlere yer verir. Böylece *Hapishanenin Doğuşu* görünüşte, yasaları çiğneyenlerin ele alınışında ve değerlendirilişindeki değişimi betimleyen ve çağdaş ceza sisteminin gelişimine ilişkin muhalif bir toplumsal tarihsel açıklama kitabı olarak karşımıza çıkar.¹²⁰⁷ Ama her ne kadar mevcut cezalandırma sisteminin meydana gelişine dair alternatif açıklama sunan bir çalışma olarak yorumlanabilecek olsa da, *Hapishanenin Doğuşu*, adının aksine sadece hapishanenin doğuşuna ilişkin bir kitap değildir. İlk olarak, Foucault'nun cezaevinin gelişimine ve ceza pratiklerinin yeniden düzenlenişi sürecine ilişkin soybilimsel açıklamaları, konusunu ne salt hukuki bir mesele, ne toplumsal yapılardaki değişimin bir yansıması, ne de bir çağın tininin göstergesi olarak ele alma yoluna gider. Dahası Foucault hapishanelere ve cezalandırmaya, ilk bakışta düşünülebileceği gibi, salt bir dizi baskı mekanizması olarak değil, karmaşık toplumsal işlevler olarak yaklaşır. Onun hapishaneye yaklaşımı, hapishanenin doğuşunu anlamaktan ziyade belli bir iktidar teknolojisinin ortaya çıkışı ve işleyişini açığa vurmaya yöneliktir.¹²⁰⁸ Beden üzerinde işleyen ve itaatkâr bedenler olarak özneleri meydana getiren/üreten bu yeni iktidar, *disipliner iktidardır*. Foucault, hapishane kurumunun, modern çağda cezalandırmanın paradigmatik bir biçimi olarak ortaya çıkışını, disipliner iktidar teknolojilerinin ve onlarla bağlantılı bilgi biçimlerinin gelişimiyle ilişkilendirir.

¹²⁰⁷ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 52.

¹²⁰⁸ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 143-144.

Böylece *Hapishanenin Doğuşu*'nun gerçek odağı ortaya çıkar: “Disipliner teknolojiler ve normatif sosyal bilimlerin etkileşimini göstermek suretiyle, itaatkâr ve dilsiz bir beden olarak modern bireyin soybilimini gerçekleştirmek”.¹²⁰⁹ Bir başka deyişle Foucault cezaevleri ve cezalandırma (hapishanelerdeki kontrol teknikleri) üzerine tartışmayı, bedene yönelik bir politik teknoloji örneği olarak ele almakta ve nesneleştiren ve böylelikle insanları öznel olarak (suçlular, iyi yurttaşlar, saldırganlar vb) biçimlendiren iktidar ve bilgi ilişkilerini açığa vurmaya çalışmaktadır.¹²¹⁰ Dolayısıyla cezalandırma pratikleri tarihindeki yaşanan ve kitabın üç temel bölümünde izi sürülen değişimler, yeni bir iktidar ve eşlikçisi yeni bir bilgi biçiminin ortaya çıkışını temsil eder. Bu tarihsel değişimlerdeki her bir cezalandırma tipi, toplumun suçlularla kontrol edilmesi gereken nesneler olarak nasıl uğraştığını temsil eder ve aslında her bir durumda kontrolün temel hedefi, daha geniş düzeyde toplumdaki mevcut iktidar ilişkileri dengesinin değiştirilmesidir.¹²¹¹

Foucault disipliner iktidarın işleyişini, cezalandırmanın tarihsel olarak farklı bu iktidar düzenlemeleri üzerine çözümlemeleri aracılığıyla ortaya koyar. Nitekim kitabın açılışına da, ceza pratiklerindeki temel değişimi etkili bir şekilde canlandıran çarpıcı bir karşılaştırma damgasını vurur. Foucault her biri belli bir cezalandırma tarzını çok iyi tanımlayan iki örnek seçmiştir. İlk olarak bir işkence sahnesini, 1757 yılında gerçekleşen bir infazı betimleyerek başlar:

Gréve meydanına götürülecek ve burada kurutulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; babasını (kralı) öldürdüğü bıçağı sağ elinde tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçine ve birlikte eritilen balmumu ile kükürt dökülecek, sonra da bedeni dört ata çektirilerek parçalatılacak ve vücudu ateşte yakılacak, kül haline getirilecek ve rüzgâra savrulacaktır.¹²¹²

¹²⁰⁹ A.g.e., s. 143.

¹²¹⁰ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 67.

¹²¹¹ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 144.

¹²¹² Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 33.

Daha sonra ise, bu vahşi cezalandırmadan üç çeyrek yüzyıl sonraki, “Paris Genç Mahkûmlar Evi” için kaleme alınan ve mahkûmların bir gününü nasıl geçirmeleri gerektiğini titiz bir şekilde ortaya koyan bir yönetmeliğe geçer:

Madde 18 Kalkış: Tutuklular trampetin ilk çalışında kalkmak ve sessizce giyinmek zorundadırlar, bu arada gözetmenler hücrelerin kapılarını açacaklardır. İkinci çalışta yataklarını yapmış durumda ayakta olacaklardır. Üçüncüsünde, sabah duasının yapıldığı tutukevi kilisesine gitmek üzere sıraya gireceklerdir. Trampetin her çalışının arasında beş dakika vardır.¹²¹³

Birisi bedene azap çektirmeye, diğeri ise zaman kullanımına yönelik olan ve aralarında sadece bir yüzyıl süre olan bu iki farklı cezalandırma yöntemine yönelik betimleme, cezalandırma pratiklerindeki önemli değişimi etkili bir şekilde sergilemeye hizmet eder. En çarpıcı değişim, cezalandırmanın paradigmatik biçimi olan seyirlik işkencenin ortadan kalması, yani törensel bir şekilde azap çektirmenin, bedenin acı çektirmek suretiyle yıldırılmasından vazgeçilmesidir. Öyle ki bir geçiş süreci ardından, 18. Yüzyılın sonunda ve 19. Yüzyıl başında cezayı karanlık bir şenlik haline getiren, törensel bir işkence sahnesi kuran uygulamalar yok olmaya yüz tutmuştur. Foucault hukuk tarihçileri arasındaki, bu değişimi cezalarda sertliğin azalması, insanlığa daha fazla saygı ya da genel olarak insanileşmenin bir tezahürü olarak yorumlamaya yönelik yaygın eğilimi reddeder. Dahası Foucault -insanileşme tarafını tutanlara karşı- bu dönüşümleri miktara ilişkin (daha az acı, daha fazla yumuşaklık gibi), yani cezalarda yoğunluğun azalması türünden niceliksel bir değişim olarak değil, doğrudan cezalandırmanın nesnesi ve amacını değiştiren niteliksel bir dönüşüm olarak yorumlar.¹²¹⁴ Ceza en katı biçimleriyle bedene yönelmek yerine, artık, Foucault’nun ifadesiyle “ruh”a müdahaleye yönelmektedir: “Bedeni kudurtan kefarete cezası yerine irade, ruhsal durum üzerine derinlemesine etki eden bir ceza geçmiştir”.¹²¹⁵ Bunun anlamı bu süreçte, yargılamanın nesnesinin değiştiği, yani artık suçluların yaptıkları şeylerin değil, ruhlarının yargılanmasıdır.

¹²¹³ A.g.e., s. 37.

¹²¹⁴ A.g.e., s. 50.

¹²¹⁵ A.g.e., s. 61.

Ceza sahnesine suçlu bireyin ruhunun bu girişı, Foucault'nun ifadesiyle, "Suçluların sadece ne yaptıklarına değil kendilerinin ne olduklarına, ne olacaklarına ve ne olabileceklerine müdahale etmenin" yolunu açmıştır.¹²¹⁶ Yargılama süreci, Ortaçağda olduğu gibi artık basit bir şekilde suçun gerçekleşip gerçekleşmediğini saptamak, faili belirlemek ve yasal yaptırım uygulamanın ötesine geçmiştir. Artık yargılamada, suçun ne olduğunun yanında suçun doğası (düş kurma, psikolojik tepki, çılgınlık anı ya da ahlak bozukluğu gibi hangi gerçeklik düzeyine dâhil edilebilecek bir olay olduğu); failin kim olduğunun ötesinde, suçu meydana getiren nedensel süreçlere nasıl dâhil olduğu (kökeni sorunu: içgüdü, bilinçdışı, kültür?) ve en önemlisi, bu suça yönelik yasada hangi yaptırımın olduğundan ziyade suçlu öznenin gelişimi, ıslahı için en uygun çözümün ne olduğu sorgulanmaktadır.¹²¹⁷ Dolayısıyla cezalandırma da, mesela Ortaçağda olduğu gibi, egemenin otoritesine karşı çıkan suçludan intikam alınmasını ifade eden bir pratik olmaktan çıkar. Toplumun savunulması olarak yeniden kavranan cezalandırma pratiğı, suçlu bireyleri topluma hizmet eden, toplum otoritesine karşı çıkmayan özneler olarak yeniden eğiten ve gerekli nitelikleri kazandıran bir prosedür haline gelecektir.¹²¹⁸ Islah edici bir pratik olarak cezanın amacı, topluma tehdit oluşturan tutkuların ya da istenmeyen davranışların ortadan kaldırılması ve suçlunun toplumun *normal* bir üyesi haline getirilmesidir. Yani cezanın amacı bir suçu silmek değil, suçluyu dönüştürmektir ve dolayısıyla, ceza kendi içinde bir ıslah tekniğini taşımak durumundadır.¹²¹⁹ Yeni ıslah edici cezalandırma aygıtının ortaya çıkışı, önceden iktidarın doğrudan ve dolaysız bir şekilde üzerinde tatbik edildiğı bedenden; psike, öznellik, kişilik, bilinç ve bireysellik terimleriyle kavramsallaştırılan ruhun cezalandırılmasına geçişe işaret eder. Ama bu değişim, bedenın iktidar uygulamalarından serbest kaldığı anlamına gelmez. Beden, yeni bir iktidar teknolojisinin meydana geliş ve bu yeni iktidar biçiminin uygulanışının meydana getirdiğı yeni gerçeklik ve bilgi ile (bireyin üretilmesiyle) birlikte ikincil ve dolaymlı

¹²¹⁶ A.g.e., s. 53.

¹²¹⁷ A.g.e., s. 54.

¹²¹⁸ A.g.e., s. 148.

¹²¹⁹ A.g.e., s. 198.

bir konuma geçmiştir.¹²²⁰ Yani, yeni cezalandırma teknikleri Ortaçağda olduğu gibi doğrudan bedene acı çektirmeye ya da bedeni sakatlamaya yönelmeyecektir. Ama Foucault cezalandırma tekniklerinde bedenin dolayımli bir konuma çekilmesi ve odağa ruhun geçişinde, ilerlemeci bir yaklaşımın öne süreceği gibi mahkûmlarda insanlığın (insani ruhun) keşfedilmesini değil, yeni bir iktidar tekniğinin ortaya çıkışını ve bu tekniğin ince hesaplarını bulur. Cezalandırma iktidarının hedefi olan ruh, fiziksel tahakkümü aşan bir kontrole olanak sağlayan ve üzerinde tasarrufta bulunabilir bir temsile karşılık gelir. Bir başka deyişle, ruh, üzerinde iktidarın işlendiği bir yüzey olarak yeniden tasarlanan bir zihindir ve tam da bu sayede bedenlerin, fikirlerin kontrolü aracılığıyla boyun eğdirilmesine imkân tanır.¹²²¹ Nitekim Foucault'nun Cervan'dan aktardığı gibi, "aptal bir müstebit köleleri zincirlerle zorlayabilir; fakat gerçek bir siyaset onları kendi fikirlerinin zincirleriyle çok daha güçlü bir şekilde bağlar".¹²²² Lakin cezalandırma aygıtındaki değişim, hümanist reformcuların bu ideolojik iktidar tasavvurlarını da açacak ve iktidar tekniklerinin, nöbeti bedene yeniden vermesi, daha önceden hiç görülmemiş bir *politik anatomiye* yol açacaktır.

Bir başka deyişle, bu ruh anlayışı, eski beden anatomisinden çok daha etkili bir beden politikasını mümkün kılacaktır.¹²²³ Dolayısıyla Foucault, cezalandırma iktidarının soybiliminin, modern ruhun soybiliminin bir parçası olduğunu savunmaktadır. Zira Foucault bu ruhta bir ideolojinin toplumsal kalıntıları yerine, beden üzerindeki modern iktidar teknolojisinin güncel bağlantısının görülebilir olduğunu iddia eder.¹²²⁴ Foucault bu ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir etki olduğunu değil, tam tersine var olduğunu, bir gerçekliğe sahip olduğunu söyler. Onun gerçekliği, cezalandırılanlar üzerinde (daha genel olarak tüm varoluşları boyunca denetlenenler, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar, öğrenciler, sömürgeler, işçiler vb üzerinde) uygulanan bir iktidar işleyişi aracılığıyla bedenin çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli üretilmesinden

¹²²⁰ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 67.

¹²²¹ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 58.

¹²²² Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 165.

¹²²³ A.g.e., s. 166.

¹²²⁴ A.g.e., s. 67.

kaynaklanır.¹²²⁵ Dolayısıyla bu ruh, ne suçlularda yeni farkına varılan temel insanlık, ne ontolojik bir nosyon, ne de yeniden canlandırılmış dinsel bir ruhtur. Bu ruhun tarihsel gerçekliği, Foucault'nun ifadesiyle, “ceza verme gözetimi altında tutma, cezalandırma ve zorlama usullerinden ötürü doğmaktadır” ve belli tipte bir iktidar ve bilginin birleştiği noktada varolmaktadır.¹²²⁶ Ruhun bu gerçekliği üzerinde çeşitli kavramlar kurulmuş ve çözümleme alanları oluşturulmuş (psike, öznellik, kişilik, bilinç vb), teknik ve bilimsel söylemler inşa edilmiş, yine ondan hareketle hümanizmin ahlaki talepleri meşrulaştırılmıştır.¹²²⁷

Burada, Prado'nun da dikkat çektiği gibi, vurgulanması gereken bir husus, ceza sisteminin gelişimi bağlamında ruhun ortaya çıkışı ya da daha doğrusu üretilmesinin, daha geniş bir ölçekte, modern bir ben ya da özne anlayışına geçişe de işaret etmesidir. Modern özne anlayışının sistematik bir ifadesini teşkil eden Kartezyen ben, kendinde tüm anlamın kaynağı ve faili olan, önceden hiçbir şey tarafından belirlenmeksizin kendisini kuran bir ben'dir. Böylece modern ben, hem inançlar ve duygusal durumların kendisine atfedildiği ve böylece farklı inançları benimseyebilen ve farklı duygusal hallere sahip olabilen, hem de eylemlerinin nihai kaynağı olarak farklı türden eylemleri seçmeye ve gerçekleştirmeye muktedir bir ben olarak kavranır. Bu anlayış bakımından, ben'i disiplinle şekillendirmek ve doğru türden inançları ve duygusal durumları aşlamak suretiyle onun eylemlerini düzeltmek mümkün ve hatta zorunludur.¹²²⁸

İşte Foucault'nun soybilimsel çözümlemeleri, tam da bu ben'in ya da genel olarak modern öznenin tarihsel bir inşa olduğunu açığa vurmaya yönelir. Dolayısıyla ceza adaleti sahnesine giren ruh ya da ben, tam da onu sadece şekillendirmek üzere olduğu var olduğu varsayılan disiplinler teknikler tarafından üretilmiştir. Bu yüzden Foucault, sanki ilahiyatçıların yanılsaması olan ruhun yerine bilginin veya felsefi düşüncenin veyahut teknik müdahalelerin nesnesi olan bir insanın geçtiği konusunda

¹²²⁵ A.g.e., s. 67.

¹²²⁶ A.g.e., s. 68.

¹²²⁷ A.g.e., s. 68.

¹²²⁸ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 56.

yanılmamız gerektiğini söyler.¹²²⁹ Benzer şekilde, Foucault'ya göre içinde bulunduğumuz durum, basit bir şekilde, özgür ruhların toplumsal kurumlar ya da disiplinler teknikler aracılığıyla boyunduruk altına alınması olarak anlaşılamaz. Zira Foucault'nun ceza pratiklerindeki değişimin doğrudan modern ben'in üretilmesine katkıda bulunduğuna yönelik çözümlemelerinin gösterdiği gibi, önceden varolan ve kontrol altına alınan bireyler ya da özgür ruhlar zaten mevcut değildir: Tam tersine, bireyler, toplumsal kurum ve pratikler tarafından titiz bir şekilde imal edilirler. Nitekim Foucault, bize sözü edilen ve özgürleştirilmeye davet edilen insanın, çoktan beri bizatihi kendinden çok daha derin bir tabi kılmanın sonucu olduğuna dikkat çeker. Zira kendi ifadesiyle, "Bir ruh, onda [insanda] ikamet etmekte ve onu, kendi de bizatihi iktidarın beden üzerinde uyguladığı egemenlik içinde bir parça olan varoluşa taşımaktadır".¹²³⁰ Foucault'ya göre bir siyasal anatominin sonucu ve aleti olan bu ruh, Platon'un ünlü önermesini tersine çevirerek söylediği gibi, *bedenin hapisanesi olan ruhtur*.¹²³¹

Foucault'nun burada sadece, popüler klişeler kadar psikoloji ve eğitim teorilerinden de aşına olduğumuz, "bir birey üzerine davranışsal alışkanlıkların dayatılmasının, onun perspektifini, tutumunu, duygusal yönlerini (değer, inanç ve arzularını) şekillendirdiğine" yönelik görüşü yeniden formüle ettiğini düşünmek hatalı olacaktır.¹²³² Foucault bu fikri çok daha öteye taşımakta ve fiziksel davranışa yönelik müdahalelerle, sadece bireylerin kişiliklerinin her bir yönünü değiştirmekle kalmayıp doğrudan onları itaatkâr bedenler olarak üretebilen bir iktidar teknolojisinin işleyişini açığa vurmaya çalışmaktadır. Foucault ıslah edici cezalandırmanın uygulanma noktasının tamamen bedensel olduğunu (zaman ve mekân içindeki beden, gündelik hareketler ve faaliyetler) ama aynı zamanda, alışkanlıkların bulunduğu yer olması sebebiyle ruh olduğunu söyler. Ama zihinlerin dönüştürülmesi, ceza aygıtının itaatkâr bedenler üretme hedefi açısından bir araçtır. Buna dikkat çekmemizin sebebi, iktidar teknikleri tarafından üretilmiş ruhun ya da öznelliğin soybilimini, Foucault'nun bedenden hareketle okumaya devam ettiğini vurgulamaktır. Zira soybilim yönteminin

¹²²⁹ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 68.

¹²³⁰ A.g.e., s. 68.

¹²³¹ A.g.e., s. 68.

¹²³² Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 53.

karakteristiklerini tartışırken dikkat çektiğimiz gibi, Foucault'nun çözümlemeleri esas olarak tarih tarafından damgalanmış bir bedeni sergilemeye çalışmaktadır. Beden; özneliği ya da ruhu alışkanlıklarında, jestlerinde, duruşunda, konuşmasında, kendisiyle nasıl ilgilendiğinde taşır.¹²³³ Nitekim Foucault cezalandırma aygıtının kullandığı aletlerdeki değişimin, yeni bir beden politikası ya da siyasal anatomi çerçevesinde meydana geldiğini özellikle vurgular. Zira manipölasyon amacıyla güçlendirilen ve dolaşıma sokulan birtakım temsil oyunlarının yerini artık yeni baskı biçimleri, uygulanan ve tekrarlanan zorlama şemaları almış, işaretler yerine alıştırmalar, zaman kullanımı, zorunlu hareketler, alışkanlıklar, kurala bağlı faaliyetler geçmiştir.¹²³⁴ Dahası bu ıslah teknikleri ile oluşturulmak istenen şey, toplumsal sözleşme alanı içine alınmış olan hukuk öznesinden ziyade “boyun eğen özne, alışkanlıklara, kurallara, emirlere, etrafında ve üzerinde inşa edilen ve kendinde otomatik olarak işlemesine izin vermek zorunda olduğu bir otoriteye tabi kılınmış olan bireydir”.¹²³⁵

İşte Foucault bedenin iktidar nesnesi ve hedefi olarak keşfedilişinin, bedene – manipüle edilen, biçimlendirilen, terbiye edilen, itaat eden, becerikli hale gelen veya güçleri artan bedene- yönelen bu büyük dikkatin izlerini takip eder. Foucault bu dönemde, bedenin gerek açıklanışına, işleyişine yönelik (anlaşılır beden), gerekse itaat ve kullanımına yönelik devasa materyalin merkezinde, “çözümenebilir bedene yoğrulabilir bedeni ekleyen” itaatkârlık kavramının hüküm sürdüğünü söyler.¹²³⁶ Tabi kılınan, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir beden itaatkâr beden olacaktır. Aslında bedenin tarih boyunca, hemen her toplumda, ona zorlamalar, yasaklar veya zorunluluklar dayatan sıkı iktidar çerçeveleri içine yerleştirildiği söylenebilir. Ama Foucault, 18. Yüzyılla başlayan bedene yönelik tekniklerde, denetimin ölçeği, nesnesi ve tarzı açısından pek çok şeyin yeni olduğuna, şu paragrafta olduğu gibi, özellikle dikkatimizi çeker:

¹²³³ A.g.e., s. 57.

¹²³⁴ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 200-201.

¹²³⁵ A.g.e., s. 201.

¹²³⁶ A.g.e., s. 209.

Önce denetim ölçeği: artık bedeni çözülmez bir birim olarak, kabaca kitle olarak ele almak değil de, onu ayrıntıda işlemek onun üzerinde ince bir baskı uygulamak, bizzat mekanik düzeyindeki –hareketler, jestler, tavırlar, hızlilik-zapt etmelerini sağlamak söz konusudur; faal beden üzerinde sonsuza kadar bölünebilen bir iktidar. Daha sonra denetim nesnesi: artık hal ve gidişim ya da bedenin işaret eden unsurları değil de, hareketlerin ekonomisi, etkinliği, bunların iç örgütlenmesi söz konusudur; zorlama işaretlerden çok güçlere yönelmiştir; gerçekten önemli olan yegâne tören, uygulamanınki olmaktadır. Son olarak da tarz, bu kesintisiz, sabit faaliyetin sonucundan çok sürecini gözeten baskı gerektirmekte, mekânı, hareketleri çok yakından çerçeveleyen bir şifrelemeye göre uygulanmaktadır.¹²³⁷

İlk olarak denetimin ölçeği önemlidir, zira en büyük, üretken ve kapsamlı insan kontrol sistemleri, en küçük ve en kesin olarak belirlenmiş temellerde (yani mikro-iktidarın oluşturulmasıyla) inşa edilecektir. Bunun için beden, mesela bacaklar ve kollar gibi olabildiğince fazla birime bölünmeli ve her biri ayrı şekilde ele alınan parçalar, titiz bir şekilde hesaplanmış farklı eğitime tabi tutulmalıdır ki; hem parça, hem de bütün için en üst düzeyde kontrol ve işlem verimliliğine ulaşılabilsin.¹²³⁸ İkinci olarak, denetimin nesnesindeki yenilik, işaret edici ya da anlam verici boyutun olabildiğince azaltılması, göz ardı edilmesi ve dikkatin özellikle, insanları -kulak verilecek öznelere ya da okunması gereken işaretler olarak değil- şekillendirilecek nesneler olarak ele alan teknik ve taktiklerin geliştirilmesine yöneltilmesidir. Bu konuda Foucault 18. Yüzyıldan itibaren giderek daha da genelleştirilen askeri talimleri örnek verir; bunların odağına, bedeni oluşturan kısımların biçimsel organizasyonunun ve disipline edilmiş tepkilerin (mesela ellerin, bacakların ya da gözlerin otomatik refleksleri) yerleştiğine dikkat çeker. Yani artık askeri cesaret-şeref gibi retoriklerin önüne, askerlerin beden hareketlerinin içsel koordinasyonuna ilişkin bir ekonomi geçmiştir. Rabinow Foucault çözümlemelerindeki iktidar işleyişinin ayrılmaz parçası olan beden terbiyesine yönelik kuralı, denetimin ölçeğiyle birleştirerek şöyle özetler: “küçük birimler al, tüm işaret

¹²³⁷ A.g.e., s. 209-210.

¹²³⁸ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 153.

edici boyutlarından soy, bu birimlerle ilişkili işlemleri biçimselleştir ve onları büyük bir ölçeğe uygula”.¹²³⁹ İşlemin standartlaştırılması, verimliliği ve anlamından soyulması, sürekli ve düzenli bir uygulamayı gerektirmektedir ki; bu da bizi, Foucault’nun denetim tarzıyla ilgili yeniliklere dair işaret ettiği noktaya götürür. Öncelikle denetimin, itaatkâr kılmaya yöneldiği bedenler üzerinde mümkün olduğunca kesintisiz bir şekilde uygulanabilmesinin yolları geliştirilmeye başlanmıştır. Foucault’nun bu denetim tarzının sonuçtan ziyade süreci göz ettiğini söyleyerek ifade ettiği gibi, hedef (sonuç) ve bu hedefe yönelik tasarlanan tekniklerin (süreçlerin) bir araya geldiği tam bir itaatin sağlanması için, tüm zaman, mekân boyutları ve hareket sistematik olarak düzenlenmeli ve bu kontrol süresiz bir şekilde uygulanmalıdır. Bunun sonucu ise denetim tekniklerinin giderek daha fazla analitik, teknik, spesifik, ekonomik bir hale gelmesidir.¹²⁴⁰

Foucault “bedene, işlemlerinin özenli denetimine izin veren, onun güçlerinin sürekli olarak tabi kılınmasını sağlayan ve onlara itaatkârlık-yarar oranını dayatan bu yöntemlere” *disiplinler* adını verir.¹²⁴¹ Disiplinlere yönelik pek usul -manastırlarda, orduda, atölyelerde vb- uzun zamandır var olmasına rağmen, Foucault bunların, denetim tekniklerindeki sözünü ettiğimiz yeniliklere yol açacak şekilde, ancak 17 ve 18. Yüzyıl esnasında genel bir egemenlik kurma formülleri haline getirildiğini söyler. Ona göre disiplinlerin tarihsel olarak ortaya çıkış anı, yalnızca becerilerin gelişmesini ya da bağımlılığının artmasını değil de, eş zamanlı olarak bedeni bir ve aynı mekanizma içinde daha fazla yararlı olduğu ölçüde daha fazla itaatkâr kılan (ya da tersine, itaat ettiği ölçüde faydalı kılan) bir ilişkiyi oluşturmayı hedefleyen bir “insan bedeni sanatının” doğduğu andır.¹²⁴² Bu andan sonra insan bedeni, onun en derinlerine inen, eklem noktalarını bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmiştir. Bu, aynı zamanda bir iktidar mekaniği de olan bir siyasal anatominin ortaya çıkışıdır. Bu siyasal anatomi, disiplinin “bağımlı ve idmanlı bedenler”, yani ‘itaatkâr’ bedenler imal etmesine hizmet eder. “Bağımlı ve idmanlı bedenler” sözüyle kast edileni

¹²³⁹ A.g.e., s. 154.

¹²⁴⁰ A.g.e., 154.

¹²⁴¹ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 210.

¹²⁴² A.g.e., s. 210.

anlamak için disiplinin bedenin güçleri üzerindeki ikili işlemine dikkat etmek gerekir. Zira Foucault'nun ifadesiyle,

Disiplin bedenlerin güçlerini arttırmakta (faydanın ekonomik terimleriyle) ve aynı güçleri azaltmaktadır (itaatin siyasal terimleriyle). Tek kelimeyle, bedenin iktidarını çözmektedir: onu bir yandan arttırmak istediği bir yatkınlık, bir 'kapasite' haline getirmekte; öte yandan da bunların sonucu olarak ortaya çıkabilecek enerjiyi, gücü tersine döndürmekte ve onu katı bir bağımlılık ilişkisinin içine sokmaktadır.¹²⁴³

Nitekim yeni beden sanatının özgün boyutunun, bedeni, daha fazla yararlı olduğu ölçüde daha fazla itaatkâr hale getiren ya da tersine, itaatkâr olduğu ölçüde faydalı hale getiren bir ilişkiyi mümkün kılan bir mekanizma içine sokması olduğunu söylemiştik.

Burada önemli bir nokta, bu disiplin tekniklerinin, sadece ceza pratikleri alanıyla sınırlı kalmamasıdır; çeşitli gözetim ve ceza taktikleri, 18. Yüzyıl ve 19 yüzyıl boyunca toplumun diğer kısımlarına, başka reform alanları ve kontrol yönetim yerlerine yayılmıştır. Hatta hapishane, disiplin tekniklerinin uygulandığı pek çok örnekten sadece birisidir. Zaten gerek hapishanenin kendisi, gerekse -reform tartışmalarının işaret ettiği gibi- ceza alanındaki ideal biçim arayışlarının esas önemi; onların, hem bireylere, hem de nüfusa yönelik daha genelleştirilmiş disiplin pratiklerinin en açık ifadeleri olmalarından ileri gelir.¹²⁴⁴ Nitekim Foucault hedefinin, her biri kendine özgü unsurları itibarıyla farklılaşan –okul, kışla, hastane, fabrika gibi- disiplin kurumlarının tarihin yapmak olmadığını, esas olarak, hapishane örneği üzerinden her biri kolaylıkla genelleşmiş temel teknikler dizisinin ortaya çıkarmak olduğunu söyler.¹²⁴⁵ Ona göre, her zaman oldukça titiz ve çoğunlukla çok küçük olan bu teknikler, bedenın belli bir siyasal ve ayrıntılı kuşatılmasını, yeni bir “iktidar mikrofiziğini” tanımladıkları için önemlidir. Büyük bir yayılma gücüne sahip gözükken bu küçük teknikler (yönetmeliklerin titizliği, teftişlerin kılı kırk yaran bakışları, hayatın ve bedenin en

¹²⁴³ A.g.e., s. 211.

¹²⁴⁴ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 153.

¹²⁴⁵ A.g.e., s. 153.

küçük parçalarını bile denetim altına almaya yönelik küçük uygulamalar vb) 17. Yüzyıldan beri sanki toplumsal bünyenin tümünü kapsama eğilimiyle hareket etmekte ve giderek kapsamını genişletmektedir.¹²⁴⁶

Foucault bütün bu disiplin sistemlerinin merkezinde küçük bir ceza mekanizmasının işlemekte olduğunu ve bu mekanizmaların, kendi yasaları, kendi özelleşmiş cezaları, kendine özgü yaptırım biçimleri ve yargılama tarzlarıyla bir tür adalet ayrıcalığından faydalandıklarını öne sürer. Böylece atölyede, okulda, orduda koskoca bir zaman (geç kalmalar, yerini bırakmalar vb), faaliyet (ihmal, heves yokluğu, dikkat eksikliği vb), tavır (gevezelik, haddinin bilmezlik vb), beden (düzgün olmayan tutumlar, uygunsuz hareketler, pislik vb), cinsellik (utanmazlık, müstehcenlik vb) mikro cezalandırma sistemi hüküm sürmektedir.¹²⁴⁷ Disiplinler birer alt-ceza sistemleri kurmak suretiyle, yasaların boş bıraktıkları bir mekânı çevrelemekte, büyük ceza sistemlerinin elinden kaçan davranışlar bütünü bastırmaktadırlar ki; en sonunda her şey, en küçük şey bile cezalandırılabilir hale gelsin. Disiplinsel cezalandırma alanı, Foucault'nun ifadesiyle, “kurallara uyulmaması, kurallara uygun olmayan her şey; kurallardan uzaklaşan her şeydir; sapmalardır”.¹²⁴⁸ Disipliner cezalandırmanın işlevi ise, uygun olmamak gibi belirsiz bir alanı da kapsayan bu sapmaları azaltmak, istenmeyen davranışları düzeltmektir. Böylece tüm davranışlar iki kutup arasında, “iyi” ve “kötü” kutupları arasında sıralanabilir hale gelir. Foucault aslında cezalandırma sistemi boyunca, eylemlerden ziyade, doğrudan bireylerin kendilerine, doğalarına, potansiyellerine, düzeylerine ve değerlerine yönelik bir farklılaştırmanın iş gördüğüne dikkat çeker. Bireylerin kapasitelerini, düzeylerini, cinsini miktarsal terimlerle ölçme ve değer terimleriyle hiyerarşik hale getirmenin sağladığı değerlendirici ölçü, *anormalin* dış sınırını çizmeye hizmet eder ve dolayısıyla “uygunluk” zorlamasının gerçekleştirilmesinde bir referans noktasını teşkil eder.¹²⁴⁹ Kısacası, Foucault'ya göre, disiplinlerin –aslında oldukça eski usullerden destek alarak- imal ettiği yeni cezalandırıcı işleyişinin hedefi, tek kelimeyle, “normalleştirmektir”. Normalleştirici

¹²⁴⁶ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 212.

¹²⁴⁷ A.g.e., s. 266.

¹²⁴⁸ A.g.e., s. 267.

¹²⁴⁹ A.g.e., s. 272.

iktidar bir bakıma homojenleşmeye zorlamaktadır, ama “düzeyleri belirlemeye, özellikleri saptamaya ve farklılıkları birbirlerine uyarlayarak bunların yararlı hale getirmeye izin vererek bireyselleştirmektedir”.¹²⁵⁰

Bu bağlamda bireye yönelik değerlendirmeye, teşhise, öngörü ve düzetici kurallara yönelik bir yargılamanın ceza sisteminin içine yerleşmesinin bir sonucu, yargılamanın çevresinde, psikiyatrlar, psikologlar, infaz yargıçları, eğitimciler, ceza yönetim memurlarından oluşan, Foucault’nun ifadesiyle, “küçük adaletlerin ve paralel yargıçların” sayısının artmasıdır.¹²⁵¹ Böylece ceza alanındaki değişim boyunca, Foucault yeni bir nesneler alanı, yeni bir hakikat rejimi ve ceza adaletini uygulanması konusunda şimdiye kadar görülmemiş bir sürü rolün ortaya çıktığını belirtir: “Bilimsel bir bilgi, teknikler, söylemler oluşmakta ve cezalandırma erkinin uygulanmasıyla iç içe geçmektedirler”.¹²⁵² Dolayısıyla Foucault yargıçların artık sadece yargılamaktan fazlasını yapmakta olduklarına dikkat çeker. Yargıçların mahkûm eden ya da berat ettiren kararları, salt bir suçluluk yargılaması, yaptırım uygulayan yasal bir karardan öte, kendi içinde bir normallik değerlendirmesi ve mümkün bir normalleştirmeye yönelik teknik bir hüküm taşımaktadır.¹²⁵³

Foucault işte bu normalleştirici iktidarın sadece mahkemelerle sınırlı kalmadığını, çağdaş toplumlarımızın hâkim işlevi hale geldiklerini öne sürmektedir. Normallik yargıçları toplumun her yerinde mevcuttur: dolayısıyla, kendi ifadesiyle,

öğretmen-yargıç, hekim-yargıç, eğitimci yargıç toplumundayız, bunların hepsi de normalleştirici olanın hüküm sürmesini sağlamakta ve her biri bulunduğu yerde bedeni, hareketleri, tutkuları, hal ve gidişleri, yatkınlıkları performansları tabi kılmaktadır.¹²⁵⁴

Foucault akıl hastaneleri, ıslahhane, eğitim kurumu ve hastaneler gibi toplumun her yerine nüfuz ederek bir hapisane şebekesi teşkil etmiş olan bütün bireysel denetim

¹²⁵⁰ A.g.e., s. 274.

¹²⁵¹ A.g.e., s. 56.

¹²⁵² A.g.e., s. 59.

¹²⁵³ A.g.e., s. 56.

¹²⁵⁴ A.g.e., s. 440.

mercilerinin ikili bir tarzda işlev gösterdiğini söyler. Bunlar “ikili ayırım ve işaretleme” (deli-deli değil; tehlikeli-zararsız; normal-anormal) ve “baskı altına alıcı ayırma, farklılaştırıcı dağıtım” (kimdir, nerede olmalıdır, onu neyle belirlemeli, nasıl tanımalı, onun üzerinde sürekli bir gözetim bireysel olarak nasıl uygulanmalı vb) tarzlarıdır”.¹²⁵⁵ Tüm otoriteler bireyi kontrol işlevini bu ikili bölme ve işaretlemeye göre uygulamakta ve disipliner toplumda her birey bu ikili işaretlemeye, yani *normal* ve *anormal* arasındaki sabit ayırma (*Deliliğin Tarihi*’nde deli-aklı başında, *Kliniğin Doğuşu*’nda hasta-sağlıklı, *Cinselliğin Tarihinde* sapkın-normal gibi ayırımlar hatırlanabilir) tabi kılınmaktadır. Bu ikili dışlama mekanizmaları ve bireyselleştirici disiplin taktikleri, - disiplinsel düzenlemelerin işleyişinde merkezi bir konuma sahip olan- “anormalleri ölçmeyi, denetlemeyi ve düzeltmeyi kendine görev edinen koskoca bir teknikler ve kurumlar bütünü” ortaya çıkarmıştır.¹²⁵⁶

Böylece Foucault modern toplumların disipliner normleştirme tekniklerini kullanan kurumlar ve organizasyonlar dizisini, bir “hapishane şebekesi” (*carceral network*) olarak betimler. Hapishane şebekesi, dağıtım, gözetim ve gözlem sistemleriyle, modern toplumda normleştirici iktidarın en büyük destekçisidir ve bu iktidarın toplumsal gövdenin bütününe yayılmasına imkân tanımıştır. Zira Foucault’ya göre, hem bedenin ele geçirilmesine, hem de sürekli gözleme tabi tutulmasına imkân tanıyan toplumun bu hapishane dokusu, hapishanenin cezalandırma modelinin iç özellikleri aracılığıyla, yeni iktidar ekonomisi için olduğu kadar, bizzat bu ekonominin ihtiyaç duyduğu bilgi oluşumu için de en uygun alettir.¹²⁵⁷ Hapishane, bireylerin, özgürlüklerinin ellerinden alınması aracılığıyla cezalandırıldıkları bir tutuklama mekânından fazlası; onların dönüştürülmesi için bir bilginin elde edildiği ve uygulandığı bir yer haline gelmiştir. Nitekim bir kapatma mekânı olarak hapishane binalarının inşası, daha önceden görülmemiş mimari bir sorunsalı içermektedir. Bu sorunsal, Foucault’nun ifadesiyle,

¹²⁵⁵ A.g.e., s. 294-295.

¹²⁵⁶ A.g.e., s. 295.

¹²⁵⁷ A.g.e., s. 440-441.

artık sadece görülmek (sarayların gösterişi) veya dış mekânı gözetim altından tutmak (kalelerin geometrisi) için değil de; eklemleşmiş ve ayrıntılı bir iç denetime –içeride bulunanları görünür kılmak için- izin vermeye yönelik bir mimarinin sorunsalıdır. Daha da genel olarak, bireylerin dönüştürülmesi için de iş görecektir bir mimarinin sorunsalı: barındırdıkları üzerinde etki etmek, onların hal ve gidişine müdahale etmek, iktidarın etkilerini onlara kadar yöneltmek, onları bir bilgi edinme sürecine sunmak, onları değiştirmek.¹²⁵⁸

Böylece kapatmanın ve etrafını çevirmenin, kalın duvarlar ya da sağlam kapılar türünden basit şemaları yerlerini, insanların etrafında gözlem, kayıt ve terbiye aygıtı oluşturulabilecek planlara, yeni tipten bir gözetimi mümkün kılacak -açıklıkların, boşluk ve dolulukların, geçitlerin ve şeffaflıkların- ince hesaplara bırakmıştır. Zira cezanın yürürlüğe koyulduğu yer olan hapishane, aynı zamanda cezalandırılan kişinin gözlem yeri de olacaktır. Yani hapishane, gözetim altında tutma mekânı olmasının yanında, her mahpus hakkında, hal ve gidişi, derindeki tutkuları, tedrici gelişmesi hakkındaki bilginin, mahkûmlara ilişkin klinik bir bilginin biçimlenme yeri olarak da kavranmaktadır.¹²⁵⁹ Dolayısıyla disipliner bir aygıt olarak hapishane, mahkûmların, hem güvenlik, hem de bilgi açısından sürekli gözetim altında bulundurulmasını mümkün kılacak esaslı düzenlemeleri yerine getirebilmek durumundadır.

Foucault Jeremy Bentham'ın –ilk bakışta hapishanelere yönelik küçük bireysel bir şema ya da idealist bir reform önerisi olarak gözüken- *panoptikon* (1791) planını, disipliner teknolojinin paradigmatik bir örneği olarak ele alır.¹²⁶⁰ Şüphesiz benzer şekilde işleyen başka disipliner teknolojiler de mevcuttur, ama panoptikon, Foucault'ya göre,

akıl ile disiplini taşınan aktarmanın, mimariyi iktidarın yönetimi için şeffaf kılmanın, güç kullanımı ile zorlamaların yerine hiçbir boşluğu olmayan bir gözetim altında tutmanın yumuşak etkinliğini ikame etmenin; mekânı yasaların

¹²⁵⁸ A.g.e., s. 258.

¹²⁵⁹ A.g.e., s. 361.

¹²⁶⁰ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 188.

yakın tarihli insancıllaşmalarına ve yeni cezaevi teorisine uygun bir şekilde düzenlemenin en dolaysız biçimiydi.¹²⁶¹

En ayrıcalıklı gerçekleştirme biçimini hapishanelerde bulan panoptikon 1830-1840'lı yıllardan itibaren birçok hapishane tasarısının mimari programı haline gelmiştir. Aslında Bentham'ın özgünlüğü, planında kullandığı teknikleri ilk keşfeden olmasında değil, bunları mükemmelleştirerek, pek çok sayıda farklı kurum ve soruna uygulanabilir bir tasarım içinde birleştirebilmesindeydi. Foucault Bentham'ın panoptikon'unun, toplumun tüm cephelerine yönelik bütünsel bir eleştiri ve bunların yeniden formülasyonu anlamına gelen bir ütöpik düzenleme değil, spesifik bir iktidar mekanizması olduğuna dikkat çeker.¹²⁶² Foucault'nun, disipliner iktidarın işleyişinin en genelleşebilir modeli olarak sunduğu bu iktidar mekanizmasının ilkesi, onun mimari ifadesinde¹²⁶³ bulunur:

Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin, halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını kat etmektedir: bunların biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğer de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır... Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi görmek mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır.¹²⁶⁴

Bu plandaki kilit unsur, görmeden gözetlemeye imkân tanıyan mekânsal birimler inşa edilmesidir. Foucault böylelikle hücre mantığının dönüştürüldüğünü, yani hücrenin varsayılan üç işlevinden –kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak- sadece ilkinin alıkoyularak diğerlerinin ortadan kaldırıldığını belirtir. Ama bu, mahkûmun

¹²⁶¹ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 361-362.

¹²⁶² Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 188.

¹²⁶³ Panoptikon orijinal çiziminin ve çağdaş bir uygulama örneğinin resimleri, bu çalışmanın sonunda yer alan “Ekler” bölümündedir. Bkz. Resim 2 ve Resim 3.

¹²⁶⁴ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 295-296.

şartlarının iyileşmesi anlamına gelmez. Zira Foucault'nun deyişiyle “görünürlük tuzaktır”, ışık altında olmak ve gözetmenin bakışına tabi olmak, karanlıktan daha etkili bir tabiiyete kapı açmaktadır.¹²⁶⁵ Her şeyden önce mahkûmlar görülmekte, ama görememektedirler; herkes kendi yerinde, bir gözetmen tarafından cepheden göründükleri birer hücreye kapatılmışlardır, ama ne kendilerini gözetleyenleri, ne de diğer hücrelerde kapatılanları görememektedirler. Kapatılan kişi, Foucault'nun deyişiyle, “bir bilginin nesnesidir ama asla bir iletişim öznesi olamamaktadır”.¹²⁶⁶ Panoptikon'un büyük etkisi, tutukluda iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halinin yaratmasından kaynaklanır. Zira tutuklu kendisinin gözetlendiği kuleyi görmekte, ama kuledeki gardiyanı görememektedir, yani gözetimin sürekli, sonu gelmez ve tam olduğunu düşünerek hareket etmek durumundadır. Esas olan mahkûmun gözetim altında olduğunu bilmesidir; fiili durumda kulede bir gözetmenin olup olmadığını ya da o anda kendine bakılıp bakılmadığını bilemez. Dolayısıyla bu mimari aygıt o derece etkilidir ki; kulede hiçbir gözetmen olmasa bile iktidar aygıtı halen iş görmeye devam edecektir.

Böylece Bentham'ın düzeneği, iktidarın uygulanışını sürekli kılmakta, otomatikleştirmekte ve bireysellikten çıkarmaktadır. Öncelikle adeta rastlantıyla buraya getirilen herhangi bir kişi bu makineyi işletebilir ve benzer şekilde herhangi birisi bu mekanizmaya tabi kılınabilir. Dolayısıyla Foucault panoptikon'un, çok farklı sebeplerden hareketle, herhangi bir hedefe yönlilebilen ve türdeş iktidar etkileri imal edebilen harika bir makine olduğunu söyler. Panoptikon'un gözetim mantığı, mesela bir mahkûmu iyi davranmaya, deliyi sakın olmaya, işçiyi çalıştırmaya, okul çocuğunu özenli olmaya, hastayı tedaviye uymaya zorlayabilmekle kalmaz, bu zorlamayı güç kullanmadan da başarabilir. Zira Foucault'nun ifadesiyle,

bir görünürlük alanına tabi kılınan ve bunu bilen kişi, iktidarın zorlamalarını kendi hesabına yeniden ele almaktadır; onları kendi üzerinde kendiliğinden

¹²⁶⁵ A.g.e., s. 296.

¹²⁶⁶ A.g.e., s. 296.

etkili kılmaktadır; içinde aynı anda iki rolü de oynadığı iktidar ilişkisini kendinde kapsamaktadır; kendi tabiiyetinin ilkesi haline gelmektedir.¹²⁶⁷

Böylece panoptikon bir mimari ve bir geometriden başka fiziki araca sahip olmaksızın bile bireylerin üzerinde doğrudan etki yaratabilmekte, “zihne zihin üzerinde iktidar vermektedir”.¹²⁶⁸ Bir başka deyişle, panoptikon görülmeden gözetim sayesinde, itaati normlara uyma buyruklarına çevirebilmektedir. Sürekli gözetim, koyulan düzenlemelere itaati, normlara alışkanlık icabı bir uyma davranışına çevirmekte ve dahası, normlara uymanın rutin işleyişinin kendisi de, zamanla o normların benimsenmesi ya da içselleştirilmesine dönüşmektedir.¹²⁶⁹ Foucault sürekli işleyişi ve otomatik mekanizmaları sayesinde panoptikon’un herhangi bir iktidar aygıtı için güçlendirici olduğunu ve ekonomi (malzemeden, personelden zamandan yana) sağlayabildiğini söyler.¹²⁷⁰ Zira artık, Foucault’nun ifadesiyle;

silaha, fiziksel şiddete, maddi kısıtlamalara ihtiyaç yoktur. Yalnızca bir bakış. Gözetleyen bir bakış ve bu bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes bakışı öyle içselleştirir ki, sonunda kendisini gözleme noktasına varır; böylece herkes kendi üzerinde ve kendisine karşı bu gözetlemeyi işletecektir. Mükemmel formül: Sürekli iktidar ve sonuçta gülünç bir maliyet!¹²⁷¹

Dahası panoptikon, bireyleri kontrol etmenin çok etkili ve verimli bir tekniği olmasının yanı sıra, onların muhtemel dönüşümleri için de bir laboratuvar teşkil eder. Zira panoptikon, insanlar üzerinde deney yapabilmek ve onlardan sağlanabilecek dönüşümleri güvenilir bir şekilde çözümleyebilmek konusunda (mahpusların üzerinde çeşitli cezaların onların suç ve karakterlerine göre denenmesi ve en etkili olanın araştırılması, işçilere eş zamanlı olarak farklı teknikler öğreterek, en verimli olanın hangisi olduğunun araştırılması, pedagojik deneyler yapılması vb) ayrıcalık bir yer olma

¹²⁶⁷ A.g.e., s. 299.

¹²⁶⁸ A.g.e., s. 304.

¹²⁶⁹ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 60.

¹²⁷⁰ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 304.

¹²⁷¹ Foucault, Michel (2007), “İktidarın Gözü”, *İktidarın Gözü- Seçme Yazılar IV*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 85-105, s. 95.

sıfatıyla, bireyleri değiştirme ve terbiye etme makinesi olarak kullanılabilir.¹²⁷² Böylece panoptikon bilgiyi, iktidarı, bedenin kontrolünü ve mekânın düzenlenişini tek bir bütünleşik disiplin mekanizması içinde bir araya getirebilmektedir: O,

bedenleri mekâna yerleştirme, bireyleri birbirlerine nazaran dağıtıma tabi tutma, hiyerarşik örgütleme, iktidar merkezleri ve kanalları düzenleme, bir iktidarın araçlarını ve müdahale biçimlerini tanımlama tarzıdır.¹²⁷³

Dahası bu tarz, hapishanelerde olduğu kadar atölyelerde, hastanelerde, okullarda devreye sokulabilir, yani suçluları cezalandırma kadar, hastaları tedavi etme, öğrencileri eğitme, delileri muhafaza etme, işçileri gözleme, dilenci ya da aylakları çalıştırma gibi farklı pek çok göreve koşulabilir niteliktedir. Panoptikon şeması, ihtiyaca göre gerekli değişiklerin yapılmasıyla, “fazla geniş olmayan bir mekânın sınırları içinde, belli sayıda insanın gözetim altında tutulması gerektiği bütün kurumlarda uygulanabilir”.¹²⁷⁴

Foucault genelleştirilebilir bir işleyiş modeli olarak panoptikon’un, “ideal bir biçime getirilmiş olan bir iktidar mekanizması diyagramı” olduğunu söyler. Panoptikon’u düşsel bir yapı olarak değil, fiilli durumda, her tür özel kullanımdan koparılabilen ve herhangi bir işlevle (eğitim, tedavi, üretim, cezalandırma vb.) bütünleşerek onun gücünü arttırabilen bir politik teknoloji olarak anlamak gerekir.¹²⁷⁵ Nitekim Foucault panoptikon’da, mükemmel bir disiplin kurumunun taslağını çıkarmak kadar, aynı zamanda disiplinlerin kapatılmışlıklardan nasıl çıkartılacakları ve bunların toplumsal bünyenin bütünü içinde yaygın, çoklu ve birden fazla amaca yönelik bir şekilde nasıl işletilebilecekleri sorununa cevap arayışının da söz konusu olduğunu belirtir. Ona göre, Bentham disiplinleri, “her yerde ve her zaman uyanık olan, toplumu hiçbir boşluk bırakmadan ve kesintisiz bir şekilde kat eden bir düzenekler şebekesi haline getirmenin düşünüyü kurmakta” ve “ilksel ve kolaylıkla aktarılabilir bir mekanizma

¹²⁷² Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 300-301.

¹²⁷³ A.g.e., s. 303.

¹²⁷⁴ A.g.e., s. 303.

¹²⁷⁵ A.g.e., s. 302-304.

düzeyinde, bütünü itibariyle disiplin mekanizmalarının nüfuz ettikleri ve onlar tarafından kat edilen bir toplumun temel işleyişinin programlamaktadır”.¹²⁷⁶

Foucault panoptikon’la birlikte, “kötülüğü durdurmaya, iletişimi koparmaya ve zamanı askıya almaya hizmet etmek üzere tamamen olumsuz işlevlere yönelik kapalı bir kuruma” işaret eden *abluka disiplinden*, “onu, daha hızlı, daha hafif, daha etkin, geleceğin toplumu için incelmış baskıların bir resmi haline getirerek, iktidarın icra edilmesini düzeltmek durumunda olan işlevsel bir düzenek” olan *mekanizma-disipline* geçildiğine dikkat çeker.¹²⁷⁷ Foucault istisnai bir disiplin şemasından, genelleşmiş bir gözetim altında tutma şemasına bu geçişin tarihsel bir dönüşüme dayandığını belirtir:

17 ve 18. yüzyıllar boyunca disiplin düzenlemelerinin yaygınlaşmaları ve toplumsal bünyenin tümü boyunca artmaları, kabaca disipliner toplum olarak adlandırılabilir. ¹²⁷⁸

Fakat disipliner bir toplumun oluşumundan söz edilebilmesinin sebebi, iktidarın disipline dayalı tarzının, diğer tüm iktidar biçimlerinin yerini alması değil, Foucault’nun ifadesiyle,

bu tarzın, bazen onları devre dışı bırakarak, ama onlara aracı olarak, hizmet ederek, onları birbirlerine bağlayarak ve özellikle de iktidarın etkilerinin en küçük ve en uzak unsurlara kadar taşınmalarına olanak sağlayarak diğerlerinin aralarına sızmış olmasıdır. ¹²⁷⁹

Disipliner toplumun ortaya çıkışına işaret eden olgulardan birisi, disiplinlerin toplumun uçlarındaki, kapatma ve dışlama biçimleri içindeki yerlerinden kurtulmaları ve böylece toplumun daha merkezi, daha üretken kesimlerine yerleşerek, daha önemli işlevlere –mamul üretimi, bilgilerin aktarımı, becerilerin yayılımı, savaş makinesi vb- bağlanmalarıdır. Foucault bu yayılmanın, disiplinlerin giderek yararlı bireyler üreten

¹²⁷⁶ A.g.e., s. 307.

¹²⁷⁷ A.g.e., s. 308.

¹²⁷⁸ A.g.e., s. 308.

¹²⁷⁹ A.g.e., s. 317.

teknikler gibi işlev göstermeye başlamaları olgusunun sonucu olduğunu söyler.¹²⁸⁰ Bu süreç, Foucault'nun terimleriyle, disiplinlerin işlevsel olarak ters yüz edilmesidir. Zira başlangıçta esas olarak tehlikeleri zararsız hale getirmeleri, yararsız ya da kontrolsüz halk kitlelerini sabitleştirmeleri ve kalabalıkların doğrulabileceği tehlikeleri savuşturmaları istenen disiplinlerden, artık bireylerin mümkün yararlarını artırarak olumlu bir rol oynamaları beklenmektedir.¹²⁸¹ Böylece mesela atölye disiplini, yönetmeliklere ve yetkilere saygı gösterilmesini sağlamanın, aylaklık ve hırsızlıkları önlemenin yanı sıra, yatkinlıkları, hızları, verimliliği arttırmaya da yönelmekte; “tutumları giderek daha fazla amaca yönelik kılmakta ve bedenleri bir mekanizmanın, güçleri de bir ekonominin içine sokmaktadır”.¹²⁸² Nitekim Foucault'nun disiplinleri, bedene, işlemlerinin özenli denetimine izin veren, onun güçlerinin sürekli olarak tabi kılınmasını sağlayan ve onlara itaatkârlık-yarar oranını dayatan yöntemler olarak tanımlamadığını söylemiştik.¹²⁸³ İşte panoptikon'un disipliner toplumdaki merkezi konumu, eş zamanlı olarak hem iktidar yoğunlaştırıcı, hem de üretim çoğaltıcısı olmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, panoptikon'un önemi, iktidarın kendi güçlerinin arttırırken, toplumun güçlerini elinden alma ya da dizginlemek yerine, bu güçleri de nasıl kendi hesabına çoğaltabileceği sorununa çözüm getirmesinden ileri gelir.¹²⁸⁴

Foucault panoptikon çözümlemesini, beden üzerinde çalışan bu iktidar teknolojisinin, bir ve aynı zamanda hem uysal, hem de faydalı bireyleri nasıl ürettiğini göstermek üzere kullanmaktadır. Onun disipliner teknoloji çözümlemeleri, politik teorinin, çoğunlukla kurucu unsuru bireyler olan bir toplum modelinden hareket ettiği 17 ve 18. Yüzyıllarda, bireyleri bir bilginin ve bir iktidarın bağlantılı unsurları olarak oluşturmaya yönelik bir tekniğin meydana geldiğini açığa vurmaya çalışmaktadır. Bu dönemde, soyut hukuki sözleşme ve mübadele biçimlerinden hareketle, toplumun, tekil hukuki öznelerin sözleşmeye dayalı bir ortaklığı olarak sunulduğuna sıklıkla dikkat

¹²⁸⁰ A.g.e., s. 310.

¹²⁸¹ A.g.e., s. 309.

¹²⁸² A.g.e., s. 309.

¹²⁸³ A.g.e., s. 210.

¹²⁸⁴ A.g.e., s. 306.

çekilmiştir. Foucault'ya göre ise, “birey hiç kuşkusuz toplumun ‘ideolojik’ temsilinin kurmaca atomudur; ama aynı zamanda iktidarın ‘disiplin’ denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş bir gerçekliktir”.¹²⁸⁵

Foucault iktidarın “itaatkâr bedenler olan özneler” üreten işleyişini anlayabilmek için, öncelikle iktidarın etkilerini her zaman olumsuz terimlerle tasvir etmekten (“iktidar ‘dışlar’, ‘bastırır’, ‘sansürler’, ‘soyutlar’, ‘maskeler’, ‘gizler’”) vazgeçmemiz gerektiğini söyler. Zira Foucault'ya göre, “aslında iktidar üretir: gerçekliği üretir, doğruluk nesneleri ve ritüelleri alanlarını üretir. Birey ve ondan elde edilebilecek bilgi de bu üretime aittir.”¹²⁸⁶ Nitekim insanları kontrol etmenin yüksek derecede etkili tekniklerinin gelişim hikâyesini anlattığı *Hapishanenin Doğuşu* kitabı, sadece zorlama ve tahakküm araçları hakkında değildir. Bu çalışmada, insan davranışlarının kontrolünde, -hakikat ve bilgi kadar bilginin elde edildiği bireyin de üretimini de mümkün kılmak suretiyle- zorlamadan daha etkili araçları icat eden ve kullanan belirli iktidar mekanizmalarının açığa vurulması söz konusudur. Bir başka deyişle Foucault burada iktidarı, disiplinler tekniklerin özneleri nasıl imal ettiği sorgulaması içinde yeniden kavramaya çalışmaktadır.

Böylece Foucault'nun özneliliğin nasıl üretildiği ve şekillendirildiğine yönelik çözümlemelerinde, onun “iktidar” kavrayışı merkezi bir konumda yer almaktadır ve dolayısıyla onun tarihselci özne anlayışını, iktidar analitiğinden bağımsız olarak ele almak imkânsızdır. Ama Foucault'nun genel bir iktidar teorisinin olduğu düşünülmemelidir. Zaten Foucault hedefinin genel olarak iktidarı anlamaktan ziyade iktidarın işleyişini çözümlemek olduğuna pek çok kez dikkat çekmiştir. Nitekim onun “iktidar analitiği” terimini kullanma sebebi de, bağlamdan-bağımsız, nesnel bir tarifi içeren ve bir genelleme olarak tüm tarihe uygulanabilecek bir teorileştirmeye karşı olduğunu vurgulamaya hizmet eder. Şüphesiz onun bir iktidar teorisinin üzerinde durmaya karşı çıkışında, bir teorinin, ancak diğer kültürel pratiklerin arasındaki varlığıyla ve onlarla karşılaştırılarak anlaşılabilir olduğuna yönelik görüşleri etkili olur.

¹²⁸⁵ A.g.e., s. 286.

¹²⁸⁶ Foucault, Michel(1994), *Dicipline and Punish-The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, Vintage, s. 194.

¹²⁸⁷ Nitekim *Hapishanenin Doğuşu* çalışması, Foucault'nun, iktidar üzerine genel yorumlar yerine, iktidar teknolojilerine yönelik sistematik çözümlemeler sunmayı seçme tavrının iyi bir örneğidir. Elbette Foucault'nun iktidarı bedenler üzerinde işleyen disiplinler tekniklerle bağlantılı olarak ele aldığı *Hapishanenin Doğuşu*'ndan farklı olarak, *Cinselliğin Tarihi I. Cilt* (1976) ve *Toplumu Savunmak Gerekir* gibi iktidar kavramı üzerine daha genel önermelerde bulunduğu soybilimsel çalışmalarının bulunduğu göz ardı edilemez.¹²⁸⁸ Ama Foucault soybilimsel çalışmalarında ne genel bir teoriye, ne de kesin araçlara sahip olduğunu özellikle vurgular ve hatta çoğunlukla, bir bakıma kör bir ampirist olarak ilerlediğini söyler.¹²⁸⁹

Aslında onun iktidara ilişkin çözümlemelerinin çıkış noktası, tam da geleneksel iktidar teorilerinin, izin verilebilen ve yasaklanan şeyleri düzenleyen hukuksal biçimleri incelemeye kendilerini sınırlamalarına yönelik karşı çıkışında bulunur. Foucault iktidar ilişkilerinin çok daha karmaşık olduğunu, bireyler üzerinde etkili olan ve bütün toplumsal gövdeyi kat eden şeyin, aslında tam da hukuk dışı alanda yatan kısıtlamalarda yattığını savunmaktadır. Ona göre, iktidar mekanizmaları hukuksal ya da yasal aygıttan çok daha geniştir ve iktidar aslında bu alandakinden çok daha fazla sayıdaki tahakküm prosedürleriyle uygulanmaktadır.¹²⁹⁰ Foucault'nun, temel olarak, bu iktidar mekanizmalarının tarihi ve bu mekanizmaların işleyiş tarzını çözümlemeye çalıştığını söyleyebiliriz.¹²⁹¹ Ama Foucault iktidar sözcüğünü bir kurum, bir yapı, bir devlet iktidarı olarak değil, tüm iktidar ve bilgi arasındaki güç ilişkilerinin bulunduğu stratejik bir yer olarak tanımlamaya çalışmaktadır.¹²⁹² Dolayısıyla genel olarak iktidardan, bir devletin varlığına ve devlet aygıtlarının işleyişine bağlı olan tahakküm etkilerinin anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. İktidar denildiğinde, kendi ifadesiyle;

¹²⁸⁷ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 184, 188.

¹²⁸⁸ Foucault'nun Türkçeye *Toplumu Savunmak Gerekir* başlığıyla çevrilen çalışması, onun 1975 ve 1976'daki Collège de France Derslerinin yayımlanmış halidir. Foucault, Michel (2008), *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY.

¹²⁸⁹ Foucault, Michel, "İktidar ve Bilgi", s. 173.

¹²⁹⁰ A.g.e., s. 161.

¹²⁹¹ A.g.e., s. 171.

¹²⁹² A.g.e., 175.

İnsanların aklına gelen ilk şey ordudur, polistir, adalettir... Oysa iktidar bu şekilde algılandığında yalnızca devlet aygıtları içine yerleştirilmiş olur sanıyorum, oysaki iktidar ilişkileri çok başka şeylerde vardır, ... başka şeylerden geçer. İktidar ilişkileri, bir kadınla bir erkek arasında, bilenle bilmeyen arasında, ana babayla çocuklar arasında, ailede vardır. Toplumda binlerce, binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, dolayısıyla küçük çatışmalar, bir anlamda mikro-mücadeleler vardır.¹²⁹³

Foucault bu küçük iktidar ilişkilerinin, genellikle büyük devlet iktidamları tarafından ya da büyük sınıf tahakkümleri tarafından yukarıda yönetildikleri, teşvik edildiklerini kabul etmekle birlikte, bir sınıf tahakkümü ya da bir devlet yapısının ancak tabanda bu küçük iktidar ilişkileri varsa iyi işleyebileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre,

Genel, soyut, hatta şiddet içeren haliyle devlet yapısı, içimizden her birini kuşatan yerel ve bireysel tüm küçük taktikleri bir tür büyük strateji olarak kullanmazsa, burada kök salmazsa, tüm bireyleri sürekli olarak ve tatlılıkla bu şekilde tutmayı başaramazdı.¹²⁹⁴

İşte Foucault tam da tabanda yer alan bu iktidar ilişkileri zeminini konu edinmekte ve bu ilişkilerin, dönemlere ve düzeylere bağlı olarak, birbirlerinden çok farklı yöntemler ve teknikler kullandıklarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.¹²⁹⁵ Ona göre politik alanda -bu iktidar tekniklerindeki derin dönüşüme rağmen- halen geleneksel egemenlik, doğal hukuk ve toplum sözleşmesi kuramlarının benimsenmesi ve ciddiye alınmaya devam edilmesi, kültürel pratiklerde meydana gelen bu radikal değişimlerin gizlenmesine yardımcı olmuştur. Ama bu gizlilik de, aslında iktidarın işleyişinin bir parçası olarak anlaşılır. Foucault modern iktidarın başarısının, büyük oranda kendi mekanizmalarını gizleyebilmesine bağlı olduğunu düşünmektedir.¹²⁹⁶ Nitekim disiplinler teknikler, toplumsal yapıya nüfuz ederek egemenliğin genel bir formülü haline gelme sürecinde görece gizli kalmayı başaramışlardır. Elbette bu, disiplinler teknolojinin

¹²⁹³ A.g.e., s. 175.

¹²⁹⁴ A.g.e., s. 176.

¹²⁹⁵ A.g.e., s. 176.

¹²⁹⁶ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 133-134.

basit bir şekilde politik teorileri ya da haklar, yükümlülükler, adalet söylemlerini yerinden ettiği anlamına gelmez. Bilakis disipliner iktidarı uygulayanlar çok çeşitli teoriler kullanmışlar ve bu teoriler çok farklı iktidar düzenlemelerinde (hapishaneler, okullar, fabrikalar vb.) bir arada bulunmuşlardır. Foucault bu teorik konumların karmaşıklığı ve birbirleriyle çekişmelerinin önemsiz bulmaktan ziyade, onların o dönemdeki radikal bir şekilde yeni bir politik teknolojinin yaygınlık kazandığı olgusunu maskelediklerini iddia etmektedir.¹²⁹⁷ Elbette Foucault, bu yeni politik teknolojinin geleneksel politik teoriler çerçevesinde görünmez olduğunu savunmasına rağmen, bu teknolojinin hiçbir şekilde anlaşılamaz ya da konu edilmez olduğunu düşünmemektedir. Bilakis, onun eski politik ve bilgi teorileriyle karşılaştırmak suretiyle çözümlemeye çalıştığı şey, tam da bu politik teknolojilerin teşkil ettiği yeni politik rasyonalitedir.¹²⁹⁸

Bu politik rasyonalite çözümlemelerinde, Foucault'nun 19 yüzyıl başından itibaren ortaya çıkan çeşitli beden teknolojileri, insan bilimleri söylemleri ve tahakküm yapılarını biraya getirmek suretiyle oluşturduğu “biyo-iktidar” kavrayışı merkezi bir konumda bulunur. En açık ifadesini onun özellikle *Cinselliğin Tarihi I. Cilt ve Toplumu Savunmak Gerekir* çalışmalarında gördüğümüz *biyo- iktidar* kavramı, yaşamı yavaş yavaş kuşatmakta olan, yani yaşam üzerinde uygulanan bir iktidarın ortaya çıkışına ve dolayısıyla politikanın *biyo-politika* haline gelişine işaret eder. Foucault yaşam üzerindeki bu iktidarın 18. Yüzyıldan itibaren belli başlı iki biçim altında geliştiğini söyler. Bu iki gelişim kutbundan ilki, 17. Ve 18. Yüzyılda esas olarak bireyin bedenini merkeze alan ve bedenin terbiyesi, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının paralel gelişmesi ve denetim sistemleriyle bütünleşmesini sağlayan disipliner iktidardır.¹²⁹⁹ Bu, *Hapishanenin Doğuşu*'nda detaylı bir şekilde çözümlenen bedenin politik anatomisidir. Öte yandan, Foucault yaşam üzerinde iktidarın, biraz daha geç, yani 18. Yüzyılın ortasında oluşan ve biyo-politika adını verdiği ikinci kutbunun ise, bu sefer disipliner olmayan başka bir iktidar teknolojisi olarak ortaya çıktığını

¹²⁹⁷ A.g.e., s. 135.

¹²⁹⁸ A.g.e., s. 136.

¹²⁹⁹ Foucault, Michel (2007), “Bilme İstenci”, içinde: *Cinselliğin Tarihi Cilt 1*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 11-118, s. 102.

söyler.¹³⁰⁰ Bu ikinci teknolojiyi, ilkin (yani disipliner tekniği) dışlamayan, ama onun içine yerleşerek -hatta önceden varolan bu disipliner teknik sayesinde toplumsal dokuya iyice nüfuz ederek- onu kullanacak olan bir iktidar teknolojisi olarak anlamamız gerekir. Kendi ifadesiyle:

Bu yeni teknik disipliner tekniği ortadan kaldırmaz, çünkü çok basit olarak disipliner teknik başka bir düzeye aittir, başka bir ölçektir, başka bir dayanak yüzeyi vardır ve çok başka araçlardan yararlanır.¹³⁰¹

Her şeyden önce bu yeni teknik, doğrudan bireysel bedenle ilgilenen disipliner teknikten farklı olarak, canlı varlıklar mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını teşkil eden bedeni, yani ‘tür olarak bedeni/insanı’ merkeze almıştır. Yeni yerleşen bu iktidar teknolojisiyle birlikte, Foucault’nun ifadesiyle,

doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır: bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun biyo-politikasıdır.¹³⁰²

Foucault beden disiplinleri ve nüfusun biyo-politikasını yaşam üzerindeki iktidarın geliştiği iki yön olarak göz önünde bulundurur. Onun *Hapishanenin Doğuşu*’nda detaylı bir şekilde incelediği gibi, disiplin insan çokluğunu yönetmeye, bu çokluğu gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, belki de cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüştürmeye çalışır. Nüfusun biyo-iktidarı ise, insan çokluğuyla, bu çokluğun yaşama özgü toplu süreçlerden –doğum, ölüm, üreme, hastalık vb gibi- etkilenen global bir kitle oluşturulması nedeniyle ilgilenir.¹³⁰³ Foucault biyo-iktidarın geliştiği bu iki ana aksın ancak 18. Yüzyılda açık bir şekilde ayrışmaya başladığını söyler. Disiplin konusunda, “ordu ya da okul gibi kurumlar; taktik üzerine, öğrenme, eğitim, toplumların düzeni üzerine düşünceler” geliştirilirken, “nüfus düzenlemeleri

¹³⁰⁰Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 248 ve Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 102.

¹³⁰¹ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 248.

¹³⁰² Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 103.

¹³⁰³ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 248.

yönünde ise, demografi, kaynaklarla nüfus arasındaki orantıya ilişkin tahminler, zenginliklerin ve bunların dolaşımının, yaşamların ve bunların olası uzunluğunun çizelgelere geçirilmesi” söz konusudur.¹³⁰⁴ Foucault 18. Yüzyılın sonunda üreme, doğum oranı, yaşlılık ya da kamu sağlığı gibi sorunların göz önünde bulundurulmaya başlanmasını, “tıbbi tedavilerin eşgüdümünü, bilginin merkezileşmesini.. üstlenecek olan ve hijyen eğitimi ve nüfusu tıbbileştirme kampanyası işleyişine de bürünen bir tıbbın kuruluşuna” götürdüğünü söyler.¹³⁰⁵ Bir başka deyişle Foucault 18. Yüzyılın sonunda biyo-politiğin çıkış noktalarını oluşturan fenomenlere dikkat çekmek suretiyle bu biyo-politiğin bazı uygulamalarını ve onun hem bilgi, hem de iktidar alanlarının ilk hallerini göstermeye çalışmaktadır. Mesela 19. Yüzyılın bütün bir ilk yarısı boyunca uğraşılan, bataklıklarla ve onların varlığına bağlanan salgınlarla ilgili sorunlar; tür olarak, canlı varlıklar olarak insanlar ile onların çevresi, yaşam ortamı arasındaki ilişkilerin –coğrafi, iklimsel, hidrografik ortamın kesintisiz etkileri olsun- dikkate alınmaya başlamasının bir örneği olarak ele alınabilir.¹³⁰⁶

Foucault biyo-politiğin yerleştirdiği mekanizmalarda, iktidarın, yaşatma için müdahale etme ve yaşama biçimine, yaşamın “nasılına” müdahale etmeye dönüşümünü bulur. İktidar artık yaşamı yükseltmek için yaşamın olumsuzluklarını, iyi ya da kötü olasılıklarını, zayıflıklarını denetim altına almak üzere devreye girmektedir: Hastalanma oranının düşürmek, yaşamı uzatmak, doğum oranını ayarlamak, bataklıkları kurutmak gerekecektir.¹³⁰⁷ Kısacası bir canlı varlık nüfusunun zorunlu olarak içinde bulunduğu rastlantısallık alanı çevresinde güvenlik mekanizmaları yerleştirmek ve bir bakıma yaşama biçimini en iyi durumuna getirmek üzere dengeleyebilmek söz konusudur. Foucault bu mekanizmaların, bütünüyle farklı yolları izlese de, aslında disiplinler teknolojiler gibi, güçleri azamiye ulaştırmayı ve bunları elde etmeye yönelik mekanizmalar olduğuna dikkat çeker.¹³⁰⁸ Disipliner iktidarın bireyi ayrıntı düzeyinde ele alışının tersine biyo-politik uygulamalarda, “global mekanizmalarla, global denge,

¹³⁰⁴ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 103.

¹³⁰⁵ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 250.

¹³⁰⁶ A.g.e., s. 250.

¹³⁰⁷ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 253.

¹³⁰⁸ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 252.

düzenlilik durumları elde edilecek biçimde hareket etmek; kısaca, yaşamı, tür-insanın biyolojik süreçlerini ele almak ve bunlar üzerinde disiplin değil ayarlama sağlamak söz konusudur”.¹³⁰⁹

Foucault’ya göre biyo-iktidarın, kapitalizmin gelişiminin vazgeçilmez bir ögesi olduğu açıktır, zira kapitalizm “bedenlerin denetimli bir şekilde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alınmıştır”.¹³¹⁰ Ama o kapitalizmin aslında daha da fazlasını istediğini, beden ve nüfus konusunda, güçleri, yetenekleri, genel olarak da yaşamı güçlendirecek, çoğaltacak ama aynı zamanda onları bağımlı kılmayı daha da fazla zorlaştırmayacak iktidar yöntemlerine gereksindiğine dikkat çeker. İktidar kurumları olarak büyük devlet aygıtlarının gelişmesinin, üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağladığı açıktır. Ama Foucault iktisadi süreçler üzerinde –özellikle onların içinde yer alan güçler düzeyinde- esas olarak etkilerini gösteren şeyin, 18. Yüzyılda icat edilen -“toplumsal bünyenin her düzeyinde mevcut olan ve çok farklı kurumlar tarafından (aile, ordu, okul, polis, bireysel tıp ya da yerel yönetimler) kullanılan- iktidar *teknikleri* olduğunu iddia etmektedir.¹³¹¹

Böylece Foucault’ya göre, canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi ve güçlerinin dağıtım amaçlı işletilmesini mümkün kılan şey, biyo-politikanın çeşitli yöntem ve biçimleri olmuştur.¹³¹² Biyo-politikanın ortaya çıkışı, yaşam ve yaşam mekanizmalarının açıkça hesaplamalar alanına sokulması ve bilgi-iktidarının insan yaşamının dönüştürülmesinin bir faili haline gelişine işaret eder. Foucault bu sayede tarihte ilk kez biyolojik olanın politik alanda yansıma bulduğunu ve artık yaşama olgusunun belli ölçüde bilginin denetimine ve iktidarın müdahale alanına kaymış olduğunu iddia eder. Foucault yaşamın, ona egemen olan ve onu işleten tekniklerle sonuna kadar bütünleştiğini iddia etmemektedir: Mesela, kıtlıkların (özellikle Batı dışında, önceden olmadığı denli büyük ölçekte mevcut olması) ya da

¹³⁰⁹ A.g.e., s. 252.

¹³¹⁰ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 103.

¹³¹¹ A.g.e., s. 104.

¹³¹² A.g.e., s. 104.

insan türünü tehdit eden biyolojik tehlikelerin (mikrobiyolojinin ortaya çıkışından sonra, eskisinden daha büyük olması) var olmaya devam etmesinin gösterdiği gibi, yaşam sürekli bu tekniklerin elinden kaçmaktadır. Ama Foucault’nun, bir toplumun “biyolojik modernlik eşiği” adını verdiği şey, kendi ifadesiyle,

insan türünün bir bahis konusu olarak kendi siyasal stratejileri içinde yer almaya başladığı anda oluşur. İnsan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur, yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvandır.¹³¹³

Böylece Foucault modern toplumları, 18. Yüzyıldan bu yana, belirli bir kronolojik farkla yerleştirilmiş ve üst üste binmiş iki iktidar teknolojisinden hareketle düşünmektedir. Onun çözümlemelerinde, -biri disipliner diğeri düzenleyici olan- bu iki mekanizmanın oluşturduğu bütün, modern-öncesi egemen iktidarın, hem nüfus, hem de sanayi patlamasına doğru giden bir toplumun ekonomik ve siyasal yapısını yönetmekte yetersiz kalmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu açıdan toplumlarımızda modernite eşiğinin geçilişine işaret eden biyo-iktidar çağı, klasik egemen iktidarın eskimiş mekânının elinden kaçan her şeyin, hem aşağıdan, hem yukarıdan, yani hem ayrıntı, hem de kitlesel düzeyde yeniden ele geçirilmesidir.¹³¹⁴ Bunun sonucu ise, topluma, hem mikro (bireysel-beden, hatta beden parçaları), hem de makro (insan kitlelerinin biyolojik süreçleri, nüfus fenomenleri gibi) düzeylerde müdahale imkânı sağlayan, önceden hayal bile edilemeyecek denli karmaşık bir iktidar aygıtının ortaya çıkışıdır.

Bu modern toplum kavramsallaştırmasına yönelik Foucault’ya sıklıkla getirilen bir eleştiri ise, onun her yerde hazır ve nazır olan iktidar kavramsallaştırmasının, tahakküme karşı direnişin anlamsız ve imkânsız gözükeceği bir noktaya kadar ilerlediği ve oldukça kötümser bir toplumsal tabloyu resmettiğidir. Bu eleştiri çoğunlukla, Habermas’ın soybilimsel çözümlemelere yönelik eleştirilerinde de gördüğümüz gibi,

¹³¹³ A.g.e., s. 105.

¹³¹⁴ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 255.

Foucault'nun düşüncesindeki normatif boyutun eksikliğine yönelik eleştirilerle birleşir. Foucault'nun bu eleştirilere karşı yanıtını daha açık bir şekilde anlayabilmenin bir yolu, onun iktidara yönelik teorileştirmelerdeki hâkim modellere bağlı kalanların modern iktidarın oldukça farklılaşmış yapısını ve bu iktidara karşı direnişlerin günümüzde aldığı biçimleri anlayamadıkları iddiasına daha yakından bakmak olabilir. Zira Foucault yeni politik mücadeleleri direniş biçimleri olarak betimlemektedir ve yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisi doğrultusunda ilerleme yolunun, farklı iktidar biçimlerine karşı direniş biçimlerini çıkış noktası olarak almak, yani iktidar ilişkilerinin açığa çıkarmak, konumlarını saptamak ve uygulama noktaları ile kullanılan yöntemleri öğrenmek amacıyla bu direnişlerden adeta kimyasal bir katalizör olarak faydalanmak olduğunu söyler.¹³¹⁵ Aslında Foucault'nun bu yaklaşımını, onun çoğu eserinde görmek mümkündür. Mesela toplumumuzun “aklı başındalıktan” ne anladığını öğrenmek için, “delilik” cephesinde olanlara bakmak, “yasallığı” anlamak için “yasadıışı” alanında olup bitenleri araştırmak gerekir. Benzer şekilde iktidar ilişkilerinin içeriğini anlamak için de, direniş biçimlerini, bu iktidar ilişkilerini ayrıştırmaya yönelik girişimleri araştırmamız gereklidir.¹³¹⁶ Nitekim Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda, cezaların ve hapishanelerin bir beden teknolojisinin içinde yer aldığını, tarihten ziyade şimdiden, yani kendi zamanındaki dünyanın her yerinde meydana gelen hapishane ayaklanmalarından öğrendiğini söyler.¹³¹⁷ Dolayısıyla Foucault'nun modern iktidarın mahiyeti üzerine geliştirdiği perspektifini daha iyi anlayabilmenin bir yolu, onun direniş biçimleri olarak betimlediği yeni politik mücadelelerin karakteristiklerine yönelik görüşlerinden hareket etmek olacaktır. Foucault'ya göre, açık tahakküme ve sömürüye karşı yürütülen ve iktidara yönelik teorileştirmelerdeki hâkim modellere bağlı kalanların perspektifinden de halen görünebilir olan toplumsal hareketlerden farklı olarak, çağdaş toplumsal hareketler, kendi iktidar analitiğinin açığa vurmaya çalıştığı modern iktidar aygıtının işleyişine karşı, yani temel olarak “öznellik ve boyun eğdirme biçimlerine” karşı direniş mücadeledir. Aslında Habermas'ın Foucault'nun çalışmalarına ilişkin tartışması ve bu konudaki temel eleştirisinin odağını da, tahakküme karşı durmada kendilerine

¹³¹⁵ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 61.

¹³¹⁶ A.g.e., s. 61.

¹³¹⁷ Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 68-69.

başvurulabilecek normatif birtakım ilkeleri geliştirmeyi reddeden Foucault'nun iktidar çözümlemelerinde direnişin açıklanamaz (niçin mücadele edelim?) kaldığına yönelik itirazın oluşturduğunu göreceğiz. Hatta Habermas'ın perspektifinden, alternatif özneleşme biçimleri ve toplumsal örgütlenme tarzlarını belirlemeyi reddeden Foucault'nun iktidar çözümlemesinin kurtulamadığı güçlüklerin, bu yeni direniş mücadelelerindeki sınırlılıkları ve sorunları açığa vurduğu söylenebilir. Dolayısıyla, ilk olarak, direniş kavramının, Foucault'nun tasvir ettiği 1960 ve 1970'lerdeki toplumsal hareketlerden günümüze politik mücadelelerin oluşturduğu manzaradaki yerinden ve yol açtığı güçlüklerden başlamak gerekecektir.

2.7. Tahakküm ve Direniş: Özgürlüğün İmkânı

Muhtemelen söz konusu politik mücadelelerin oluşturduğu bu manzarada ilk göze çarpan şey, birbirlerine indirgenemez gözüken bir mücadeleler çokluğudur. Özellikle 1968 olaylarıyla başlayan ve Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla şiddetlenen politik tartışmalar, toplumsal sınıf, sınıf mücadelesi ve ideoloji gibi fikirlerin sorgulanmasını beraberinde getirmiş ve bu sorgulamalarla belirgin hale gelen yeni politik mücadele anlayışı artık -klasik anlamında- devrimlerin miadını doldurduğuna işaret ediyor olarak yorumlanmaya başlamıştır. Bu bağlamda sıklıkla telaffuz edilen “yeni toplumsal hareketler” terimi, ekoloji ve nükleer karşıtı hareketler, barış hareketi, kadın hareketi, genel olarak alternatif yaşam stilleri, eşcinsel özgürlüğü, bölgesel ve kültürel otonomi tartışmaları, dinsel fundamentalizmler gibi olağanüstü genişlikte bir yelpazeye atıfta bulunur. Bu yeni hareketlerin olanca karışık çeşitliliklerine rağmen nasıl uygun bir şekilde kavranabilir, sınıflanabilir ve değerlendirilebilir olduğu halen yoğun bir şekilde tartışılmaktadır.¹³¹⁸ Bu yeni özgürleşme mücadeleleriyle ilgili

¹³¹⁸ Özellikle 1960 ve 1970'lerdeki toplumsal hareketlerin, etkili, örgütlü bir muhalefet oluşturmada başarısız kalarak ileri kapitalist toplumun bir parçası haline geldiğine ve yeni protesto eylemlerinin bu hareketlerin sistem karşıtı niteliklerini ortadan kaldırdığına yönelik şiddetli eleştiriler getirilmiştir: “Gösteri ve protestolar, açık göz kurumlar tarafından sergilenen, iyi çalışılmış, medyayla uyum içinde, şiddetsiz ve hiçbir şeyi aksatmayan hadiseler olarak sergilendi”. Bkz. William, G. Martin (der.) (2009), *Toplumsal Hareketler 1750-2005*, çev. Deniz Keskin, Versus, s. 8. Bu tartışmaların seyrinin özellikle 1990'lardan itibaren, özelleştirme ve DTÖ ve G-8 karşıtı protestolardan radikal toprak reformlarına, kamusal, sosyal ve etnik taleplere kadar uzanan, daha çatışmacı, anti-kapitalist, devlet karşıtı hareketlerin ortaya çıkışıyla değişmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu yıkıcı, kurumsallaşmamış ve çokuluslu hareketlerin eylemliliği özgürleşim mücadelelerine dair bilindik kategorilerin dışına çıkmakta

tartışmalarda ise, tüm bir sistemin radikal ve global bir anlamda değiştirilmesi anlamına gelen “devrim” yerine özgürleşme önündeki sınırlamalardan, tahakkümden kurtulmayı ifade eden “direniş” kavramının giderek daha fazla telaffuz edildiğini duymaya ve toplumsal normları sorunsallaştırarak toplumsal değişimi amaçlayan toplumsal hareketlerin –Foucault’nun görüşlerine paralel olarak- direniş örnekleri olarak yorumlanmaya başlandığını görüyoruz. Ama politik mücadelelerde öne çıkan direnişlerin genellikle karşı çıktığı şeye dair herhangi bir somut vizyonu olmaksızın saf olumsuz bir konum alma biçiminde meydana gelmesi (ya da eylemi yönetecek normatif içerikten yoksun karakteri), direnişin ne adına gerçekleştirildiği (Tahakküme karşı mı? Özgürlüğe karşı mı?) ve kendini nasıl meşrulaştırabileceğine dair tartışmalara yol açmakta ve bir politik etkinlik olarak direniş kavrayışının sınırlılıkları ve kusurlarına dair eleştirileri beraberinde getirmektedir.¹³¹⁹ Gerçi pratik direnişin, örgütlü bir muhalefetin aksine yönelimsiz bir savrulmaya ya da salt bir hoşnutsuzluk ifadesine dönüşme eğiliminde olduğu eleştirisine karşı direnişin kendisini bağlamı-aşan ya da bağlamdan-bağımsız ilkelere başvurmak suretiyle meşrulaştırmaya çalışabileceği ve bu sayede özgürleşimci direnişin, diğer biçimlerinden ayırt edilebilmesinin yolunun açılabilmesi iddia edilebilir. Ama bu yaklaşımın evrenselciliğinden kaynaklanan ve özellikle somut bağlamla ilişkilendirme konusunda gebe olduğu sorunların yanında, bu tür bir meşrulaştırmada kullanılan soyut ilkeler, iktidarın her zaman özgürlükten ayırt

ve yeni siyasi öznellikler, örgütlenme biçimleri, mücadele stratejileri sergilemektedir. Bu yeni mücadele biçimlerinin pek çok özelliğini sergileyen Zapatista isyanının, gerek sadece siyasal iktidarı ele geçirmek yerine politik mücadele için, içinde ‘söyleyecek şeyi olan’ herkesin konuşabileceği özgür ve demokratik bir alan yaratma hedefiyle, gerek örgütlenmeyi kendini örgütleyen, hiyerarşik olmayan heterojen ağlar oluşturma olarak görmesiyle, hem küresel adalet hareketini etkilediğini, hem de günümüzde kurucu ve dönüştürücü bir politik eylemliliğin nasıl mümkün olabileceğine ışık tutmakta olduğunu söyleyebiliriz. Çetinkaya, Doğan (der.) (2008), *Toplumsal Hareketler – Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim, s. 102-103. Foucault’nun çağdaş toplumda iktidar ilişkilerine, direniş pratiği ve öznellik biçimlerine dair görüşlerinin, bu yeni politik mücadele biçimlerinin doğası ve barındırdığı imkânlar kadar onların açmazlarına ve sınırlılıklarına da ışık tuttuğunu söylemek mümkündür.

¹³¹⁹ Böylece direniş kavramının etik, politik, toplumsal boyutları, özgürleşimci nitelikleri sorgulanmakta ve bu sorgulamalar özellikle direnişin bir özgürleşme mücadelesine uygun olup olmadığına yönelmektedir. Hoy, David C. (2004), *Critical Resistance From Poststructuralism to Post-Critique*, MIT Press, s.4-6.

edilebileceğini ve iktidarsız bir özgürlük dünyasının düşünmenin anlamı olduğunu basit bir şekilde varsayma eğilimine yol açarlar.¹³²⁰

İktidar ve özgürlüğü kolaylıkla ayırt edilebilecek ikici bir çerçevede değerlendiren yaklaşımlara karşıt olarak tahakküm ve direnişi birbirlerine yakından bağlı olarak düşünen yeni bir iktidar kavrayışının ve buna uygun yeni bir politik mücadele anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi ise halen Foucault'dur. Zira ekonomi ve devlette kök salan merkezileşmiş iktidar kaynakları üzerinde denetim kurmak üzere çarpışan güçlerin karakterize ettiği modern makro-politika kavrayışına karşıt olarak Foucault, sayısız yerel grupların toplumun tamamını kapsayan dağınık ve merkezsizleşmiş iktidar biçimlerine karşı çıktıkları postmodern diyebileceğimiz türden bir mikro-politika kavrayışını savunur.¹³²¹ Politik eylemin tüm birleştirici ve bütünleştirici paranoyadan özgürleştirilmesi ve toplumun mikro düzeylerinde, yerel olarak yürütülen otonom mücadeleler çoğulluğu çağrısı yapan Foucault'ya göre, yeni politik mücadeleler birleştirici ve bütünselleştirici stratejileri terk eden çok-katlı direniş biçimlerini açığa çıkarmaya, verili özdeşlikleri tahrip etmeye ve her türden farklılıkların açığa çıkmasını sağlamaya yönelmelidir.

Nitekim Foucault yeni direniş hareketlerinin dağınık ve merkezsiz fenomenler olarak karşımıza çıktığına ve onların, geleneksel siyasi veya devrimci hareketler gibi, artık doğrudan siyasi iktidarı veya ekonomik sistemi hedeflemediği olgusuna özellikle dikkat çeker. Bu türden direniş ve mücadelenin hedefi, kendi ifadesiyle,

ekonomik sömürü veya eşitsizlik gibi bir şeyden çok, iktidar olgularının kendisidir... belli bir iktidarın uygulanıyor olması ve sadece uygulanıyor olmasının bile dayanılmazlığıdır.¹³²²

“Dayanılamaz olan şeylere” isyan etmenin karakterize ettiği bu mücadeleler, hem en yakın iktidar mercilerine çatmaları (bireyler üzerinde uygulana her şeye çatmaları), hem de devrim, kurtuluş, sınıfların ya da devletin ortadan kaldırılması gibi gelecekteki bir

¹³²⁰ A.g.e., s.4.

¹³²¹ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s.77-78.

¹³²² Foucault, Michel (2005), “Analitik Siyaset Felsefesi”, içinde: *Entelektüelin Siyasi İşlevi- Seçme Yazılar I*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 196-215, s. 208.

anı beklememeleri anlamında, “doğrudan” mücadelelerdir. Foucault genellikle karanlık, zayıf, küçük olan ve bugüne kadar marjinal bir değer verilen bu mücadele ve fenomenlerin, bu mücadelelere katılanların teorik referansları ne olursa olsun, asla devrim kelimesinin klasik anlamında devrimci bir biçim göstermediklerini düşünmektedir: Elbette devrim sözcüğünden halen, “tüm bir ulusun, tüm bir halkın, tüm bir sınıfın global ve birlikçi mücadelesini belirttiği, kendi ilkesi içinde iktidarı yok etmeyi vaat eden bir mücadele” anlaşılıyorsa ve devrimin “kesin kurtuluş sağlayan ve öz olarak tüm diğer mücadelelerin kendisine tabi olmasını ve bağlı kalmasını talep ettiğinden dolayı zorlayıcı bir mücadele olduğu düşünülürse.”¹³²³ Fakat Foucault’ya göre bu mücadelelerde söz konusu olan şey, bazı değişimler sonucunda bir iktidar sistemini dengeleme rolü olan reformculuk da değil, bilakis iktidar mekanizmalarını istikrarsızlaştırmaya hatta sonsuz bir istikrarsızlaştırmaya yönelmektir.¹³²⁴

Foucault devrimler gibi büyük mücadelelere göre kıyıda kalmış bu mücadelelerin sadece özel konjonktürlere bağlı ya da belli koşullara özgü fenomenlerden ibaret olmadığını modern toplumlar da belki görünür olmayan bir tarzda var olan, ama yüzyıllardan beri son derece dayanıklı olan bir tarihsel gerçekliği, yani toplumlarımızın yapılandırılmasında büyük etkilere sahip bir iktidarı hedef almakta olduklarını düşünmektedir. Dolayısıyla toplumsal hegemonya biçimlerinin karmaşık kurulumunu açığa çıkarmak çok önemlidir. Zira iktidarın bazı biçimleri ve hedefleri, Foucault’nun dikkat çektiği gibi, tam olarak görünür olduğu için anında tanınabilir mücadeleler doğurmuştur:

Sömürgeleştirici, etnik, dilsel tahakküm biçimlerine karşı milliyetçi mücadeleler, belirgin ve bilinen hedefi sömürünün ekonomik biçimleri olan toplumsal mücadeleler, iktidarın oldukça görünür, oldukça bilinen hukuksal ve siyasi biçimlerine karşı ise, siyasal mücadeleler ortaya çıktı.¹³²⁵

¹³²³ A.g.e, s. 210.

¹³²⁴ Foucault’ya göre politik bir pratik olarak reformculuk ve bir reforma yol açabilecek zeminde olan bir politik pratik arasında ayırım yapmak zorunludur.

¹³²⁵ A.g.e., s. 210-211.

Fakat direniş mücadelelerinin hedeflediği ve siyasi, ekonomik ya da hukuksal olmayan iktidar, gücünü tam da gizli olmasından, hatta bilim ya da özgürleşme olarak görülmeyi başarabilmesinden alır.

Foucault doğrudan görülebilir olmayan iktidar etkilerine karşı meydana geldiklerini söylediği tüm bu direnişlerin ortak bir yönünü, onların bireyin konumunu sorgulamalarında bulur: Bu direnişler, “bireyden yana ya da bireye karşı olmayıp, daha çok bireyselleşmenin yönetilmesine karşı yürütülen mücadelelerdir”.¹³²⁶ Ona göre tüm bu mücadelelerin, aslında “biz kimiz?” sorusu aksı üzerinde durduğu söylenebilir. Yani hedef şu ya da bu iktidar grubuna, elit kesime ya da sınıfa saldırmaktan çok bir tekniğe, bir iktidar biçimine saldırmaktır ve bu iktidar biçimi, bireyleri kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, *özne/uyruk* haline getiren bir iktidar biçimidir. Foucault burada, sıklıkla yaptığı gibi, *özne* sözcüğünü, ‘denetim ve bağlılık yoluyla başkasına bağımlı olan *özne*’ ve ‘vicdan ve öz-bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış *özne*’ olmak üzere- her iki anlamını içerecek şekilde kullanmaktadır.¹³²⁷ Zira –diğer çalışmalarında da gördüğümüz gibi- Foucault’ya göre bilginin hem nesnesi, hem öznesi olan modern birey, sadece bastırılmayıp, bilimsel-disipliner mekanizmaların yatakları içerisinde oluşturulmuş ve şekillendirilmiş olan (bütün bir iktidar ve beden tekniğine göre, özenle imal edilmiş) bir ahlaki/hukuksal/psikolojik/tıbbi/cinsel varlıktır.¹³²⁸ Dolayısıyla Foucault günümüzde en büyük siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunun, “bireyi devletten kurtarmaya çalışmak değil, kendimizi hem devletten, hem de devletle ilintili bireyselleştirmeden kurtarmak” olduğunu söyler.¹³²⁹ Böylece o, açık tahakküme ve sömürüye karşı yürütülen hareketlerden ayırt ettiği bu direniş hareketlerini, esas olarak “tabi kılmaya, öznellik ve boyun eğdirme biçimlerine” karşı mücadeleler olarak

¹³²⁶ Yani hem farklı olma hakkını savunurlar, hem de bireyi başkalarından koparan, kendi üzerine kapanmaya zorlayan, kendi kimliğine bağlayan her şeye saldırırlar. Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 62.

¹³²⁷ Foucault *özne*’nin, sözcüğün iki anlamında da boyun eğdirme olduğunu söyler. Ama Türkçede *özne* sözcüğü, sözcüğün İngilizce *subject* ve Fransızca *sujet* karşılıklarında olduğu gibi “uyruk/tabii olan/boyun eğen” anlamlarını taşıyor. A.g.e., s. 63.

¹³²⁸ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s.71.

¹³²⁹ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 68.

okur ve etkili bir direniş için, bu yeni iktidarın stratejik bilgisinin elde edilmesinin zorunlu olduğunu düşünür.

Foucault modern iktidarın bu oldukça farklılaşmış yapısını anlayabilmek için ise, öncelikle iktidarın dayanağını makro yapılarda ya da yönetici sınıflarda bulan ve iktidarın doğası gereği baskıcı olduğunu öne süren tüm modern teorileri terk etmek gerektiğini düşünür. Böylece modern iktidara yönelik teorileştirmelerdeki hâkim modeller, hatalı varsayımlar üzerinde temellendiği ve dolayısıyla 17. yüzyıldan itibaren Batı toplumlarına hâkim olan radikal bir şekilde yeni iktidar biçimini açıklayamadıkları için reddedilirler. Foucault'nun bu yöndeki eleştirisinin öncelikli hedefi olan “hukuksal iktidar modeli”nde iktidar, insanların bir mala sahip olur gibi sahip olduğu ve dolayısıyla devir ya da sözleşme yoluyla bir kısmını ya da tümünü başkasına aktarabilecekleri bir hak gibi gözükür. Tek tek bireylerin sahip oldukları iktidarlara devretmelerinin egemenliği kurduğunu kabul eden ve bu iktidarın adil/doğru kullanılmasıyla meşruiyetini ilişkilendiren bu model, hala, “egemenliğin neliği, kaynağı, meşruiyeti” gibi eski Hobbescu sorunlarla uğraşmaktadır.¹³³⁰ Foucault bunu monarşinin iktidar temsiline musallat olmayı bırakmaması olarak görür: Dolayısıyla, “siyasal düşünce ve çözümleme alanında kralın kafası hala uçurulamamıştır”.¹³³¹ Oysa henüz monarşi zamanında iken oluşmaya başlayan yeni iktidar biçimi, ne kaynağını bireylerin iktidarlara devrederek oluşturdukları bir merkezi egemenlikten alan bir kurum, ne de sadece ekonomik altyapıya hizmet eden, belli üretim ilişkilerini yeniden üretmeye ve muhafaza etmeye yarayan siyasi bir üst yapı kurumudur.¹³³²

Foucault'ya göre, iktidardan, “öncelikle uygulandıkları alan içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir”: Bu ise, “bu güç ilişkilerinin bir zincir ya da sistem oluşturacak ya da tersine onları birbirlerinden tecrit eden farklılıklar ya da karşıtlıklar oluşturacak bir biçimde birbirlerinde buldukları

¹³³⁰ Walzer, Michael (2000), “The Politics of Michel Foucault”, *Foucault, A Critical Reader*, Blackwell, s. 54.

¹³³¹ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 69.

¹³³² Keskin Ferda (2005), “Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, içinde: Foucault, Michel (2005), *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı, 13-29, s. 23

dayanakları anlamaktır.”¹³³³ Dolayısıyla “her yerde hazır ve nazır olan” bu iktidar, sayısız noktadan hareketle icra edilen, bağıntısal bir iktidardır: Ne işleyişinden bağımsız olarak kendiliğinden varolan bir şey, ne bazılarının önceden sahip olduğu bir güç, ne de “kazanılan, ele geçirilen ya da parçalanan” bir şeydir. Zira iktidarın “sayısız noktadan çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde işleyişi”, yani “her yerde olması”, “her yerden gelmesi”; onun karşı çıkılabilecek ya da meşrulaştırılabilecek bir merkezinin olmadığını gösterir.¹³³⁴ Dahası Foucault, çok-biçimli iktidar mekanizmalarının bilinçli öznelerden bağımsız işleyişini özellikle vurgular:

Ne yöneten kast ne devlet aygıtlarını denetleyen gruplar ne de en önemli iktisadi kararları alanlar bir toplumda işler durumda olan ve o toplumu işleten iktidar şebekesinin tümünü çalıştırabilirler.¹³³⁵

Foucault iktidarın rasyonelliğinin, çoğu zaman dâhil oldukları belli sınırlı alanlarda oldukça açık olan birbirlerine eklenerek, çağrıda bulunarak, yayılarak destek ve koşullarını başka yerde bularak sonuçta bütünü iktidar tertibatını çizen taktiklerin rasyonelliği olduğunu belirtir.¹³³⁶ Ona göre rasyonelleşme ile iktidar arasındaki bağları araştırma, kendi ifadesiyle “toplumun ya da kültürün rasyonelleşmesini bir bütün olarak almak yerine, bu süreci her biri temel deneyim (delilik, hastalık, suç, cinsellik vb.) üzerinde yükselen çeşitli alanlar çerçevesinde analiz etmeyi” gerektirir. Böylece rasyonelleşmenin genelleştirilmiş bir tasvirini reddeden Foucault “çeşitli söylemler ve kurumlarda kayıtlı oldukları halleriyle iktidar ve rasyonalitenin çoğullaştırılmış bir analizini üstlenmiştir”.¹³³⁷ Dolayısıyla iktidarın, kaynağını ya da meşruiyetini araştırmak yerine, onun işleyişini çözümleyerek nasıl tahakküm biçimleri aldığını bulmaya çalışmak gereklidir.

Foucault bu yolda elde edilen iktidarın stratejik bilgisinin, direniş taktikleri olarak hizmet edebileceğini düşünür ve hatta kendi teorisini direniş pratikleri için bir

¹³³³ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 71–72.

¹³³⁴ A.g.e., s. 72.

¹³³⁵ A.g.e., s. 73.

¹³³⁶ A.g.e., s. 73.

¹³³⁷ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s.73.

“alet kutusu” olduğunu bile söyleyecek kadar ileri gider. Zira ona göre asıl sorun, “çağdaşımız olan gerçeklik üzerine ve kendimiz hakkında analiz, siyasi eylem ve siyasi müdahale aygıtları yaratmaktır”.¹³³⁸ Burada Foucault’nun “şimdi”yle, “şimdinin tarihi”yle ilgisi, “şimdi”den çıkma yolunu bulmak için olduğunu, yani “şimdi”yi mümkün kılan koşullarla –işleyiş kuralları, belirlenimleri-, bu belirlenimlere direnebilme olanaklarının neler olduğunu açığa çıkarma amacıyla ilgilendiğini bir kez daha vurgulamak gerekir.¹³³⁹ Nitekim aslında bütün eserlerinin ortak hedefi olduğunu söylediği, insanların modern kültürde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaya çalışmasının sebebi de, “kim olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir”.¹³⁴⁰ Ama Foucault’ya yönelik eleştirilerin ortak noktası, onun iktidar kavramsallaştırması çerçevesinde, tam da “olduğumuz şeye” direnmenin anlamsız ve imkânsız gözüktüğü ve böylece yeniliğe bir alan bırakmayan, özneleri iktidarın pasif ve aciz kurbanları olarak sunan kötümser bir tablonun ortaya çıktığıdır.

Bu eleştiriye karşı Foucault ise, ilk olarak kendi çizdiği toplumsal alan tasvirinden direnişin imkânsız olduğu sonucunun çıkarmanın, iktidarın bağıntısal niteliğini, yani iktidar ilişkilerinin ancak bir direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilir olduğunu anlamamaktan ileri geldiğini söyleyecektir. Foucault’ya göre iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek ya da bir kavga için atılım rolü oynayan bu direnme noktaları iktidar şebekesinin her yerinde mevcuttur ve dolayısıyla bir yerde iktidar ilişkisi ortaya çıkar çıkmaz orada direniş imkânı da belirir.¹³⁴¹ Dahası, “başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olarak” bir iktidar ilişkisi, Foucault’ya göre, tanımı gereği “ötekinin (üzerinde iktidar uygulananın) sonuna kadar bir eylem öznesi olarak tanınması ve öyle kalmasıyla, bir iktidar ilişkisine karşı bütün bir karşılıklar, tepkiler, sonuçlar ve muhtemel buluşlar alanı açık kalır”.¹³⁴² Bir başka deyişle, iktidar düzenlemeleri somut insani varlığın eylemde bulunma özgürlüğünü ele geçirerek onu kullanmaya çalıştığı ölçüde bir özgür özneyi –asgari etkide bulunma

¹³³⁸ Foucault, Michel, “İktidar ve Bilgi”, s. 184.

¹³³⁹ Revel, Judith, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 80.

¹³⁴⁰ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 68.

¹³⁴¹ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 74.

¹³⁴² Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 73.

özgürlüğü, farklı şeyler yapma kapasitesi- varsaymak durumundadır. Bunun anlamı ise, hiçbir zaman mutlak bir tahakkümün mümkün olamayacağı, dayatılan sınırlamalara karşı her zaman sosyal biçimlerin dönüşmesini sağlayan bir direniş, başkaldırı ve mücadelenin var olacağıdır.¹³⁴³ Elbette bu yöndeki politik mücadele biçimleri de, karşı durdukları iktidarın merkezsizleşmiş, dağınık ve indirgenemez şekilde çoğul karakterine uygun bir şekilde, çoğul ve merkezsiz olmak durumundadır: Foucault'nun ifadesiyle,

Büyük Reddin tek bir bölgesi, ayaklanma ruhu, tüm isyanların kaynağı ya da devrimcinin arı bir yasası yoktur. Onun yerine direnişler çoğulluğu, her biri özel vaka olan bir direnişler çoğulluğu vardır.¹³⁴⁴

Fakat bu konuda sıklıkla dikkat çekilen bir sorun, Foucault'nun toplumun mikro düzeylerinde, yerel olarak yürütülen otonom mücadeleler çoğulluğuna çağrı yapmasına rağmen, bu yerel mücadeleler içerisinde ittifakların nasıl kurulabileceği ya da muhalif bir politik hareketin nasıl geliştirilebileceği sorunu üzerine yeterince eğilmemesidir. Elbette onun tahakküm eleştirisini normatif temellere dayandırmanın, bizzat bir tahakküm kaynağı haline geleceğine ilişkin eleştirisi ve iktidardan bağımsızlaşmış bir toplumsal sistem hayal etmenin mevcut sistemi onaylamanın bir yolu olduğu iddiası önemli uyarılardır. Ama önceden verili öznelerin olmadığı, adeta herkesin herkese karşı mücadele içinde olduğu Foucaultcu mikropolitikada, birtakım 'tahammül edilemezler' karşı konjonktürel başkaldırıları ve 'yerel direnişler arası geçici kurulan koalisyonlar haricinde, herhangi bir makro mücadele ya da kendisi bir tahakküm kaynağı haline gelmeyen (farklılığı bastırmayan) bir kolektif eylemin imkânı olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bir başka deyişle, etkin direniş özneleri olarak, iktidar ilişkileri alanında tahakkümün azalması yönünde nasıl bir araya gelebileceğimize ve nasıl kasıtlı olarak müdahalelerde bulunabileceğimize yönelik soruların halen daha açık cevaplar beklemekte olduğu söylenebilir. Zira en azından 1970'lerdeki soybilimsel çalışmaları itibarıyla Foucault, yeni bir siyasal öznellik alanının –eylem pratiklerinin ve

¹³⁴³ Falzon, Christopher (2001), *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma, s.81.

¹³⁴⁴ Foucault, Michel (1990), *The History of Sexuality. An Introduction. Volume I.*, Çev. Robert Hurley, Pantheon Books, s. 95-96.

biçimlerinin de- yaratılması yolunda, bu tür bir alanın kuruluşu, temeli ve birliği sorunundan vazgeçmeyi teklif ediyor gözükmektedir. Bu tutumu, onun iktidara ilişkin çözümlemelerinin etkili bir özgürleşimci eleştiriyi besleyecek normatif kaynaklardan yoksun olduğuna yönelik eleştirileri davet etmektedir.¹³⁴⁵ Öte yandan, bu tür eleştirilerin onun görüşlerini, politik mücadeleyi zorunlu olarak bir belirli program ya da metodoloji ile yapılandıran, yani “birleşik bir özne”, “normatif temeller” ve “iktidar dışında bir alan” önvarsayan bir direnme perspektifinden (yani, Foucault’nun açık bir şekilde reddettiği ve reddedilmesi gerektiğini göstermeye çalıştığı perspektiften) bakarak mahkum etme eğiliminde oldukları da göz ardı edilemez.¹³⁴⁶

Aslında Foucault’nun, bir şantaj biçimi olduğunu söyleyerek şiddetle karşı çıktığı bu eleştiriler, onun soybilimsel çözümlemelerinin açıklamalarının tarihselciliğine yönelik (arkeolojik açıklamaların statüsüyle ilgili tartışmalardan da bildiğimiz) eleştirilerle paralellik arz eder. Eğer soybilim iddia ettiği gibi tamamen tarihselci ise, iktidarın doğruluğu, bilgiyi ve rasyonalite gibi ölçütler sunan kavramları nasıl ürettiğine yönelik soybilimsel açıklamaların kendileri de salt iktidarın üretimleri (ya da tercih edip etmemizin bize kaldığı birtakım çıkar belirlenimli yorumlar) olmayacak mıdır?¹³⁴⁷ Dahası Foucault’nun, bilgi-iktidar ilişkilerine yönelik çözümlemelerinde, söylemlerin arkeolojisinde benimsediği nötr, tarafsız araştırmacı konumundakinden, daha iddialı bir tutuma sahip olduğunu ve soybilimi, teoriyi pratiğin hizmetine koşan eleştirel bir çözümleme biçimi olarak ortaya koymaya çalıştığını biliyoruz. Gerçi Foucaultcu soybilimsel araştırmacının, hiçbir zaman bilgiyi bilimin güçlü alanında kurmaya çalışmadığını biliyoruz. Bilakis soybilim, bir karşı-bilim olarak, bilimsel olduğu düşünülen bir söylemin iktidar etkilerine karşı, tarihsel bilgiyi bu alandan

¹³⁴⁵ Onun devlet ve sermaye gibi makro iktidarların rolüne nadiren değinmesine yönelik, genellikle bu eleştirilerle birlikte dile getirilen bir itiraz da, aslında Foucault’nun da kendisine yönelttiği – ve daha sonra kendisine döneceğimiz- şu soruda özetlenebilir; “Kendimizi daima kısmi ve yerel nitelikli kalan bu araştırma ya da deneme türüyle sınırlarsak, ne bilincine ne de denetimine sahip olmayabileceğimiz daha genel yapıların bizi yönlendirmesine kendimizi bırakma riskini göze almış olmaz mıyız?” Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 189.

¹³⁴⁶ Muckelbauer, John (2000), “On Reading Differently: Through Foucault’s Resistance”, *College English*, 63 (1), 71–94, s. 77.

¹³⁴⁷ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 38.

özgürleştirmek ve yerel ya da küçük bilgileri yeniden canlandırmak üzere daimi bir mücadele yürütür.

Aslında soybilim, bu bakımdan, hem oldukça iddialı, hem de gayet ılımlı bir çözümleme olarak addedilebilir. Zira o bir yandan, nesneleştirici akıl biçimlerinin (ve bilgi ve doğruluk rejimlerini) tarihsel olarak olumsal karakterini (ezeli-ebedi güçler olmadığını) açığa vurmayı hedeflemekte ve onların nasıl yapıldığını anladığımızda, nasıl bozulabileceklerini de anlayabileceğimizi savunmaktadır.¹³⁴⁸ Öte yandan soybilimsel çözümlemenin, en sonunda şeylerin derin, gizli anlamını ya da toplumsal ilişkilerin bütünlüğünü açığa vurmayı ve “ne yapılması gerekir?” sorusunu cevaplamayı hedeflemediği göz önünde bulundurulduğunda, onun kapsamı oldukça sınırlı görülebilir. Zira soybilim şimdinin olayları ve pratiklerine ilişkin yaygın olarak kabul gören kavrayışları dağıtmaya çalışmaktadır, ama bunu, yukarıdan yeni bir şey getirmek ya da reformlar teklif etmek için yapmaz. Dolayısıyla, soybilimsel çözümlemelerin bozdukları yerine yenileri koymaya ya da reformlara önermeye muktedir olmadığı itirazlarına karşı Foucault, bu tür suçlamaların eleştirileri sınırlamaya, durdurmaya hizmet eden bir şantaj biçimi olduğunu söyler. Ona göre, eleştiri, kendi ifadesiyle,

bundan sonra ne yapılması gerektiğine dair sonuca varan bir çıkarımın öncülü olmak zorunda değildir. O, mücadele edenler, mevcut olanı reddeden ve ona karşı direnenlerin bir aracı olmalıdır. Kullanımı çatışma ve meydan okuma süreçlerinde, reddetme denemelerinde bulunmalıdır. Yasayı, yasa için bir kenara koymamalıdır. O, program yapmanın bir aşaması değildir. Olan şeye doğrudan bir meydan okumadır.¹³⁴⁹

Foucault iktidardan bağımsız olduğu varsayılan rasyonel kriterleri imkânsız kılan bilgi-iktidar çözümlemelerinin statüsüyle ilgili suçlamaların, iktidarı sadece sınırlama, olumsuzluk ve zorlama olarak gören bir düşünce biçiminde köklerini bulduğunu düşünmektedir. İktidarı salt tahakküm olarak gören bu bakış açısından iktidarın güçleri, baskıcı bir araç olarak, hakikat üzerinde bir yasaklama olarak çalışır ve

¹³⁴⁸ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault and Habermas*, s. 114.

¹³⁴⁹ Foucault, Michel(1991), “Questions of Method” içinde: Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, , Chicago Press, s. 84.

çeşitli şekillerde (tutkuları bastırarak, yanlış bilincin gelişmesine dayanak olarak, cehaleti güçlendirerek vb.) bilginin oluşumu engeller ya da en azından bozar.¹³⁵⁰ Bunu ise, iktidara meydan okumanın yolunun, ona karşı bir hakikat söylemi oluşturmak, yani açıklığı, bozulmamışlığı savunmak ve onun bastırdığı hakikati açığa çıkarmak olduğu fikri takip edecektir. Oysa Foucault'nun iddiası, baskı olarak iktidar karşısına, iktidarın dışında yer alan ve onu engelleyebilen bir hakikat söylemi koyduğunu varsayan bu görüşün, aslında tam da baskı diyerek suçladığı (ve dolayısıyla çarpıttığı) şeyle aynı tarihsel şebeke içinde yer aldığıdır.¹³⁵¹ Bir başka deyişle, Foucault iktidar mekanizmasının yolunu, iktidarın bozmadığı bir hakikat söylemi aracılığıyla kesme girişiminin, gerçekte modern iktidarın temel işleme biçimleri arasında yer aldığını savunmaktadır. Her şeyden önce, mekanizmalarını saklayabildiği oranda başarılı bir şekilde işleyen modern iktidarı, sadece “hayır” diyebilen saf olumsuzluk olarak almak, onun üretken etkinliğini, stratejik zenginliğini ve pozitifliğini oluşturan her şeyin yok sayılması (dolayısıyla gizli kalması) anlamına gelecektir.¹³⁵² Dahası Foucault, iktidarın, söylendiği gibi tümüyle olumsuz olsaydı, kabul edilebilir olmaktan çıkacağına dikkat çeker: Kendi ifadesiyle,

Eğer iktidarda, özgürlüğün bir bölümünü, -kısıtlanmış bile olsa- olduğu gibi bırakan, arzularına koyulmuş basit bir sınır gibi görmeseler, onu kabul ederler miydi? En azından bizim toplumumuzda iktidarın kabul edilebilirliğinin genel biçimi, onun özgürlüğe çizilen katıksız bir sınır olarak tanımlanmış halidir.¹³⁵³

Buradaki temel fikir, modern iktidarın –işleyişi için zorunlu olan- kendisini gizleme yollarının başında, görünüşte ona karşıt olan, ama gerçekte onun daha geniş çaplı işleyişinin parçası olan bir söylem üretmesi geldiğidir.¹³⁵⁴ Foucault iktidarı sadece baskıcı etkileriyle olumsuz bir şekilde kavrayan ve özgürlüğü bu iktidarın dışına çıkarmak

¹³⁵⁰ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 129.

¹³⁵¹ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 17.

¹³⁵² A.g.e., s. 67-68.

¹³⁵³ A.g.e., s. 68.

¹³⁵⁴ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 130.

olarak tanımlayan bu görüşe, *Cinselliğin Tarihi*'nin girişinde “baskıcı varsayım” adını verir. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildindeki “baskıcı varsayım” eleştirisi, Foucault'nun, cinsel pratiklerle sadece baskı ya da yasak biçiminde olumsuz bir şekilde ilişkilenen iktidar kavrayışlarını niçin reddettiğini açık kılmaktadır. Dolayısıyla Foucault'nun iktidarı olumsuz bir şekilde kavrayan anlayışlara eleştirisi kadar onun cinsellik ve cinsel pratiklerin politik bir mesele olarak hayati bir önem kazanmasına yönelik çözümlemelerini de bir araya getiren “baskıcı varsayım” eleştirisine daha yakından bakmak gerekecektir. Zira Foucault'nun 18. yüzyıldan itibaren cinselliğin, yönetsel kontrol, bilimsel soruşturma ve toplumsal ilginin odağına yerleşmesine yönelik çözümlemesine göre, baskıcı varsayım terk edildiğinde, cinselliğin bir doğruluk ve bir doğaya ilişkin bilgi meselesi haline gelişinin, yaşamın yönetimini amaçlayan bir iktidarın işleyişi açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu (yaşama dair bütün politik teknolojinin geliştiği iki aksın birleşme noktasında yer aldığı) gösterilebilecektir. Dolayısıyla baskıcı varsayım eleştirisinden başlayarak, Foucault'nun modern cinsellik deneyimine nüfus eden biyo-politikanın soybilimine ilişkin çalışmasının, cinselliğe atıfta bulunan bilgilerin oluşumu ve cinsellik pratiğini düzenleyen iktidar sistemleri açısından bireyleri cinsel özneler olarak üreten ve biçimlendiren politik teknolojiye (baskıcı varsayımın gizlediği özgürlük, hakikat ve iktidar arası ilişkileri sorunsallaştıran “itiraf” gibi tekniklere) yönelik çözümlemesini ele alacağız. Ama bu çalışmasının Foucault'yu insanların özneler haline getirildikleri temel nesneleştirme kipleriyle ilgili projesini yeniden tanımlamaya götürdüğünü ve onun cinsel söyleme ilişkin çözümlemelerinin, kişilerin, kendilerini cinselliğin öznesi olarak görebildikleri ya da görmek zorunda kaldıkları biçimlere ilişkin bir aksa (kendilik pratikleri açısından etik bir okumaya) uzandığını göreceğiz.

2.8. Baskıcı Varsayım: Cinselliğin Öznesi ve İtiraf

Aslında Foucault'nun “baskıcı varsayım” dediği görüş, cinsellik meselesine ilişkin çağdaş tartışmalarda sıklıkla karşımıza çıkan ve hatta artık kendiliğinden açık olduğu varsayımlar benimsenmeye başlanmış olduğu söylenebilecek bir fikre karşılık gelir. Bu görüşe göre, cinsel pratikler, Avrupa tarihi boyunca giderek artan bir şekilde bastırılmış ve böylelikle insanlar, bedenleri ve cinsellik hakkında ikiyüzlü bir tutumu

benimsemek durumunda bırakılmışlardır. Cinselliğin bastırılmasına ilişkin bu söylem, cinsel pratiklere ilişkin nispi bir serbestliğin (kaba, müstehcen ve uygunsuz olanın ölçütlerde görece bir gevşekliğinin) bulunduğu 17. Yüzyıl başından itibaren, baskının giderek arttığını ve özellikle Viktoryen çağda (19. Yüzyılda) doruğuna ulaştığını varsayar. Her tür cinsel güdünün, duygunun, etkinliğin reddedilmesinin temel eğilim haline geldiği Viktoryen düzen, bu baskıcı varsayımın, bir bakıma tarihsel dayanağını teşkil eder. Viktoryen dönemde cinsellik titiz bir şekilde kapatılır; salt üreme işleviyle sınırlandırılarak, eve, daha doğrusu anne babanın yatak odasına taşınır. Dolayısıyla cinsellikten geriye, üremeye yönelik olarak düzenlenmeyen ne kaldıysa, Foucault'nun deyişiyle,

silinmekten başka çaresi yoktur. Tutumların edebe uygunluğu bedenleri yok eder, sözcüklerin ağırbaşlılığı söylemleri tertemiz yapar. Verimsiz olansa, eğer çok üsteleyecek ve ortalıkta görünecek olursa anormale dönüşür: O statüye girer ve bunun yaptırımlarına katlanmak zorunda kalır.¹³⁵⁵

Meşru olmayan cinsellikler ancak kolay görünmeyecek yerlerde, üretime olmasa bile en azından kar çarklarına sokulabileceği genelevler gibi mekânlarda yer bulacaktır. Bunun dışında ise modern püritenliğin yasaklama, yok sayma ve suskunluktan oluşan üçlü yasası etkin bir şekilde işbaşındadır. Dahası baskı o kadar derin ve etkilidir ki; bu dönemden iki yüzyıl sonrasında bile, bu baskıya karşı mücadele, yani yasakların kalkması, sözün ortaya çıkması, hazzın gerçeklik içindeki yerini alması, iktidar mekanizmalarının dağıtılması yönünde mücadele edilmek durumundadır.

Foucault, ilk olarak, cinselliğin tarihini her şeyden önce giderek yükselen bir baskı olarak okuyan bu yaklaşımın kolaylıkla benimsenmesinin ya da sözlerimize girebilmesinin sebeplerini sorgular. Ona göre bu söylemin cazibesi, kullanım kolaylığının yanı sıra ciddi tarihsel ve politik kefile sahip olmasından kaynaklanır. Foucault bu söyleme politik meşruiyet sağlayan hususa şöyle dikkat çeker:

¹³⁵⁵ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 12.

Baskı çağının yüzyıllar boyu süren serbestlik ve özgür ifade sonrasında, yani 17. Yüzyılda başlatılması sayesinde, onun kapitalizmin gelişmesiyle çakışması sağlanır; böylece baskı çağı burjuva düzeniyle tekvücut olacaktır. Cinselliğin ve ona yapılan eziyetlerin küçük güncesi hemen üretim tarzlarının şatafatlı tarihiyle çakıştırılır... Cinsellik katı bir biçimde bastırılıyorsa, bunun nedeni genel ve yaygın bir işe koşma çabasıyla uyumsuzluğudur; işgücünün sistemli olarak sömürüldüğü dönemde, bu gücün, yeniden üretilmesini sağlayacak olan – ve asgari düzeye indirilmiş olan- hazlar dışındaki hazlara yönelerek dağılması hoşgörülebilir mi?... Bu yolla cinsellik davası –hem cinsellik özgürlüğüne, hem de cinselliğe ilişkin bilgi edinme ve konuşma hakkına dair dava- tam bir meşruluk çerçevesinde siyasal bir davanın onuruna bağlanır.¹³⁵⁶

Cinselliğe yönelik baskı ile kapitalizmin ortaya çıkışı arasında fazlasıyla kolay kurulan bu bağlantı sayesinde, cinsel özgürleşme ve kapitalizmin alt edilmesi aynı politik program içinde bulunur hale gelir. Bunun sonucunda, adeta cinsellikten ve onun bastırılmasından söz etmek bile kurulu düzene kararlı bir karşı çıkış tonu taşıyacaktır. Nitekim Foucault cinsellik ile iktidar ilişkilerini baskı terimleriyle dile getirmeyi kolaylıkla seçmemizde, bu söylemi kullanmanın gönül okşayıcı yanının da etkili olduğuna dikkat çeker ve hatta bir süredir cinsellik konusunda, biraz olsun hava atmadan söz edemez hale geldiğimizi söyler. Bu dili konuşan kişi, belli bir noktaya kadar iktidarın dışında kalmakta ve bu ayrıcalıklı konumda onun sözlerine, kurulu düzene meydan okumanın bilinci, ne kadar yıkıcı olduğunu bildiğini gösteren bir ses tonu ve özgür bir geleceği davet etmenin coşkusu eşlik etmektedir.¹³⁵⁷ Bir başka deyişle, iktidara karşı çıkmanın, hakikati söyleme ve doyum vaat etmenin bir araya geldiği bir söylemi benimsemenin hazzı, cinsellikten baskı terimleriyle konuşma konusundaki ısrarı desteklemektedir.

Foucault’ya göre ise, özellikle son dönemlerde -eski düzeni çekiştiren, ikiyüzlülükleri kınayan, dolaysız ve gerçek olanın hakkını dile getiren- büyük bir cinsel vaaza yol açtığını söylediği bu “baskıcı varsayım” kavrayışı, açığa vurulması gereken

¹³⁵⁶ A.g.e., s. 13-14.

¹³⁵⁷ A.g.e., s. 14.

büyük bir yanılsamadır. Elbette onun bu karşı çıkışı, cinselliğin kapitalist toplumlarda bastırılmadığı ya da değişmez bir özgürlük rejimine sahip olduğu görüşünde olduğu anlamına gelmemektedir. Foucault hedefinin, baskıcı varsayımın yanlış ya da doğru olduğunu göstermekten ziyade bu varsayımı, 19. yüzyıldan beri modern toplumlarda cinsellik üzerine varolan söylemlerin genel düzeni içine oturtmak olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre esas sorun, cinselliğin bastırılıp bastırılmadığı değil, neden cinsellik üzerine bu denli konuşulduğu, cinsellik hakkında nelerin söylendiği ve bunlardan hareketle ne tür bilgilerin elde edildiğini anlamak olacaktır.¹³⁵⁸ Böylece cinselliğe yönelik soybiliminin hareket noktası, kendi ifadesiyle,

[Cinsellik] üzerine konuşanları, konuşulduğu yer ve bakış açılarını, ondan söz etmeyi kışkırtan, üzerine söyleneni toplayan ve yayan kurumları, kısacası “bütünsel söylemsel olguyu” cinselliğin “söyleme dökülmesini” dikkate almaktır.¹³⁵⁹

Bu bağlamda soybilimsel çözümleme, “iktidarın hangi biçimlere girerek hangi kanallardan geçerek, hangi söylemlerin yanından sıyrılarak en ince ve en kişisel davranışlara ulaştığını, hazzın en ender ya da belli belirsiz algılanan biçimlerine varmasını hangi yolların sağladığını, gündelik hazzı, içine girerek nasıl denetlediğini” ortaya çıkarmaya çalışacaktır.¹³⁶⁰

Burada önemli bir nokta, Foucault’nun sadece cinsellik üzerine üretilen söylemleri değil, aynı zamanda onları dayanak teşkil eden, teşvik eden istenç ve stratejik niyeti de gözden geçirmeye yönelmesidir. Bu yüzden onun esas sorusu “neden baskı altındayız?” değil “neden böylesine tutkuyla ve yakın geçmişimize, günümüze ve kendimize karşı büyük bir hınçla, baskı altında oluşumuzu söylediğimizdir”.¹³⁶¹ Dolayısıyla ona göre, esas olarak cinsellik üzerine bu söylem üretimleri ve iktidar etkilerine hem dayanak, hem araç teşkil eden “bilme istencini” ortaya çıkarmak

¹³⁵⁸ A.g.e., s. 18.

¹³⁵⁹ A.g.e., s. 18.

¹³⁶⁰ A.g.e., s. 18.

¹³⁶¹ A.g.e., s. 18.

önemlidir. Sorgulanması gereken şey, bu bilme istenci etkisi altındaki, Foucault'nun ifadesiyle,

genelde yüzyılı aşkın bir zamandan bu yana ikiyüzlülüğü nedeniyle kendini hırpalayan, kendi suskunluğunun gevezeliğini eden, söylemediğinin ayrıntılarını vermek için çabalayan, uyguladığı iktidarlara kınayan ve kendisini ayakta tutmuş olan yasalardan kurtulmayı vaat eden bir toplumun durumudur.¹³⁶²

Foucault baskıcı varsayımın terk edildiği bir bakış açısından; 16. Yüzyılın sonundan itibaren cinselliğin söyleme geçirilmesinin bir kısıtlamak şöyle dursun tersine artan bir kışkırtma mekanizması içinde yer aldığı, cinsellik üzerine işleyen iktidar yöntemlerinin katı bir ayıklama ilkesine değil, tersine çok biçimli cinsellikleri ortaya dökme ve yerleştirme ilkesine uyduğunun ve bilme istencinin, kaldırılması gereken bir tabu önünde duraklayacağına aksine –elbette birçok yanlışla- bir cinsiyet bilimi oluşturmak için kendini paralandığının görülebileceğini söylemektedir.¹³⁶³ Bunun sebebi ise, baskıcı varsayımın sadece “Hayır” demeye yarayan büyük bir mekanizmada bir araya getirdiği tüm öğelerin (yasaklar, retler, sansürleri inkârlar), aslında -hiç de sadece bunlara indirgenemeyecek- bir “söyleme geçirme”, bir “iktidar yöntemi” ve “bilgi istencinde” işlerlik kazanan taktiklerden sadece bazıları olmasıdır. Dolayısıyla Foucault, söylem üretim mercilerinin, susturmaya da yaradığını (yani sessizlikleri de ayarladığını); iktidar üretim mercilerinin yasaklama işlevlerine de sahip olduğunu; bilgi üretim mercilerinin çoğu zaman yanlış bilgileri ya da sistematik bilgisizlikleri yaydığını reddetmemektedir. Ama o, tüm bunların ret, engelleme, saf dışı bırakmanın yanı sıra kışkırtma çoğaltma gibi yollarla, kısacası ancak “iktidarın çok-biçimli yöntemleri” aracılığıyla gerçekleşebilir olduğunu savunmaktadır.¹³⁶⁴ Bir başka deyişle, bastırma, ‘karmaşık bir söylem, iktidar ve bilgi üretim mekanizmaları’ bütününe etkilerinden sadece birisi olarak anlaşılmalıdır.

¹³⁶² A.g.e., s. 16.

¹³⁶³ A.g.e., s. 19.

¹³⁶⁴ A.g.e., s. 18.

Böylece Foucault bastırma varsayımının aksine, Batıda özellikle 18. Yüzyıldan itibaren cinselliğe ilişkin söylemlerin çoğaldığını ve en önemlisi bu gelişmenin, iktidarın dışında ya da ona karşı değil, bizzat iktidarın uygulama alanında, yani onun etkili olduğu yerde ve hatta onun bu etkileri aracılığıyla meydana geldiğini iddia etmektedir.¹³⁶⁵ Foucault 18. Yüzyıldan itibaren cinsellikten söz edilmesini amaçlayan politik, ekonomik ve teknik bir kısırtmanın söz konusu olduğunu göstermeye çalışır. İktidar mercileri, hem cinsellik üzerine konuşulmasını sağlamak, hem de cinselliğin kendisini, açıkça dile getirmek ve bitimsiz bir şekilde biriktirilen ayrıntılar yoluyla konuşturmak için üstelemiş, kurumsal kısırtmalarda bulunmuştur.¹³⁶⁶ Dolayısıyla cinsellik üzerine söylemin bu çoğalmasında söz konusu olan şey, ortak bir merak ya da duyarlılık, yeni bir zihniyet değil, bu söylemi kendi işlerliği için etkin kılan iktidar mekanizmalarıdır. Foucault bu durumun kendisini, “genel bir cinsellik kuramı biçiminde değil, bir çözümleme, bir muhasebe, bir sınıflandırma ve özgülleştirme, niceliksel ya da nedensel araştırmalar biçiminde” gösterdiğini söyler.¹³⁶⁷ Ama cinselliğin bu yeni hesaba katılma tarzı, alışıldık olanın aksine, onun üzerine sadece ahlaki değil, aynı zamanda akılsallıkla da ilişkili olan bir söylem geliştirmeyi içermektedir. Foucault cinselliğin bu yeni ele alınma biçimini şöyle ifade eder:

Cinsellikten yalnızca mahkûm edilecek ya da hoş görülecek değil, yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak söz etmek gerekecektir. Cinsellik yalnızca yargılanmaz, yönetilir de. Kamu gücünün yetkisi dâhilinde yer alır; işletme yönetimleri gerektirir; analitik söylemlerce ele alınması gerekir. Cinsellik 18. Yüzyılda bir polis işine dönüşür.¹³⁶⁸

Foucault burada “polis” sözcüğünü, o dönemdeki geniş anlamıyla, yani düzensizliğin bastırılması değil, ortak ve bireysel güçlerin düzenli bir şekilde arttırılması ve kamu yararının hizmetine sunulması anlamında kullanmaktadır. Bir başka deyişle, ona göre

¹³⁶⁵ A.g.e., s. 32.

¹³⁶⁶ A.g.e., s. 21.

¹³⁶⁷ A.g.e., s. 25.

¹³⁶⁸ A.g.e., s. 26.

bu dönemde, “bir yasaklama katılığı değil, cinselliği yararlı ve genel (kamusal) söylemler yoluyla düzenleme gerekliliği ön plandadır”.¹³⁶⁹

Böylece 18. Yüzyıldan itibaren cinsellik, yönetsel kontrol, bilimsel soruşturma ve toplumsal ilginin odağına yerleşmiştir. Foucault’nun bu sürece yönelik çözümleri, cinsellik ve cinsel pratiklerin kazandığı önemin, aslında onların iktidarla olan belli türde bir ilişkisi sayesinde meydana geldiğini göstermeye yönelir. Cinsellik ve cinsel pratiklerin politik bir mesele olarak hayati bir önem kazanması, Foucault’nun biyo-iktidar kavrayışıyla karakterize ettiğini gördüğümüz, yaşamsal süreçlerin yönetimi ve yönlendirilmesiyle ilgili bir toplumda meydana gelmiştir. Foucault’ya göre bunun sebebi ise, cinselliğin yaşama dair bütün politik teknolojinin geliştiği iki aksın birleşme noktasında yer almasıdır: Cinsellik, kendi ifadesiyle,

bir yandan beden disiplinine bağlıdır, yani talim terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaştırılması gibi yöntemlere. Öte yandan doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır. Aynı anda her iki düzlemde de yer alır; küçük gözetimlere, her an var olabilen denetimlere, aşırı derecede titizlikle gerçekleştirilmiş mekan uyarlamalarına, belirsiz tıbbi ya da psikolojik muayenelere ya da beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar; ama aynı zamanda kitlesel önlemlere, istatistik varsayımlara, toplumsal bünyenin tümünü ya da bütün içindeki grupları ilgilendiren müdahalelere de olanak verir.¹³⁷⁰

Dolayısıyla cinsellik hem disiplinlere dayanak teşkil edebilmesi hem de düzenlemelerin ilkesi olarak fayda sağlaması sayesinde, aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolu teşkil etmektedir. Foucault bu yüzden, 19. Yüzyılda bir yandan cinselliğin, yaşamların en ufak ayrıntısına dek izlendiğini, sadece davranışlarda değil rüyalarda da takip edildiğini, hatta yaşamın ilk yıllarına değin peşinden gidildiğini ve bireyselliğin hem çözümlenmesine, hem de şekillendirilmesine imkân tanıyan bir şifre haline geldiğini söyler.¹³⁷¹ Diğer yandan ise cinsellik bu dönemde ekonomik ve

¹³⁶⁹ A.g.e., s. 26.

¹³⁷⁰ A.g.e., s. 107.

¹³⁷¹ A.g.e., s. 107.

politik bir mesele olarak ortaya çıkan nüfus sorunun merkezinde yer almış; politik işlemlerin, iktisadi müdahalelerin (mesela üremeyi özendirici ya da kısıtlayıcı davranışlar yoluyla), ahlaklı ya da sorumlu kılma amacıyla girişilen ideolojik kampanyaların ana temasına dönüşmüştür.

Böylece beden ile nüfusun bağlantı noktasında yer alan ve bu sayede bedenin disipline edilmesi ve nüfusun düzenlenmesi amaçlarının çeşitli oranlarda bir araya getirilebilmesine imkân tanıyan cinsellik, yaşamın yönetilmesi çerçevesinde düzenlenen modern iktidarın merkezi hedefi haline gelmiştir. Burada Foucault'nun temel iddiası cinselliğin, -biyo-iktidarın yayılmasında bir araç-sonuç- olarak tarihsel bir inşa olduğudur. Dolayısıyla cinsellik ve kontrol arasında, disiplinler teknikler ile imal ettiği modern ruh arasındaki ilişkiye benzer bir durum vardır. Zira Foucault'ya göre cinsellik, tarihten bağımsız, doğal ya da verili bir şey değil, bir icattır; cinsel pratikleri belli stratejik ve politik hedeflere göre şekillendirmek üzere tasarlanan dağınık bir ahlaklar, iktidar teknikleri, söylemler ve prosedürler sistemidir. Bu açıdan cinsellik konusunda kontrolün, kontrol edilen şeyden önce geldiği söylenebilir. Zira Foucault cinselliğin, belli etkinlikler üzerine yeni türden bir dayatmanın ürünü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Daha önceden sadece haz verici olmalarıyla birbirleriyle bağlantılı olan ve yasaklara tabi kılınabilen çeşitli etkinliklerin, biyo-iktidar tarafından kontrol edilmesiyle birlikte, onlar tek bir doğadan çıkıyor olarak, yani “insanın cinselliğinin” ürünleri olarak kavranmaya başlamıştır. Bunun anlamı ise, daha önceden hazla ilgili olmaları dışında birbirlerinden farklı görülebilen birtakım etkinliklerin, tek bir doğanın ihtiyaç ve arzuların tarafından harekete geçiriliyor olarak bir araya toplanmasıdır.

Bu cinsellik kavrayışı sayesinde, cinselliğin kontrolü sadece birtakım etkinliklerin yasaklanması ya da cezalandırılmasının da ötesinde, -ceza sisteminde, suç teşkil eden eylemlerden, suçlunun yargılanmasına geçişte olduğu gibi- cinsel doğanın ya da cinsel doğalara sahip olan bireylerin düzenlenmesine ve yönetilmesine (normalleştirilmesine) imkân tanır hale gelmiştir.¹³⁷² Böylesi bir kontrol, artık değişmez bir şekilde kavranan ve tanımlanan birtakım etkinliklerin basit bir şekilde

¹³⁷² Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 94.

yasaklanmasından ibaret olamaz. Cinsellik üzerindeki kontrol, sadece baskıcı değil, cinselliğin doğasına ilişkin giderek artan –ve artması teşvik edilen- yeni bilgi yığınının karşılık verebilen bir uygulama olması, yani kabul edilen standartların durmasızın yeni bulgulara ve koşullara uyarlanabilmesine olanak sağlaması bakımından, “yönetimsel” bir kontroldür.¹³⁷³

Böylece Foucault’nun, cinsel davranışların artan bir şekilde kontrol edildiğini tasvir etmesine rağmen, niçin baskıcı varsayıma karşı çıktığını bir kez daha görmek mümkündür. Ona göre, insanlar söylemsel olarak imal edilmiş bir cinselliği kendi tutkularının ve eylemlerinin sebebi olarak, kendilerine ilişkin derin hakikatin yeri olarak sahiplendiklerinde (ve dolayısıyla cinselliğin söyleme geçirilişine ve bu üretimin bir parçası olan bilgilerin elde edilme sürecine katıldıklarında), cinselliğin ürettiği normları da kabul etmiş ve böylelikle kendileri üzerindeki kontrol mekanizmayla gönüllü olarak işbirliği yapmış olurlar. İşte bu yüzden Foucault, baskıcı varsayıma karşı çıkarken, insanların kendi doğalarına ilişkin doğru bilgiyle ya da cinsellik üzerine iktidarın bozucu etkilerinden kurtulmuş bir söylem sayesinde baskıya karşı direnebilecekleri inancının, aslında iktidarın gerçek işleyişini gizlediği -ve hatta doğrudan bu işleyişin bir parçası haline geldiği- için tahakkümü desteklemekte olduğunu savunmaktadır. Zira cinselliğin insanın içinde bulunan ve iktidar tarafından bastırılan örtük, gizli bir güç olduğu fikri, iktidarın yalnızca yasa ve tabu açısından kavranmasına yol açarak, cinsellik ile iktidar arasındaki pozitif ilişkiyi görünmez kılmaktadır. Dolayısıyla burada cinselliğin, insanların kendilerini tanımak için elde etmeleri gereken bilginin, keşfedilmesi ve söze dökülmesi gereken varoluşsal esrarın yeri olarak konuşlandırılışının (*deployment*), aslında bir iktidar teknolojisinin ürünü olduğunu görmek gerekir.

Bunun için Foucault, cinselliğin bir doğruluk ve bir doğaya ilişkin bilgi meselesi haline gelişinin, yaşamın yönetimini amaçlayan bir iktidarın işleyişi açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunu göstermeye çalışır. Foucault cinselliğin sadece bir heyecan ve haz ya da yasaklama ve tabu konusu olmaktan çıkarak, bir doğruluk ve

¹³⁷³ A.g.e., s. 93.

yanlılık meselesi haline gelişini, cinselliğin hakikatini üretmek için kullanıldığını söylediği iki büyük yöntemi karşılaştırmak suretiyle tasvir eder. Bu yöntemlerin bir yanında Çin, Japonya, Hindistan, Roma, Arap-Müslüman toplumların yarattığı “erotik sanat” (*ars erotica*) yer almaktadır. Erotik sanatta hakikat, bir pratik olarak ele alınan hazzın kendisinden çıkarılır: “haz, izin verilen ya da yasaklananı saptayan mutlak bir yasaya göre, bir yararlılık ölçütüne göre değil, her şeyden önce kendine göre ele alınır; onun bir haz olarak, yani yoğunluğuna, özgül niteliğine, süresine, bedende ve ruhta yansımaya göre bilinmesi gerekir.”¹³⁷⁴ Cinsel pratiklere katılması ve bu pratikleri içeriden itmesi beklenen bu bilgi, yayılırsa etkisi ve erdemi azalacağı için gizli tutulur; hakikat gizi elinde tutan ustadan, yetkinleşme sürecinde kendisine yol gösterdiği öğrencisine aktarılır. Öte yanda ise Foucault’nun sadece Batı uygarlığının uyguladığını söylediği “cinsel bilim” (*scientia sexualis*) yer alır. Cinsel bilim, cinselliğin hakikatini dile getirmek için, erotik sanatın tam karşıtı olan bir bilgi-iktidar biçimine göre düzenlenen yöntemler geliştirmiştir. Bu bilgi-iktidar biçimi ise, Foucault’ya göre Batı toplumlarında hakikat üretmesi için kullanılan ritüellerinin başında gelen “itiraf”tır.

Foucault itirafı, özellikle insanların cinselliklerine ilişkin itirafı, yaşam üzerindeki iktidarın, bedenler, nüfus ve toplumun kontrolüne yönelik teknolojilerin gelişmesinde merkezi bir öge olarak ele alır. İtirafı bir iktidar teknolojisi olarak, cinsellik hakkındaki söylemin nasıl geliştiğini ve böylelikle insanların kendi üzerlerindeki kontrollerde nasıl bizzat rol almaya başladıklarını göstermek için kullanır. Böylece *Cinselliğin Tarihi*’nin önemli bir kısmı, itirafın soybiliminin ortaya koyulmasına; itirafın tarihinin ve onun dinle, politik iktidarla, tıbbi söylemle bağlarının açığa vurulmasına tahsis edilmiştir. Foucault’ya göre itirafın önemi, itirafın -en azından Ortaçağdan beri- cinsellik üzerine doğru söylem üretiminin genel kalıbını teşkil etmiş olmasıdır. Elbette itiraf, hakikati üretmenin en üst düzeyde değer taşıyan tekniklerinden birisi haline dönüşme sürecinde, kayda değer değişimlere uğramıştır. Foucault uzun zaman günah çıkarma geleneği dâhilinde yer alan itirafın, yavaş yavaş Protestanlıktan, karşı reformdan, 18. Yüzyıl eğitimbilimi ve 19. Yüzyıl tıbbından geçerek ritüele yönelik

¹³⁷⁴ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 48-49.

ve ayrıksı konumundan sıyrılmış ve yayılmış olduğunu belirtir. Böylece itirafın etkileri en uzak alanlara kadar yayılabiliştir: İtiraf, Foucault'nun ifadesiyle,

adalete, tıbbı, eğitim bilime, aile ilişkilerine, aşk ilişkilerine, en gündelik düzene ve en şatafatlı törenlere değin uzandı; suçlar itiraf edildi, günahlar, düşünceler, arzular itiraf edildi, geçmiş ve düşler, yaşanan çocukluk itiraf edildi, hastalıklar ve dertler itiraf edildi, söylenecek en güç şeyi en kesin biçimiyle söyleme yolunda çaba gösterildi; kamu önünde ya da özel alanda itiraf edildi; ana babaya, eğitimciler, doktorlara, sevgililere itiraf edildi; başkalarına söylenmesi olanaksız şeyleri kişi, zevk ve acı içinde kendine itiraf etti ve kitaplara dönüştürdü. İtiraf edildi ya da itiraf etmek zorunda kalındı... Batıda insan bir itiraf hayvanına dönüştü.¹³⁷⁵

Bir başka deyişle, Modern çağla birlikte toplum, “sürekli bir şeyler itiraf eden kendine özgü bir topluma” dönüşmüştür. Bu süreçte itiraftan bir dizi ilişki çerçevesinde yararlanılmış (ana baba ve çocuklar, öğrenci ve eğitimciler, hastalar ve psikiyatristler, suçlular ve uzmanlar arasındaki ilişkilerde olduğu gibi) ve ondan beklenen motifler ve etkiler, tıpkı aldığı biçimler gibi (sorgulama, muayene, oto-biyografik anlatı, mektup gibi farklı biçimlerin ortaya çıkışı, elde edilenlerin kaydedilmesi, yazılması, dosyalarda toplanması, yayımlanması, yorumlanması) çeşitlenmiştir.¹³⁷⁶ Ayrıca Foucault itirafın diğer alanlara yayılmasının yanında, mevcut alanları gözden geçirmenin yeni biçimlerine de açıldığına dikkat çeker. Artık itirafta söz konusu olan şey, sadece yapılmış olanın –cinsel edim- ve nasıl yapıldığının dile getirilmesi değil, edime eşlik eden düşüncelerin, saplantıların ve edimin içinde yer alan imgelerin, arzuların ve hazzın niteliğinin yapılanın içinde ve çevresinde yeniden konumlanmasıdır. Foucault, muhtemelen tarihte ilk kez bir toplumun hazların açılmasını istemeye ve dinlemeye bu denli eğilim göstermiş olduğunu söyler.¹³⁷⁷

¹³⁷⁵ A.g.e., s. 50.

¹³⁷⁶ A.g.e., s. 53.

¹³⁷⁷ A.g.e., s. 53.

Böylece itiraf yöntemleri çeşitlenmiş ve yavaş yavaş cinsellikten kaynaklanan hazların büyük bir arşivi oluşmuştur. Foucault uzun zaman boyunca –Hıristiyanların günah çıkarma geleneğinin talepleri doğrultusunda- oluştukça silinen bu arşivin, tıp, psikiyatri ve eğitimbiliminin devreye girmesiyle birlikte, biriktirilmeye başlandığını ve hazlara ilişkin belirsiz bir sicilin tutulmasına kaynak teşkil ettiğini söyler. Tutulan bu sicilden el kitapları hazırlanmış, sınıflandırmalar yapılmış, tuhafıklar ya da taşkınlıkların yanı sıra gündelik yetersizlikler de tanımlanmış ve böylelikle itirafın içeriklerine ve ritüellerine dayanan bir bilim oluşmaya başlamıştır. Böylece hakikat üretmenin iki yolu arasında, yani bilimsel söylemsellik ve itiraf yöntemlerinin arasında bir iç içe geçiş meydana gelmiştir.¹³⁷⁸ Foucault’ya göre, itirafın elde edilişinin ve sonuçlarının tedaviye ilişkin işlemler tarafından yeniden kodlanması, “öncelikle, cinsellik alanının artık yalnızca hata, günah, aşırılık ve kuralları çiğneme çerçevesinde değil, - gerçekte salt bunun bir yer değiştirmesi olan- normal ve patolojik olan düzeninde yer alması anlamını taşır”.¹³⁷⁹ Cinsellik, diğer hastalıkların yansımalarının bulunduğu bir alan olmasının yanı sıra; itkileri, eğilimleri, imgeleri, hazzı ve davranışı da kapsayan kendine özgü ve en yüksek derecede patolojik bir alan olarak tanımlanacaktır. Foucault böylelikle, itirafın tıbbi müdahaleler arasında anlam ve gereklilik kazandığını, yani doktor tarafından doğru tanı için talep edilen, tedavide kendi başına etkili bir yöntem haline geldiğini söyler: İnsan ancak, kendisine ilişkin hakikati, gereken kişiye zamanında söylerse iyileşebilir.¹³⁸⁰ Bu ise, genel olarak itiraf söyleminin önemli bir karakteristiğine işaret eder. Bu söylem, Foucault’nun ifadesiyle, “Öyle bir gelenektir ki; hakikat kendini göğüslemek zorunda olduğu engel ve direnmelerle tanımlar” ve “salt dile getirmenin dışsal sonuçlarından bağımsız olarak dile getirende esasa ilişkin değişimler yaratır: onu aklar, günahlarını bağışlar, temizler onu, arındırır, azat eder, selamet vaat eder.”¹³⁸¹

Burada önemli bir nokta, itiraf aracılığıyla hakikat üretme faaliyetinin bilimsel açıdan kendini geçerli kılmasının, itiraf eden ve itirafı dinleyen arasındaki belli bir ilişki

¹³⁷⁸ A.g.e., s. 53-54.

¹³⁷⁹ A.g.e., s. 56.

¹³⁸⁰ A.g.e., s. 56.

¹³⁸¹ A.g.e., s. 52.

tarzına dayanmasıdır. Her şeyden önce insan, yalnızca hitap edilen değil, aynı zamanda itirafı gerekli kılan dayatan, değerlendiren ve -yargılamak, cezalandırmak avutmak ya da uzlaştırmak için- müdahale eden bir muhatabın en azından sanal varlığı olmaksızın itiraf edemez. Yani itirafın, konuşan öznenin anlatılan özneyle bir araya geldiği bir söylem tarzı olduğu açıktır. Ama burada Foucault, itiraf söyleminin zorunlu olarak böylesi bir ilişki içerdiğini değil, bu ilişkinin, ancak modern çağla birlikte karşımıza çıkan belli bir iktidar ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğini göstermeye çalışmaktadır.

Foucault itiraf söylemine içkin iktidar yapısına dikkat çekmek için, tarih boyunca cinsellik gerçeğinin ele alınması için kullanıldığını söylediği iki yöntemin, yani itiraf söylemi çerçevesi ve erotik sanatı düzenleyen biçimin arasındaki bir karşıtlığı örnek verir. Bir yanda hakikat ile cinselliğin, birbirine eğitimbilim çerçevesinde, değerli bir bilginin bedenden bedene aktarımıyla bağlandığı ve en önemlisi, cinselliğin hakikat için bir araç niteliğine sahip olduğu Grek geleneği vardır; öte yanda ise, hakikat ile cinselliğin, itiraf çerçevesinde (bireysel bir gizlin mecburi olarak ve son noktasına kadar anlatılması aracılığıyla) bağlandığı ve bu kez hakikatin, cinselliğe ve cinsellik tezahürlerine dayanak görevi gördüğü (aracılık ettiği) Batı toplumları geleneği bulunur. Foucault'nun burada dikkat çekmek istediği husus, hakikatin açığa çıkışının deyim yerindeyse yukarıdan geldiği, yani ustadan öğrenciye aktarıldığı erotik sanat'a karşılık, itiraf söylemi geleneğinde hakikatin aşağıdan, tövbekâr, suçlu ya da hastadan yükseldiği ve otorite figürü tarafından alınıp ve kullanıldığıdır.¹³⁸² Ama itiraf söyleminde hakikatin taşıyıcısının itiraf edenin olması, egemenliğin konuşanın tarafında olduğu anlamına gelmez: Bilakis egemenlik, Foucault'nun deyişiyle, "dinleyen ve susanının tarafında; bilen ve yanıtlayanın değil, sorgulayan ve bilmediği varsayılanın tarafındandır".¹³⁸³ Dahası hakikat de, -itiraf yoluyla kendisini olduğu gibi gün ışığına çıkaracağı düşünülen- konuşan öznedeki değildir. Foucault itiraf eden öznenin hakikatle ilişkisini ikili bir oyuna benzetir; Burada hakikat, kendi ifadesiyle,

Konuşanda mevcuttur ama tamamlanmamış bir biçimdedir; kendini görmez ancak onu dinleyende tamamlanır. Bu karanlık hakikate ilişkin hakikati

¹³⁸² A.g.e., s. 52.

¹³⁸³ A.g.e., s. 53.

söylemek dinleyene düşer: İtirafın açılmasına, söylediğinin deşifre edilmesi eklenmelidir. Dinleyen, yalnızca atfeden bir merci, suçlayan ya da muaf tutan bir yargıç değildir, hakikatin efendisi olacaktır. İşlevi yorumlamaya yöneliktir.¹³⁸⁴

Bir başka deyişle, insan, itirafını dile getirdiği kişi yalnızca affetme, avutma ya da yönlendirme gücüne sahip olduğu için itiraf etmemektedir. Dinleyenin itiraf konusundaki gücü, itirafı talep etmek (edilmeden önce) ya da itiraf sonrasında bir karar vermenin ötesine geçmektedir; o, itirafı dinleyerek ve dinlediklerini deşifre etmek suretiyle bir hakikat söylemi oluşturma gücüne sahiptir.

Böylece Foucault 19. Yüzyılın, itirafı kanıt değil bir gösterge, cinselliği de yorumlanacak bir şey haline sokmakla, eski itiraf usullerini bilimsel bir söylemin düzenli söylemi çerçevesinde işler kılmanın yolunu bulduğunu söyler.¹³⁸⁵ Foucault'nun hedefi ise, insanların kendilerine ilişkin derin hakikatleri öğrenme arzularını teşvik eden ve bu arzuyu, kendilerine ilişkin hakikati itiraf etmeleriyle birleştiren söylem türleri ve iktidar teknolojilerini açığa vurmaktır. Ona göre, insanın kendine ilişkin hakikati bilme yönündeki kültürel eğilim, insanların kendi hakikatlerini anlatmaya yönlendirmiş; bireylerin ardı arkası gelmeyen itirafları ise, onları, itiraflarındaki hakikati yorumlayarak ortaya çıkarabileceklerini iddia edenlerle birlikte bir iktidar ilişkileri şebekesine sokmuştur.¹³⁸⁶

Foucault itiraf, hakikat ve iktidar arasındaki bu etkileşimde bilimin rolüne özellikle ilgi gösterir. Cinsellik alanında bilimsel yöntemlerin genişleyen etki alanı, bireyleri hem kendileri, hem de başkaları için bir nesne haline getirmiştir; yani insan, kendisini bilmek ve bilinmek için kendisi hakkındaki hakikati anlatan –kendisinde nasıl değişiklikler meydana getirebileceğini öğrenen- bir nesneye dönüşmüştür.¹³⁸⁷ Foucault'ya göre, bir “kendilik” üretmek üzere bilimsel söylemle iç içe geçtiğini söylediği iktidar tekniklerin işleyişini (psikiyatriden tıbbı, hukuk ve eğitimden aşka kadar pek çok

¹³⁸⁴ A.g.e., s. 56.

¹³⁸⁵ A.g.e., s. 56.

¹³⁸⁶ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 174.

¹³⁸⁷ A.g.e., s. 174-175.

alandan) mümkün kılan inanç, insanın kendisine ilişkin hakikati, uzmanların yardımıyla anlatabilir ya da söz dökebilir olduğudur. Hakikatin, ancak kişinin kendine dönük gözlemi ve düşünceleri ve eylemlerini itirafı yoluyla keşfedilebilir olduğu inancı, günümüzde bize o denli doğal ve kendiliğinden açık gözükmemektedir ki; böylesi bir tutumun aslında bir iktidar stratejisinin merkezi bileşeni olduğu iddiası asılsız gözükmemektedir.¹³⁸⁸ Zaten Foucault'nun amacı da, bu doğallık ya da kendiliğinden açıklık yanılsamasının altında nasıl bizim “baskıcı varsayıma” bağlılığımızın, yani hakikatin özü gereği iktidara karşıt olduğuna ve onu açığa çıkarmanın bizi kesinlikle özgürlüğe taşıyacağına yönelik inancın bulunduğunu göstermektir. Ona göre,

Bizim uygarlığımızda bunca zamandır bizi, ne olduğumuzu, ne yaptığımızı, neyi anımsayıp neyi unuttuğumuzu neyi düşünmediğimizi ve neyi düşünmediğimizi sandığımızı söylemek zorunda olan, o harikulade buyruğu ha bire tekrarlayan tüm seslerin özgürlükten söz ettiklerini zannetmek için, insanın kafasında iktidarı iyice ters biçimde anlaması gerekir.¹³⁸⁹

İnsanın, hakikat konusunda iktidarın işleyişine yönelik olarak sansüre, yani söyleme ve düşünmenin yasaklanmasına temel bir rol yükleyebilmesi, aslında onun itirafın tuzağına düştüğü anlamına gelmektedir. İtiraf zorunluluğu bize öyle farklı noktalardan dayatılmaktadır ki; artık onu, Foucault'nun ifadesiyle,

bizi zorlayan bir iktidarın sonucu olarak algılamayız: tersine en gizli köşelerimizde yer alan hakikat günışığına çıkmaktan başka bir şey talep etmiyormuş gibi gelir bize; eğer açıklanamıyorsa, bir zorlama onu engellediğinden, bir iktidarın şiddeti ağırlığını koyduğundandır diye düşünür ve sonuçta ancak bir kurtuluş pahasına dile getirilebileceğini sanırız. İtiraf azat eder; iktidar suskunluğa iter; hakikat, iktidarın alanına girmez, ama diğer yandan özgürlükle kökten bir akrabalık ilişkisi içindedir.¹³⁹⁰

¹³⁸⁸ A.g.e., s. 175.

¹³⁸⁹ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 51.

¹³⁹⁰ A.g.e., s. 51.

Foucault'ya göre tüm bunlar; hakikate ilişkin politik bir tarihin, -hakikatin doğal olarak özgür, yanlışın ise yine doğal olarak köle olmadığını, aksine hakikat üretiminin iktidar ilişkileriyle iç içe olduğunu göstermek suretiyle- tersine çevirmesi gereken geleneksel felsefe temalarıdır. Dolayısıyla özgürlük, hakikat ve iktidar pratikleri arasındaki ilişkileri sorunsallaştıran bu perspektiften, insanların kendilerini özgür bir şekilde gerçekleştirebilmeleri için kendilerini keşfetmeleri (kendi hakikatlerini açığa çıkarmaları) gerektiğini varsayan girişimlerin, aslında onları iktidarın özneleştirme tekniklerine tabi kılmakta olduğu söylenebilir.

Nitekim Foucault'nun özellikle üzerinde durduğu bir nokta, hakikatin itirafının, iktidarın bireyselleştirme yöntemlerini merkezine yerleşmiş olmasıdır. Uzun zaman başkalarına referansla ve diğer kişilere olan bağının dışavurulması (aile, sadakat, koruma) aracılığıyla kendini tanımış olan birey, artık kendisine ilişkin olarak benimseyebildiği ya da benimsemek zorunda kaldığı hakikat söylemi ile tanımlanmaya başlamıştır. Foucault'ya göre böylesi bir birey anlayışının arkasında Batı'nın insanları “özneleştirmek” için nesiller boyunca tatbik ettiği muazzam bir çaba bulunmaktadır. Foucault burada “özne” sözcüğünün iki anlamını da kast ettiğine yine dikkat çeker; o, insanların hem birer uyruk, hem de birer özne olarak meydana oluşturulma sürecini anlatmaktadır.¹³⁹¹ İşte cinsellik söylemi, bu özneleştirme sürecinin gerektirdiği bir özne bilgisi tasarısına zemin teşkil etmiştir: Foucault'nun ifadesiyle, “Öznedeki nedensellik, öznenin bilinçdışı boyutu, öznenin bilen ‘ötekisindeki’ hakikati, kendisine ait bilmediği şeylerin kendindeki bilgisi; bütün bunlar cinsellik söylemi dâhilinde yayılma fırsatı bulmuştur”.¹³⁹² Ama Foucault'ya göre, bunun sebebini, cinselliğin doğasında ya da sadece ona özgü olduğu düşünülen birtakım doğal özelliklerde değil, bu söyleme içkin iktidar tekniklerinde bulabiliriz. Zaten onun temel iddiası da, cinsellik söyleminin üretilmesinin arkasında bir iktidar ve bilim, hakikat ve haz tertibatının söz konusu olduğudur. Zaten cinselliğin soybiliminin – en azından *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde dile getirdiği şekliyle- temel hedefi de, kendi ifadesiyle,

¹³⁹¹ A.g.e., s. 51.

¹³⁹² A.g.e., s. 58.

bu tertibatları ciddiye almak ve çözümlemenin yönünü tersine çevirmektir: genel olarak kabul edilen bir baskı ve bildiğimizi sandığımızla ölçülen bir bilgisizlik yerine, bu olgusal, bilgi üreten, söylem çoğaltan, haz ileten ve iktidar yaratan mekanizmalardan yola çıkmak: onları ortaya çıkış ve işlerlik koşulları bağlamında izlemek ve onlara bağlı yasaklama olgularının nasıl dağıldıklarını araştırmaktır. Kısacası bu bilme istencine özgü iktidar stratejilerinin tanımlanması söz konusudur¹³⁹³

Böylece Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin bu giriş cildinde, daha önceki iktidar üzerine çalışmalarındaki bazı temaları yeniden ele alıp geliştirmekle kalmamış, özellikle 18. yüzyıl boyunca cinsellik merkezinde bir araya gelen bilgi-iktidar birimlerine ilişkin daha sonraki çalışmaları için bir yol haritası da sunmuştur. *Cinselliğin Tarihi*'nin diğer ciltleri de, gerek söylemsel düzenlilikler gerekse iktidar ilişkileri üzerine olan daha önceki çalışmaları gibi tarihimizin son iki üç yüzyıllık dilimine odaklanacak ve modern cinsellik deneyimine nüfus eden biyo-politikanın soybilimini ortaya koyacaktır. Hatta 1976 basımlı *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin arka kapağında, bundan sonra çıkacak ve Foucault'nun bu projesini tamamlayacak beş cildin başlıkları da duyurulmuştu. “Ten ve Beden” (*The Flesh and the Body*) başlığıyla çıkacağı duyurulan ikinci cilt, erken dönem Hristiyanlıkta cinselliğin sorunsallaştırılmasına odaklanarak modern cinsellik deneyimizin bir ön tarihiyle ilgili olacaktı. İtiraf tekniğine ilişkin sorgulamalarında gördüğümüz gibi, Foucault Hristiyanlığın modern cinsellik deneyiminin başlangıcında bulunduğunu ve bu deneyime derinden nüfuz ettiğini düşünmektedir. Modern-öncesi Hristiyan cinsellik deneyimine yönelik ciltten sonra ise 18. Ve 19. Yüzyılların, cinsellik meselesine ilişkin önemli temaların bir araya geldiği bazı merkezi figürlerine odaklanan ciltler yayımlanacaktı. Çocukların cinselliğini, özellikle çocukluk mastürbasyonu meselesini ele alacak üçüncü cildin (*The Children's Crusade*) ardından, cinselliğin kadın bedeninde konuşlandırılma biçimlerine odaklanan “Kadın, Anne ve Histerik” (*The Woman, Mother, Hysteric*) ve Foucault'nun 19. Yüzyıl düşüncesinin her yerinde bulunduğunu ve hatta dönemin temel hedeflerinden birisi olduğunu söylediği “sapık” kişilere ilişkin soruşturmaların yer alacağı beşinci cilt (*The Pervert*) çıkacaktı.

¹³⁹³ A.g.e., s. 60.

Projenin son cildini ise, nüfus ve ırk konusundaki bilimsel çalışmaları biyo-politikanın tarihi içine yerleştiren “Nüfuslar ve Irklar” (*Population and Races*) başlıklı çalışma teşkil edecekti.¹³⁹⁴

Ama Foucault’nun planladığı bu araştırma dizisi, *Cinselliğin Tarihi* ikinci cildin başında söylediği gibi, onun öngördüğünden daha geç ve tamamen başka bir biçimde yayımlanacaktı.¹³⁹⁵ Öncelikle, çıkacağı duyurulan ciltlerden hiçbirisi -Foucault’nun o dönemdeki Collège De France derslerinde bu başlıkların altını doldurabilecek pek çok materyal olmasına rağmen- planlandığı gibi yayımlanmayacaktı. Bunların yerine, *Cinselliğin Tarihi* ilk ciltten sekiz sene sonra (1984), Foucault’nun, beklenmedik ölümünden birkaç hafta öncesine kadar halen baskı yanlışlıklarını düzeltmeye devam ettiği iki cilt eş zamanlı olarak basılmıştır. Bu çalışmalarda ilk göz çarpan husus, Foucault’nun cinselliğin tarihini ele alırken kullandığı kültürel-tarihsel çerçevedeki değişikliktir. “Hazların Kullanımı” adıyla yayımlanan ikinci cilt, Klasik Grek düşüncesindeki cinsellik sorununu tartışırken, “Kendilik Kaygısı” başlıklı üçüncü cilt ise bu sorunları M.S. 1 ve 2. Yüzyılların Grek ve Latin metinlerinde ortaya çıktığı biçimleriyle ele almaktadır. Dolayısıyla bu iki kitapta da, Foucault’nun önceki eserlerindeki gibi 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıla uzanan bir dönemdeki Batı modernitesi değil, Greko-Romen Antikitesi söz konusudur. Dahası cinselliğin tarihine yönelik projesinde bu çalışmalarla birlikte meydana gelen değişim, sadece kronolojik bir yön değiştirmeye sınırlı da değildir. Foucault cinsel davranış ve etkinliklerin Antik ve erken Hristiyanlık metinlerindeki sorunsallaştırılmasına yönelik çalışmasını hazırlarken cinselliğin tarihi projesini bir bütün olarak yeniden tanımlamıştır.

Böylece bu yeni çalışmalarda iktidar aygıtları açısından bir politik okumanın yerine kendilik pratikleri açısından etik bir okumayla, sistemler soybilimi yerine

¹³⁹⁴ Bkz. Davidson, Arnold I. (2005), “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought”, içinde: Gary Gutting (der.), *Cambridge Companion to Foucault*, , Cambridge University Press, 123-148, s. 125. Clifford, Michael (2001), *Political Genealogy After Foucault- Savage Identities*, Routledge, s. 64. Gros, Frédéric (2004), “The 1982 Course in Foucault’s Work”, içinde: Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*, Frédéric Gros, François Ewald ve Alessandro Fontana (der.), çev. Graham Burchell, Picador, s.508.

¹³⁹⁵ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 121.

öznenin sorunsallaştırılmasıyla karşılaşırız.¹³⁹⁶ Bu değişimin en önemli felsefi sonuçlarından birisi, Foucault'nun Antik metinlerdeki cinsellik sorunsallaştırmalarını yorumlamanın bir çerçevesi olarak ortaya koyduğu etik kavramsallaştırmasıdır.¹³⁹⁷ Foucault'nun, ben'in kendisiyle ilişkisine yönelik bir moralite bileşeni olarak kavramsallaştırdığı etik anlayışı, göreceğimiz gibi, onun, insanların öznel haline getirildikleri temel nesneleştirme kipleriyle ilgili projesinin yeniden tanımlanışının bir sonucudur. Dolayısıyla Foucault'nun, -eserlerine yönelik dönemselleştirmelerde kabaca 1980'lere tekabül eden üçüncü dönemi olarak alınan¹³⁹⁸ - etiğin sorunsallaştırılmasına yönelik çalışmalarında, onun, öznellik biçimlerinin tesis edilişiyle ilgili ve öznenin evrensel ilkeler ya da normlarla ilişkilenebilirliği üzerine düşüncelerini bulmak mümkündür. Bunun için ise, Foucault'nun hem önceki çalışmaları hakkında geriye dönük bir değerlendirme, hem de bu değerlendirme aracılığıyla çalışmaları için yeni bir yol haritası sunduğu için bir bakıma onun yeni projesine bir giriş olarak da okunabilen “Hazların Kullanımı” cildinin girişinden başlamak gerekecektir.

2.9. Etiğin Soybilimi: Varoluş Sanatları ve Özneleşme

Cinselliğin Tarihi'nin *Hazların Kullanımı* başlıklı ikinci cildinin girişi, Foucault'nun, bu araştırma dizisinin öngördüğünden daha geç ve tamamen başka bir biçimde yayımlanma sebeplerine ilişkin açıklamalarını içerir. Bu sebeplerin başında, onun, 18. Yüzyıldan itibaren cinsellik deneyiminin oluşum ve gelişimine ilişkin projesi kapsamında yürüttüğü çalışmaları sırasında farkına vardığı ve kendisini bu projeyi yeniden formüle etmeye götüren kuramsal bir güçlük ya da eksiklik gelir. Foucault başlangıç projesine uygun bir şekilde cinsellikten tarihsel olarak özgül bir deneyim biçimi olarak söz edebilmenin, özgül karakterleri ve birbirleriyle olan bağıntıları bakımından cinselliği oluşturan üç aksı da çözümleyebilecek araçlara sahip olmayı

¹³⁹⁶ Gros, Frédéric, “The 1982 Course in Foucault's Work”, s. 508.

¹³⁹⁷ Davidson, Arnold I., *Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*, s. 126.

¹³⁹⁸ Daha önce de söylediğimiz gibi, bu dönemlerde onun çözümleme alanları sırasıyla “söylem” (arkeoloji), “iktidar” (soybilim) ve “benlik” (etik) üzerinedir.

zorunlu kıldığını söyler. Bu üç aks, “cinselliğe atıfta bulunan bilgilerin oluşumu”, “cinsellik pratiğini düzenleyen iktidar sistemleri” ve “kişilerin, içinde yer alarak kendilerini bu cinselliğin öznesi olarak görebildikleri ya da görmek zorunda kaldıkları biçimlerdir”. İlk iki aksa ilişkin çözümleme araçları konusunda bir sorun ortaya çıkmamıştır. Foucault onlara ilişkin olarak -gerek tıp ya da psikiyatri konusundaki, gerekse ceza erki ve disiplin pratikleri konusundaki- daha önceden yaptığı çalışmalarının kendisine gereksindiği gereçleri sağlamış olduğunu söyler:

Söylem pratiklerinin çözümlenmesi, bilgilerin oluşumunun bilim ile ideoloji arasındaki ikileme yakalanmadan izlenmesine; iktidar ilişkileri ve bunların teknolojilerinin çözümlenmesi de, bir tahakküm olarak görülen ya da bir simulakr olması nedeniyle varlığı reddedilen bir iktidar seçeneğinden kurtularak bunların açık stratejiler olarak görülmesine olanak sağlıyordu.¹³⁹⁹

Ama esas güçlük, üçüncü aksa, yani kişilerin kendilerini cinsel özneler olarak kabul etmelerini sağlayan kiplerin incelenmesine gelince ortaya çıkmıştır. Foucault ilk olarak bu akstaki bir incelemenin, onun tarihsel çözümlemelerinden alışık olduğumuz Klasik ve Modern Çağ ile sınırlanamaz olduğunun farkına varmıştır. Foucault -cinsellik kuramları kadar bu kuramlardan kaçmaya çalışan kuramlarda da- farklı biçimleriyle karşılaştığımız “arzu” ve “arzulayan özne” temasının, 18. Ve 19. Yüzyıl cinsellik kavrayışına adeta uzun bir Hristiyan geleneğinin mirasçısı olduğu izlenimini verdiğini söyler. Elbette cinselliği özgül tarihsel bir biçim olarak kavrayan Foucault’ya göre, modern “cinsellik” deneyimi erken Hristiyanlığın “ten” (*flesh*) deneyimiyle oldukça farklıdır. Ama Foucault her ikisinin de arzu kavramını paylaştığına ve arzulayan özne ilkesinin egemenliği altında gözüktüğüne dikkat çeker. Dolayısıyla Foucault 18. Yüzyıldan itibaren cinsellik deneyiminin oluşum ve gelişimini çözümlemek için, arzu ve arzulayan özne açısından erken Hristiyanlıktan da geriye, Antik Yunan ahlaksal düşüncesine değin uzanan tarihsel ve eleştirel bir çalışma yapmanın, yani bir soybilim çalışmasına girişmenin zorunlu hale geldiğini söyler. Bu soybilimin amacı ise, Foucault’nun, “kişiler, bunlar yoluyla, kendilerine dikkat etmeye, kendilerini deşifre

¹³⁹⁹ Foucault, Michel, (2007), “Hazların Kullanımı”, içinde: *Cinselliğin Tarihi* Cilt 2, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 121-306, s. 123.

etmeye, birer arzu öznesi olarak görmeye ve bunu itiraf etmeye itilirler” dediği bazı pratiklerin çözümlenmesi olacaktır. Bireylerin kendilerini arzu özneleri olarak görmeye başladıkları bu pratikler, onların kendileriyle kurdukları ve varlıklarının doğal ya da günahkâr hakikatini arzuda keşfetme olanağı veren belli bir ilişkiyi devreye soktuğu için, bu soybilim çalışmasının amacı, aynı zamanda, kişilerin nasıl kendileri ve başkaları üzerinde arzunun bir hermeneutiğini uygulamaya başladıklarını araştırmak olacaktır.¹⁴⁰⁰

Sonuç olarak Foucault, modern bireyin bir cinsellik öznesi olarak kendi deneyimin nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için, yüzyıllar boyunca Batılı insanın kendini bir arzu öznesi olarak görme biçimini ortaya çıkarmanın kaçınılmaz hale geldiğini söylemektedir.¹⁴⁰¹ Foucault aslında bu yolda önüne iki seçeneğin çıktığını söyler: “ya bu arzu temasının acele bir tarihsel incelemesini de ekleyerek kurulu planı korumam, ya da bütün incelemeyi Antik çağda kendiliğin bir hermeneutiğinin ağır ağır oluşması çerçevesinde yeniden düzenlemem gerekiyordu.”¹⁴⁰² Foucault tercih etmiş olduğu ikinci yolun kendisini ilk projesinden açıkça çok uzaklara götürdüğünün ve kuramsal bir yer değiştirme ihtiyacını beraberinde getirdiğinin farkındadır. Aslında Foucault böylesi bir kuramsal yer değiştirmenin kendi çalışmalarında önceden de iki kez meydana geldiğini belirtir. Foucault ilki, onun ağırlıklı olarak söylemsel pratiklere üzerine (*Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi* gibi), ikincisi ise bilgi-iktidar ilişkisi üzerine çalışmalarına (*Hapishanenin Doğuşu, Cinselliğin Tarihi* 1. Cilt gibi) zemin teşkil eden iki kuramsal yer değiştirmeye dikkat çeker: Çoğu zaman bilgilerin ilerlemesi olarak belirtilen şeyi çözümlemek için gerekli gördüğü ilk kuramsal yer değiştirme, bilgiyle eklemelenen söylemsel pratik biçimlerine ilişkin kendisini sorgulamasını sağlamış; genellikle iktidarın tezahürleri olarak tanımlanan şeyi çözümlemek için zorunlu olduğunu söylediği ikinci kuramsal yer değiştirme ise, onu, iktidarların icraatını eklemleyen çoğul bağıntılar, açık stratejiler ve rasyonel teknikler

¹⁴⁰⁰ A.g.e., s. 123.

¹⁴⁰¹ A.g.e., s. 123.

¹⁴⁰² A.g.e., s. 124.

üzerin düşünmeye itmiştir.¹⁴⁰³ İşte Foucault’ya göre şimdi de, özne olarak belirlenen şeyi çözümlemek için bir üçüncü yer değiştirmeyi gerçekleştirmenin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu değişimle birlikte, kendi ifadesiyle;

[B]ireyin kendini özne olarak oluşturması ve öyle kabul etmesine yol açan kendiyile ilişkisinin biçim ve yöntemlerini araştırmak uygun düşecekti. 18. Ve 19. yüzyıldaki bazı ampirik bilimlerin oluşturduğu örnekten hareketle, birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde hakikat oyunlarının incelenmesine yönelik çalışmadan, bir başka çalışmaya geçmek zorunlu gözükiyordu. Gönderme alanı ve araştırma sahası olarak ‘arzulayan insanın tarihinin’ ele alınması ve hakikat oyunlarının kendiliğin kendiyile olan ilişkisi ve kendinin özne olarak kuruluşu bağlamında incelenmesi gerekiyordu.¹⁴⁰⁴

Foucault kendi çalışmalarına ilişkin geriye dönük bir bakışla, aslında böylesi bir incelemeyi, çok önem verdiği -yıllar boyunca önem vermek istediğini söylediği- “hakikatin tarihine” yararlı olacak öğelerden bir kaçını ortaya çıkaracak bir girişim olduğunu düşünerek tercih etmiş olduğunu söyler. Ona göre bu tarih, bilgilerin içinde doğru olanların bir tarihi değil, insanın tarihsel olarak düşünülebilen ve düşünölmek zorunda olan bir deneyim gibi oluştuğı doğru ve yanlış oyunlarının, yani ‘hakikat oyunlarının’ bir incelemesi” olacaktır. Böylece temel sorular farklı formöle edilmek durumundadır:

İnsan kendisini deli olarak algıladığında, hasta olarak gördüğünde, yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık gibi düşündüğünde, bir suçlu olarak kendini yargıladığı ve cezalandırdığında, hangi hakikat oyunlarından geçerek kendi varlığını düşünmeye girer? Hangi hakikat oyunlarından yaralanarak kendini “arzulayan insan” olarak görmüştür?¹⁴⁰⁵

Foucault soruyu bu şekilde sormak suretiyle alışıldık ufuklardan ayrılıp, öngördüğü planı terk etmek durumunda kaldığını, ama bu sayede uzun zamandır kendisine

¹⁴⁰³ A.g.e., s. 123-124.

¹⁴⁰⁴ A.g.e., s. 124.

¹⁴⁰⁵ A.g.e., s. 124.

yöneltmeyi çabaladığı bir soruyu daha yakından kavrayabilmeye başladığını dile getirir. Dolayısıyla bu dönemeç, onu bilmediği bir alanda, çok az bildiği belgelerle çalışma, bu belgelere uymayan çok farklı çözümleme biçimleri kullanma gibi riskler almaya götürmüştür, ama aynı zamanda onun, çalışmasını daha geniş bir ufka oturtmasını mümkün kılmıştır. Foucault bu yeni ufkun, her şeyden önce çalışmasının yöntemiyle nesnesini daha iyi belirleme olanağı veren iki genellemeye ulaşmasını mümkün kıldığını söyler. Foucault'nun bir bütün olarak çalışmalarını farklı kavramlar eşliğinde yeniden tanımlamasını mümkün kılan bu iki genelleme, onun Hristiyanlıktan da geçerek Antikçağa uzanırken, sormaktan kaçamadığını söylediği şu basit, ama bir o kadar da genel sorudan hareketle ortaya çıkmıştır:

Neden cinsel davranış ve buna bağlı etkinlik ve hazlar ahlaksal bir kaygı konusu olurlar? Neden bu etik kaygı, en azından kimi zamanlarda, kimi toplumlarda ya da kimi gruplarda yemek yeme alışkanlıkları ya da yurttaşlık davranışları gibi kişisel ya da toplumsal yaşam için daha önemli alanlara gösterilen ahlaksal ilgiden daha önemlidir?¹⁴⁰⁶

Bu sorunun akla hemen gelen yanıtı, cinsel davranışların, karşı çıkmanın çok ağır bir suç teşkil ettiği temel yasaklama nesneleri olmalarına işaret edecektir. Ama Foucault, çözüm sunmak yerine aynı sorunun tekrar edilmesi olduğunu söylediği bu tür bir cevabın, her şeyden önce cinsel tutuma ilişkin etik kaygının, yoğunluğu ya da biçimleri bakımından her zaman yasaklar sistemiyle doğrudan ilişki içinde olmadığını bilmezlikten geldiğine dikkat çeker. Ahlaksal kaygının, tam da zorunluluk ya da yasaklamanın bulunmadığı yerlerde daha güçlü olmasının gayet sık rastlanan bir olgu olması, Foucault'ya göre, yasağın başka, ahlaksal sorunsallaştırmanın ise başka bir şey olduğunun en görünen kanıtıdır. Dolayısıyla Foucault cinsel davranış ve hazların ahlaksal kaygının niçin konusu olduğuna ilişkin soruşturmada yönlendirici görevi üstlenecek sorunun şu şekilde formüle edilmesi gerektiğini savunur: “Cinsel etkinlik nasıl, neden ve hangi biçimde ahlaksal bir alan olarak oluşturuldu? Biçimleri ve

¹⁴⁰⁶ A.g.e., s. 126.

yoğunluğu değişse de bu denli ısrarlı bir etik kaygı neden? Neden bu sorunsallaştırma?”¹⁴⁰⁷

Foucault bu son derece genel soruyu Yunan ve Yunan-Roma kültürüne sorduğunda, bu sorunsallaştırmanın, “toplumlarımızda mutlak kayda değer bir önem taşımış olan bir pratikler bütününe bağlı olduğunu” gördüğünü söyler. İşte Foucault’nun projesini yeniden formüle etmesine imkân sağlayan ikinci genelleme, onun “varoluş sanatları” olarak adlandırdığı bu pratiklere ilişkindir. Foucault’nun “kendilik teknikleri” adını da verdiği bu “varoluş sanatları” ile kast ettiği şey, birtakım düşünülmüş ve iradi pratiklerdir ki;

[İ]nsanlar bunlar aracılığıyla yalnızca kendilerine davranış kuralları saptamakla kalmaz, aynı zamanda kendilerini değiştirmeye, tekil varlıkları içinde dönüştürmeye ve yaşamlarını kimi estetik değerler taşıyan, kimi biçem ölçütlerine karşılık veren bir sanat durumuna getirmeye çabalarlar.¹⁴⁰⁸

Foucault’ya göre, Hristiyanlıkla birlikte bir kilise iktidarının uygulama alanına, daha sonra da eğitsel, tıbbi ya da psikolojik türden pratikler çerçevesine girmeleriyle birlikte önemlerinin büyük bir bölümün yitirmiş olmalarına rağmen, bu “kendilik teknikleri” halen var olmaya devam etmektedir. O, bu kendilik tekniklerini yeniden ele almayı ve onların uzun bir tarihini yapmayı amaçlamaktadır. Antikçağda cinsel davranışın sorunsallaştırılmasının incelenmesi ise, bu genel tarihin bir bölümü -ilk bölümlerinden birisi- olacaktır.¹⁴⁰⁹

Böylece cinsel davranışın sorunsallaştırılması ve kendilik pratikleriyle ilişkisi üzerine bu iki genelleme ışığında Foucault, “hakikatin tarihine yönelik bir girişim” olarak kavramsallaştırdığı kendi düşünsel serüveninde, birbirlerini izleyen ve farklı parçalar halinde ve biraz da el yordamıyla nasıl ilerlediğini şimdi daha iyi anlayabildiğini söyleyecektir:

¹⁴⁰⁷ A.g.e., s. 127.

¹⁴⁰⁸ A.g.e., s. 127.

¹⁴⁰⁹ A.g.e., s. 127.

Amacım ne davranışları ve düşünleri ne toplumları ve onların ideolojilerini düşünmekti. Benim amacım insanın, kendisini düşünülebilir ve düşünölmek zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı sorunsallaştırmaların ve bunları oluşturan pratiklerin çözümlemesini yapmaktı. Çözömlenin arkeolojik boyutu, bizzat sorunsallaştırmaların biçimlerini çözümlemeye olanak sağlıyordu; soybilimsel boyutu ise onların (sorunsallaştırmaların) pratiklerden ve bu pratiklerin değışiminden hareketle oluşumlarını çözümleme olanağı veriyordu.¹⁴¹⁰

Buradaki “sorunsallaştırma” kavramı, Foucault’nun son döneminde kendi çalışmalarına yönelik yeniden değerdendirmelerinde merkezi bir konuma sahip olacaktır. Ona göre, kendi benimsediği türden, yani davranışlar ve temsiller tarihinin karşıtı olan bir düşünce tarihinin işi, en nihayetinde, “insanoğlunun kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde yaşadığı dünyayı hangi koşullarda sorunsallaştırdığını tanımlamaktır”.¹⁴¹¹ O bu çerçevede, hem geriye, daha önceki çalışmalarına yönelik bir değerdendirme yapar, hem de kendi projesindeki yeni yöne işaret eder:

Belli bir ‘normalleşme’ profili tanımlayarak, toplumsal ve tıbbi pratiklerden hareketle deliliğın ve akıl hastalığının sorunsallaştırılması; kimi epistemik kurallara uyan söylem pratikleri çerçevesinde yaşamın, dilin ve çalışmanın sorunsallaştırılması; bir disiplin modeline uyan kimi cezai pratiklerden hareketle suçun ve suçlu tavrın sorunsallaştırılması gibi, şimdi de, antikçağda cinsel etkinlik ve hazların, kendilik pratiklerinden hareketle, bir ‘varoluş estetiğı’nin devreye sokulması yoluyla nasıl sorunsallaştırıldığını göstermek istiyorum.¹⁴¹²

İşte bu yeni yön ışığında Foucault, cinselliğın tarihine yönelik projesini yeniden tasarlamıştır. Klasik Antik Çağdan Hristiyanlığın ilk yüzyıllarına değin uzanan bu inceleme, aslında basit bir kronolojik dağılımı izleyecektir. *Hazların Kullanımı* başlıklı *Cinselliğın Tarihi*’nin ikinci cildi, cinsel etkinliğın M.Ö. 4. yüzyılda Klasik Yunan

¹⁴¹⁰ A.g.e. ,s. 128.

¹⁴¹¹ A.g.e. ,s. 127.

¹⁴¹² A.g.e. ,s. 128.

kültüründe filozoflar ve hekimler tarafından (perhiz bilgisi, ekonomi bilgisi ve erotizm bilgisiyle ilgili olarak) nasıl sorunsallaştırıldığını ele almaya; üçüncü cilt, yani *Kendilik Kaygısı* bu sorunsallaştırmanın M.S. ilk iki yüzyılda Yunan ve Latin metinlerindeki durumunu incelemeye; nihayet, -Foucault ölümünden önce tamamlayamadığı için yayımlanmayan- *Tenin İtirafı* başlıklı son cilt ise, cinsel etkinliğin 4. ve 5. yüzyıl Hristiyanlığında sorunsallaştırılmasına (yani “ten” ile ilgili öğretinin oluşumuna) tahsis edilmiştir.¹⁴¹³ Foucault’nun bu incelemelerinde kullandığı belgelerin çoğunu öğütleyici metinler, yani biçimleri ne olursa olsun –nutuk, diyalog, elkitabı, kural kitapları, mektuplar vb- davranış kuralları öneren metinler teşkil eder. Foucault, haz ya da arzu öğretilerine açıklamalar bulma amacıyla başvuracağı bu metinlerin, pratiğe yönelik olduğunu söyler: “kendileri de okunmak, üzerinde düşünmek, kullanılmak, denenmek için yazıldıklarından ve sonuçta gündelik davranışın iskeletini oluşturmayı hedeflediklerinden pratik konusudurlar”.¹⁴¹⁴ Kurallar, öneriler, öğütler verme iddiasındaki bu metinler, Foucault’nun Plutarkhos’ta bulduğu bir sözcüğe atıfla söylediği gibi, etik-estetik bir işleve ilişkin metinlerdir. Çünkü bunlar, kişileri kendi davranışları üzerine sorular sormaya, bu davranışlara dikkat etmeye, oluşturmaya ve kendilerini etik bir özne olarak biçimlendirmeye yöneltecek harekete geçirici bir role sahiptirler.¹⁴¹⁵

Foucault, çözümleme alanını oluşturan bu metinlere ilişkin çalışmasının, bir sorunsallaştırmalar arkeolojisiyle, kendilik pratiklerine ilişkin bir soybilimin karşılaşma noktasında yer aldığını belirtir. Böylece o, ele aldığı sorunsallaştırma biçimlerini sorgulamak ve kendilik pratiklerinden ne anlaşılabileceğini açığa çıkarmak suretiyle, “yasaklardan hareketle yapılacak bir ahlak sistemleri tarihinin yerine kendilik pratiklerinde hareketle oluşturulan etik sorunsallaştırmalar tarihini” ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁴¹⁶ Bu yolda ise Foucault ilk olarak “Paganizm”, “Hristiyanlık”, “ahlak”, “cinsel ahlak” gibi bilindik genel kategorileri sorunsallaştırır. Aslında Foucault’nun

¹⁴¹³ A.g.e., s. 128, Foucault, Michel, (2005), “Etğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 192-221, s. 196.

¹⁴¹⁴ Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 128-129.

¹⁴¹⁵ A.g.e., s. 129.

¹⁴¹⁶ A.g.e., s. 129.

burada, *Cinselliğin Tarihi* ilk ciltteki, -cinselliğin giderek bastırıldığı bir tarihsel gelişimi varsayan- baskıcı varsayıma ilişkin eleştirisine paralel bir şekilde; pagan etiğini, kendisinden sonra gelen sofı (ahlaki katılık) Hristiyan etiğine karşıt olarak daha özgürlükçü, hoşgörölü ve açık bir etik olarak tanımlayan yaygın görüşü sorunsallaştırdığını görürüz.¹⁴¹⁷ Foucault bu görüşün hatalı olduğunu, ilk Hristiyan öğretileriyle Antikçağdaki ahlak felsefesi arasındaki sıkı süreklilikleri ve hatta Hristiyan öğretilerindeki pagan etiğinden yapılan doğrudan alıntıları açığa vurmak suretiyle göstermenin mümkün olduğunu belirtir. Mesela Foucault, cinsel pratiğe ilişkin ilk önemli metin olan Clemens'in *Eğitmen*'inde, kutsal kitaba göndermeler kadar, doğrudan doğruya pagan felsefesinden alınmış birtakım ilke ve kuralların da bulunduğunu gösterir. Bu metindeki pagan etiği alıntılarında, - Hristiyan cinsel ahlakına özgü olduğu düşünülen- cinsel etkinliğin bir anlamda kötölükle bağdaştırılması, üremeye yönelik bir tekeşlilik kuralı, aynı cinsler arası ilişkinin mahkûm edilişı ve cinsel perhizin özendirilmesiyle karşılaşırız. Dahası Foucault, bu durumun sadece birkaç örnekle sınırlı olmadığını, çok daha geniş bir tarihsel yelpazede, Hristiyan etiği ve modern Batı toplumlarını etkilemiş olan ama daha önceleri Grek ya da Yunan-Roma (Greko-Romen) düşüncesinde de açıkça mevcut olan temaların, endişelerin ve zorlamaların sürekliliğinin izlenebileceğini iddia etmektedir. Nitekim Foucault Antikçağ ahlak düşüncesindeki bedenın yaşamı (kuraldışı cinsel eylemlerin tahribatına yönelik korkular), evlilik kurumu, erkekler arası ilişki ve cinsel perhizin sağladığı bilgelik gibi temaların Hristiyan cinsel ahlakına geçişine dair pek çok örnek verir. Ama bu örneklerden hareketle, paganizm ile Hristiyanlığın cinsel ahlakının bir süreklilik arz ettiğı sonucunun çıkarılabileceğini düşünmemektedir. Çünkü birçok tema, ilke ya da kavram her ikisinde de bulunmasına rağmen, Foucault bunların, her ikisinde sahip oldukları yer ve değerin aynı olmadığını söyler. En önemlisi, Hristiyan kilisesi ve öğretisinin, temel ilkeleri zorlayıcı ve kapsamı evrensel olan bir ahlak ilkesine değeri vermesine karşılık, Antik düşüncede, ahlaki katılığın ya da çileciliğın (*ascetism*, ama göreceğimiz gibi nefis terbiyesi anlamında bir çileciliğın) gerekleri birleşmiş, tutarlı,

¹⁴¹⁷ Smart, Barry (1991), "Review: On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault", *Boundary 2*, 18 (1), Duke University Press, 201-225, s. 206.

otoriter ve aynı biçimde herkese dayatılan bir ahlak biçiminde düzenlenmemiştir.¹⁴¹⁸ Böylece Klasik Yunan düşüncesinde de cinsel pratikler etik bir alanın parçası olarak düşünülmekteydi, ama bu alan henüz, kendisinden sonraki Hristiyan cinsel ahlakında olduğu gibi, hazların kullanımıyla ilgili olarak kurallar ya da evrensel yasaklar tarafından yönetilmiyordu. Mesela pagan ahlak düşüncesi de, Hristiyan ahlakı gibi bireylere cinsellik konusunda ölçülülük vazediyordu, ama bunu, uyulması gereken yasaklardan ziyade onların güçlerini, otoritelerini, özgürlüklerini kullanabilecekleri tutumlar konusunda konuşarak yapıyordu. Dolayısıyla Foucault'ya göre; “Bu cinsel ölçülülük temalarını, derin ve temel yasaklamaların bir yorumu olarak değil, bir etkinliğin, gücünün kullanılması ve özgürlüğünün uygulanması çerçevesinde geliştirilmesi ve stilize edilmesi olarak görmek gerekecektir”.¹⁴¹⁹ Ayrıca Antikitenin hazlara ilişkin etik alanında, Hristiyanlıkta olduğu gibi, yüreğin derinliklerinde yatan ve deşifre edilmeyi bekleyen bir tutku anlayışı mevcut değildi ve dolayısıyla iyi tanımlanmış, ama açığa çıkarılması gereken gizli bir öz, anlam ya da doğayı varsayan hermeneutik bir yaklaşım tarafından belirlenmiyordu.¹⁴²⁰ Kısacası, Foucault'ya göre, farklı temel kural kümelerinden, oldukça çeşitli kurumsal göndermelerden geçmesine ve değişikliğe uğramasına rağmen zaman içinde sürekliliğini korumuş belli temaların (özellikle onun izini sürdüğü yukarıda örneği verilen dörtlü temanın) varlığından hareketle, Hristiyan cinsel ahlakının, adeta Antik düşünce tarafından önceden şekillendirildiği sonucuna varmamak gerekir.

Nitekim Foucault bu iki cinsel ahlakın arasındaki farklılığı, moralitenin iki yönü arasındaki ayırmadan hareketle ele alır. Ona göre en geniş anlamında her ahlak “davranış kodları” ve “özneleşme biçimleri” olmak üzere iki öğeden oluşur. Ona göre, sözcüğün karmaşıklığına rağmen, ahlaktan anlaşılan genellikle, “kişilere ve gruplara, aile, eğitim kurumları, kilise gibi çeşitli buyurucu aygıtlar aracılığıyla önerilen bir değerler ve eylem kuralları bütünüdür”. Bu açıdan ahlak; hem Foucault'nun “ahlaki yasa” olarak adlandırılabilceğini söylediği bu buyurucu bütün (bazı zamanlar sistematik bir bütün

¹⁴¹⁸ Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 135.

¹⁴¹⁹ A.g.e., s. 136.

¹⁴²⁰ Gordon, Neve (1999), “Foucault's Subject: An Ontological Reading”, *Polity*, 31 (3), 395-414, s. 407.

olmaktan uzak bir şekilde, birbirinin yerine geçen, birbirini düzelten ve hatta bazı noktalarda birbirini yok eden karmaşık bir öğeler takımı oluştursa da), hem de kendilerine önerilen bu kural ve değerlerle ilişkisi çerçevesinde kişilerin gerçek davranışları (ilkelere uyma ya da kısmen uyma, yasaklara itaat ya da direnme biçimleri vb.) anlamına gelecektir.¹⁴²¹ Dolayısıyla Foucault bir eylemin ahlaksal olarak adlandırılabilmesi için bir kurala, bir yasaya ya da bir değere uygun bir edime ya da edimler bütününe indirgenmesinin (ikili yanının tamamen göz ardı edilmesiyle) zorunlu olmadığını savunmaktadır. Aslında o, her ahlaksal eylemin içinde olduğu gerçek ve gönderme yaptığı yasayla bir bağlantısı olduğuna karşı çıkmamaktadır; ama böylesi bir eylemin, aynı zamanda kişinin kendisiyle bir ilişkisini de içerdiğini ve bu ilişkinin sadece bir “kendilik bilinci” değil, kendiliğin bir “ahlaksal özne” olarak oluşturulması olduğunu savunmaktadır.¹⁴²² Bu oluşturma sürecinde bir kişi, Foucault’nun ifadesiyle;

[K]endisinin o ahlaki pratiğin parçasını teşkil eden bölümünün etrafına bir sınır çizer, takip ettiği kurala göre konumunu tanımlar, kendisinin ahlaki anlamda mükemmelleşmesini sağlayacak belli bir varoluş kipi belirler. Bunları yapmak için nefsi üzerinde eyleme geçer, kendisini tanımaya girişir, denetler, sınar, geliştirir ve dönüştürür.¹⁴²³

Dolayısıyla ahlaksal eylem -tıpkı değerler, kurallar ve yasaklar sistemi gibi- bir ahlaktan diğerine değişen bu nefis üzerindeki bu etkinlik biçimlerinden ayrı düşünülemez.

İşte Foucault, bir “ahlak anlayışları tarihi” ya da ahlaki “yasaların”, “kodların” tarihini değil, kişilerin birer ahlaki özne olarak kendilerini kurmaya çağrıldıkları biçimlerin tarihini yapmayı istemektedir. Bu tarih, insanların nefsiyle ilişkilerinin oluşturulması ve geliştirilmesi, kişinin kendi üzerine düşünmesi, kendini tanıması, sınaması ve kendi üzerinde gerçekleştirmeye çabaladığı değişimler için önerilen modellerin bir tarihi olacaktır: Böylece bu, ahlaksal özneleşme biçimleri ve bunları sağlamaya yönelik kendilik pratiklerinin tarihi olarak anlaşılabilecektir.¹⁴²⁴ Foucault her

¹⁴²¹ Foucault, *Hazların Kullanımı* s. 137-138.

¹⁴²² A.g.e., s. 140.

¹⁴²³ A.g.e., s. 140.

¹⁴²⁴ A.g.e., s. 141.

ahlakın, işaret ettiği bu iki yönü (davranış kuralları ve özneleşme biçimleri) bir arada kapsadığını ve bunların asla tümüyle ayrıştırılmayacağını kabul etmektedir. Ama bazen her birinin görece bir otonomi çerçevesinde gelişebileceğini ve böylelikle mesela bazı ahlaklarda vurgunun “yasa”, bu yasanın sistematikliği, her olası duruma uyabilme ve tüm davranış alanlarını kapsama yeteneği üzerinde yoğunlaştığına dikkat çeker. Foucault’ya göre, önemli olan hususun, “yetki mercileri düzeyinde kimin bu yasayı değerli kıldığı, kimin onun öğrenilmesini ve gözetilmesini dayattığı, kimlerin bunlara karşı gelenlere yaptırım uyguladığını aramak” olduğu bu tür (yasaya vurgu yapan) ahlaklarda, “özneleşme”, nerdeyse hukuksal denebilecek bir biçimde, yani “ahlaksal öznenin, kendisini bir cezaya maruz bırakacak bir hatanın korkusuyla, uymak zorunda olduğu bir yasaya ya da yasalar bütününe başvurduğu bir biçimde oluşur”.¹⁴²⁵ Foucault, bu tür bir ahlakın örneği olarak -elbette tamamıyla bu modele indirgenemez olsa da- Hristiyan ahlakını verir.

Foucault’ya göre, Hristiyan ahlakının örnek teşkil ettiği “yasaya yönelmiş” bu ahlaklara karşılık, en güçlü ve dinamik ögesi özneleşme biçimlerinde ve kendilik pratiklerinde bulunan ahlakları da düşünebiliriz. Bunlarda, yasa ve davranış biçimleri sistemlerine uymak, “kişinin kendisiyle olan ilişkisinde, farklı eylemleri, duyguları, düşünceleri çerçevesinde, ahlaksal bir özne olarak oluşması için ondan istenenlerle” karşılaştırıldığında oldukça önemsiz ve ihmal edilebilir düzeyde kalmaktadır. Çünkü bu ahlaklarda esas vurgulanan, “kişinin kendisiyle olan ilişki biçimleri, bu ilişkilerin oluşturulması için başvuru yöntem ve teknikler, kendini bilinmesi gereken bir nesne olarak ele almasını sağlayan uygulamalar ve kendi varlık tarzını dönüştürmesini sağlayan pratiklerdir”.¹⁴²⁶ Foucault bu ahlak modeline örnek olarak, Antik Yunan ve Yunan-Roma dönemi ahlak düşüncelerini verir. Zira buradaki ahlaksal düşünceler, esas olarak, tutumların kurallaştırılması ve izin verilenle yasaklananın kesin bir biçimde tanımlanmasından ziyade kendilik pratiklerine ve *çilecilik* (nefis terbiyesi) sorusuna yöneliktir. Hatta Foucault bu dönemdeki ahlaksal düşüncede, Platon’un *Devlet* ve *Yasalar* çalışmaları bir kenara koyulursa, edinilmesi gereken tutumu ayrıntılı bir şekilde

¹⁴²⁵ A.g.e., s. 141.

¹⁴²⁶ A.g.e., s. 141.

tanımlayarak bir yasa ilkesine, bu yasanın uygulanmasını gözetmekle yükümlü bir merciin gerekliliğine ve yasalara uyulmaması durumunda yaptırımını sağlayacak cezalara gönderimde bulunan çok az şey olduğuna dikkat çeker. Çünkü bu dönemde yasalara ve geleneklere –nomoi'lere- uymanın gerekliliğine sıklıkla dikkat çekilmekle birlikte, önemli olan şey, yasanın içeriği ve uygulama koşullarından ziyade onlara uymaya iten tutum olmuştur. Burada esas vurgulanan şey, Foucault'nun ifadesiyle;

[K]işinin kendini arzulara ve hazlara kapılıp koyuvermemesini, onlara karşı hâkimiyetini ve üstünlüğünü korumasını, duygularını belli bir sakinlik durumunda koruyabilmesini, tutkulara karşı her tür iç tutsaklıktan kurtulmasını ve kişinin kendinden tam anlamıyla hoşnut olması ya da nefsi üzerinde tam egemenlik kurması biçiminde tanımlanabilecek bir varlık kipine erişmesini sağlayacak olan kendisiyle ilişkisidir.¹⁴²⁷

Foucault, “yasaya yönelmiş” ve “etiğe yönelmiş” ahlaklar arasında böylesi bir karşılaştırmaya gitmekle birlikte, bu iki tür ahlak arasında kimi zamanlar çakışmalar, kimi zaman rekabet ve çatışmalar, kimi zaman ise farklı şekillerde bileşimler olduğuna karşı çıkmamaktadır.¹⁴²⁸ Dolayısıyla o, pagan ve Hristiyan çağıdaki cinsel ahlakları konu alan inceleme boyunca kullandığı yöntemin, bir ahlakın yasa öğeleri ve çilecilik öğeleri arasındaki ayrımı akıldan çıkarmamayı, bunların birlikte bulunabilirliklerini, hem bağlantılarını, hem görece otonomilerini dikkate almayı öngördüğünü belirtir. Kuşkusuz onun esas ilgisi, “bu ahlaklarda, kendilik çalışmalarının ayrıcalığını, onlara gösterilen ilgiyi, onların geliştirilmeleri, mükemmelleştirilmeleri ve öğretilmeleri için gösterilen çabayı, onlarla ilgili olarak yapılan tartışmayı gösterecek” öğelere yöneliktir.¹⁴²⁹ Çünkü onun hedefi, ahlaki yasa öğelerinde nelerin eklendiği ya da korunduğunu düşünmek değil, yasaların sürekliliği, dönüşümü ya da sürekliliği

¹⁴²⁷ A.g.e. ,s. 142.

¹⁴²⁸ Mesela Hristiyan ahlakında (ya da daha doğrusu ahlaklarında), yasaya yönelmiş ahlakların yanı sıra etiğe yönelmiş ahlaklar da var olmaya ve belli açılardan önemini korumaya devam etmiştir. Nitekim Foucault'ya göre 13. Yüzyıl başında ceza sisteminin düzenlenmesi ve Reform öncesine kadar süren gelişmeler, ahlaksal deneyimi güçlü bir şekilde hukuksallaştırmıştır –dar anlamda yasallaştırmıştır-, ama aynı zamanda Reform öncesi gelişmiş olan birçok tinsel ve çileci hareket bu düzenlemeye karşı çıkmıştır. A.g.e. 142.

¹⁴²⁹ A.g.e., s. 142.

çerçevesinde, kişinin nefsiyle ilişki biçimlerinin ve bunlara bağlı kendilik pratiklerinin nasıl tanımlandıklarını, değiştirildiklerini, yeniden oluşturulduklarını ve çeşitlendiklerini sorgulamak ve açığa çıkarmaktır.¹⁴³⁰ Foucault –aslında oldukça basit ve sayıca az birkaç ilke çerçevesinde döndüğünü söylediği- yasaların sürekliliği ya da değişiminin arkasında, kişinin kendini cinsel tutkunun ahlaksal öznesi olarak görmeye çağırılma biçiminde karmaşık ve zengin sayılabilecek bir tarihsellik alanının yattığını iddia etmektedir.

İşte Foucault da, bu öznelleştirmenin Klasik Yunandan Hristiyanlıktaki ten öğretisinin oluşumuna değin nasıl tanımlandığı ve nasıl dönüştürüldüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁴³¹ Foucault bu yolda ilk olarak Klasik Yunan düşüncesinde, daha sonra ise M.S. ilk iki yüzyılda yaşamış ahlakçılar, filozoflar ve hekimlerin düşüncelerinde cinsel davranışın ahlaksal değerlendirme ve tercih alanı olarak düşünülme biçimini belirleyen genel çizgileri betimlemek suretiyle ilerler. Aslında Foucault’nun bu tarihsel çözümlemesi, kendisini de ifade ettiği gibi, öznelliğin tarihine ilişkin daha genel projesinin bir parçası olarak, Klasik Antikiteden günümüze etik öznenin ya da davranışları etik olarak yönetilen bir özne olarak kendiliğin tarihsel oluşumu olarak okunabilir. Onun etik öznellik biçimlerinin cinsel hazlar ve hakikat ile ilişkili olarak kuruluşunun tarihselliğine ilişkin çözümlemesi, hem önemli süreklilik ve benzerlik alanlarını, hem de büyük farklılaşma uğraklarını açığa çıkaran karmaşık bir tarihsel gelişimi ortaya koyar.¹⁴³² Hazların ahlaki sorunsallaştırılmasına ilişkin bu çözümlemelerde, cinsellik (daha doğrusu Klasik Yunan düşüncesindeki yaygın kullanımıyla *aphrodisia*), öznellik ve hakikat arasındaki bağlantılarda önemli değişikliklerin meydana geldiği belli ayırt edici uğrakları tespit etmek mümkündür. Kuşkusuz Foucault’nun, “hazların kullanımı” kavramından hareket eden ve bu kavramın gönderimde bulunduğu öznellik kiplerinin (“etik töz”, “özneleşme türleri”, “kendilik oluşturma biçimleri” ve “ahlaksal teleoloji” kipleri) felsefi ve tıbbi düşüncede nasıl geliştirildiğine (bu konuda ölçülülük temasının nasıl deneyimin -bedenle ilişki,

¹⁴³⁰ A.g.e., s. 142.

¹⁴³¹ A.g.e., s. 143.

¹⁴³² Smart, Barry, “On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault”, s. 208, 211.

eşle ilişki, oğlanlarla ilişki ve hakikatle ilişkiden oluşan- dört büyük aksı boyunca tekrar ve tekrar ele alındığına) ilişkin çözümlemesi oldukça zengin ve karmaşık bir süreci gözler önüne sermektedir.¹⁴³³ Ama fazla şemalaştırma pahasına olsa da, sadece bu süreçteki –Antik Yunan, Yunan-Roma, Hristiyanlık ve Modern Çağ gibi- belli başlı dönüm noktalarına ve bu noktalarda aslında neyin değiştiğine odaklanmak, bir bütün olarak Foucault’nun çalışmasında öznelliğin yerini ve böylelikle onun çağdaş evrenselcilik ve öznellik tartışması içindeki konumunu anlamaya yardımcı olabilecek belli başlı temaları, fazlasıyla detaylı ve karmaşık olan bu çözümleme içinden seçip çıkarmaya olanak sağlayabilir gözükmektedir. Zira onun hazların ahlaki olarak sorunsallaştırılmasında ya da etik öznellik biçimlerinin farklılaşmasında meydana gelen önemli değişim noktalarına ilişkin tespitleri, aynı zamanda kendi çalışmasının genel izleği olarak sunduğu öznenin tarihi projesinin de bir parçası olarak görülebilir.

Aslında *Cinselliğin Tarihi*’nin, sırasıyla Antik Yunan ve M.S. ilk iki yüzyıl üzerine odaklanan son iki cildinde, esas itibariyle öznenin tarihinin sadece ilk aşamasının incelendiğini söyleyebiliriz. M.S. 4. ve 5. yüzyıl Hristiyan cinsel ahlakının sorunsallaştırılması üzerine olması planlanan *Tenin İtirafı* cildinin tamamlanamadığını söylemiştik. Gerçi Foucault’nun Hristiyan etik özneleşme biçimlerine ilişkin görüşlerini, -seminerleri ya da röportajları gibi küçük ölçekli çalışmalarını bir kenara koysak bile- onun bu ahlaki *Cinselliğin Tarihi*’nin gerek giriş cildindeki (*Bilme İstenci*) modern cinsellik deneyimiyle, gerekse son iki ciltteki Antik Yunan ve Yunan-Roma ahlaki düşüncesiyle karşılaştırmaları aracılığıyla ortaya çıkarabilmek mümkündür. Elbette *Cinselliğin Tarihi*’ndeki, Foucault’nun öznenin kendisiyle ilişkisi olarak etik kavrayışına ilişkin bu çözümlemelerinin esas odağını, Antik Yunan cinsel ahlakı ve bu ahlaka özgü özneleşme biçiminin, Hristiyan ten öğretisi ya da modern cinsellik deneyimindeki etik özneleşmeden farklılaştığı noktalar teşkil eder. Antik Yunan ahlak modelinin önemi, her şeyden önce, Foucault’nun etik kavramsallaştırmasına ve bu çerçevedeki özneleşme biçimleri tarihi projesine dayanak oluşturmasından ileri gelir. Ama Antik Yunan ahlakında Foucault’nun bulduğu şey, pagan ahlakının cinsel etkinlikler konusunda, mesela Hristiyan ahlakının kısıtlayıcı ve katılığı ile

¹⁴³³ Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 143.

karşılaştırıldığında daha hoşgörölü ve özgür bir tutuma sahip olması değildir. Foucault pek çok kez, cinsel konularda ahlaki katılık ya da ölçölölük vaazları gibi temaların, Antik dönemden erken Hristiyan metinlerine ve modern cinsellik anlayışına kadar süreklilik arz eden ve farklı şekillerde sıklıkla yeniden formölle edilen temalar olduğuna dikkat çeker. Bu konuda yaygın eğilim, cinsel sofuluk ya da bu konuda vazedilen ölçölölük temalarını, çeşitli dinsel, toplumsal tabu ya da yasaklamalarla ilişkilendirmek olmuştur. Ama Foucault Antik Yunan düşüncesindeki özgün noktanın, burada cinsel çilecilik temalarının, büyük toplumsal ya da dinsel yasaklarla çakışmamasında bulunduğunu düşünmektedir. Bunun en açık ifadesi olarak ise, Antik Çağda cinsel davranışa ilişkin düşünceye özgü olan bir simetrisizliği örnek gösterir. Kadınlar burada gayet sıkı yasaklara uymak zorunda bırakılmışlardır, ama Foucault bu ahlakın muhatabının hiç de kadınlar olmadığını, bu ahlak anlayışında geliştirilen, öğretilen ya da hatırlatılan görevlerin ve sorumlulukların hiçbir zaman onlarla ilgili olmadığını belirtir. Çünkü bu ahlak tam bir “erkek ahlakı”dır; erkekler tarafından –elbette özgür erkekler tarafından- yazılmış, erkeklere hitap etmek üzere düşünölmmüş, yazılmış ya da öğretilmiş bir ahlaktır. Foucault’ya göre bu ahlaksal düşüncenin en çarpıcı noktalarından birisi ise, bu düşüncede, her iki cins için de geçerli olan bir davranış alanı ya da kurallar sahası tanımlanmaya çalışılmamış olmasıdır.¹⁴³⁴ Dahası, kadınları, çocukları ve köleleri dışlayarak salt özgür erkeklerin bakış açılarına göre ve sadece onları biçimlendirmeyi amaçlayan bu ahlak sistemi, erkeklere “herkesin kabullendiği, yasalarda, geleneklerde ve dinsel öğretilerde görkemli öve açık bir biçimde hatırlatılmış kimi yasaklarla ilgili bir şey söylemez. Onlara daha ziyade haklarını, güçlerini ve özgürlüklerini kullanabilecekleri tutumlar konusunda bir şeyler söyler.”¹⁴³⁵ Bu ahlak sisteminin, cinsel ölçölölükle bağlantılı olarak birtakım temel yasaklar ya da tabular ortaya koymayışı, Foucault’nun cinsellik üzerine çalışmasını yeniden konumlandırmasında ve cinsel ölçölölüğün gereklerinde ortaya çıkan ya da bunların ardında yatan yasakları aramaya yönelen bir araştırma biçiminden uzaklaşmasında etkili olmuştur.

¹⁴³⁴ A.g.e., s. 136.

¹⁴³⁵ A.g.e., s. 136.

Böylece Foucault Antik Yunan ahlak düşüncesinden hareketle oluşturduğu etik anlayışı çerçevesinde ahlaki sistemlere yönelik çözümlemesini, bir moraliteler tarihi (yani eylemler, kurallar ve değerler arasındaki ilişkiyi uygunluk açısından çalışma) ya da kodlar tarihi (çeşitli değerler ve kurallar sistemlerinin, otoritelerin, mekanizmaların çözümlenmesi) olarak değil, ahlaki özneleşme biçimlerinin ve kendilik pratiklerinin bir tarihi olarak konumlamıştır. Ama daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Foucault her ahlakta, kendilik pratiklerinin yanında davranış kodları ya da yasakların da bulunduğu karşı çıkmamakla birlikte, bunların yerlerinin ve önemlerinin, yasaya yönelen ahlaklar (Hıristiyanlık gibi) ve etiğe yönelen ahlaklar (Antik Yunan ve Yunan-Roma ahlaksal düşüncesi gibi) arasında farklı olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, cinsel davranışlar konusundaki çilecilik temaları günümüze değin bir süreklilik arz etmiş olmasına rağmen, Antik Yunan ahlaki düşüncesinin, tüm kişileri evrensel bir yasa altında kendine tabi kılan bir çilecilik biçiminden ne denli uzak olduğuna ve hatta tam tersine, burada her şeyin “bir ayarlanma, bir koşullara uyma ve bir kişisel konum sorunu” olarak kavrandığına pek çok kez dikkat çeker.¹⁴³⁶ Foucault Antik Yunanda kuşkusuz sitenin, dinin ya da doğanın müşterek bazı yasalarının mevcudiyetlerini sürdürdüğünü, ama bunların, adeta uzaklarda, içinde pratik düşüncenin neyin uygun olup olmadığını tanımlaması gereken geniş bir daire çizer gibi düşünüldüğünü söyler. Dahası pratik düşünce böylesi bir tanımlama için, yasa yerine geçecek metinler türünde referanslara değil, bir “pratiğe”, bir tekhne’ye, yani genel ilkeleri dikkate almak suretiyle, “eylemi anında, bağlama ve amaçlarına göre yönlendirecek bir beceriye” gereksinim duymaktadır. Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesinde, Foucault’nun ifadesiyle,

bireyin etik bir özne olarak biçimlenmesi, onun, eyleminin kuralını bu ahlak çerçevesinde evrenselleştirmesiyle değil, tersine eylemini bireyselleştiren, onu az çok değiştiren, hatta ona kendisine yüklediği ussal ve düşünülmüş yapı sayesinde özgül bir canlılık veren bir tutum ve araştırma aracılığıyla gerçekleşir.¹⁴³⁷

¹⁴³⁶ A.g.e., s. 165.

¹⁴³⁷ A.g.e., s. 166.

Bir başka deyişle, kendisinden sonra gelen Hıristiyan ahlaksal düşüncesinde olduğu gibi, Antik Yunan (ve Yunan-Roma) ahlakı açısından da, nefsine hâkim bir öznenin kurulması için ölçülülüğün zorunlu olduğu teması mevcuttur. Ama bu ölçülü olma zorunluluğu, herkesin boyun eğmek zorunda olduğu bir evrensel yasa biçiminde değil, daha ziyade yaşamlarına mümkün olduğu kadar güzel ve gelişmiş bir biçim vermek isteyenler için bir “şekillendirme” ilkesi biçiminde ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla ahlaksal bir alan olarak cinsel davranış üzerine düşünme, Yunanlılar için herkese dayatılan genel yasakları içselleştirme, doğrulama ya da ilkesel olarak temellendirmenin yolu değil, daha ziyade, nüfusun özgür erkek ve yetişkinlerinden oluşan küçük bir bölümü için bir varoluş estetiği, bir *yaşam sanatı* (*tekhné tou biou*) biçimi olmuştur.¹⁴³⁸ Ama hiçbir teknik, hiçbir mesleki beceri pratik olmadan edinilmeyeceği gibi, bu yaşama sanatının da, insanın kendi kendisini yetiştirmesi şeklinde değerlendirilmesi gereken bir çilecilik pratiği ya da *askesis* (perhiz yapma, ezberleme, vicdan muhasebesi, meditasyon, suskunluk ve başkalarını dinleme gibi pek çok araca sahip bir pratik) olmadan öğrenilemeyeceği düşünülmüştür.¹⁴³⁹ Elbette burada çilecilik (*asetizm*) sözcüğü, çok genel bir anlamda, yani sadece ahlaki çilecilik anlamında değil, insanın kendisini geliştirmeye, kendisini tepeden tırnağa değiştirmeye ve belirli bir oluş tarzına ulaşmak kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması anlamında alınmalıdır.¹⁴⁴⁰

Foucault bu şekilde anlaşılan bir kendilik kaygısının, böylesi bir yaşam sanatının günümüzde kalıntılarını bile bulmanın çok zor olduğunu iddia etmektedir: “Bizim toplumumuzda, insanın kaygı duymak zorunda olduğu temel sanat eserinin, estetik değerleri uygulaması gereken temel alanın, insanın kendisi, kendi yaşamı, varoluşu olduğu düşüncesinin kalıntıları bile bulunamaz haldedir.”¹⁴⁴¹ Hatta Yunanlıların kendilik kaygısının, sıklıkla günümüz toplumlarındaki temel sorun olarak sunulan

¹⁴³⁸ A.g.e., s. 304-305.

¹⁴³⁹ Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 213.

¹⁴⁴⁰ Foucault, Michel, (2005), “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 221-248, s. 222.

¹⁴⁴¹ Foucault bu düşünceye ancak kısa epizotlar olarak, Rönesans’ta hafifçe akademik bir biçimde ya da 19. Yüzyıl dandiliğinde (*dandyism*) rastlanabilir olduğunu söyler. Foucault, *Etiğin Soybilimi Üzerine*, s. 211.

insanın kendine yoğunlaşmasının erken bir biçimi olup olmadığı sorusuna karşı Foucault, iddia edilenin aksine, bu iki kendilik ilgisinin taban tabana ters olduğunu söylemiştir. Zira ona göre günümüzdeki kendilik kaygısı, “insanın hakiki kendisini, onu karanlık kılabilir ve yabancılaştırabilecek şeylerden ayırarak, psikolojik bir bilgi ya da psikiyatrik bir çalışma sayesinde kendi hakikatini deşifre ederek keşfetmeye çalışmasıdır”.¹⁴⁴² Aslında Hristiyan itiraf tekniğinin modern deneyime farklı bir biçimde nüfus edişine yönelik tartışmayı hatırlayarak, Foucault’ya göre kendilikle bu modern ilişkinin, ancak Antik Yunan kendilik kaygısının Hristiyanlıkla aldığı biçimden hareketle anlaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle kendilik kaygısının, kendilik ilişkisinin farklı tarzları olarak nasıl tezahür ettiğine dikkat etmek gerekecektir. Antikite sonrası meydana gelen ve ontolojik olarak tensel arzular ve şehvetle damgalandığı düşünülen Hristiyan kendiliğın de sürekli incelenmesi gerekiyordu, ama Foucault burada artık sorunun, “ insanın kendisiyle yetkin bir ilişki kurması değil, tersine kendini deşifre etmesi ve kendinden vazgeçmesi” haline dönüşmüş olduğunu söyler.¹⁴⁴³

Bu açıdan “paganizm ile Hristiyanlık arasındaki zıtlık, katılık ile hoşgörü arasında değil; katılığın varoluş estetiğiyle bağlı olan bir biçimi ile kendi hakikatini deşifre ederek kendinden vazgeçmenin zorunluluğuna bağlı olan diğer biçimi arasındaki zıtlıktır”.¹⁴⁴⁴ Foucault Hristiyan ahlakının içselliği ile pagan ahlakının dışsallığına yönelik genel olarak kabul gören karşıtlıktaki gözden kaçan temel bir noktaya daha dikkat çeker. Hristiyan içselliği denen şey, “belli dikkat etme, kuşkulama, deşifre etme, kendi kendini suçlama, arzularla mücadele etme, feragat, tinsel çalışma vb. biçimlerinin kapsayan bir ‘kendilik ilişkisi’nin özel bir tarzıdır.”¹⁴⁴⁵ Aslında Antik ahlakın dışsallığı olarak adlandırılan şey de, insanın nefisi üzerinde yaptığı bir tür çalışmayı içermektedir; ama bu çalışma, Hristiyanlıkta olduğundan tamamen farklı bir biçim almıştır. Paganizmden Hristiyanlığa, oldukça yavaş bir biçimde gerçekleşen evrim; kuralın, eylemin ve hatanın gitgide artan şekilde içselleştirilmesi düzeyinde değil, daha ziyade kendilikle ilişki biçimlerinin yeniden yapılandırılması ve bu ilişkinin

¹⁴⁴² A.g.e., s. 212.

¹⁴⁴³ A.g.e., s. 215.

¹⁴⁴⁴ A.g.e., s.215.

¹⁴⁴⁵ Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 166.

destek bulduğu pratik ve tekniklerin dönüşümünde bulunabilir.¹⁴⁴⁶ Bu süreçte, Antiklerin bir sanat eseri olarak inşa edilmesi ve yaratılması gereken kendilik fikri, sürekli sorgulanmak suretiyle vazgeçilmesi gereken bir kendilik fikrine yerini bırakmıştır.¹⁴⁴⁷

Aslında burada -ve çalışmasının pek çok yerinde- Foucault bir yandan Antik ahlaksal düşüncesinde, bedenle, evlilikle, oğlanlara duyulan aşkla ilgili daha sonra ortaya çıkacak buyruklar ve yasaklarla benzerlikler gösteren çilecilik temalarının varlığını göstermeye, öte yandan ise, bu sürekliliğin ardında, ahlaksal öznenin aynı biçimde kurulmadığını açığa vurmaya çalışmaktadır. Cinsel davranışlara ilişkin Hristiyan ahlakında etik alan, yüreğin gizleri arasında saklanan bir “arzular alanı” ve biçimleri, koşulları açısından titiz bir şekilde tanımlanmış bir “eylemler bütünü” tarafından tanımlanmaya başlamıştır. Bu etik anlayışı içinde boyun eğme (yani yükümlülükleri tanıma) tarzı, Antiklerdeki gibi bir beceriklilik ya da sanat aracılığıyla değil, yasanın kabul edilmesi ve kilise otoritesine itaat şeklini almıştır. Bunun sonucunda ise Hristiyan ahlakında özneyi belirleyecek olan şey, Antiklerdeki gibi erkeksi türden bir etkinlik icrası yoluyla kişinin nefesine hâkimiyeti değil, kendisinden feragat ve modeli bekâret çerçevesinde aranacak olan bir saflık olacaktır.¹⁴⁴⁸ Dolayısıyla Hristiyan ahlakında -*Cinselliğin Tarihi*’nin ilk cildini ele alırken modern cinsellik deneyiminin ondan nasıl miras aldığını tartıştığımız- iki pratik önem kazanmıştır: “Cinsel eylemlerin gitgide daha ayrıntılı ve kesin bir biçimde kodlanması ve arzuya ilişkin bir hermeneutik ile kendiliği deşifre etme yöntemlerinin geliştirilmesi”.¹⁴⁴⁹

Buna karşılık Antikçağın hazlara ilişkin ahlaksal düşüncesi ise, eylemlerin kodlanmasına ya da öznenin bir hermeneutiğine değil, tutumların biçimlendirilmesine ve bir varoluş estetiğine yönelmekteydi. Burada cinsel erdemler ya da pratikler konusunda neyin yapılması ya da neyin yapılmaması gerektiğinin çok açık ve kesin bir biçimde ortaya koyulmamasının sebebi, esas sorunun bu noktada görülmemesi ve değer

¹⁴⁴⁶ A.g.e., s. 166.

¹⁴⁴⁷ Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 212.

¹⁴⁴⁸ Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 190.

¹⁴⁴⁹ A.g.e., s. 190.

yargılarına konu olan şeyin, gerçekleştirilen eylemler ya da saklanan arzulardan ziyade gösterilen tutumlar olmasıdır. Böylece burada cinsel ölçülülük ya da itidal, Foucault'nun ifadesiyle, "özgürlüğün, kişinin kendisine hâkimiyetinde biçimlenen bir icraatıdır ve söz konusu hâkimiyet, öznenin erkeksi etkinliğindeki davranış ve kendini tutma biçimlerinde, kendisiyle ve başkalarıyla ilişki kurma şeklinde ortaya çıkar".¹⁴⁵⁰ Foucault bu kendilik ilişki biçimini, hazların iyi kullanılmasında kendini açımlayan bu tutumu Klasik Yunancada açık bir şekilde tanımlayan sözcüklerden birisinin *enkrateia* olduğunu söyler. Mücadele, direnme ve savaşıma aksı üzerinde düşünülen ve kendini tutabilme olarak anlaşılan bu terim, Klasik söz dağarcığında genel olarak kişinin kendisine hükmetme dinamiğine ve bunun gerektirdiği çabaya atıfta bulunur.¹⁴⁵¹ Böylece *enkreteia* hazlara ve arzulara hâkim olmaktır, ama bunun galip gelme amacı ve mücadele etme gereksinimi içerisinde yerine gelmesidir. Yani bu kendine hükmetme ilişkisi bir mücadeleyi, kişinin kendisiyle çekişmeci ya da yarışmacı (*agonistic*) bir ilişki kurmasını ifade eder. Bir başka deyişle, kendini tutabilen insan, akla uygun olmayan başka hazlar duymaya devam eder, ama bunların kendisine hükmetmesine izin vermez ve hatta bu arzular ne kadar güçlüyse, kendi değeri de o denli yüksek olacaktır.¹⁴⁵² Mesela, Alkibiades'in cazibesine kapılmamayı başaran Sokrates'in kendisini bu sınaması, onun oğlanlara karşı her tür arzudan arınmış olduğunu değil, arzulamaya devam ettiği Alkibiades'e istediği zaman ve istediği gibi karşı koyabilme yeteneğini gösterir. Foucault Hristiyanların ise bu tür bir sınamayı kınayacaklarına, zira bunun, onlara göre ahlakdışı olan bir arzunun varlığını onaylamak anlamına geleceğine dikkat çeker. Antik Yunan'ın bu konudaki genel görüşünü ise Aristippos'un ölçülülüğe ilişkin şu sözü iyi dile getirir: "En iyisi insanın hazlara yenik düşmeden egemen olabilmesidir, yoksa hazlara hiç başvurmaması değil".¹⁴⁵³ Böylece, Foucault'nun ifadesiyle,

¹⁴⁵⁰ A.g.e., s. 191.

¹⁴⁵¹ A.g.e., s. 168.

¹⁴⁵² A.g.e., s. 168.

¹⁴⁵³ A.g.e., s. 172.

kişinin hazların kullanılmasında erdemli ve ölçülü bir özne biçiminde oluşabilmesi için gerekli olan, nefsiyle ‘egemenlik-itaat’, ‘yönetme-boyun eğme’, ‘hâkimiyet-yumuşakbaşlılık” türünden bir ilişki kurmasıdır. Hristiyan tinselliğinde olacağı gibi ‘açığa çıkarma-vazgeçme’, ‘deşifre etme-arınma’ türünden bir ilişki değildir söz konusu olan.¹⁴⁵⁴

Böylesi bir mücadele için –Antik Yunanda sıklıkla kullanılan- spor karşılaşması ya da savaş metaforu, yalnızca kişinin arzular ve hazlarla, bunların her zaman ayaklanma ve isyana hazır güçleriyle ilişkisinin cinsini belirtmekle kalmaz, aynı zamanda bu tür bir karşılaşmayı destekleyecek hazırlığa, yani galip gelmek için zorunlu olan talimlere de gönderme yapmaktadır.¹⁴⁵⁵ Bu açıdan pratik talimler ya da idmanlar olarak anlaşılan “çileci pratikler”, kişinin kendini, tutumlarına hâkim bir özne olarak, yani –hekimin hasta, denizcinin engeller ve siyaset adamının site karşısında yaptığı gibi- ölçüyü ve zamanı gerektiği gibi bağdaştırma becerisine sahip, kendisinin becerikli bir kılavuzu olarak oluşturma olanağını veren bir kendilik tekniği için zorunludur.¹⁴⁵⁶ Hatta Foucault Klasik Yunan düşüncesine göre, kişinin kendini ahlaksal özne olarak kurması için elzem olan çilecilik bilgisi ve pratiklerinin, sahip olduğu biçim itibarıyla dahi, -tamamen gerçek, olumlu ve politik anlamda ‘özgür’ olan bir insanın yaşamı olan- erdemli bir yaşamın bütünsel (ayrılmaz) bir parçasını teşkil ettiğini belirtir.¹⁴⁵⁷ Dolayısıyla bu çilecilik bilgisi; kendilik teknikleri, yöntemleri ve reçeteleriyle henüz bir tür özgül ruh sanatını teşkil edecek tekil uygulamalar bütünü olarak düzenlenmemekte, yani bir bütün olarak göz önüne alınan erdem pratiğinden ayrı düşünülmemektedir. Bu açıdan insanın kendini yönetmesi, evinin yönetimini sağlaması ve site yönetimine katılması aynı türden üç pratiktir. Böylece kişisel erdemlerin, özellikle kendine egemen olmakla ilgili enkrateia’nun öğrenilmesi, insanın diğer yurttaşların üstesinden gelerek onları yönetmesini sağlayan öğrenimden farklı bir yapıya sahip değildir.¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁴ A.g.e., s. 172-173.

¹⁴⁵⁵ A.g.e., s. 174.

¹⁴⁵⁶ A.g.e., s. 223.

¹⁴⁵⁷ A.g.e., s. 178.

¹⁴⁵⁸ A.g.e., s. 177.

Böylece Klasik Antik düşüncede, kendisinin ve başkalarının hâkimi olan kişi, aslında aynı zamanda kendisini oluşturmaktadır. Ama Antikçağın bu döneminden kısa bir süre sonra, Foucault'nun M.S. ilk iki yüzyılın Yunan-Roma düşüncesine tahsis ettiği *Kendilik Kaygısı* başlıklı 3. ciltte üzerinde duracağı gibi, bu çilecik bilgisi bağımsızlığını, en azından kısmi ve görece bir otonomiye kullanmaya başlayacaktır. Bir başka deyişle, kişinin nefsini yönetmesini sağlayan idmanlarla başkalarını yönetmesi için gerekli olan öğrenim ayrılmaya başlayacak ve böylece kendilik sanatları yöneldikleri ahlaksal tutumun basit bir tekrarından daha karmaşık olan özgül bir teknik oluşturma yoluna gideceklerdir.¹⁴⁵⁹ Ama Foucault'nun M.S. ilk iki yüzyılın haz ahlakına ilişkin çözümlemeleri, Klasik kendilik denetimiyle bir kopuştan ziyade bir yer değiştirmenin, bir sapma ya da bir vurgu değişikliğinin meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Her şeyden önce Foucault iki yüzyıl süresince filozof ve hekimlerin düşüncelerinde -Soranus'un ve Efesli Rufus'un, Musonius ya da Seneca'nın, Plutrakhos'un, Epistetos'un ya da Marcus Aurelius'un metinlerinde- etik bir katılmanın belirtilerini okur: “Hazlara ilişkin sakınım, bunların aşırılığının beden ve ruhtaki etkilerinin vurgulanması, evliliğin ve evlilik yaşamına ilişkin gereklerin değer kazanması, oğlanlarla aşka yüklenen tinsel anlamlardan uzaklaşılması”.¹⁴⁶⁰ Haz sorunu, özellikle de cinsel hazlara, bu hazlarla olan ilişkiye ve bu hazların kullanımına (nasıl kullanılması gerektiğine) ilişkin kaygı, açık bir şekilde giderek daha ısrarlı bir hal almaktadır. Ama Foucault ilk bakışta daha belirgin bir katılık, aşırı ölçülülük, daha sıkı talepler olarak değerlendirilebilecek olan şeylerin, yasakların fazlalaşması ya da sıkılaştırılması olarak yorumlanmaması gerektiğini belirtir. Çünkü bu dönemde, ne yasaklanabilir şeylerin alanı genişlemiş, ne de daha otoriter ve daha etkili yasaklama sistemleri düzenlenmeye çalışılmıştır.¹⁴⁶¹ Foucault'ya göre ilk yüzyılların bu metinlerinde esas dikkati çeken şey, edimlere getirilen yasaklardan ziyade kişinin kendisine göstermesi gereken ilginin üzerinde daha ısrarla durulması ve bu konudaki

¹⁴⁵⁹ A.g.e., s. 178.

¹⁴⁶⁰ Foucault, Michel, (2007), “Kendilik Kaygısı”, içinde: *Cinselliğin Tarih* Cilt 3, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 309-491, s. 336.

¹⁴⁶¹ A.g.e., s. 361.

taleplerde yer alan titizliğin biçimi, kapsamı, sürekliliği ve kesinliğidir.¹⁴⁶² Dolayısıyla esas değişim, kişinin -sayesinde edimlerinin öznesi olarak kendini kurduğu- kendisiyle ilişkisinin yoğunlaşmasıyla, yani bireyin ahlaksal bir özne olarak kurulma biçimiyle ilgilidir.¹⁴⁶³ Foucault bu değişimleri, kişinin nefsiyle olan ilişkilerinin yoğun bir şekilde ilgi konusu olduğu ve değer kazandığı bir “kendilik kültürü”nün gelişimi olarak yorumlar:

Bu kendilik kültürünü, kısaca varoluş sanatını –farklı biçimlere sahip olan tekhne tou biou- kişinin “kendisine özen göstermesi” ilkesinin egemenliğinde olmasıyla tanımlayabiliriz; bu kültürün gerekliliğinin temelinde yer alan, gelişmesini yönlendiren ve pratiğini düzenleyen şey bu kendilik kaygısı ilkesidir.¹⁴⁶⁴

Foucault’nun “kendilik kültürü” sözcüğünü, bu dönemdeki kendilik kaygısı temasının oldukça genel bir etki alanına sahip olduğuna işaret etmek için kullanır. Zira kişinin kendisine dikkat etmesi, kendisiyle ilgilenmesi, kendine özen göstermesi gerektiği ilkesi (yani kendilik kaygısı; *heautou epimeleisthai*) -Foucault’nun pek çok örnek vererek işaret ettiği gibi-, aslında Yunan kültüründe çok eski bir temadır; hatta birçok farklı öğretilerde ortaya çıkan bir tutum, davranış biçimine bürünmüş ve yaşam tarzına damgasını vurmuş olan bir buyruktur. Ama Foucault yaşama sanatının kendilik kaygısının etkisi altındaki ağır ağır gelişiminde, imparatorluğun ilki iki yüzyılının, bir eğrinin doruk noktası olarak, yani kendilik kültürünün altın çağı olarak değerlendirilebileceğini belirtir.¹⁴⁶⁵ Bir yandan, bu gelişim çizgisi, Antik Yunan felsefi ve tıbbi düşüncesindeki bazı tema ve motiflerin geliştirilmesi ya da daha yoğun ve titiz bir şekilde ele alınması olarak görülebilir. Zira M.S. ilk yüzyıllarda yaşamış olan filozoflarda ortaya çıkan hazlara ilişkin etik katılığın ya da bu konudaki cinsel ölçülülüğün köklerini eski gelenekte tespit etmek mümkündür. Antik Yunanda, Sokrates, İsostrates, Aristoteles gibi düşünürlerin metinlerinde, beden ve sağlık kaygısı,

¹⁴⁶² A.g.e., s. 338.

¹⁴⁶³ A.g.e., s. 338, 361.

¹⁴⁶⁴ A.g.e., s. 340.

¹⁴⁶⁵ A.g.e., s. 341.

kadın ve evlilikle ilişki, oğlanlarla aşk gibi konularda ortaya koyulan düşünceler, katı bir ahlakın geliştirilmesi için çok uzun zamandır bir motif teşkil ediyordu. Cinsel edim, Yunan-Roma düşüncesinden önce de, çok uzun süredir tehlikeli, denetlenmesi güç ve bedeli yüksek bir edim olarak değerlendiriliyor ve dolayısıyla bu edimin mümkün kullanımın tam ölçüsü ve dikkatli bir perhize dâhil edilmesi çoktan tespit edilmiş şeylerdi.¹⁴⁶⁶ Aslında cinsel hazlara ilişkin bir rejimin gerekliliğinin sebebi tam da bu noktada yatıyordu. Zira Yunan düşüncesinde cinsel edim, tüm hazların en şiddetlisi ve fiziksel etkinliklerin en yorucularından olduğu için –aynı zamanda yaşamla ölüm ilişkisine bağlı bulunduğu için-, kendinde boşanan güçleri denetleyerek enerjisini serbestçe kullanabilme ve yaşamını, geçici varoluşunun ötesinde devam edecek bir yapıya dönüştürebilme özellikleriyle tanımlanan öznenin etik oluşumu için ayrıcalıklı bir alan teşkil etmektedir. Bu yüzden hazların fiziksel düzeni ve bu düzenin zorunlu kıldığı tasarruf, başlı başına bir kendilik sanatının parçası olarak addediliyor, kişinin kendisi üzerinde yapması gerekli olan çalışma, cinsel hazzı bir güç alanı dâhilinde değerlendiren bu düşünsel çerçevede, bir mücadele bir egemenlik kurma biçiminde meydana geliyordu.¹⁴⁶⁷

Öte yandan Foucault cinsel hazzla ilişkin bu düşüncelerde yalnızca eski bir tıbbi ve felsefi geleneğin sürdüğünü görmenin doğru olmayacağını düşünmektedir. Aslında bu ilk yüzyıllardaki felsefi ve tıbbi düşüncenin, yoğun bir şekilde Yunan geleneğinin etkisi altında olduğuna şüphe yoktur. Geleneksel kendilik denetimi ahlakı halen mevcuttur ve cinsel haz alanı etik açıdan halen öznenin mücadele etmesi, hâkim olması gereken bir güç alanı dâhilinde görülmeye devam etmektedir. Ama Foucault bu şiddet, aşırılık, mücadele ve başkaldırı oyununda, giderek daha rahat ve sıklıkla vurgulanan şeyin, bireyin zaafı, kırılganlığı; bu gerilimin olduğu yerde kaçmanın, kurtulmanın, kendini korumanın ya da bir şeye sığınmanın gerekliliği olduğuna dikkat çekmeye çalışır.¹⁴⁶⁸ Bu endişe çerçevesinde, perhiz ya da cinsel hazlar konusunda sağlığın sorunsallaştırılması açısından değişim, daha yoğun bir kaygı, cinsel edimle beden

¹⁴⁶⁶ A.g.e., 487.

¹⁴⁶⁷ Foucault, *Hazların Kullanımı*, s. 223.

¹⁴⁶⁸ Foucault, *Kendilik Kaygısı*, s. 361.

arasındaki etkileşiminin daha yaygın bir tanımı ve bu edimin etkileriyle bozulmaya sebep olan sonuçlarının çift kutupluğuna gösterilen daha canlı bir dikkat tarafından belirlenmiştir. Foucault bunun sadece bedene ilişkin daha büyük bir kaygının ifadesi olmadığını, aynı zamanda cinsel etkinliği bir başka biçimde algılama ve ondan, hastalıklarla ve kötülüklerle yakınlığından dolayı daha çok korkmanın bir biçimi olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁶⁹ Yunan-Roma düşüncesinde kendilik kaygısının egemen olduğu bir varoluş sanatı, daha önceden mevcut olan bu temalardaki dönüşüm aracılığıyla gelişmiştir. Yani cinsel ahlak halen bireyin -varoluşun etik ve estetik ölçülerini tanımlayan- belli bir yaşam sanatına tabi olmasını gerektirmektedir. Ama bu kendilik sanatı, artık kişinin teslim olabileceği ve başkaları üzerinde egemenlik kurabilmek için denetlemesi gereken aşırılıklar üzerinde giderek daha az duracaktır. Bunun yerine bu sanat, giderek daha çok, bireyin cinsel etkinliklerin yaratabileceği kötülükler karşısındaki zayıflığının altını çizer ve en önemlisi, cinsel etkinliği, kişinin kendisini bağlı hissedebileceği ve tüm insanları hem doğada, hem akılda temellenen evrensel bir biçime tabi kılmanın gerekliliğini vurgular.¹⁴⁷⁰

Foucault bu dönüşüm çerçevesinde, haz etiğinin belirleyici özelliğini oluşturan iki olayın meydana geldiğini söyler. Bir yandan cinsel pratiğe, bu pratiğin organizma üzerindeki etkilerine, evlilikteki yeri ve rolüne, oğlanlarla ilişkideki değer ve zorluklarına daha etkin bir biçimde ilgi gösterilmektedir. Ama öte yandan, üzerinde daha fazla durulmaya ve daha yoğun dikkat edilmeye başlayan cinsel pratik, giderek daha fazla “tehlikeli” ve kurulmaya çalışılan kendilik ilişkisi açısından bozucu görülmeye başlanmış ve dolayısıyla giderek ondan sakınmanın ve olabildiğince evlilik ilişkileri dâhilinde denetleme ve konumlandırmanın gerekli olduğu düşüncesi güçlenmiştir.¹⁴⁷¹ Foucault’ya göre,

cinsel ahlaktaki bu dönüşümlerin kökeninde yer alan şey yasak biçimlerinin vurgulanması değil, kendilik sorusunun, onun bağımlı ya da bağımsız oluşunun, evrensel biçiminin ve ötekilerle kurabileceği ve kurması gereken bağın, kendi

¹⁴⁶⁹ A.g.e., 488-489.

¹⁴⁷⁰ A.g.e., s. 489.

¹⁴⁷¹ A.g.e., s. 489.

üzerindeki denetimini sağlayan yöntemler ve kendisi üzerinde tam egemenlik kurma yolunun etrafında dönem bir varoluş sanatının gelişimidir.¹⁴⁷²

Ayrıca bu sanat, kişinin kendi üzerinde denetimini sağlayacak ve onu en nihayetinde katıksız bir kendilik hazzına ulaştıracak tüm pratik ve idmanların geliştirilmesinin önemini özellikle öne çıkaracaktır. Gerçi Klasik Yunan düşüncesinde de, çilecilik bilgisi ve pratiklerinin, kişinin kendini ahlaksal özne olarak kurması için zorunlu olduğunu söylemiştik. Ama daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Antik Yunanda bu çilecilik bilgisi, erdem pratiğinden ayrı düşünülmemekteydi, yani bu açıdan insanın kendini yönetmesi, evinin yönetimini sağlaması ve site yönetimine katılması aynı türden üç pratiğe karşılık geliyordu. Oysa ilk yüzyıllarda gelişen kendilik kültürüyle birlikte, çilecilik bilgisinin; artık bağımsızlığını, en azından kısmi ve görece bir otonomiye kullanmaya başladığını ve böylelikle kendilik teknikleri, yöntemleri ve reçeteleriyle bir tür özgül ruh sanatını teşkil edecek bir uygulamalar bütünü olarak düzenlenmesi yönünde bir eğilimin oluştuğunu söylemek mümkündür. Foucault bu dönemde, çileci pratikleri oluşturan perhiz ve denetim talimlerinde kendilik bilgisine ayrılan yerin daha fazla önem kazandığını ve böylelikle kişinin kendisini bu idmanlar aracılığıyla incelemesi ve denetlemesinin, hakikat sorununu (ne olduğumuza, ne yaptığımıza ve ne yapabileceğimize ilişkin hakikat sorununu) ahlaksal öznenin oluşumunun merkezinde konumlandığını iddia eder.¹⁴⁷³

Böylece Foucault bu ahlaksal, tıbbi ve felsefi düşünce hareketi tarafından - sadece Antik Yunanda ortaya koyulandan değil, aynı zamanda daha sonraları Hristiyanlıkta karşımıza çıkacak olanda da farklı olan- belli bir cinsel tutum tarzının önerildiğini söyler. Foucault'nun çözümlemelerinde, kötülük sorunun Klasik güçlülük temasını nasıl rahatsız etmeye başladığını, yasa sorununun nasıl sanat ve *tekhne* temasını yavaş yavaş değiştirmeye doğru yöneldiğini, hakikat sorunu ve kendilik bilgisi ilkesinin, çilecilik pratikleri dâhilinde nasıl görece otonom hale gelen bir gelişim gösterdiğini açık bir şekilde görmek mümkündür.¹⁴⁷⁴ Ama Foucault -daha sonra

¹⁴⁷² A.g.e., s. 489.

¹⁴⁷³ A.g.e., s. 361.

¹⁴⁷⁴ A.g.e. 362.

Hristiyanlıkta karşımıza çıkacak ahlaktan farklı olarak- burada cinsel etkinliğin, biçimi ve etkileriyle kötülüğe yakın olmasına karşılık, kendiliğinden ve tözsel olarak kötülük sayılmadığına; doğal ve rasyonel olarak evlilikte mükemmelleştiği düşünülmesine karşın, evliliğin halen, cinselliğin kötülükten kurtulmasının biçimsel ve kaçınılmaz koşulunu –istisnalar dışında- oluşturmadığına; oğlanlarla aşk bağlamında kendisine yer edinmekte zorlanmasına rağmen, bu aşkın halen doğaya karşı olduğu için mahkûm edilmediğine dikkat çeker.¹⁴⁷⁵ Dolayısıyla Foucault’ya göre, Yunan-Roma ahlaksal düşüncesine özgü cinsellik tutumu, “cinsel hazların kötülükle bir tutulduğu, davranışın yasanın evrensel biçimine boyun eğmek zorunda bırakıldığı ve arzunun deşifre edilmesinin, arındırılmış bir yaşama ulaşmanın zorunlu koşulu olduğu” (Hristiyanlıktaki gibi) bir haz deneyiminden oldukça uzaktır.¹⁴⁷⁶ Yunan-Roma ve Hristiyan ahlaklarında, haz düzeni, evlilikte sadakat ve erkekler arası ilişkilerle ilgili yasa öğelerinin benzerliğine karşın, Foucault bu ahlakların, kişinin cinsel tutumlarının ahlaksal öznesi olarak kendisini oluşturmalarının farklı biçimlerine ait olduklarını, yani farklı kendilik ilişkileri yöntemleri tanımlamış olduklarını düşünmektedir. Hristiyanlığa geçildiğinde etik töz “şehvet” tarafından tanımlanmaya ve sonluluk, düşüş ve kötülükten hareketle belirlenmeye başlamıştır. Bu ahlakta insanların kendilerine dayatılmış ahlaki yükümlülükleri tanıma (boyun eğme) kipi, artık hazzın ahlaki olarak değer biçilmiş kullanımını somutlaştıran estetik varoluş üsluplarının geliştirilmesi değil, ilahi bir yasaya, yani aynı zamanda kişisel bir tanrının istenci olan bir evrensel yasaya itaattir.¹⁴⁷⁷ Foucault Hristiyanlıkla beraber, insanın sayesinde kendisini, davranışlarının etik bir öznesine dönüştürdüğü “etik çalışması”nda, yani kendisi üzerine eylemlerinde de –arınma, arzuların kökünü kazıma, kendiliğin deşifre edilmesi ve hermeneutiği gibi- yeni bir dönüşüm dalgasının meydana geldiğini söyler.¹⁴⁷⁸ Kendilik çalışması artık insanın kendisi üzerinde egemenlik kurmasını değil, ruhun (kötülükle savaşın sürekliliği ölçüsünde) bitimsiz bir şekilde deşifre edilmesini ve arzuları temizleyen bir

¹⁴⁷⁵ A.g.e., s. 490.

¹⁴⁷⁶ A.g.e., s. 361-362.

¹⁴⁷⁷ Smart, Barry, “On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault”, s. 211.

¹⁴⁷⁸ Foucault, Michel, “Etik’in Soybilimi Üzerine”, s. 209.

hermeneutiği gerektirmektedir. Foucault'ya göre Hristiyanlık, kendinden feragate yönelen ve ereği (telos) artık ölçülülük ya da kendini yönetme değil, saflık ve ölümsüzlük olan etik bir mükemmelleşme yöntemi geliştirmiştir. Hristiyan çileciliğinin merkezinde arılık yer almaktadır ve esas vurgu tutku ve onun ortadan kaldırılması üzerinedir.¹⁴⁷⁹

Böylece Hristiyan ahlakında kendiliğin sürekli incelenmesinin ya da yoğun bir dikkatin konusu olmasının sebebi, artık esas sorun olarak görülen şeyin, insanın kendisiyle yetkin bir ilişki kurması değil, kendisindeki hakikati açığa vurabilmesi ve en nihayetinde kendisinden vazgeçmesi haline gelmesinden kaynaklanır. Ama Foucault Antikçağ kendilik kültürünün Hristiyanlıkla beraber tamamen ortadan kalktığı görüşünde değildir. Ona göre, bu kültürün Hristiyanlıkta, Hristiyanlıkla bütünleşmiş, yerinden edilmiş, yeniden kullanılmış bir halde bulunan pek çok ögesiyle karşılaşmak mümkündür. Foucault kendilik kültürü Hristiyanlık denetimine geçtiği andan itibaren, *epimeleia heautou*, yani kendilik kaygısının esas olarak, aslında papazın işi olan *epimeleia ton allon*, yani başkaları adına kaygılanma biçimine dönüştüğünü ve böylece otonomisinin büyük bir kısmını kaybederek, ruhlar adına kaygılanmayı amaçlayan pastoral bir iktidar kurumunun hizmetine sokulmuş olduğunu söyler.¹⁴⁸⁰ Böylece Foucault, Hristiyanlıkta, aslında bir özgürlük üslubu olduğunu söylediği Antikçağ ahlak konusunda yavaş, tedrici bir değişim gerçekleştiğini savunur. Çünkü ona göre, her bireyin davranışlarını yönlendiren bazı normların bulunmasına rağmen, Antikçağda ahlaki bir özne olma istenci, bir varoluş estetiği arayışı, yani -kendi ifadesiyle- “asıl olarak insanın kendi özgürlüğünü olumlanmasına ve kendi yaşamına, kendisinin tanıyabileceği, başkalarının tanıyabileceği ve kendisinden sonraki nesillerin de örnek olarak görebileceği belirli bir biçim kazandırma çabasıydı”.¹⁴⁸¹ Bir başka deyişle, Foucault'nun önem verdiği husus, Antikçağdaki ahlaki deneyimin, ahlaki sistemin temelinde, insanın, bazı toplu kurallara boyun eğmek durumunda kalsa da, kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi biçimlendirme çabasının yatmasıdır. Ama buna

¹⁴⁷⁹ Foucault, *Kendilik Kaygısı*, s.. 490.

¹⁴⁸⁰ Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 218.

¹⁴⁸¹ Foucault, Michel, (2005), “Bir Varoluş Estetiği”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 262-269, s. 264.

karşılık, Hıristiyanlık gibi metne bağlı, -hakikat, dogma ve kanona ilişkin çok katı yükümlülükler dayatan- bir dinin ortaya çıkmasıyla birlikte, tanrı iradesi fikri, itaat ilkesi ve ahlak giderek bir kurallar kodu biçimine bürünmüş ve dolayısıyla kişisel özgürlüklerin kullanımına ilişkin çileci pratiklerin sadece belli bir kısmı var olmaya devam edebilmiştir.¹⁴⁸² Nitekim Foucault, kendilik teknolojileri üzerine bir seminerinde, pagan kültüründen Hıristiyanlığa geçişle birlikte, temel kendilik tekniklerinin, bir hakikat oyunu olarak ele alınabilir bir biçime büründüğünü iddia etmiştir.¹⁴⁸³ Foucault'ya göre, bunun sebebi ise, Hıristiyanlıkta bir ödevler dizisini kabul etmek, belli metinleri değişmez hakikatler olarak benimsemek ya da hakikat meselelerinde otoriter kararlara (kilisenin kurumsal otoritesini) boyun eğmek gibi inanca ilişkin mecburiyetlerin yanında, bir de hakikat yükümlülüğü biçimi bulunmasıdır. Bu yükümlülüğe göre:

Her bir insanın kim olduğunu bilme, yani kendi içinde neyin meydana geldiğini bilmeye çalışma, hatalarını tanıma, kendisini günaha sokan şeylerin farkına varma, tutkularının yerini öğrenme vazifesi bulunur ve herkes bu şeyleri tanrıya ya da cemaatteki diğerlerine ifşa etmekle ve dolayısıyla kendisine karşı özel ya da kamusal tanıklık etmekle yükümlüdür. İnanç ve kendiliğin bu hakikat yükümlükleri birbirine bağlanır. Bu bağlantı ise, kendinin-bilgisi olmaksızın ruhun saflaştırılmasının imkânsız olmasına yol açar.¹⁴⁸⁴

Foucault bu konuya dair farklılarına rağmen gerek Katolik, gerekse Protestan geleneğinin temel özelliklerinin, birisi inanç, kitaplar, dogmalarla uğraşan ve diğeri hakikat, yürek ve ruh ile uğraşan bu iki hakikat yükümlülüğü biçiminin birlikteliğinden oluştuğunu söyler. Böylece Hıristiyanlıkta hakikate ulaşmak; ruhun saflığı, yani kendine ilişkin bilginin deşifre edilmesi ve ifşa edilmesi olmaksızın mümkün değildir.¹⁴⁸⁵

¹⁴⁸² A.g.e., s. 264.

¹⁴⁸³ Foucault, Michel (1988), "Technologies of the Self", içinde: Martin, L. H., Gutman, H. ve Hutton, P. H. (der.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, 16-49, s. 38.

¹⁴⁸⁴ Foucault, Michel, "Technologies of the Self", s. 39.

¹⁴⁸⁵ A.g.e., s. 39.

Foucault kendiliğin ifşa edilme pratiklerine yönelik bu boyutu dolayısıyla, Hristiyanlığın sadece bir kurtuluş dini değil, aynı zamanda biri itiraf dini de olduğunu söyler. Dolayısıyla Foucault'nun çözümlemelerinde, cinsellik tarihinde Hristiyanlığın ortaya çıkışının tarihsel önemi, yeni bir cinsellik kodu sunmasından değil, insanların cinsellikle ilişkilerini değiştirmesinden ya da cinsellik aracılığıyla kendileriyle ilişkilenme biçimlerini dönüştürmesinden kaynaklanır. Çünkü Hristiyanlık, cinsellik ve öznellik arasında; insanın, kendisini cinsel bir varlık olarak sürekli bir soruşturmaya ya da bir hermeneutiğe tabi tutmak suretiyle kendisindeki hakikati keşfetmesinin zorunlu olduğu bir ilişki biçimi oluşturmuştur. Hakikat, öznellik ve cinsellik arasındaki Hristiyanlıkta biçimlenen bu ilişki tarzı, modern çağda daha seküler bir şekilde, sadece öznenin oluşumu üzerinde değil, aynı zamanda insana ilişkin bilimsel araştırma ve inceleme yöntemleri (mesela, Foucault'nun özellikle vurguladığı, psikanaliz söylemi ve itiraf pratikleri) üzerinde de kayda değer bir etkide bulunacaktır.¹⁴⁸⁶ Bunun anlamı, Antikçağın kültürünün, Modern Çağa, ancak Hristiyanlıkta aldığı biçim aracılığıyla miras kaldığıdır. Nitekim Foucault'ya göre Hristiyanlıkta kendilik kültürünün belki ortadan kalkmadığını, ama kendilik kaygısının otonomisini yitirdiğini ve bireysel selametin, ruhlar adına kaygı duyma amacına sahip kilise kurumuyla bütünleşerek Antikçağdaki kendiyle ilgilenme pratiğini dönüştürdüğünü söylemiştik. Hatta Foucault kendilik kültürünün Hristiyanlıkla beraber ters yüz edildiğini, yani bir sanat eseri olarak kurulması ve yaratılması gereken kendilik fikrinin yerine, vazgeçilmesi gereken bir kendiliğin geçtiğini düşünmektedir. Çünkü Hristiyanlığa göre kendinle uğraşmak, tanrının iradesine karşı gelmek anlamına gelmeye başlamıştır.¹⁴⁸⁷ Dolayısıyla Antikçağın kendilik kaygısı, egoist bir kendilik sevgisi olarak, yani günahkâr bir edim olarak görülmeye başlanmış ve hazların kullanımını düzenleme yerini ten'in suçlanmasına bırakmıştır.

Böylece Foucault Antik kendilik kaygısının Hristiyan ahlakı dolayımıyla günümüze uzanan bu dönüşüm sürecinde, kişinin kendi yaşamını bir sanat eseri gibi kurmasına işaret eden bir varoluş estetiği düşüncesinin, büyük oranda ortadan

¹⁴⁸⁶ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 115.

¹⁴⁸⁷ Foucault, Michel, "Etiğin Soybilimi Üzerine", s. 212.

kaybolduğunu söyler. Gerçi insanın kendi yaşamından bir sanat eseri yapabileceği düşüncesinin (Ortaçağa yabancı olan bu anlayışın) kalıntılarına, Foucault'nun “kahramanın kendisinin bir sanat eseri olduğu” Burckhardt'ın varoluş estetiği üzerine metnine atıfta bulunarak işaret ettiği gibi, Rönesans'ta yeniden rastlamak mümkün olmuştur.¹⁴⁸⁸ Benzer şekilde, 19. Yüzyılda sanatsal yaşam (*dandizm*), bir çıkar ahlaki çerçevesinde şekillenen burjuva kültürüne özgü kendilik tekniklerine karşı, başka alternatif varoluş estetikleri oluşturmaya çalışmıştır. Aslında Foucault modern dünyada kendilik tekniklerinin ve varoluş estetiklerinin bir tarihinin henüz yapılmadığını ve yapılması gerektiğini düşünmektedir. Mesela böylesi bir perspektiften 19. Yüzyıl düşüncesinde devrim, sadece siyasal bir proje olarak değil, bir üslup olarak, estetiği, çileci pratikleri, kendilikle ve başkalarıyla ilişkinin özel biçimleriyle bir varoluş biçimi olarak düşünülebilir.¹⁴⁸⁹ Ama Foucault'ya göre, birtakım örnekler bulunabilmesine rağmen, bunlar büyük oranda, sadece Antikçağ kendilik kaygısından geriye kalan birtakım izlerden ibarettir.

Bu durumun açık bir örneğini, Foucault kendilik teknolojilerine yönelik bir çözümlemesinde, günümüz bakış açısından Antikçağ kendilik kaygısının nasıl anlaşılması güç hale geldiğine ya da belirsizleştiğine yönelik tartışmasında bulmak mümkündür. Foucault, Antikçağda kendilik kaygısı ya da kendinle ilgilenme ilkesinin, kişisel ve toplumsal davranışlar ve yaşam sanatı için temel kurallardan birisi olmasına rağmen, günümüzde “Antik felsefenin en önemli ahlaki ilkesi nedir?” sorusuna doğrudan cevabın, “kendilik kaygısı” değil, ünlü Delphi ilkesi “kendini bil” (*gnothi seauton*) olduğuna dikkat çeker.¹⁴⁹⁰ Buna karşı Foucault, Yunan ve Roma metinlerinde “kendini bil” uyarısının, her daim kendilik kaygısıyla bağlantılı ele alındığını ve hatta Delphi buyruğun yerine getirilebilmesi için kendilik kaygısının zorunlu olduğunun, yani insanın kendisini bilmek için kendisiyle ilgilenmesi gerektiğinin altını çizildiğini göstermeye çalışır. Bu örneklerde, insanın kendisini bilebilmesi için, ilk önce kendiyile ilgilenmesinin zorunlu olduğunun vurgulanmasına, yani aslında “kendini bil”

¹⁴⁸⁸ A.g.e., s. 218-219.

¹⁴⁸⁹ A.g.e., s. 218.

¹⁴⁹⁰ Foucault, Michel, “Technologies of the Self”, s. 18.

buyruğunun “kendilik kaygısına” tabi kılınmasına rağmen, Foucault bizim felsefe geleneğimizin sadece Delphi ilkesinin önemini fazla vurgulamakla kalmadığını, aynı zamanda ”kendilik kaygısını” unutma yoluna gittiğini söyler. Aslında Antikçağın bu iki ilkesi arasındaki hiyerarşi tam tersine çevrilmiştir: “Yunan-Roma kültüründe kişinin kendisine ilişkin bilgisi, kendiyle ilgilenmesinin, kendilik kaygısının bir sonucu olarak ortaya çıkmasına rağmen, modern dünyada kişinin kendisine dair bilgisi temel ilkeyi teşkil etmektedir”.¹⁴⁹¹ Foucault’nun “kendini bil” ilkesinin kendilik kaygısının önüne bu geçişinin izini, Yunan ve Roma düşüncesinde, Hristiyanlıkta ve modern dönemdeki kendilik ilişkisi biçimlerinden hareketle sürer. Foucault bu yolda ilk olarak -Platon’un *Alkibiades* diyalogu ve *Sokrates’in Savunması*’ndan hareketle- Antikçağda kendilik kaygısının, kendine yönelik bir içe bakış ya da ruha ilişkin bir araştırma olarak değil, öncelikle eylemi gerektiren, insanın kendi etkinlikleriyle ilgilenmesine işaret eden bir şekilde kavrandığına dikkat çeker. Helenistik dönemde ise kendilik kaygısı insanın politik yaşama hazırlık niteliğini kaybedecek ve yaşam boyu sürdürülen evrensel bir etkinliğe dönüşecektir. Ama her ne kadar kendine ilişkin bilgi daha fazla önem kazanmış olsa da, kendilik kaygısı halen, yaygın bir pratik etkinliktir (soyut bir öğüt değildir) ve insanın kendi etkinlikleri ve diğerleriyle olan bağlantılarını dışlamamaktadır. Oysa Hristiyanlıkla birlikte kendilik kaygısı yerini, kendinden vazgeçmek üzere kendini deşifre etmeye, yani insanın kendi içindeki gizli düşünce ve tutkularını ifşa etmesinin gerekliliğine bırakacaktır. Foucault’ya göre Hristiyanlıkta – Helenistik dönemde önem kazanmaya başlayan- kendini bilmenin yolu, paradoksal bir şekilde kendinden vazgeçmekten geçiyordu. Böylece mesela Stoacılığın kendini sınama kavrayışı, Hristiyan geleneğinde de mevcuttu, ama artık kendilik deneyiminin, insanın mevcut özgürlüğüyle, ne yapıp yapamayacağının tespit edilmesiyle değil, kendiliğin içinde gizlenmiş olan hakikatin keşfedilmesiyle ilgili olarak düşünülmekteydi.¹⁴⁹² Foucault Hristiyan çileciliğinde daimi olarak, kendiliğin ve gerçekliğin terk edilmesine atıfta bulunulduğunu, zira kendiliğin çoğunlukla, bir başka gerçeklik düzeyine erişebilmek için vazgeçilmesi gereken gerçekliğin bir parçası olarak görüldüğüne dikkat

¹⁴⁹¹ A.g.e., s. 21.

¹⁴⁹² Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 216.

çeker. Kısacası, Hristiyanlık çileciliğinin ayırt edici özelliği, kendilik kaygısı yerine kendinden vazgeçmek olmuştur.¹⁴⁹³

Batı modern toplumları, kurtuluşun koşulunu, kendini deşifre etmek suretiyle kendinden vazgeçme olarak formüle eden bu Hristiyanlık ahlak geleneğini miras almıştır. Foucault'ya göre modern dönemde kendilik kaygısını bir ahlak-dışılık olarak, tüm kurallardan bir kaçış olarak görme eğilimini ancak bu miras ışığında anlayabiliriz. Özenli bir moraliteyi ya da ciddi ilkeleri; -Antik düşüncedeki gibi- dünyada her şeyden çok kendinle ilgilenmeyi salık veren bir ahlaki ilkeye dayandırmak günümüzde oldukça güç gözükmektedir. Foucault bu güçlüğü, moralitenin temeline dışsal bir yasaya uymayı koyan ve her daim diğerleriyle ilişkilerde kabul edilebilir kuralları arayan bir toplumsal ahlakın mirasıyla da ilişkilendirir. Böylece 16. Yüzyıldan itibaren kurulu ahlaklara karşı eleştiri, kendilik kaygısından değil, kendini bilme ve kendinin farkına varmadan hareketle yürütülmüştür.¹⁴⁹⁴

Foucault'ya göre modern dönemde kendilik kaygısının yerine kendini bilme ilkesinin geçmesinin teorik felsefedeki tezahürünü, Descartes'tan Husserl'e, bilgi teorisinde ben bilgisinin (düşünen öznenin) giderek önem kazanmasında bulabiliriz.¹⁴⁹⁵ Hatta Foucault, hakikate ulaşmak için kendi kendini geliştirmenin (insanın kendisini hakikati bilmeye hazır hale getirecek çalışmanın) temel bir yer tuttuğu Antik düşünce çizgisinden kopuşun, tam da, Descartes'ın "Hakikate ulaşmak istiyorsam, apaçık olan şeyleri görebilecek bir özne olmam yeter" dediği zaman meydana geldiğini iddia eder. Bu noktada, Foucault'ya göre,

kendilikle kurulan ilişkinin, başkalarıyla ve dünyayla kesiştiği noktada asetizmin [çileciliğin] yerini apaçıklık alır. Kendilikle kurulan ilişki artık hakikatle kurulan ilişkiye geçmek için asetik olmaya ihtiyaç duymaz. Kendilikle

¹⁴⁹³ Foucault, Michel, "Technologies of the Self", s. 34.

¹⁴⁹⁴ A.g.e., s. 21.

¹⁴⁹⁵ A.g.e., s. 21.

ilişkinin, gözümlle gördüğüm şeylerin apaçık hakikatini bana göstermesi, o hakikati kesin bir biçimde kavramam için yeterlidir.¹⁴⁹⁶

Ama bunun için Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki ilerleme çizgisinin takip edilmesi gereklidir. Bu çalışması boyunca Descartes, öznenin kendisiyle ilişkisini, kendisini apaçık olan bir doğru bilginin öznesi olarak niteleyerek (hatırlarsak, deli olma ihtimalini dışlamak kaydıyla) kurmuş, yani kendilik ilişkisi için doğrudan apaçıklık yeterli hale gelmiştir.¹⁴⁹⁷ Böylece Foucault'ya göre *Meditasyonlar*, öznenin mutlak bir dönüşüm geçirmesinin karakterize ettiği modern bir kendilik ilişkisi biçiminin ortaya çıkışını sembolize eder. Bu dönüşüm, öznenin, tamamen bilgi tarafından tanımlanan kendi gerçek varlığını öne çıkarmak için, kendisinin bir parçasından *vazgeçmesi* (şüphe edimi, zihni duylardan ayırma gibi) aracılığıyla meydana gelir. Descartes ile birlikte, insan artık kendisine bir bilgi öznesi olarak ulaşacak ve dolayısıyla bireyselliği hakikat ve bilimsellik tarafından tanımlanan evrensel değerlere tabi kılınacaktır.¹⁴⁹⁸ Descartes meditasyonlarını, -hakikate ulaşmanın ancak kendini dönüştürme süreci aracılığıyla mümkün olduğu o eski yöntemleri (kendilik pratiklerini) terk etmeye yol açan - evrensel bir bilgi ve özne fikrine (*cogito*) ulaşmak için gerçekleştirmiştir. Kartezyen modelde hakikat, adeta doğada, doğru bilimsel yöntem ve araçları kullanan ve böylelikle açık ve seçik fikirler üretebilen herkes tarafından keşfedilmeyi beklemektedir. Descartes'in hakikate ulaşmak için önerdiği yöntem, hakikatin peşinden giden öznenin ahlaki ya da etik statüsünden bağımsız işler. Böylece dünyaya ilişkin hakikate ulaşmak için, etiği, yani kendi üzerinde çalışmanın gerekliliğini (ister kendilik kaygısı, ister saflık arayışı olsun) varsayan düşüncenin yerini, bilimsel bir rasyonalitenin yeni biçimleri almıştır.¹⁴⁹⁹

Foucault Descartes ile birlikte, etik özne ile bilgi öznesi arasındaki ilişki sorununu doğuran bir bilgi öznesinin ortaya çıktığını söyler. Ona göre tüm Aydınlanma boyunca etik özne ile bilgi öznesinin birbirlerinden tamamıyla farklı olup olmadığı meselesi önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların ortaya çıkardığı krizi

¹⁴⁹⁶ Foucault, Michel, "Etiğin Soybilimi Üzerine", s. 219.

¹⁴⁹⁷ A.g.e., s. 219.

¹⁴⁹⁸ Ferry, Luc ve Renaut, Alain, *French Philosophy of the Sixties*, s. 114.

¹⁴⁹⁹ O'Farrel, Clare, *Michel Foucault*, Sage, 2005, s. 112

felsefesinin temel sorunu olarak sunan Kant'ın çözümü, “evrensel olduğu ölçüde bir bilgi öznesi olabilecek, ama gene de etik bir tutum almayı gerektiren evrensel bir özne bulmak” olacaktır.¹⁵⁰⁰ Bir başka deyişle, Descartes'ın özneyi, bilimsel rasyonaliteyi etikten koparmak uğruna sadece bilgi öznesine indirgemesine karşılık, Kant ahlaki öznenin kuruluşuna yer bulan, etiğe imkân tanıyan bir rasyonalite ve özne kavrayışını formüle etmeye çalışmıştı. Ama Kant etiğinde de, öznenin ahlaki olarak kendini kurması bir bakıma kendilikten bir vazgeçiş gerektirmektedir. Zira Kant açık bir şekilde, “kendimi evrensel bir özne olarak tanımalıyım, yani kendimi bütün eylemlerinde evrensel kurallara uyan evrensel bir özne olarak kurmalıyım” demektedir.¹⁵⁰¹ Böylece Foucault'ya göre Kant, “kendimi etik bir özne olarak nasıl kurabilirim?”, “bu yolda birtakım pratiklere ihtiyacım var mı?” gibi eski sorunları yeniden ele almış ve modern gelenekte, kendilikle ilişkinin, insanın kendisini bir özne olarak, aklın evrensel yasasına tabi kılınmış bir bireysellik olarak kurmasını içeren yeni bir yol açmıştır.¹⁵⁰² Foucault Kant'ın modern geleneğe, kendiliğin yalnızca verili olmadığı, aynı zamanda özne olarak kendisiyle ilişki içinde kurulduğu bir düşünme biçimini getirmiş olduğunu söyler.¹⁵⁰³ Ama insanın kendini pratik akla uygun kılarak ahlaki kıldığı Kant etiğinde, evrenselle kurulacak bir ilişki zorunludur.

Böylece modern etik düşüncüyü ve onun kendilik ilişkisi biçimini karakterize eden temel özelliklerinden birisi, Kant etiğinde olduğu gibi, etik bir ilkenin, eğer herhangi bir geçerliliğe sahip olacaksa, evrensel olarak uygulanabilir olmak zorunda olduğu düşüncesidir. Buna karşı Foucault'nun evrensel insan doğası ve evrensel bir rasyonalite anlayışlarına yönelik eleştirisi ve reddi, şimdiye kadar gördüğümüz gibi kuşku götürmeyecek bir şekilde ortadadır. Hatta onun bir bütün olarak çalışmalarına damgasını vuran temalardan birisinin, ne evrensel olarak uygulanabilir normların ya da normatif standartların, ne de kendisine başvurarak farklı yaşam tarzları arasında bir yargılama ya da değerlendirme yapabileceğimiz ideal bir yaşam düzeni ya da insan

¹⁵⁰⁰ Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 219

¹⁵⁰¹ A.g.e., s. 220

¹⁵⁰² Ferry, Luc ve Renaut, Alain, *French Philosophy of the Sixties*, s. 115, Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 220.

¹⁵⁰³ A.g.e., s. 220.

doğasının var olduğunu açığa vurmak olduğunu söyleyebiliriz. Evrensel bir insan doğasından hareketle, yani tüm insanların uyması beklenen bir insan özünden hareketle ahlaki yargıya evrensel bir ölçüt sunan (hümanizm gibi) tüm evrensel etik sistemlere ve kendi tarihsel konumlanmışlığını aştığını iddia eden evrensel ya da yekpare rasyonalite anlayışlarına (ona göre rasyonaliteden değil, tarihteki kendine özgü rasyonalite tiplerinden bahsedilebilir) karşı çıkan Foucault, herkesin uyması gereken bir ahlaki sistem arayışının felaketle sonuçlanacağını iddia etmektedir. Ama bu karşı çıkışı, daha öte sorgulamalara ihtiyaç duymayan türden bütünsel bir ret ilanı olarak almak yeterli olmayacaktır. Zira Foucault'nun rasyonalite eleştirisi nasıl -tek bir rasyonalite değil ama- rasyonalitelerin zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde var olduğundan hareketle onların sınırlılıklarını, tehlikelerini ve tarihsel oluşumları ve etkilerini inceleme biçimine bürünmüşse, evrensel ahlak arayışları eleştirisi de, etik sorgulamadan vazgeçmeyi değil, bu sorgulamayı, modern ahlaki kimliklerimizin olumsuzluğu ve yetersizliğini açığa çıkaran tarihsel bir çözümlemeyle, bizim olduğumuz ya da olduğumuza inandığımız şeyi reddetmemize yardımcı olabilecek ve tarihsel konumumuza özgü özgürleştirici potansiyelleri ortaya çıkarabilecek bir hale getirmeyi hedeflemektedir.¹⁵⁰⁴

Bu arayışta Foucault için Antik Yunan ve Yunan Roma dönemi etik düşüncesinin önemini, onun etiğe yönelen ve davranış kodlarına yönelen ahlaklar arasındaki ayrımına ilişkin bir soruya verdiği cevaptan hareketle anlamak mümkündür:

Antikçağdan Hıristiyanlığa geçerken, özünde kişisel bir etik arayış olan ahlaktan bir kurallar sistemine itaat etmekte somutlaşan bir ahlaka geçiyoruz. Ben antikçağla ilgilendiysem bunun nedeni, bir kurallar koduna itaat olarak anlaşılan ahlak fikrinden biz dizi nedenle şimdilerde kaybolmaya başlaması, hatta kaybolmuş olmasıdır. Ve bu ahlak yokluğuna tekabül eden, tekabül etmesi gereken şey, bir varoluş estetiği arayışıdır.¹⁵⁰⁵

¹⁵⁰⁴ Bernauer, James W. ve Mahon, Michael (2005), "Michel Foucault's Ethical Imagination", içinde: Gutting, Gary (ed), *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 149-176, s. 149-150.

¹⁵⁰⁵ Foucault, Michel, "Bir Varoluş Estetiği", s. 265.

Nitekim Foucault son yıllarda belli varoluş biçimleri, davranış koşulları etrafında, politik tercihlerden bağımsız olsa dahi, tartışmaya koyulmuş –bedenle ilişki, erkek kadın arasındaki ilişki, cinsellikle ilişki gibi- bir dizi meselenin ortaya çıkmasını olumlu bir gelişme olarak yorumlamakta ve bu değişimin, sadece insanların üzerine kafa yordukları şeylerde değil, artık felsefi, teorik ve eleştirel söylemlerde de görülür hale geldiğini söyler.

Aslında burada, Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’de, günümüzde ancak insanın ortadan kayboluşunun geride bıraktığı boşluk içinden düşünebilir olduğumuza dikkat çektiği noktayı hatırlamalıyız. Daha önce de söylediğimiz gibi, ona göre, öznenin merkezsizleştiği bir düşünce uzamının meydana gelişine işaret eden ve karşı-bilimlerin (psikanaliz, etnoloji ve linguistik) ortaya çıkışının karakterize ettiği çağdaş gelişmeler, “insan” kavrayışının kaderinin ortadan kalkmak olduğunun kanıtıydı. Dahası Foucault bu boşluğu, doldurulması gereken bir eksiklik ya da boş kalmış bir yerden ziyade sayesinde düşünmenin bir kez daha mümkün olduğu bir uzamın, yani öznenin merkezsizleştirildiği ve dil, arzu ve bilinçdışının bir etkisi olarak yorumlanmaya başladığı yeni hümanist-sonrası ve hatta postmodern denebilecek bir epistemolojik alanın açılması olarak yorumluyordu. Dolayısıyla onun insan bilimleri arkeolojisi de, artık egemen bir *cogito* ya da transandantal bir zemin olmayan öznenin, kişiyi önceleyen (*prepersonel*) güçlerin bir gölge fenomeni (*epiphenomenon*) haline geldiği bu epistemoloji alana ait olarak ve bu alanı karakterize eden radikal modernite eleştirisine katılan ve bu eleştiriye güçlendiren bir çaba olarak görülebilir.¹⁵⁰⁶ İşte benzer şekilde, Antikçağ kendilik pratiklerinden hareketle gerçekleştirilen etiğin soybiliminin de, kurallar koduna itaat olarak anlaşılan ve özneye odağını bulan bir ahlakın ortadan kaybolmaya başlamasıyla açığa çıkan -ve Foucault’nun bir varoluş estetiğiyle doldurulabileceğini düşündüğü- yeni bir etik düşünce alanına ait olduğu söylenebilir. Nitekim Foucault günümüzde, özünde özneye odaklanmış bir ahlaki deneyimin giderek inandırıcılığını yitirdiğini söylemektedir. Bu bakımdan Antik Yunan ahlaksal düşüncesinde Foucault’nun ilgisi çeken hususların başında, bu düşüncede kendiliğin özne olarak kurulmasının sorunsallaştırılması yönünde bir çabanın olmamasının

¹⁵⁰⁶ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 62.

geldiğini söylemek mümkündür. Onun çözümlemelerinde, ancak Hristiyanlığın başından itibaren bir özne kuramının ahlaka el koyduğu söylenebilir. Antikçağ düşünürleri ise bir deneyimin (bir özne deneyiminden ziyade bireyin kendisini kendi efendisi olarak kurmayı istediği ölçüde bireyin deneyiminin) yaşanacağı koşulları tanımlamaya çaba harcamamış, yani bir özne *tanımı* aramamışlardı.¹⁵⁰⁷

Kısacası Foucault, günümüzdeki mümkün olduğunca birbirlerinden farklı varoluş üsluplarına yönelik arayışların da, belli noktalarda bazı sorunların Antikçağda olduğu gibi karşımıza çıkmaya başladığına işaret ettiğini düşünmektedir. Nitekim ona göre bunun bir tezahürü, bu konudaki çözümlemelerin çoğunun, artık insanlara gerçekten ne olmaları, ne yapmaları neye inanmaları gerektiğini bildirmekten ziyade – Foucault’nun çözümleme tarzına paralel olduğu söylenebilecek şekilde- o zamana kadar toplumsal mekanizmaların nasıl işleyebildiğini, baskı ve kısıtlama biçimlerinin pratikte nasıl uygulandığını insanların gözleri önüne sermeye yönelmesinde bulabiliriz.¹⁵⁰⁸ Foucault bu eğilimi, yani bütün bu sunulanlar ışığında kendi varoluş biçimlerini seçmenin insanların kendilerine bırakılması yönündeki çözümlemelerin yaygınlaşmasını olumlu bir gelişme olarak görmektedir. Ama o, bazı sorunların benzer şekilde ortaya çıkmalarına işaret etmekle birlikte, Antikçağ ahlakının, giderek çözülmekte olan modern ahlak anlayışına cazip ve akla yatkın bir seçenek sunduğu düşüncesini açık bir şekilde reddetmiştir: “Kendi dönemimiz olmayan bir dönemde örnek alınacak bir değer bulunduğu kanısında değilim. Söz konusu olan önceki bir duruma dönmek değildir.”¹⁵⁰⁹ Dahası Foucault Antikçağın bir Altın Çağ olarak sunulmasına da karşı çıkmaktadır: “Yunanlıların ahlakı, erkekçe bir toplumla, simetrik olmayan bir durumla, başkasının dışlanmasıyla, diğerinin içine girme takıntısıyla, kendi enerjinizi elinde tutamama tehdidiyle, vb. bağıntılıdır. Bütün bunlar hiç çekici değil”.¹⁵¹⁰ Dolayısıyla Antikçağ ahlaksal düşüncesinin Foucault için esas öneminin, bu etiğin her şeyden önce, öznedede odaklanan bir yasa etiği yerine, varoluş üsluplarına ilişkin kişisel tercihten gelişen ve

¹⁵⁰⁷ Foucault, Michel, (2005), “Ahlakın Dönüşü”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 248-262, s. 260-1.

¹⁵⁰⁸ Foucault, Michel, “Bir Varoluş Estetiği”, s. 265.

¹⁵⁰⁹ Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine”, s. 200.

¹⁵¹⁰ A.g.e., s. 199.

özellik olmaksızın düşünülebilen (bir özne kuramına dayanmayan) bir özgürlük etiğinin oluşturulabilmesi *imkânına* işaret etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Foucault Yunanlıların kendilik kaygısında, varoluş sanatı arayışlarında, şimdilerde uzak düşüğümüzü söylediği önemli bir fikri, yani “gerçekleştirmemiz gereken eserin, yalnızca temel olarak arkamızda bırakacağımız bir şey (bir nesne, bir metin, bir servet, bir icat, bir kurum) değil, sadece kendi yaşamımız ve kendimiz olduğu” düşüncesini bulmaktadır.¹⁵¹¹ Foucault’nun burada esas vurgulamak istediği noktanın, insanın bilgiye ya da evrensel kurallara başvurmadan kendini yaratabilmesi fikrini içeren ve bir özne kuramının merkezde olmadığı bir etiğin inşası olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, özne deneyimi, - etiğinin temeline dini koyan- dinsel bir dünya görüşüne dayanan evrensel değerler tanımlaması ile bağlantılıdır. Ama Nietzsche’nin ilan ettiği gibi, artık tanrı öldüğüne ve dolayısıyla yerine geçen insan fikrinin de çözülmeye başladığına göre, artık evrensel değerler üzerinde temellenen bir etik yerine varoluş üsluplarının kişisel tercihleri üzerine dayanan bir etik için çabalayabiliriz.¹⁵¹²

Böylece Foucault’nun, Antikçağ kendilik tekniklerine ilişkin çözümlemelerinde, bireylerin kendilerine ilişkin bilgiyi evrensel birtakım değerlere atıfta bulunmadan nasıl arayabileceklerine, normalleştirici iktidarın işleyişine karşı kendilerini nasıl disipline edebileceklerine ve en önemlisi, tahakküm mekanizmalarından ziyade bir özgürlük alanı içinde kendileri için yeni kimlikleri nasıl yaratabileceklerine ilişkin ipuçları bulduğunu söylemek mümkündür. Bir başka deyişle, Foucault’ya göre kendilik kaygısı ya da varoluş sanatı, bize -özcü hakikat tanımları ve normalleştirici disiplinlerin teşvik ettiği insan doğasıyla birlikte- toplumsal olarak dayatılan kimliklerimizden bir kopma tarzını göstermektedir. Bu şekilde kavranan kendilik tekniklerinin hedefi, insanın kendi gerçek doğasını keşfetmesi ya da geri kazanması (ki bunlar, Hristiyanlık ve modernitede ortaya çıkmış kavrayışlardır) değil, daimi olarak kendisini yaratıcı ve özgür bir fail

¹⁵¹¹ A.g.e., s. 201. Foucault -Antikçağ varoluş sanatına atıfla dile getirdiği- herkesin yaşamını bir sanat eseri gibi yaratması fikrinde temellenen bu etik kavrayışının, Nietzsche’nin, insanın kendi yaşamına, uzun pratikler ve günlük çalışmalar sonucunda bir üslup kazandırması gerektiği düşüncesine yakın olduğunu söyler. A.g.e., s. 204.

¹⁵¹² Ferry, Luc ve Renault, Alain, *French Philosophy of the Sixties*, s. 118.

olarak üretmesini, kendini durmaksızın yeniden icat etmesini mümkün kılmaktır.¹⁵¹³ Dolayısıyla artık Foucault, önceleri sadece “olduğumuz şeyi reddetme” olarak tanımladığı direnişin yanı sıra, yeni özneleşme biçimlerini teşvik edecek şekilde kim olduğumuzu *icat etmemiz* (keşfetmenin yerine) gerektiğini söylemektedir. Elbette buna karşı, Foucault’nun iktidarın soybiliminde özneleri şekillendirme tarzlarını başarılı bir şekilde tasvir ettiği yaşam üzerindeki iktidara karşı direnmemize kaynak teşkil edebilecek türden bir özneleşme biçimini geliştirmenin nasıl mümkün olduğunu sorabiliriz. Bu sorunun yanıtını düşünmek, onun iktidar analitiğinin etiğin soybilimiyle ilişkisini bir kez daha tartışmaya açmayı gerektirmektedir. Zira Foucault’nun tabi kılınma ya da uyruklaşma anlamına gelmeyen ve hatta evrensel ilke ya da bilgiye atıfla oluşmayan türden bir özneleşme biçiminin imkânına yönelik imalarını, onun öznelliğin iktidarla ilişkili kuruluşuna (ya da öznelliğin ne anlama geldiğine) yönelik düşüncelerinde ne tür bir değişimin meydana geldiğini ve bu değişimin bir bütün olarak öznenin soybilimi projesi içindeki yerini ele almaksızın anlamak mümkün gözükmemektedir. Bir başka deyişle, Foucault’nun etik kavrayışının politik içerimlerine, yani onun normalleştirilmiş öznelliği yeniden inşa etmeye imkân tanıyan bir varoluş estetiğine yönelik görüşlerinin, daha önceki iktidar ve tahakküm çözümlemeleriyle ilişkisine odaklanmak, onun öznellik ve evrenselcilik üzerine çağdaş tartışma içindeki yerini daha açık bir şekilde değerlendirebilmemize imkân tanıyacaktır.

2.10. Foucaultcu Çözüm: Evrenselci-olmayan Özneleşme

Foucault’nun çalışmalarında “özne” temasının, farklı biçimlerde ya da farklı ilgiler eşliğinde olsa da, her zaman merkezi bir konuma sahip olduğunu gördük. Nitekim Foucault da özne sorununun kendi yapıtındaki merkezi konumunu pek çok kez tekrarlamış ve hatta 1982 tarihli “Özne ve İktidar” yazısında, son yirmi yıldır sürdüğü çalışmalarındaki temel amacının “insanların özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini yazmak” olduğunu öne sürmüştü.¹⁵¹⁴ Yine son dönemindeki, daha geç tarihli bir yazısında (öldüğü yıl olan 1984’deki *Aydınlanma Nedir?* metninde), özneleşme

¹⁵¹³ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 121.

¹⁵¹⁴ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 57–58.

süreçlerine dair tarihsel-eleştirel araştırmaların bilgi, iktidar ve etik olmak üzere üç aks üzerinde çözümlenmesi gerektiğini söylediğinde, hiç şüphesiz kendi çalışmalarının belli uğraklarına işaret etmekteydi. Bu akslarda yürütülen çalışmaların cevap bulmaya çalıştığı üç temel soru ise, kendi ifadesiyle şunlardır: “Kendimizi bilgilerimizin özneleri olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?”.¹⁵¹⁵ Özneleşmenin bilgi, iktidar ve etik ile ilişkili olarak sorunsallaştırılmasını ima eden bu üç aks, Foucault’nun eserlerine dair yapılan standart dönemleştirmelerle (kabaca 1960’lar, 1970’ler ve 1980’lere tekabül eden üç dönem ile) basit bir şekilde eşleştirilemez olmasına rağmen, bu soruların, onun felsefi *güzergâhında* yer alan belli dönem çalışmalarında görece ağırlık kazandığını ve onun çözümlemelerinin odağına yerleştiğini gördük. Foucault’nun, bu üç aks üzerinde ortaya koyduğu çalışmalarında mevcut olan sürekliliğe dair bir başka değerlendirmesi ise, aslında bir bütün olarak eserlerinin, “şimdi’nin tarihini” oluşturuyor olarak, yani modernitenin karmaşık biçimlenişini keşfeden eleştirel çözümlemeler temin ediyor olarak okunabilir olduğuna yöneliktir. Burada Foucault’nun “şimdi”yle, “şimdinin tarihi”yle ilgisinin, “şimdi”den çıkma yolunu bulmak için olduğunu, yani “şimdi”yi mümkün kılan koşullarla –işleyiş kuralları, belirlenimleri-, bu belirlenimlere direnebilme olanaklarının neler olduğunu açığa çıkarma amacıyla ilgilendiğini bir kez daha vurgulamak gerekir.¹⁵¹⁶ Dolayısıyla ona göre çalışmalarında esas sorun, “çağdaşımız olan gerçeklik üzerine ve kendimiz hakkında analiz, siyasi eylem ve siyasi müdahale aygıtları yaratmaktır”.¹⁵¹⁷

Böylece Foucault’nun çalışmalarının, değişen çözümleme alanları, kavramlar ve yöntemlere rağmen bir süreklilik arz ediyor olarak görülebilmesinde, bu çalışmalarındaki “kendimize dair anlayışımızı, pratik içerimleri olacak bir şekilde dönüştüren bir eleştiri” ortaya koyma hedefinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim aslında bütün eserlerinin ortak hedefi olduğunu söylediği, insanların modern kültürde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaya çalışmasının sebebi de, “kim

¹⁵¹⁵ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 191.

¹⁵¹⁶ Revel, Judith (2006), *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay, Otonom, s. 80

¹⁵¹⁷ Foucault, Michel., “İktidar ve Bilgi”, s. 184.

olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir”.¹⁵¹⁸ Bu açıdan özne kavrayışının yarattığı sorunlardan birisi, bizi bir statüko durumuna hapsetmesi, yani değiştirilemez belli kimliklere bağlamasıdır. Dolayısıyla Foucault en erken çalışmalarından itibaren, sürekli olarak, hem insanın dünyayı anlamlandırmasının kaynağı, hem de onun tüm eylem ve düşüncelerinin temeli olarak alınan evrensel ve tarih-dışı özne kavrayışına karşı çıkmıştır. Nitekim arkeoloji, hümanist düşüncenin aşınmasına katkıda bulunmak üzere (yani “İnsan” anlayışının dağıldığını göstermek üzere) öznenin kurmaca bir inşa olduğunu açığa vurmaya çalışırken, soybilim ise özne inşasının maddi bağlamını ön plana çıkarmaya ve artık bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde düşünülen özneleştirme/tabii kılma mekanizmalarının politik sonuçlarını betimlemeye, bu özneleştirici pratiklere karşı direnişe destek olmaya çalışmaktaydı.¹⁵¹⁹ Böylelikle onun çalışmalarının, 20. Yüzyılda ortaya çıktığını iddia ettiği bu yeni hümanist-sonrası - postmodern denebilecek- epistemolojik alana ait olduğunu ve bu alanın ortaya çıkması için zorunlu olan evrenselciliğin tarihselci eleştirisi ve öznenin merkezleştirilmesi yönündeki yaklaşımlara katkıda bulunduğu söylemek mümkündür.

Öte yandan Foucault’nun öznellik üzerine çağdaş tartışma içindeki -oldukça karmaşık olduğunu söyleyebileceğimiz- yerini, basit bir şekilde özneliliğin topyekun reddine ya da öznenin ortadan kaldırılmasına çağrıda bulunan bir konumla bir tutmak, bizi çok tartışmalı ve indirgeyici bir sonuca götürecektir. Her şeyden önce Foucault’nun, yapısalcılığa yakın gözüktüğü bir dönemde bile, öznenin var olmadığı ve böylece felsefi düşünceden tamamen silinebilir olduğu fikrini desteklemediğini söyleyebiliriz. Şüphesiz, Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’in son cümlesinde “deniz kenarındaki kumlara çizilen bir yüz gibi kaybolup gideceğini” söyleyerek ilan ettiği “insanın ölümü” teması, onun öznellik metafiziği olarak hümanizme yönelik eleştirisinin bir simgesiydi ve açık bir şekilde, aslında yapısalcı akımdan çok önceleri Nietzsche ile başlayan ve Heidegger’de yeniden ortaya çıkan hümanist-olmayan, diyalektik-olmayan düşünme tarzına atıfta bulunuyordu.¹⁵²⁰ Ama burada önemli bir

¹⁵¹⁸ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 68.

¹⁵¹⁹ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 67.

¹⁵²⁰ Ferry, Luc – Renaut, Alain, *French Philosophy of the Sixties*, s. 96-97.

nokta, onun arkeolojisinin, insanın, -insan bilimlerine sözde bir bilimsellik ve giderilemez açmazlar temin eden- kendi bilgisinin hem tam bir öznesi, hem de tam bir nesnesi olan *özel bir tür* (belli türden bir özne) olduğunu sergilemeye çalışmasıydı. Aslında Foucault da, daha sonraları o dönemde özneyi belli bir hümanist insan kavrayışıyla çok yakın tanımladığını ve bunun, esas meseleyi gölgelediğini kabul eder. Ama o, “insanın ölümü”nün, “öznenin ölümü” anlamına gelmediğini, esas hedefinin, insanların öznelliklerini biçimlendirme ve kendilerini şekillendirme arayışlarının, “asla sonu gelmeyecek bir şekilde, çoğul, farklı öznellikler dizileri içinde” gerçekleşmesinin yolunu açabilecek bir tarihsel değişimin (halen hümanist kavrayışın dağılmasını gerektiren) nasıl mümkün olabileceğini sorgulamak olduğunu söyler.¹⁵²¹

Foucault’nun öznenin zaten varolmadığı ya da bir yanılsama olduğu fikrini savunmadığına ilişkin bir başka örneği ise, onun modern bir “ben” (*self*) anlayışının ortaya çıkışını (ya da üretilmesini) karakterize eden (ve psike, öznellik, kişilik, bilinç ve bireysellik terimleriyle kavramsallaştırılan) modern ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir etki olduğunu değil, tam tersine var olduğunu, bir gerçekliğe sahip olduğunu öne sürdüğü *Hapishanenin Doğuşu*’nda bulmak mümkündür. Foucault burada, modern cezalandırma sisteminin gelişiminde meydana gelen bu ruhta ideolojinin toplumsal kalıntıları yerine, beden üzerindeki modern iktidar teknolojisinin güncel bağlantısının görülebilir olduğunu iddia etmişti.¹⁵²² Ona göre modern ruhun gerçekliği, cezalandırılanlar üzerinde (daha genel olarak tüm varoluşları boyunca denetlenenler, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar, öğrenciler, sömürgeler, işçiler vb üzerinde) uygulanan bir iktidar işleyişi aracılığıyla bedenin çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli üretilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵²³ İşte ruhun bu gerçekliği üzerinde çeşitli kavramlar kurulmuş ve çözümleme alanları oluşturulmuş (psike, öznellik, kişilik, bilinç vb.), teknik ve bilimsel söylemler inşa edilmiş, yine ondan hareketle hümanizmin ahlaki talepleri meşrulaştırılmıştır.¹⁵²⁴ Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, ceza sisteminin gelişimi bağlamında ruhun ortaya çıkışı ya da daha doğrusu üretilmesinin,

¹⁵²¹ O’Farrel, Clare (2005), *Michel Foucault*, Sage, s. 110-111.

¹⁵²² A.g.e., s. 67.

¹⁵²³ A.g.e., s. 67.

¹⁵²⁴ A.g.e., s. 68.

daha geniş bir ölçekte, modern bir ben ya da özne anlayışına geçişe de işaret etmesi ve Foucault'nun soybilimsel çözümlemelerinin, tam da bu ben'in ya da genel olarak modern öznenin tarihsel bir inşa olduğunu açığa vurmaya yönelmesidir. Dolayısıyla Foucault'nun buradaki hedefi, modern özne anlayışının sistematik bir ifadesini teşkil eden Kartezyen ben, yani kendinde tüm anlamın kaynağı ve faili olan, önceden hiçbir şey tarafından belirlenmeksizin kendisini kuran bir ben'dir.¹⁵²⁵

Bir başka deyişle, Foucault'nun reddettiği ve kurtulmaya çalıştığı özne felsefesi, hem inançlar ve duygusal durumların kendisine atfedildiği ve böylece farklı inançları benimseyebilen ve farklı duygusal hallere sahip olabilen, hem de eylemlerinin nihai kaynağı olarak farklı türden eylemleri seçmeye ve gerçekleştirmeye muktedir bir ben olarak kavranan bir özne anlayışına dayanmaktadır. Bundan dolayı, onun özne felsefesine karşı çıkışının temelinde, bu felsefenin bir öznellik kavrayışına dayanmasından ziyade bilgi ve anlam aracılığıyla özneye temellendirici ve kurucu bir rol vermesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunun anlamı ise, onun modern özneye yönelik radikal eleştirisinin, esas olarak, kendinde öznellik kavrayışından ziyade belli bir öznellik kavrayışına, yani onun *transandantal-fenomonolojik özne* dediği kavrayışa yönelik olduğudur.¹⁵²⁶ Bu özne anlayışına ilişkin olarak Foucault'nun düşüncesi, şu sözlerinde olduğu gibi çok açıktır:

Ben, hükümler, kurucu bir özne, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne biçimi bulunmadığına hakikaten inanıyorum. Bu özne anlayışına karşı kuşku, hatta düşmanlık besliyorum.¹⁵²⁷

Nitekim Foucault, modern öznenin soybilimi olarak karakterize ettiği kendi projesinin temel hedefini, özne felsefesinden (tüm bilginin temelini ve tüm anlamlandırmanın ilkesini bir özneye temellendirmeyi hedefleyen bu felsefi projeden) çıkış yolu sağlamak olarak belirler. Aslında Foucault 20. Yüzyılda özne felsefesinin ötesine geçmeye çalışan

¹⁵²⁵ Prado, C. G. (2000), *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, Westview, s. 56.

¹⁵²⁶ Allen, Amy (2010), "The Entanglement of Power and Validity: Foucault and Critical Theory", içinde: Timothy O'Leary, Christopher Falzon (der.), *Foucault and Philosophy*, Wiley-Blackwell, 78-98, s. 46.

¹⁵²⁷ Foucault, Michel, "Bir Varoluş Estetiği", s. 266.

iki temel yolun belirdiğini söyler. Bir yanda nesnel bir bilgi teorisinin peşindeki analitik felsefenin (mantıkçı pozitivistin) yolu, diğer yanda ise anlam sistemleri çözümlemesi ya da göstergebilim çalışmalarının karakterize ettiği, genellikle “yapısalcılık” kategorisi altında toplanan psikanaliz ve antropoloji ve belli linguistik ekollerinin yolu bulunur. Foucault ise özne felsefesinden kurtulmak için bu yolların dışındaki başka bir yönü keşfetmeye çalıştığını söyler:

Özne felsefesinden, öznenin soybilimini yapmak aracılığıyla, bizi bu modern ben kavrayışına getiren öznenin tarih boyunca kuruluşunu çalışmak suretiyle kurtulmaya çalıştım. Bu iş, tarihçilerin çoğu bir toplumsal süreçler tarihini, filozofların çoğu ise tarihsiz bir özneyi tercih ettiği için, hiç de kolay olmadı.¹⁵²⁸

Dolayısıyla Foucault’nun, öznellik kavrayışının salt bir kurgu ya da yanılsama olduğunu ya da özne kavrayışın tamamen ortadan kaldırılmasını önermekten ziyade, öznenin tarihsel kuruluş biçimlerine yönelik bir soruşturmayı üstlendiğini söyleyebiliriz. Foucault araştırmalarına egemen ve kurucu bir özne fikrini varsayarak başlamayı reddetmiş ve bunun yerine oldukça spesifik ve farklılaşmış çeşitli özneleri mümkün kılmış olan tarihsel koşullara dönmüştür.

Öte yandan Foucault’nun insanların özneler haline geldikleri süreçlere dair bu tarihsel-eleştirel araştırmalarında, etik aksa geçişte meydana gelen kuramsal yer değiştirmenin, onun daha önceki özneleşme süreçlerine ilişkin çözümlemeleriyle uygunluğu konusunda bir başka tartışmaya yol açtığını söylemiştik. Foucault kendi çalışmalarındaki süreklilik unsurunu, artık öznenin üretilmesi ve şekillendirilmesi tekniklerinin bilgi ve iktidar aksıyla ilişkili olarak sorunsallaştırılmasından, öznenin kendisini nasıl ahlaki bir özne olarak aldığı ya da kurduğu meselesine geçiş açısından ifade etmişti. Bir başka deyişle, onun son döneminde, özne olarak belirlenen şeyi, öznenin kendisiyle ilişkilene biçimi açısından çözümlemek için gerçekleştirdiğini söylediği kuramsal yer değiştirme, onun bir bütün olarak çalışmalarını karakterize eden öznenin soybilimi projesinin son uğrağı olarak formüle edilmiştir. Bu açıdan onun çalışmalarındaki etik dönemecin, daha önceki çözümlemelerinden bir kopuşa işaret

¹⁵²⁸ Foucault, Michel, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self”, s. 202.

ettiği görüşü savunulamayacak gözükmese de rağmen, açık olan bir husus, onun bilgi, iktidar ve öznellik arasındaki ilişkileri, daha önceki öznellik kavrayışının ötesine geçecek şekilde yeniden kavramsallaştırdığıdır. Her şeyden önce Foucault artık, iktidarın soybiliminde özneleri şekillendirme tarzlarını başarılı bir şekilde tasvir ettiği yaşam üzerindeki iktidara karşı direnmemize kaynak teşkil edebilecek türden bir özneleşme biçimini geliştirmenin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Foucault, önceleri bizi özneler haline getiren sürece karşı durma ve “olduğumuz ya da olmak zorunda bırakıldığımız şeyi reddetme” olarak tanımladığı direnişin yanı sıra, yeni özneleşme biçimlerini teşvik edecek şekilde kim olduğumuzu *icat etmemiz* gerektiğini savunmaya başlamıştır. Bunun anlamı onun, daha önceki özneleşme süreçlerine yönelik betimlemelerinin ötesine geçerek, tabi kılınma ya da uyruklaşma anlamına gelmeyen türden bir özneleşme imkânını varsaymakta olduğudur. Bu değişimin bir ifadesini, onun öznenin iki farklı kurulma tarzına yönelik şu cümlesinde görebiliriz:

Öznenin, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da daha özerk bir biçimde, antikçağda olduğu gibi, kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme, özgürlük pratikleri yoluyla kurulduğuna inanıyorum.¹⁵²⁹

Foucault burada birisi tabi kılınmayla sonuçlanan, diğeri ise bir özgürleşme olarak kavranabilen iki tür özneleşmeden bahsetmektedir. Bu iki tür özneleşme kavrayışının, bir öznellik anlayışı içinde biraya getirilmesinin önündeki güçlüğün açık bir tezahürünü, Foucault’nun “özneleşme” kavramına ilişkin terminolojisindeki karışıklıkta bulmak mümkündür. Foucault “özneleşmeye” işaret etmek için genellikle *assujettir* fiilinden (*sujet* –yani özne- isminden hareketle oluşturulan bu fiilden) türeyen Fransızca *assujettissement* sözcüğünü kullanmıştır. Gerek bu Fransızca sözcük, gerekse onun İngilizce çevirisi olan “subjection” sözcüğü, literal olarak bir şeyi özne kılma, özne haline getirmek anlamına gelmesine rağmen, büyük oranda yan anlamlarıyla, yani

¹⁵²⁹ Foucault, Michel, “Bir Varoluş Estetiği”, s. 266.

çoğunlukla uyruklaştırma/tabi kılma/boyun eğdirme anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁵³⁰ Nitekim Foucault'nun sıklıkla, özne sözcüğünü, ‘-denetim ve bağılılık yoluyla başkasına bağımlı olan özne’ ve ‘vicdan ve öz-bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özne’ olmak üzere- her iki anlamını içerecek şekilde kullanma yoluna gittiğini gördük. Foucault'nun özne sözcüğüne ilişkin bu ikili kullanımını yansıtmakta karşılaştığımız bir güçlük, Türkçe’de özne sözcüğünün, sözcüğün İngilizce *subject* ve Fransızca *sujet* karşılıklarında olduğu gibi “uyruk/tabi olan/boyun eğen” anlamlarını taşıyor olmasıydı. Zira Foucault'nun -özellikle iktidara yönelik soybilimsel çalışmalarındaki- kullanımında özneleşme (Türkçede ancak özneleşme/uyruklaşma gibi ikili bir sözcükle karşılanabilen şekilde) iktidar tarafından tabi kılınma kadar bir özne haline gelme sürecine de işaret etmekteydi. Hatta Foucault, bireyleri kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, *özne/uyruk* haline getiren bir iktidar biçimine yönelik çözümlemelerinde, aslında özne’nin, sözcüğün iki anlamıyla da bir boyun eğdirme/tabi kılma olduğunu iddia ediyordu. Buna karşılık Foucault'nun, 1980’lerdeki, tabi kılınma anlamına gelmeyen ve hatta bir özgürleşme pratiği olarak kavranabilen bir özneleşmenin imkânına yönelik çalışmalarında, öznenliğin kurulmasına ilişkin yeni bir terim (*subjectivation*) ortaya attığını görürüz. Foucault'nun bu yeni terimle, yani İngilizce ve Fransızca aynı yazılan (ama İngilizceye bazen *subjectivization* ya da *subjectification* diye çevrilen) “subjectivation” sözcüğüyle kast ettiği şeyin, aslında, *assujettissement* sözcüğünün –tabi kılınma- yan anlamını veremediğini söylediğimiz Türkçe “özneleşme” sözcüğüyle tam olarak ifade edilebileceğini söylemek mümkündür. Foucault son dönem röportajlarının birinde, *subjectivation* sözcüğünü kullanarak (yani özneleşmeyi, tabi kılınma yan anlamına sahip olmaksızın ifade edebilen bu yeni terimi kullanarak) özneleşmeyi, “insanın, kendine ilişkin bilincini organize edebileceği belli olasılıklar arasında sadece birisi olduğu aşıkâr olan bir özne oluşumunu ya da tam anlamıyla bir öznenliği benimsediği süreç” olarak tanımlar.¹⁵³¹

Böylece Foucault, “biz” ya da “olduğumuz şeyin”in, *assujettissement/subjection* anlamında bir özneleşmenin sonucu olarak ortaya çıktığını göstermek suretiyle

¹⁵³⁰ Kelly, Mark G. E, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, 2009, s. 87,

¹⁵³¹ A.g.e., s. 87,

olduğumuz şeyi, yani değiştirilemez gözüken kimliğimizi reddedebileceğimize ve hatta reddetmemize ilişkin çağrısının yanı sıra, artık bizi *subjectivation* anlamında bir özneleşmeye davet etmekte, yani yeni özneleşme biçimlerini teşvik edecek şekilde kim olduğumuzu *icat etmemiz* gerektiğini söylemektedir. Öncelikle, bu değişimi Foucault'nun hükümrân ya da kurucu bir özneye geri dönmesi ya da özcü ve tarih-dışı bir öznellik anlayışına en nihayetinde teslim olması şeklinde yorumlamak oldukça yanlış bir değerlendirme olacaktır. Ama öte yandan Foucault'nun öznellik üzerine düşüncelerinde, basit bir şekilde, salt olumsuz bir başlangıçtan olumlu yeni alternatif öznellikler geliştirmeye geçtiğini söylemek de, özneliğin iktidarla ilişkili kuruluşuna yönelik düşüncelerinde ne tür bir değişimin meydana geldiğini ve bu değişimin bir bütün olarak öznenin soybilimi projesi içindeki yerini dikkate almadığı ölçüde yetersiz kalmaya mahkûmdur. Çünkü onun, tabi kılınma anlamına gelmeyen ve evrensel ilke ya da bilgiye atıfla oluşmayan türden bir özneleşmeyi öneren bir varoluş estetiğine yönelik görüşlerinin, sadece normalleştirilmiş bir öznelliğe direnebileceğimize işaret eden iktidar ve tahakküm çözümlemeleriyle ilişkisini dikkate almaksızın, iktidarı soybilimine yönelik çözümlemelerin etiğın soybilimiyle nasıl bir araya gelerek bir öznelliğın soybilimini teşkil edebildiğı sorusu cevapsız kalacaktır. Ancak bu sayede, Foucault'nun son dönem yazılarında kendi düşüncesini nasıl öz-düşünümsel bir eleştirel teori içinde konumladığını anlamak mümkün gözükmektedir.

Foucault'nun projesini bu yeniden tanımlamasıyla ilgili dikkat edilmesi gereken bir husus ise, onun özneleşme süreçlerine ilişkin görüşlerinin, söylem ve iktidar üzerine önceki eserlerinde karşılaşamayacağımız türden bir otonomi fikrini içermesidir. Zira Foucault etik çözümlemelerinde, bireylerin, kendi üzerlerinde etkili olan (hatta bizzat onların bireyler olarak kurulmasında iş başında olan) gerek iktidar, gerekse kendilik teknikleri (ya da teknolojileri) karşısında eleştirel bir perspektif alabilmelerinin yanı sıra, bu tekniklerin dönüşümünü tasarlama kapasitelerine de sahip olduklarını varsaymaktadır. Böylece Foucault öznenin soybilimi projesini “başta türden bir eleştirel felsefe... özneyi dönüştürmenin, kendilerimizi dönüştürmenin koşullarını ve sonsuz

olasılıklarını arayan bir eleştirel felsefe” olarak karakterize etmeye başlamıştır.¹⁵³² Buna karşı, -Habermas’ın da aralarında olduğu- pek çok eleştirmenin ortak itirazı, Foucault’nun daha önceki arkeoloji ve soybilim çalışmalarının böylesi bir otonominin varsayılmasına ve eleştirel bir tutum üstlenilmesine imkân tanımadığına yöneliktir. Nitekim Foucault’nun son dönemdeki yazılarında, bireylerin, kendi pratiklerini düzenleyen kültürel ve kurumsal sistemler üzerine düşünümde bulunma ve sınırlamalar dâhilinde dönüştürebilme kapasitesine sahip olarak gözükmeleri konusunda McCarthy, Foucault’nun iktidar çözümlemelerindeki direnişin imkânı sorununa atıfta bulunarak, onun 1970’lerdeki bütüncül eğilimin düzelttiğini, ama şimdi sorunun, acaba tam ters yöne fazla gidip gitmediği, yani fazla bireyci hale gelip gelmediği biçimine büründüğünü söyler.¹⁵³³ Amy Allen’ın dikkat çektiği gibi, aslında McCarthy de, diğer eleştirilerde olduğu gibi, Foucault’nun bu iki yöne aynı anda sahip olamayacağını, yani onun iktidar ve özneleşme/uyruklaşma çözümlemeleri ikna edici olduğu derecede eleştirel bir tutuma dayanak teşkil edecek bir otonominin ancak bir yanılsama olabileceğini varsaymaktadır.¹⁵³⁴

Aslında Foucault’nun, tabi kılınma anlamına gelmeyen bir özneleşmeyi içeren son dönem kendilik pratikleri üzerine çalışması ve daha önceki iktidar-özneleşme çözümlemelerinin nasıl birleştirilebileceğine ilişkin, sistematik düşünürlerde gördüğümüz türden açık ve detaylı bir açıklama sunduğu söylenemez. Ama bu ilişkiye yönelik en açık değerlendirmesini, onun kendilik ve tahakküm tekniklerinin temas noktası olduğunu söylediği “yönetimsellik” anlayışında bulmak mümkündür. Foucault bu ilişkiyi ilk olarak, 1980 tarihli (*Cinselliğin Tarihi* ikinci cildinde gerçekleştirdiği kuramsal yer değiştirmeyi önceden haber veren) Dartmouth Seminerlerinde – Habermas’ın *Bilgi ve İnsani İlgiler* kitabındaki sınıflamasına da atıfta bulunan- bir tür özeleştirici biçiminde ifade eder. Burada Foucault önceleri, her biri pratik akla dayanak teşkil eden üç tekniği göz önünde bulundurduğunu söyler:

¹⁵³² Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 46.

¹⁵³³ A.g.e., s. 47.

¹⁵³⁴ A.g.e., s. 47.

Bana öyle görünüyor ki, Habermas tarafından ileri sürülen bazı fikirlere göre, insan toplumlarında üç büyük tipte teknik ayırt edilebilir: insanın üretme, dönüştürme ve şeyleri amaçları doğrultusunda kullanabilmesine imkan tanıyan teknikler; gösterge sistemlerini kullanabilmesine olanak sağlayan teknikler; ve bireylerin davranışlarını belirleyebilme, onlara belli istekleri dayatabilme ve belli amaçlar ya da hedeflere tabi tutabilmeye imkan veren teknikler. Demek ki, üretim teknikleri, anlamlandırma teknikleri ve tahakküm teknikleri bulunmaktadır.¹⁵³⁵

Dolayısıyla Foucault bu teknikler arasında, her ne kadar diğerlerini dışladığı anlamına gelmese de, özellikle tahakküm teknikleri üzerinde yoğunlaşmayı seçmiş olduğunu, ama cinsellik deneyimi üzerine çözümlemeleri sayesinde tüm toplumlarda bir başka tekniğin daha var olduğunu giderek daha çok farkına vardığını ekler. Onun “kendilik teknikleri ya da teknolojileri” adını verdiği bu teknikler, bir başka seminerinde söylediği gibi,

[B]ireylerin, belli bir mutluluk, saflık, bilgelik durumuna ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmek için, kendi araçları yoluyla ya da diğerlerinin yardımlarıyla birlikte, kendi bedenleri, ruhları, düşünceleri, davranışları ve varolma tarzları üzerinde belli sayıda işlemler uygulamalarına imkân tanıyan tekniklerdir.¹⁵³⁶

Böylece Foucault artık bu kendilik teknikleri göz önünde bulundurulmaksızın, modern öznenin soybiliminin yapılamayacağını düşünmektedir. Hatta şimdiye kadar iktidar ve tahakküm teknikleri üzerinde fazla ısrar ettiği için kendini eleştirir ve bundan sonra giderek daha çok “insanın kendisi ve diğerleriyle etkileşimine, bireysel tahakküm teknolojilerine, bir bireyin kendisi üzerinde nasıl edimlerde bulunduğu tarihin, kendilik teknolojilerine” ilgi duymaya başladığını söyler.¹⁵³⁷ İşte bu noktada, Foucault’nun, son dönem kendilik pratikleri üzerine çalışması ve daha önceki iktidar çözümlemelerinde ortaya çıkan özneleşme süreçleri çözümlemelerinin nasıl birleştirilebileceği konusundaki görüşlerini bulabiliriz. Zira Foucault öznenin

¹⁵³⁵ Foucault, Michel, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self”, s. 203.

¹⁵³⁶ Foucault, Michel, “Technologies of the Self”, s.17.

¹⁵³⁷ A.g.e., s. 18.

soybilimini gerçekleştirmenin, bu iki tip tekniğin –kendilik ve tahakküm teknolojilerinin- etkileşimini hesaba katmaksızın imkânsız olduğunu söylemektedir. Soybilimci, kendi ifadesiyle,

bireylerin tahakküm teknolojilerinin, bireylerin kendileri üzerinde edimlerde bulundukları süreçlere başvurduğu noktaları hesaba katmalıdır. Diğer taraftan ise o, kendilik tekniklerinin zorlama ya da tahakküm yapılarıyla bütünleştiği noktaları dikkate almalıdır. Bireylerin diğerleri tarafından zorlanmasının, onların kendilerini yönetme tarzlarına bağlandığı temas noktası, bence yönetim olarak adlandırabileceğimiz şeydir.¹⁵³⁸

Ama Foucault’ya göre burada *yönetimi*, sözcüğün geniş anlamında almamız ve böylelikle insanların yönetilmesini, onların, yönetenlerin istediği şeyleri yapmaya zorlanmasını değil, zorlamayı sağlama alan teknikler ve bireyin sayesinde kendini inşa ettiği ya da değiştirdiği süreçler arasındaki -tamamlayıcılığa ve çatışmalara sahip olan- çok yönlü bir denge olarak anlamamız gerekir.¹⁵³⁹

Böylece Foucault’nun çalışmalarında, 1970’lerin sonlarında ortaya çıkan *yönetimsellik* (kendi geliştirdiği bir terim olan *governmentality*) biçimlerinin çözümlemesi, kendilik teknikleri ve tahakküm teknikleri arasındaki teorik bir köprü işlevi göstermesiyle, onun projesinin bu iki boyutunu bir arada düşünebilmemize imkân tanımaktadır. Yönetimsellik rasyonalitesine ya da sanatına yönelik çözümleme sayesinde Foucault, bir yandan iktidarı şu ya da bu biçimde, birleşik bir sistem ya da salt olumsuzluk olarak kavrayan günümüz iktidar anlayışlarını eleştirmeye (en kapsamlı biçimini *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* ilk cildinde gördüğümüz eleştiri) devam etmektedir. Öte yandan Foucault iktidarı, bireyler ve gruplar arasındaki -davranışlarının yönetilmesine yönelik- stratejik ilişkiler olarak çözümlemeye yönelmektedir.¹⁵⁴⁰ Bu açıdan Foucault’nun son dönem çalışmalarındaki kendilik pratiklerine yönelik ilgisi, öznellik tarihinin insanların kendilerini özneye dönüştürme

¹⁵³⁸ Foucault, Michel, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self”, s. 203.

¹⁵³⁹ A.g.e., s. 204.

¹⁵⁴⁰ Davidson, Arnold I., “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought,” s. 126-127.

biçimine odaklanan üçüncü uğrağı olmasının yanı sıra, iktidar çözümlemelerinin yeniden ele alınışını ifade eden bir yönetsellik tarihinin parçası olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla Foucault'ya göre, bizim kendimizle ilişkilene yolumuza karşılık gelen “kendilik teknolojileri”, öznelliğimizin kurulma ve deneyimlenme tarzına olduğu kadar, bizim düşüncelerimizi ve davranışlarımızı *yönetme* biçimlerimize de katılmaktadır.¹⁵⁴¹

Böylece Foucault'nun yönetsellik kavrayışının önemi, “tabi kılınmayla sonuçlanmayan ve evrensel bilgi ya da normlarla ilişkilene meksizin nasıl öznelşebileceğimize ilişkin” soruyu, iktidar çözümlemeleri aksıyla ilişkilendirerek “kendimizi nasıl yönetebileceğimize ilişkin” sorusuyla birlikte düşüne bilme zeminini teşkil etmesinden kaynaklanır. Foucault'nun politika ve etik aksları arasındaki bu ilişkiyi, yani onun “etik olarak politika” kavrayışını anlayabilmek için, ilk olarak onun modern iktidarın iki kutbu arasındaki ilişkiye yönelik çözümlemelerine dönmemiz gerekir. Daha önce, Foucault'nun “beden disiplinleri” ve “nüfusun biyo-politikasını” yaşam üzerindeki iktidarın geliştiğı iki yön olarak göz önünde bulundurduğunu ve böylece modern toplumları, 18. Yüzyıldan bu yana, belirli bir kronolojik farkla yerleştirilmiş ve üst üste binmiş bu iki iktidar teknolojisinden hareketle düşünmekte olduğunu söylemiştik. Onun çözümlemelerinde, -biri disiplinler diğeri düzenleyici olan- bu iki mekanizmanın oluşturduğu bütün, modern-öncesi egemen iktidarın, hem nüfus, hem de sanayi patlamasına doğru giden bir toplumun ekonomik ve siyasal yapısını yönetmekte yetersiz kalmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu açıdan toplumlarımızda modernite eşiğinin geçilişine işaret eden biyo-iktidar çağı, klasik egemenlik anlayışının karakterize ettiğı iktidarın eskimiş mekaniğinin elinden kaçan her şeyin, hem aşağıdan, hem yukarıdan, yani hem ayrıntı, hem de kitlesel düzeyde yeniden ele geçirilmesidir.¹⁵⁴² Bunun sonucu ise, topluma, hem mikro (bireysel-beden, hatta beden parçaları), hem de makro (insan kitlelerinin biyolojik süreçleri, nüfus fenomenleri gibi) düzeylerde müdahale imkânı sağlayan, önceden hayal bile edilemeyecek denli karmaşık bir iktidar aygıtının ortaya çıkışıdır.

¹⁵⁴¹ A.g.e., s. 127.

¹⁵⁴² Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 255.

İşte modern iktidarın, eş zamanlı olarak hem –disipliner teknikler aracılığıyla- bireyselleştirici, hem nüfusların düzenlenmesi ve idare edilmesi aracılığıyla bütünselleştirici olan işleyişi, Foucault’nun yönetimsellik çalışmalarında kendisine sürekli geri döndüğü bir noktadır ve yönetimsellik kavrayışını anlamak açısından önemlidir. Foucault yönetimsellik sorunsalının, bir yanda feodal yapıların çözülerek yerini merkezileşmiş devletlere bıraktığı ve öte yanda dinseliliğin dağılması ve görüş ayrılıklarının (Reform ve Karşı-Reform) ortaya çıktığı iki hareketin buluştuğu 16. Yüzyılda ortaya çıktığını söyler.¹⁵⁴³ Bu dönemde, nasıl, kim tarafından, hangi amaçla, hangi yöntemlerle yönetmenin gerektiği konusunda devasa bir literatür oluşmaya başlamıştır. Böylece Foucault’ya göre, artık kendisini ne Ortaçağ geleneğinde olduğu gibi hükümdara yönetim konusunda öğütler biçiminde ortaya koyan, ne de halen bir politika bilimi olarak sunabilen, daha ziyade bu iki düzeyin arasında yer aldığı söylenebilecek bir yönetimsellik sanatı ortaya çıkmıştır.¹⁵⁴⁴ Bu yönetim sanatı, toplumlarda en aşağıdan en yukarıya üç yönetim düzeyini içerir: Kendinin yönetimi (ahlaklılığın bilimi); ailenin yönetimi (ekonominin bilimi) ve devletin yönetimi (politikanın bilimi). Bu üç düzey aşağıdan yukarıya, sadece kendini yönetebilen bireyin ailesini ve devleti yönetmeye uygun olduğu fikriyle, yukarıdan aşağıya ise ancak iyi yönetilen bir devletin, iyi yönetilen aileler ve bireylerin gelişmesine imkân sağlayabileceği düşüncesiyle bütünleşecektir. Bu iki süreklilik çizgisi de aileden, yani ekonomik alandan geçtiği için Foucault yönetim sanatının kurulmasındaki temel meseleyi “ekonominin politik pratiğe sokulması” olarak değerlendirir ve bunun sonucunda devletin artık ekonomiyi ve yurttaşlarının ekonomik refahını dikkate almaya başladığını söyler.¹⁵⁴⁵

Böylece Foucault 16. Yüzyıldaki bu gelişmelerin, büyük ölçekte refah sorunlarıyla ilgilenen ve iktidarın, yaşatma için müdahale etme ve yaşama biçimine, yaşamın “nasılına” müdahale etmeye dönüşümünü ifade eden bir biyo-iktidar için

¹⁵⁴³ Foucault, Michel, (2007), *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, Ewald, François ve Fontana, Alessandro (der.), çev. Graham Burchell, Palgrave Macmillan, s. 127

¹⁵⁴⁴ A.g.e., s. 126-7.

¹⁵⁴⁵ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 56.

sahneyi hazırladığını söyler. Bundan sonra iktidar artık yaşamı yükseltmek için yaşamın olumsuzluklarını, iyi ya da kötü olasılıklarını, zayıflıklarını denetim altına almak üzere devreye girmektedir. Nüfusun refahının artırılması ve koşullarının iyileştirilmesi için hastalanma oranının düşürmek, yaşamı uzatmak, doğum oranını ayarlamak, bataklıkları kurutmak gerekecektir.¹⁵⁴⁶ Foucault bu mekanizmaların, bütünüyle farklı yolları izlese de, aslında disiplinler teknolojiler gibi, güçleri azamiye ulaştırmayı ve bunları elde etmeye yönelik mekanizmalar olduğuna dikkat çeker.¹⁵⁴⁷ Disipliner iktidarın bireyi ayrıntı düzeyinde ele almasının tersine biyo-politik uygulamalarda, “global mekanizmalarla, global denge, düzenlilik durumları elde edilecek biçimde hareket etmek; kısaca, yaşamı, tür-insanın biyolojik süreçlerini ele almak ve bunlar üzerinde disiplin değil ayarlama sağlamak söz konusudur”.¹⁵⁴⁸

İşte Foucault, disiplinler teknikler aracılığıyla bireyselleştirirken, nüfusların düzenlenmesi ve kontrol edilmesi aracılığıyla bütünselleştiren bir devletin, yani modern devletin ortaya çıkışını, bir “yönetimselleşme” (*governmentalization*) süreci olarak kavramsallaştırmaktadır. Foucault’ya göre insan toplumlarının tarihinde bireyselleştirme teknikleri ile bütünselleştirme süreçlerinin aynı siyasi yapılarda böylesi ustaca bir birleşimine hiç rastlanmamıştır. Bu birleşimi mümkün kılan şey ise, modern Batı devletinin, kökeni Hristiyan kurumlarında olan ve Foucault’nun “pastoral iktidar” adını verdiği eski bir iktidar tekniğini yeni bir siyasi biçim altında yeniden benimsemiş olmasıdır.¹⁵⁴⁹ Foucault’nun bu iktidar biçiminin pastoral iktidarın nasıl modern merkezileşmiş devletlere dâhil olduğuna yönelik çözümlemesi, aslında modern devletin ikili mantığının (bireyselleştiren ve bütünselleştiren) bireyselleştirici yanının Antik köklerine kadar izinin sürülmesi şeklini alır. Bir başka deyişle, pastoral iktidar çözümlemesi, politik iktidarın giderek daha merkezi biçimler doğrultusundaki evrimine eşlik eden, ama bu evrimin tamamen tersi bir yönde ilerleyen, yani iktidar tekniklerinin giderek bireylere yöneldiği ve bireyleri sürekli bir biçimde yönetmenin yollarını geliştirdiği bir sürece yöneliktir. Nitekim Foucault’nun ifadesiyle, “Eğer merkezileşmiş

¹⁵⁴⁶ Foucault, Michel, *Hazların Kullanımı*, s. 253.

¹⁵⁴⁷ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 252.

¹⁵⁴⁸ A.g.e., s. 252.

¹⁵⁴⁹ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 65.

ve merkezileştirici olan bir iktidarın siyasi biçimi devletse, bireyselleştirici iktidara da pastorallik diyelim.”¹⁵⁵⁰

Foucault’ya göre pastoral iktidarı, sürüsünü bir araya toplayan, onlara yol gösteren ve önderlik eden, sürünün her bir üyesinin hayatını korumak ve daha iyi hale getirmekten sorumlu olan çoban teması karakterize eder.¹⁵⁵¹ Foucault kökleri eski İbrani metinlerinde bulunan (çoban-tanrı ve sürüsüne ilişkin temalar olarak) bulunan bu pastoral iktidar anlayışının, çok sonraları Hristiyanlık tarafından alınıp radikal bir şekilde dönüştürüldüğünü iddia eder. Bu dönüşümler arasında, iktidar teknolojisinin evrimi açısından önemli olanı, erken dönem Hristiyan pastoralliğinin, çoban/papaz ile koyunların/müminlerin her biri arasında özel bir bilgiyi, bireyselleştirici bir bilgiyi içermeye başlamasıdır. Hristiyan pastoral iktidar sürünün her bir üyesinin sadece maddi ihtiyaçlarını ve “her birinin neler yaptığını, her birinin işlediği aleni günahları” değil, aynı zamanda “her birinin ruhlarında neler dolaştığını, yani onların gizli günahlarını, aziz olma yolunda ne kadar ilerlediklerini bilmelidir”.¹⁵⁵² Hristiyanlık bu bireysel bilgileri edinebilmek için ise, Helenistik dünyada etkili olan iki temel kendilik pratiğini, yani “kendini sorgulama” (veya vicdan muhasebesi) ve “vicdanın yönlendirilmesi” (veya vicdani rehberlik) araçlarını devralmış ve büyük ölçüde değiştirerek sahiplenmiştir. Foucault’ya göre, Yunan-Roma düşüncesinde, kendini sorgulama, insanın gündelik etkinliklerini gözden geçirmesinin, kendine hâkim olma yolundaki ilerleyişini ölçmenin bir aracı; vicdanın yönlendirilmesi ise, belli sınama durumlarında, özellikle zor koşullar altında nadiren meydana gelen bir öğüt alma pratiğiydi. Oysa Hristiyanlık “vicdanın yönlendirilmesini”, sadece güç durumlardaki geçici bir yardımın ötesinde, her an geçerli olan ve vazgeçilmez bir pratiğe dönüştürmüştür. Hristiyan pastoralliğinin, vicdanın yönlendirilmesiyle arasında kalıcı bir bağ kurduğu “kendini inceleme” pratiğindeki amaç ise, “insanın kendisine dair bilincini kendi içine kapatmak değil, bu bilinci yönlendiricisine tamamen açabilmesini, yani ona ruhunun derinliklerini sunabilmesini sağlamaktır”. Foucault’ya göre, bu dönüşümlerin sonunda, “tam itaat,

¹⁵⁵⁰ Foucault, Michel, (2005), “Omnes Et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 25-57, s. 28.

¹⁵⁵¹ A.g.e., s. 29-31.

¹⁵⁵² A.g.e., s. 39.

kendine dair bilgi ve başka birisine itiraf arasında bir bağın düzenlenmesi” meydana gelmiştir. Bu bağ sayesinde bir bütün haline gelen tüm Hristiyanlık tekniklerinin hedefi ise, bireylerin nefislerini köreltmelerini, öte dünyadaki kurutuluş için bu dünyadan ve kendilerinden vazgeçmelerini sağlamaktır.¹⁵⁵³

Foucault bir kilise kurumu olarak pastoral iktidarın, modern çağda ciddi şekilde zayıfladığını ve hatta belki de ortadan kaybolduğunu kabul eder. Ama ona göre pastoral iktidarın iki yönünü birbirinden ayırmamız gerekir: “On sekizinci yüzyıldan beri ortadan kalkmış, en azından canlılığını yitirmiş olan dinsel kurumsallaşma ile bu kurumsallaşmanın ötesine yayılan ve katlanarak çoğalan işlevi”.¹⁵⁵⁴ 18. yüzyılın önemi ise, Hristiyanlığın biçimlendirdiği, bireyler üzerinde onların hakikatlerinin ortaya serilmesi yoluyla aralıksız bir biçimde uygulanan pastoral iktidarın yeni bir dağılımının, yeni bir örgütlenmesinin, yani modern devletin ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla Foucault’ya göre modern devleti, bireylerin üstünde, onların ne olduğunu hatta varlıklarını görmezden gelerek gelişen bir şey olarak değil, tam tersine modern bir bireyselleştirme matrisi ya da pastoral iktidarın yeni bir biçimi olarak görmeliyiz. Şüphesiz yeni pastoral iktidarda, geleneksel pastoralliğin dinsel amaçlarının yerini bir sürü dünyevi amaç almıştır. Sorun artık insanları öteki dünyadaki selametlerine götürmek değil, aynı selameti bu dünyada gerçekleştirmektir. Modern pastoral iktidarın hedefi olan selamet, yurttaşlar için “sağlık, refah (yani yeterli ölçüde bir servet, yaşama standardı), emniyet ve kazalara karşı korumayı” sağlamak anlamına geliyordu.¹⁵⁵⁵ Dahası yeni pastoral iktidarın uygulayıcıları da, - devlet aygıtları, hatta çoğunlukla polis gibi bir kamu kurumu olmakla birlikte, hayırsever derneklerden özel şirketlere pek çok failin ortaya çıkışının gösterdiği gibi- artmıştır.

Foucault’ya göre tüm bu gelişmelerle birlikte, yüzyıllardır tanımlı bir dinsel kuruma bağlı kalmış olan pastoral iktidarın aniden tüm toplumsal bünyeye yayıldığını ve birçok kurumda destek bulduğunu görürüz. En önemli değişimlerden birisi, Foucault’nun ifadesiyle, “birbirine az çok bağlı ve yine az çok rakip olan bir pastoral

¹⁵⁵³ A.g.e., s. 40.

¹⁵⁵⁴ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 66.

¹⁵⁵⁵ A.g.e., s. 66.

iktidar ile bir siyasal iktidar yerine, bir dizi iktidarı (ailenin, tıbbın, psikiyatrinin, eğitimin ve işverenlerin iktidarı) karakterize eden bir bireyselleştirici bir taktiğin” meydana gelmesidir.¹⁵⁵⁶ Bunun anlamı, pastoral iktidarın, modern devletin yurttaşları üzerindeki geniş çaplı ve birleşik iktidarı içine dâhil olmak suretiyle bu iktidarı dönüştürdüğüdür. Aslında Foucault pastoral iktidarın, en baştan beri, insana ilişkin bilginin, birisi “nüfusla ilgili olan globalleştirici ve niceliksel”, diğeri “bireyle ilgili ve analitik” olan iki rol etrafında gelişmesine odaklanmakta olduğunu söyler. Bir başka deyişle, modern devleti, en başından beri, hem bütünselleştirici, hem de bireyselleştirici olan bir yönetimsellik karakterize etmektedir. Dolayısıyla pastoral iktidarın, bireylerin hayatlarını iyileştirme, destekleme ve devletin birliğini, bütünlüğünü güçlendirme amaçları (devletin gücünü kendisine uygun olarak arttırabilecek rasyonel bir yönetim olarak “devlet aklı”) arasındaki görünüşteki gerilime rağmen, modern yönetim sanatının amacı “bireylerin yaşamlarını oluşturan öğeleri, aynı zamanda devletin gücünü ve kapasitelerini arttıracak bir şekilde geliştirmektir”.¹⁵⁵⁷

Modern devlet iktidarının eş zamanlı olarak bireyselleştirici ve bütünselleştirici işleyiş mantığının bir sonucu, bireyselliğimizin tanınmasına yönelik her talebin, aslında devletin hem bizim hayatlarımıza erişim imkânlarının, hem de güç ve kapasitelerinin daha da arttırılmasına bir davet olduğudur. Nitekim Foucault günümüzde, doğrudan görülebilir olmayan iktidar (yani iktidarın oldukça görünür, oldukça bilinen hukuksal ve siyasi biçimlerinden farklı olan) etkilerine karşı meydana geldiklerini söylediği tüm direnişlerin ortak bir yönünü, onların bireyin konumunu sorgulamalarında bulmuştu. Bu direnişler, “bireyden yana ya da bireye karşı olmayıp, daha çok bireyselleşmenin yönetilmesine karşı yürütülen mücadelelerdir.”¹⁵⁵⁸ Foucault için bireyselleştiren iktidara direnmenin örneğini teşkil eden bu mücadeleler, hem farklı olma hakkını savunurlar, hem de bireyi başkalarından koparan, kendi üzerine kapanmaya zorlayan, kendi kimliğine bağlayan her şeye saldırırlar. Dolayısıyla Foucault’ya göre, günümüzde en büyük siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorun, “bireyi devletten kurtarmaya çalışmak

¹⁵⁵⁶ A.g.e., s. 67.

¹⁵⁵⁷ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 58.

¹⁵⁵⁸ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 62.

değil, kendimizi hem devletten, hem de devletle ilintili bireyselleştirmeden kurtarmaktır”.¹⁵⁵⁹ Böylece o, açık tahakküme ve sömürüye karşı yürütülen hareketlerden ayırt ettiği bu direniş hareketlerini, esas olarak “tabi kılmaya, öznellik ve boyun eğdirme biçimlerine” karşı mücadeleler olarak okur ve etkili bir direniş için, bu yeni iktidarın stratejik bilgisinin, yani politik rasyonalitenin işleyiş mantığının (iptal edilmek üzere) elde edilmesinin zorunlu olduğunu düşünür.

Foucault’nun bir yönetsellik sorunu olarak aldığı modern devlete yönelik soybilimsel araştırması, ona, hem iktidar kavrayışını, hem de bu kavrayışla bağıntılı olarak özgürlük anlayışını –birtakım eleştirileri göz önünde bulundurmak suretiyle- yeniden ifade etme imkânı sağlamıştır. Aslında Foucault’ya yöneltilen, onun iktidar kavramsallaştırması çerçevesinde tam da “olduğumuz şeye” direnmenin anlamsız ve imkânsız gözüktüğü ve böylece yeniliğe bir alan bırakmayan, öznelere iktidarın pasif ve aciz kurbanları olarak sunan kötümser bir tablonun ortaya çıktığı eleştirisini ve onun bu eleştirilere karşı cevaplarını ele almıştık. Foucault’nun iktidar ilişkilerini bir yönetim sorunu olarak karakterize edişi, onun kendisine yöneltilen bu eleştirileri hesaba katmak suretiyle iktidar uygulamalarının kavranışına özgürlük unsurunu daha fazla dâhil etme çabasının bir sonucu olarak da görülebilir. Bu yolda Foucault iktidarı, “mümkün eylemler üzerinde eyleyen bir eylemler kümesi olarak tanımlar: Böylece iktidar,

[E]yleyen öznelere davranışlarının kaydolduğu imkân alanı üzerinde yer alır; kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır... uç noktada kısıtlar, yani mutlak olarak engeller; ancak eylemde bulundukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da öznelere üzerinde eylemde bulunma biçimidir.¹⁵⁶⁰

Foucault başka eylemler üzerindeki bir eylem kümesi olarak karakterize ettiği iktidar ilişkilerinin spesifik yanının göstermek için ise “davranış” (*conduite*) terimini kullanmayı önerir. İktidarın uygulanışı, “davranışı yönlendirme” (*conduire la conduite*) ve muhtemel sonuçları düzenleme olarak kavramsallaştırıldığında, iktidar ilişkisi bir

¹⁵⁵⁹ A.g.e., s. 68.

¹⁵⁶⁰ A.g.e., s. 74.

“yönetim sorunu” olarak kavranacaktır. Fakat Foucault’nun burada, Türkçeye “davranış” olarak çevrilebilen *conduite* terimini, hem başkalarını yönlendirme, hem de kendini yönlendirme, yani davranmaya işaret eden çift anlamlılığıyla kullandığını göz önünde bulundurmamız. Nitekim Foucault, davranışın aynı zamanda hem (çeşitli derecelerde katılık taşıyan zorlama mekanizmalarına göre) başkalarına ‘yol gösterme’, hem de az çok açık olan bir imkânlar alanı içerisinde davranma biçimi olarak düşünülmesi gerektiğini söyler.¹⁵⁶¹ Yine Foucault’ya göre yönetim sözcüğü de, sadece siyasi yapıları ya da devletlerin yönetilmesini anlatmakla kalmaz, bunun yanı sıra bireylerin ya da grupların davranışlarına (çocukların, zihinlerin, toplulukların, ailelerin, hastaların yönetimi) nasıl yön verilebileceğini de gösterir. Bunun anlamı yönetimin, sadece siyasi ya da ekonomik anlamdaki tabi kılmanın meşru ve kurumsallaşmış biçimlerini kapsamadığı, aynı zamanda başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmaya yönelik hesaplanmış ya da düşünülmüş eylem kiplerini de içermekte olduğudur.

Foucault iktidarın uygulanışının, “başkalarının mümkün eylem alanının yapılandırılması” anlamında yönetim ile karakterize edilmesi sayesinde, bu uygulamaya özgürlük unsurunun nasıl zorunlu olarak dâhil olduğunu açık bir şekilde görebileceğimizi iddia eder. Zira “başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olarak” bir iktidar ilişkisi, Foucault’ya göre, tanımı gereği “ötekinin (üzerinde iktidar uygulananın) sonuna kadar bir eylem öznesi olarak tanınması ve öyle kalmasıyla, bir iktidar ilişkisine karşı bütün bir karşılıklar, tepkiler, sonuçlar ve muhtemel buluşlar alanı açık kalır”.¹⁵⁶² Bir başka deyişle, iktidar düzenlemeleri somut insani varlığın eylemde bulunma özgürlüğünü ele geçirerek onu kullanmaya çalıştığı ölçüde bir özgür özneyi –asgari etkide bulunma özgürlüğü, farklı şeyler yapma kapasitesi- varsaymak durumundadır. Bunun anlamı ise, hiçbir zaman mutlak bir tahakkümün mümkün olamayacağı, dayatılan sınırlamalara karşı her zaman sosyal biçimlerin dönüşmesini sağlayan bir direniş, başkaldırı ve mücadelenin var

¹⁵⁶¹ A.g.e., s. 74.

¹⁵⁶² A.g.e., s. 73.

olacağıdır.¹⁵⁶³ Böylece Foucault'ya göre, iktidar ve özgürlük arasında birbirlerini dışlayıcı bir ilişkiden (iktidarın olduğu her yerde özgürlüğün ortadan kalktığını varsayan) ziyade çok karmaşık bir etkileşim, adeta bir oyun söz konusudur. Foucault bu oyunda özgürlüğün, iktidarın uygulanmasının koşulu (hem iktidarın işleyebilmesi için özgürlük olması gerektiğinden, hem de özgürlük iktidardan tümüyle arındığında iktidar ortadan kalkacağı ve onun yerine salt ve basit şiddet zorlaması alacağı için iktidarın desteği) olarak görülmesi gerektiğini söyler. Böylece ona göre,

özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi ile iktidar arasındaki ilişkiyi ayırmak mümkün değildir... İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır. Ötsel bir uzlaşmazlıktan söz etmektense, bir 'çekişmeden (*agonism*) söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi, hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek daha yerinde olur.¹⁵⁶⁴

Böylece Foucault'ya göre iktidar ilişkileri, toplumun üstünde varolan ve özgürleşmek için radikal olarak ortadan kalkacağını hayal edebileceğimiz bir ek yapı olarak düşünülemez. İktidar ilişkileri toplumsal ağda derinlemesine kök salmıştır ve bu ilişkilerin olmadığı bir toplum ancak soyutlamada var olabilir. Ama Foucault iktidar ilişkileri dışında bir toplum olamayacağını söylemenin, kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğunu ya da iktidarın toplumların yüreğinde bir kader oluşturduğunu, dolayısıyla yıkılmayacağını söylemek anlamına gelmediğini belirtir. Tam tersine, ona göre iktidar ilişkilerinin ve iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasındaki 'çekişmenin' çözümlemesi, geliştirilmesi ve sorgulanması sürüp giden bir siyasi görevi, yani bir özgürlük görevini oluşturur.¹⁵⁶⁵ Bu özgürlük görevinin daimi olmasının sebebi, Foucault'ya göre iktidar ilişkileri ve insanların direnç gösterme karakterine işaret eden "özgürlük inadı" arasındaki etkileşimin, bitimsiz bir çekişme ya da mücadele olarak anlaşılmasıdır. Zira Foucault ne ideal bir düzenin tesisiyle mümkün olabilecek ebedi bir

¹⁵⁶³ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 81.

¹⁵⁶⁴ Foucault, Michel, "Özne ve İktidar", s. 76.

¹⁵⁶⁵ A.g.e., s. 77.

başarı türünden saf bir özgürlüğün, ne de iktidar ilişkilerinin dondurulduğu ve tersine dönme, direniş ve dönüşümün tamamen engellendiği saf bir tahakküm durumunun mümkün olduğunu düşünmektedir. Foucault'ya göre özgürlüğümüz, iktidar ilişkilerinin karakterize ettiği toplumsal düzen biçimleriyle kayıt altına alınmış bulunan, ama aynı zamanda bu biçimlere direnmeye muktedir ve onları etkin bir şekilde dönüştürmeye çalışan dünyevi varlıkların somut özgürlüğü olarak tarih içinde anlam kazanır.¹⁵⁶⁶ Bunun anlamı, Foucault'nun direnebilme, mevcut sınırlamaları ihlal edici eylemlerde bulunma kapasitesine sahip bir özneyi, yani yeni varolma biçimleri ve eylem tarzları yaratabilmesi ölçüsünde otonomiye sahip olduğu söylenebilecek bir fail anlayışını varsaymakta olduğudur. Fakat böylesi bir eylem öznesi önerisini, basit bir şekilde, Foucault'nun reddetmiş olduğu hümanist özne anlayışına geri dönmek zorunda kalışı olarak yorumlamak, onun iktidar karşısında faillik anlayışını, katı bir yapısalcığın karakterize ettiği edilgenlik ve hiçbir kısıtlama olmaksızın kendisini yaratan hümanist özne anlayışı arasındaki bir yol boyunca yeniden konumlama çabasını görmezden gelmek olacaktır.¹⁵⁶⁷ Zira onun halen, tarihin ve toplumun dışında kavranan ve böylece gerçek, somut insani varoluşun ötesinde, yani iktidardan bağımsız olan, soyut bir özgürlüğü gerçekleştirmeye muktedir olduğu düşünülen özne anlayışına şiddetle karşı çıktığını görürüz.

Foucault'ya göre, adeta tanrı gibi olan bu transandantal özneyi terk etmek ve tarihe dönmeksizin, özgürlük gibi anlayışları, somut düzeni değiştirme mücadeleleri olarak sonlu/sınırlı insani varlıklara göre yeniden kavramsallaştırmak mümkün değildir.¹⁵⁶⁸ Hatta onun esas iddiası, özgürleştirici bir direnişe engel olan şeyin, tam da belli hayat biçimlerinin, evrensel, zorunlu biçimler olarak kurumsallaştıran ve böylelikle tahakkümü sürdürmenin aracı kılan metafizik düşünce biçimi ve onun temelinde yer alan bu özne anlayışı olduğudur. Zira ona göre, tahakküm; yaşam biçimlerinin değişmez, her şeyi kuşatıcı, kapalı biçimlere dönüştürüldüğü yerde ortaya çıkmaktadır. İşte bu yüzden Foucault tüm toplumsal davranışların kendisine göre temellendirileceği,

¹⁵⁶⁶ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 19.

¹⁵⁶⁷ Gordon, Neve, *Foucault's Subject: An Ontological Reading*, s. 411.

¹⁵⁶⁸ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 20.

düzenleneceği ve meşrulaştırılacağı evrensel ve zorunlu normatif ilkeler arayışı olan bir etik anlayışına karşı çıkmaktadır. Böylece Foucault'nun, -aynı zamanda Habermas ile arasındaki tartışmanın da ana akslarından birisi teşkil eden- “eleştirinin doğası, hedefleri ve normatif zemini” meselesinde nasıl bir konumu savunduğunu daha açık görebiliriz. Bu konuda Foucault'ya yönelik eleştirilerin ortak noktası, Habermas'ın soybilimsel çözümlemelere yönelik eleştirilerinde de gördüğümüz gibi, onun düşüncesinin etkili bir özgürleşimci eleştiriye besleyecek normatif kaynaklardan yoksun olduğudur. Normatif standartların temellerine saldırmak suretiyle özgürlük imkânını ortadan kaldırdığı eleştirisine karşı Foucault ise, aslında tam da bu türden norm arayışının özgürleşmeyi, direnişi engellediğini ve hatta iktidar ilişkilerini birtakım zorunlu evrensel kategoriler aracılığıyla dondurmak suretiyle tahakkümcü bir işleyişe hizmet ettiğini iddia etmektedir.¹⁵⁶⁹ Foucault tarihsel varoluşumuza her şeyi içeren bir anlam ve hedef temin eden bir ideal düzen arayışı ve bu düzeni bilme ve gerçekleştirme kapasitesine sahip olarak karakterize edilen, yani tarihin dışına çıkma ve dünyaya egemen olmaya muktedir olan öznellik anlayışının, farklı olan her şeyin bastırılmasına, yeni olanın ortaya çıkmasına engel olmak suretiyle insanların kendi yaşam biçimlerine hapsedilmesine yol açtığını savunmaktadır.¹⁵⁷⁰ Dolayısıyla Foucault belirli normları mutlak ve evrensel normlar olarak sunan, farklı yaşam biçimlerinin meşru, kabul edilebilir olup olmadığına karar veren ve bütün pratiklerin kendi ilkelerine uyması gerektiğini iddia eden metafizik, *buyurucu* etiklere tamamen karşı çıkar. Ona göre, -hümanist biçimiyle- yasa koyucu metafizik bir özneyi varsayan temelci (*foundationalist*) etik, ötekinin baskı altına alınmasına, kapatma ve egemenlik altına alma durumlarının oluşturulmasına zemin teşkil etmektedir.¹⁵⁷¹

Böylece Foucault, kendi tarihlerimiz (iktidar ilişkileri ve direniş biçimleri arasındaki etkileşimin aslında olumsal düzenlemeleri olan ‘biz’in) içinde kapana kısılmamız anlamına gelen bu düşünme biçimine karşı, özneye, benliğe ilişkin her türden değişmez ve özcü anlayışın parçalanması çağrısı yapmakta; ister kişisel, ister

¹⁵⁶⁹ A.g.e., s. 84.

¹⁵⁷⁰ A.g.e., s. 16, 18.

¹⁵⁷¹ A.g.e., s. 20.

kolektif olsun her türden tutarlı kimliğin sekteye uğratılmasını (yani olduğumuz şeyin reddedilmesi) savunmaktadır. Bu açıdan soybilimin hedefi, tarihte hiçbir şeyin değişmez kalmadığını, yani özlerin ya da kimliklerin bulunmadığını, en beklenmedik ve sanki hiç tarihi yokmuş gibi gözüken, verili olduğu düşünülen şeylerin bile (duygular, aşk, bilinç, içgüdüler, değerler) tarihsel olarak inşa edildiğini ve dolayısıyla bir tarihe sahip olduğunu açığa vurmaktır. Mevcut olan ve bizim için değer taşıyan şeyi yaratmış olan kazaları, son derece küçük sapmaları –ya da tam anı geri dönüşleri- hataları, değerlendirme yanlışlarını, yanlış hesapları saptamak suretiyle soybilimsel çözümleme, “bildiğimiz şeyin ve olduğumuz şeyin kökünde hakikatin ve varlığın değil, ilineğin, dışsallığının bulunduğunu” keşfetmeye hizmet edecektir.¹⁵⁷² Şimdi’nin, şimdi olduğumuz şey’in, olumsal bir geçmişin ürünü olduğunu açığa vuran bu tarihsel çözümleme, öznenin tarihi projesinin bir bileşeni olarak, insanların öznelliklerini biçimlendirme ve kendilerini şekillendirme arayışlarının, “asla sonu gelmeyecek bir şekilde, çoğul, farklı öznellikler dizileri içinde” gerçekleşmesinin yolunu açabilecek etik-eleştirel bir düşünme biçiminin ortaya çıkışına katkıda bulunma iddiasındadır.¹⁵⁷³

Bir başka deyişle, Foucault, tarihin içinde bulunduğumuz anında bize dayatılan kimlik ve sınırlamaların reddedilmesinin metodolojik aracı olan bu soybilimsel eleştirinin sağladığı arka planda, kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak bir özgürlük pratiği içinde yeniden kurabilmemize imkân tanıyan bir etik, bir kendilik sanatı oluşturma çağrısında bulunmaktadır.¹⁵⁷⁴ Foucault’nun alternatif özneleşme biçimlerine yönelik bu çağrısını, onun öznenin tarihi projesinin hedefinin, öznenin topyekun reddinden ziyade öznelliğin yeniden kavramsallaştırması olduğuna işaret ettiğini söylemiştik. Foucault halen özneleşmeyi, modern iktidarın işleyişini mümkün kılan temel mekanizmalardan birisi olarak almakta ve özgürleşme mücadelelerini “oluğumuz şeyi reddetmeyi”, özneleşme mantığına teslim olmaktan kaçma çabası olarak görmeye devam etmektedir. Ama özneleşmenin-giderilmesini (*desubjectification*) talep eden eleştiri, öznellik ve “tabi kılınma/boyun eğdirilme”

¹⁵⁷² Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 236.

¹⁵⁷³ O’Farrel, Clare, *Michel Foucault*, s. 110-111.

¹⁵⁷⁴ Keskin, Ferda (2005), “Sunuş: Özne ve İktidar”, içinde: Foucault, Michel (2005), *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı, 11-24, s. 23.

(*subjection*) arasındaki bağı koparılması, biçimini almıştır.¹⁵⁷⁵ Nitekim Foucault'nun son dönem çalışmalarında “özneleşme” sürecine, tabi kılınma yan anlamına sahip olmayan bir terimle (*subjectivation*) işaret etmeye başlaması, onun, kendilik pratikleri sayesinde “kapasitelerin gelişiminin iktidar ilişkilerinin yoğunlaştırılmasıyla bağlantısının kesilebileceği” bir özneleşme biçimini kavramsallaştırmaya çalıştığını göstermektedir. Foucault, ne hakikate, ne evrensel normlara atıfta bulunan ve dolayısıyla normalleştirici bir işleve sahip olmayan Antik Yunan etiği üzerine çalışmalarında hareketle, bize birkaç yüzyıldan beri dayatılan bireysellik türüne direnmek suretiyle, boyun eğme anlamına gelmeyen yeni öznellik biçimlerini geliştirebileceğimizi iddia etmektedir. Bu noktada Foucault'ya sıklıkla yöneltilen bir eleştirinin, onun yeni öznellik biçimlerini geliştirme çağrısının ima ettiği türden bir failliğin, toplumda iktidar ilişkilerinin *dışında* yer alan hiçbir şeyin olmadığını öne süren iktidar analitiğine uygun olmadığına işaret ettiğini söylemiştik. Buna karşı Foucault, -yönetimsellik çözümlemelerinde tasvir ettiği- bireyselleştirmeye karşı çıkan direniş biçimleri kadar bu direniş aracılığıyla geliştirilmesi hedeflenen yeni öznellik biçimlerini de zaten iktidar ilişkilerine tabi olarak ele aldığı cevabını vermektedir. Dolayısıyla burada direniş, mevcut iktidar ilişkileri ve özneleşmeyi tamamen iptal edip, deyim yerindeyse sıfırdan orijinal bir özneleşme biçimi yaratmaktan ziyade bunları *dönüştürücü* bir şekilde alma biçimine bürünür. Bir başka deyişle, Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin dışına sıçramak hiçbir zaman mümkün olmadığı için, bireyselleştirmenin yönetilmesine karşı direniş, ancak özneleşme mekanizmalarının *içeriden* (mesela, Kartezyen kendini-incelemenin, bir tabi kılınma pratiğinden, Grek etiğindeki gibi bir özgürlük ve kendine egemen olma pratiğine *çevrilmesi*) *dönüştürülmesi* biçiminde meydana gelebilir.¹⁵⁷⁶

Foucault'nun direniş ve öznelleşme süreçleri üzerine bu görüşlerinde açık olan bir nokta, bireylerin, kendi pratiklerini düzenleyen kültürel ve kurumsal sistemler üzerine düşünümde bulunma ve sınırlamalar dâhilinde dönüştürebilme kapasitelerine ilişkin vurgudur. Bireylerin özneleşme pratiklerini daha özgürleşimci (ya da daha az

¹⁵⁷⁵ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 60.

¹⁵⁷⁶ A.g.e., s. 63.

normalleştirici) olacak şekilde tasarlayarak dönüştürme kapasitelerine yönelik bu vurgunun ima ettiği otonomi anlayışı, Foucault'nun etik ve yönetsellik üzerine çalışmaları aracılığıyla projesini yeniden tanımlama girişiminde önemli bir yere sahip gözükmektedir. Zira Foucault, farklı uğraklara sahip olan bir proje olarak öznenin soybilimini, “özneyi dönüştürmenin, kendilerimizi dönüştürmenin koşullarını ve sonsuz olasılıklarını arayan bir eleştirel felsefe” olarak karakterize etmektedir.¹⁵⁷⁷ Foucault'nun daha önceki arkeoloji ve soybilim çalışmalarının böylesi bir otonominin varsayılmasına ve eleştirel bir üstlenime imkân tanımadığına yönelik eleştirilere ilişkin tartışmamızda, bu eleştirilerin, bir etik kavramsallaştırılması çerçevesinde sunulan bu öznellik anlayışını sadece bir *kopuş* olarak yorumladıkları ölçüde, dikkatsiz ya da indirgeyici bir okumanın ürünü olarak yorumlanabileceğine dikkat çekmeye çalıştık. Elbette onun bu otonomi kavrayışının, Habermas'ın öznenin otonomisi ve eleştirel düşünüm kapasitesine ilişkin görüşleriyle karşılaştırırken daha iyi göreceğimiz gibi, pek çok sorun ve yetersizliği (toplumsal etkileşim, uzlaşım, özneler arasında stratejik olmayan ilişkiler, kolektif eylemin imkânı gibi konularda) barındırmakta olduğu göz ardı edilemez. Ayrıca Foucault'nun açık bir şekilde otonomi anlayışını ifade etmediği ve bu anlayışın iktidar ve özneleşme çözümlemeleriyle ilişkisi hakkında pek çok noktayı belirsiz bıraktığı ya da açıklamadan geçtiği de kabul edilebilir. Ama yine de onun eleştirel bir dönüşüm kapasitesi olarak karakterize ettiği otonomi kavrayışının, önceki çalışmalarıyla tamamen uyumsuz olduğunu öne süren böylesi bir basit karşılaştırmanın, bu konuya ilişkin tartışmamız ışığında çok da haklı gözükmediğini söyleyebiliriz. Çünkü her şeyden önce Foucault'nun, insanın kendisini dünyadan ayrı tutabileceği yanılsamasına halen karşı çıktığını, “kendinin dönüştürülmesi” anlayışını, tarihsel bir durumun sınırlamaları içinde yer alan bir özgürleşme mücadelesi olarak sunmaya çalıştığını gördük. Foucault'ya göre, bilgi-iktidar-özneleşme ilişkileri dâhilinde yer alan sürekli bir çekişmenin karakterize ettiği bir özneleşme (tabi kılınmadan ayrıldığı ölçüde, yani *subjectivation* olduğu ölçüde bir özneleşme) sürecinde; iç dünyanın bağlamdan koparılmış bir kendilik anlayışı yerine, önünde bulunan somut olasılıkların bir üsluplaştırılması (varoluş estetiği) aracılığıyla otonom hale gelen bir kendi anlayışını

¹⁵⁷⁷ A.g.e., s. 46.

varsaydığını söylemek mümkündür.¹⁵⁷⁸ Bu açıdan Foucault'nun Nietzscheci-modernist bir projeyi, yani insanın kendisini sonu gelmez bir şekilde yeniden icat edilmesini, sürekli bir kendinle mücadele, bir oluş ve dönüşüm içinde olmayı vazeden bir projeyi benimsediği söylenebilir.¹⁵⁷⁹ Her ne kadar bu, Foucault'nun ahlak-dışı ve apolitik bir estetizme yönelerek, toplumsal dünyayı dışlayıcı bir tarzda kendini yaratmaya odaklandığı anlamına gelmese de, etik çözümlemelerle birlikte odağın toplumsal olandan kişisel olana geçmesi, onun varoluş estetiği ya da etiğinin daha geniş toplumsal mücadelelerle nasıl ilişkilenebileceğine yönelik –son bölümde ele alacağımız- bir tartışmayı beraberinde getirdiği söylenebilir.¹⁵⁸⁰ Ama açık olan bir husus, onun geç dönem çalışmalarını apolitik olarak değerlendirmenin, kişisel ve politik olan arasında çok katı bir ayrım çizgisi çekmeksizin mümkün olmadığıdır. Nitekim Foucault'nun yaşam üzerindeki iktidarın işleyişine, disiplin ve normalleştirme süreçlerine ilişkin çözümlemeleri, iktidara karşı direnişin, kişisel varoluştan ayırt edilemeyeceğine işaret eder. Bu açıdan Foucault'nun, açık bir şekilde etik ve politika arasındaki ikiciliği reddetmesinin bir göstergesi olan “politika olarak etik” anlayışı da, onun politikayı –daha önceki eserlerine yönelik eleştirileri göz önünde bulundurmak suretiyle- kendilik pratiklerinde konumlama çabasının ifadesi olarak görülebilir. Best, Foucault'nun bu yönüyle, Marksist gelenek içindeki, daha geniş bir toplumsal mücadele için gündelik yaşam politikasının önemini vurgulayan bir karşı-akım (Gramsci, Lefebvre, Debord gibi) dahilinde değerlendirilebilir olduğuna dikkat çeker: Zira kapitalizmin tarihsel değişimlerinin, kültürün metalaşmasına ve daha önceden özel olan yaşam alanlarının sömürgeleştirilmesine yol açtığı görüşünden hareket eden bu geleneğe paralel bir şekilde, Foucault da, faşist eğilimlerin özneliliğin çekirdeğinde, derinlerde saklandığı bir dünyada, gündelik yaşam ve tutkular politikasını zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵⁸¹

Böylece Foucault politika olarak etiğini, bir özgürleşme pratiği olarak sunmaktadır ve bu etik-politika ya da politik-etik, insanları, kendileri ve dünyayla yeni

¹⁵⁷⁸ Bernauer, James W. ve Mahon, Michael, *Michel Foucault's Ethical Imagination*, s. 162.

¹⁵⁷⁹ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 121.

¹⁵⁸⁰ Bu açıdan Best, Foucault'nun mücadeleyi kolektiften ziyade kişisel bir düzeyde tartışmasını, onun toplumsal ilişkileri halen özgürleşmek için kurtulmamız gereken bir tahakküm alanı olarak gördüğünün kanıtı olarak değerlendirir. A.g.e., s. 123.

¹⁵⁸¹ A.g.e., s. 122.

ilişkiler kurma olanağı peşinde bir mücadeleye, sınırları ihlal etmeye (*transgression*) davet etmektedir.¹⁵⁸² Aslında Foucault'nun, son dönem yazılarında, özellikle kendi eserlerine yönelik değerlendirmelerinde, sıklıkla otonomi, kendini oluşturma ve eleştirel düşünüm kapasitesine atıfta bulunduğunu ve bu çerçevede kendi çalışmasını öz-düşünümsel bir eleştirel teori içinde konumlama eğiliminde olduğunu görürüz. Bu eğilimin en açık ifadesini, Foucault'nun, Aydınlanmayı eleştirel bir felsefi ethos (bir tutum) olarak yorumladığı ve Kant'ın anlayışını, kendi çalışmalarının merkezi ilgisi olan politikamızı, etiğimizi, kendimizle ilişkilerimizi şekillendiren düşünce ve eylem hapishanelerinden kaçma ihtiyacına karşılık gelen bir çıkış ya da kaçış (*ausgang*) olarak benimsediği *Aydınlanma Nedir?* metninde bulabiliriz.¹⁵⁸³ Burada Foucault, akıl anlayışını reddetmesine rağmen, Aydınlanmanın keskin bir tarihsel şimdi duygusu ile konformizm ve dogmalar karşısında aklın otonomisine önem vermesini ve radikal eleştirel bakışını olumlu bir şekilde içselleştirme taraftarı olarak karşımıza çıkar. Foucault, kendi çalışmalarını Karşı-Aydınlanma geleneğine dâhil ederek (Habermas gibi) eleştirenlere karşı, entelektüel ve siyasi bir ikilem şeklinde dayatılan “Aydınlanma’dan yana ya da Aydınlanma’ya karşı olma” şantajından kurtulmamız ve Aydınlanmayı karakterize eden eleştirel tutumu yeniden düşünmemiz (sorunsallaştırmamız) gerektiğini savunmaktadır.¹⁵⁸⁴ Ona göre Kantçı soru, bilginin hangi sınırları aşmaktan geri durması gerektiğine yönelik olmasına rağmen, günümüzde sınırları çözümlemenin karakterize ettiği eleştirel soru pozitif bir soruya dönüştürülmelidir:

Bize evrensel, zorunlu, kaçınılmaz olarak verilende tikel, olumsal ve keyfi kısıtlamaların ürünü olanın tuttuğu yer nedir? Kısacası önemli olan, zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriye, mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye dönüştürmektir.¹⁵⁸⁵

¹⁵⁸² Bernauer, James W. ve Mahon, Michael, *Michel Foucault's Ethical Imagination*, s. 162.

¹⁵⁸³ A.g.e., s. 160.

¹⁵⁸⁴ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 187.

¹⁵⁸⁵ A.g.e., s. 188.

Foucault bu şekilde anlaşıldığında eleştirinin artık (mesela, Habermasçı projede olduğu gibi) evrensel değeri olan biçimsel yapılar arayışında değil, kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz şeylerin öznesi olarak kurmamıza neden olan olayların tarihsel temeldeki bir sorgulanması olarak işleyeceğini belirtir.¹⁵⁸⁶ Aslında Foucault'nun, aşkın olmayan ve hedefi bir metafiziği mümkün kılmak olmayan bir eleştiriyi formüle etmeye çalışırken, aynı zamanda kendi eleştiri anlayışını tarif etmekte olduğunu görürüz. Nitekim o, bu anlamıyla eleştiriyi yönteminde arkeolojik (tüm bilgi ve tüm ahlaki eylem biçimlerinin evrensel yapısını saptamaya yönelmediği için), ereğinde ise “bizim olma biçiminizden, bizim için neyi bilmenin ya da neyi yapmanın imkânsız olduğunu çıkarmaması, tersine bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzluktan artık olduğumuz gibi olmama, yaptığımızı yapmama ve düşündüğümüzü düşünmeme imkânını çıkarması anlamında” soybilimsel olarak tanımlar.¹⁵⁸⁷

Gerçi Foucault'nun düşüncesinde soybilime geçişin karakterize ettiği metodolojik yer değiştirmeye birlikte, arkeolojinin, insan bilimlerinin teorileri ve pratiklerinden görelî bir derecede ayrı durma (mesafe alma) aracı olarak halen önemli bir rol oymasına rağmen, en nihayetinde, Foucault'nun toplumsal pratiklerin anlamını, onların içinden teşhis etmenin ve kavramanın yeni bir yöntemi olarak sunduğu soybilime tabi kılındığını iddia etmenin mümkün olduğunu gördük.¹⁵⁸⁸ Bir yandan, bu vurgu değişiminin, arkeolojinin karşılaştığı birtakım güçlükler ve sergilediği yetersizliklerle ilişkili olarak meydana geldiğine (söylem-dışı pratiklerin paranteze alınması sonucunda teorinin pratiğe öncelikli kılındığına dair eleştirilerin dikkat çektiği gibi) ve bu açıdan soybilimsel yöneme geçişin, teorinin pratiğe tabi kılınması ya da doğrudan pratik ve politik bir karaktere sahip olarak kavranabileceğine, yani Foucault'nun çalışmasının açık bir şekilde politikleşmesine karşılık düştüğüne dikkat çektik. Foucault çalışmalarında kendisini gösteren bu yöndeki eğilim, onun ve Habermas'ın düşünceleri arasındaki ortak zeminleri ve ilgileri ele alırken göreceğimiz gibi, onun da Habermas gibi kendi projesini, pozitivist değerden-bağımsız teori

¹⁵⁸⁶ A.g.e., s. 188.

¹⁵⁸⁷ A.g.e., s. 188.

¹⁵⁸⁸ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 103.

anlayışının aksine teoriyi pratiğe bağlayan Eleştirel Kuram gibi pratiği öncelikli kılan ya da pratik maksatlı teorik bir girişim olarak konumlamaya çalıştığını açığa vurmaktadır.

Öte yandan bu değişim, Foucault'nun düşünce güzergâhında ortaya çıkan sorunlar karşısında benimsediği çözüm arama yolunun, Habermas'ın çalışmasından (karşılaştığı güçlükler ya da sorunlar karşısında daha fazla soyutlamanın ya da daha prosedürel çözümlerin gerektiğini varsayan bir eğilimin etkili olduğunu gördüğümüz) oldukça farklı bir istikamette ilerlediğini gösterir. Foucault'nun evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki konumunu belirleyen ve çalışmasındaki önemli değişikliklere rağmen süreklilik arz ettiği söylenebilecek olan bu çözüm arama tutumunu, soybilim ve arkeoloji arasındaki bazı önemli sürekliliklerde tespit etmek mümkündür. Nitekim süreksizliği ya da geçiciliği tarihten silen metafizik görüşlerden kopan yeni tarihsel yazma biçimleri olarak sunulan bu iki yöntem de, Habermas'ın evrenselci yaklaşımının aksine, değişmez olduğu düşünülen şeyi tarihselleştirmeye ve günümüz değerleri, söylemleri, pratikleri ve kurumlarının gizli tarihlerini bulmaya çalışmaktadırlar. Dahası her iki yöntem de, özneyi merkezileştirmeye ve dağıtmaya çalışarak (bireyi, kişi-öncesi güçlerin –söylem ya da iktidar- üretimi olarak kavramak suretiyle) hümanist tarih yazma biçiminin önvarsayımlarını ortadan kaldırmayı hedefler.¹⁵⁸⁹ Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta (özellikle Habermas ve Foucault tartışmasına ayırdığımız son bölümde de vurgulayacağımız üzere), Foucault'nun, arkeolojik iddialarının statüsüne dair dikkat çektiğimiz güçlükler karşısında yönelmesi beklenebilecek türden bağlam-dışı bir dayanak bulma arayışına karşıt olarak, evrenselcilik eleştirisini daha da güçlendirmesi ve iyi, doğru ya da haklı olanın sayesinde yargılanabileceği her türden mutlak, koşulsuz, transandantal bakış açısını reddeden bir tarih kavrayışı ortaya koyma yönünde ilerlemesidir. Buna karşılık Habermas'a göre, modernite projesini evrenselciliğinden soymanın, yani evrenselci iddialarını görececiliğe terk etmenin, onun eleştirel düşünüm gücünü ortadan kaldırma ve böylelikle özgürleşimci boyutlarını askıya alma anlamına geldiğini ve dolayısıyla onun şüphelerinin esas olarak görececiliğe yönelik olduğunu biliyoruz. Foucault'nun ise çalışmalarının her aşamasında şüphelerinin esas olarak, bağlamı-aşan bir eleştirel düşünümün gücüne ve

¹⁵⁸⁹ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 112.

her türden koşulsuzluk uğrağına yöneldiğini görmek mümkündür. Dahası etik olarak politika kavrayışını ele alırken Foucault'nun tüm toplumsal davranışların kendisine göre temellendirileceği, düzenleneceği ve meşrulaştırılacağı evrensel ve zorunlu normatif ilkeler arayışına karşı çıkmakla kalmadığını, böylesi norm arayışlarının, özgürleşmenin aksine, iktidar ilişkilerinin üretken ve yaratıcı dönüşümünü birtakım zorunlu evrensel kategoriler aracılığıyla dondurmak suretiyle tahakkümcü bir işleyişe katkıda bulunduğu görüşünü savunduğunu gördük.¹⁵⁹⁰ Foucault eleştiriye, iktidar ilişkilerinden bağımsız, yani bağlam-dışı dayanaklar bulma arayışına (ya da eleştirinin evrenselci bir şekilde temellendirilebileceğine) karşı çıkarak “yerel eleştiri”yi savunmakta ve özne felsefesi paradigmasına karşı olarak ise evrensel ilke ya da bilgiye atıfla oluşmayan türden (evrenselci-olmayan, yani tabi kılınma anlamına gelmeyen) bir özneleşmenin mümkün olduğunu iddia etmektedir. En önemlisi, Foucault'nun, çağdaş düşüncede evrenselcilik ve öznellik tartışmanın belirginleştirdiği güçlükler ve sorunlara çözüm olarak sunduğu bu yolu, Hegel'den gelip Nietzsche ve Max Weber üzerinden Frankfurt Okulu'na kadar uzanan ve kendisinin de içinde çalışmaya çaba harcadığı bir düşünme biçimini kurmuş olan felsefi bir gelenek olarak betimlemesi, yani Habermas'ın karşı-Aydınlanmacı olmakla eleştirdiği kendi projesini tam da Habermas'ın düşüncesinin kendisini tanımladığı yerde ve onun düşünce biçimine karşı olarak konumlamasıdır.¹⁵⁹¹ Sonuç olarak, Foucault, eleştirel bir tutum olarak Aydınlanma'nın oluşturduğu düşünce biçimi çerçevesinde düşünülmesi gereken kendi projesinin (bizi özneler olarak kuran deneyimleri sorunsallaştıran “kendimizin tarihsel ontolojisi”nin) tam da tarihsel bir dönem olarak Aydınlanma'ya ilişkin bu çözümlemeleri aracılığıyla, yani evrensel ve zorunlu olduğu varsayılan hakikatlerin olumsal olduğunu, çizdikleri sınırların aşılamaz olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermek suretiyle bize yeni öznellikler geliştirmenin, otonom ve özgür bir şekilde

¹⁵⁹⁰ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 84.

¹⁵⁹¹ Foucault, Michel, (2005), “Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 162-172, s. 172. Bu yazı, Foucault'nun daha önce kullandığımız “Aydınlanma Nedir?” yazısından farklı olan, onun 5 Ocak 1983'te Collège de France derslerinden bir bölüm olarak basılmış olan aynı başlıklı bir metnidir ve karışıklığa yol açmaması için (diğer metinle sadece sayfa aralıkları farklıdır) her seferinde tam künyesi kullanılarak referans verilecektir. Dolayısıyla kısaltılmış referans diğer Aydınlanma Nedir? yazısı için kullanılacak, yani bkz. Foucault, Michel, (2005), “Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 173-193.

kendimizi yaratabilmenin önünü açmayı hedeflediğini savunmaktadır. Dolayısıyla evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma olarak ortaya koymaya çalışacağımız Habermas ve Foucault karşılaştırmasında, Foucault'nun Aydınlanma'nın eleştirel ethosu'nu, hümanist ve transandantal yönlerinden koparak kendine mal etme çabasına ve Habermas'ın, onun Kant ve Aydınlanma yorumunun radikal modernite eleştirisiyle uyumsuzluğuna dikkat çeken itirazına yönelik tartışma önemli bir yere sahip olacaktır. Elbette böylesi bir tartışmanın onların Aydınlanma kavrayışları ve bu kavrayış ışığında eleştirel düşünüm pratiğinin ne olduğu (evrensel olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği) ya da nasıl icra edildiğine ilişkin görüşleri arasındaki gerilim ve farklılıkları belirginleştireceği söylenebilir. Ama Habermas ve Foucault felsefeleri arasında gerilim içinde bulunan unsurlara dair gerçekleştireceğimiz tartışmada, her şeyden önce, bu farklılıkların, indirgeyici bir ikilik (Aydınlanmacı ve Aydınlanma-karşıtı, modern ve postmodern gibi) içine sıkıştırılamayacağını sergilemeye ve böylece özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiğinin çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya yönelik bir diyalog zemine taşımanın mümkün olduğunu göstermeye çalışacağız. Nitekim Habermas ve Foucault'nun *Aydınlanma Nedir?* sorusuna cevapları arasındaki farklılıkların da böylesi bir diyalog imkanına işaret edebileceğini ve hatta onların yaklaşımları arasındaki, evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışmada açığa çıkan gerilimli noktaların, üretken (birbirlerinin eleştiri kavrayışlarının sınırlarını ve yetersizliklerini açığa çıkartmak suretiyle çağdaş eleştirel düşüncenin önündeki temel güçlüklerle ve bu güçlüklerle dair çözüm arayışlarına ışık tutan) bir diyalogun işleyişine nasıl dahil edilebileceği konusunda önemli ipuçları sunabileceğini göreceğiz.

3. Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Tartışması Çerçevesinde Özgürleşimci Eleştirel Düşünüm Pratiğinin İmkânı ve Sınırları Üzerine Bir Diyalog

Foucault ile sadece 1983'te karşılaştım ve belki de onu iyi anlamadım. Sadece beni etkileyenleri anlatabilirim: Aşikâr kategorilerden kaçınarak, nesnellik için uğraşan akademisyenin durgun bir bilimsel çekinceleri ile siyasal olarak incinebilir, öznel olarak kısırtmalara açık, ahlaki olarak duyarlı aydının siyasal canlılığı arasındaki bir gerilim... Zamanın felsefi teşhisleriyle ilgili olan benim kuşağım içinden zamanın ruhuna en güçlü etkiyi Foucault yaptı. Sadece karmaşık düşünceler yapıcı çelişkiler üretir... Foucault'nun son metinlerinde, yok etmeye çalıştığı modernliğin felsefi söyleminin etki küresine geri çeken belki de bu çelişkinin gücüydü.¹⁵⁹²

Habermas'ı yaptıklarına ben de ilgi duyuyorum. Onun benim söylediklerime katılmadığını biliyorum (oysa ben onunla biraz daha fazla görüş birliği içindeyim), ama şimdi bana hep sorun çıkaran bir noktaya değineyim. Bu sorun, Habermas'ın iletişim ilişkilerine çok önemli bir yer, benim “ütopyacı” diyeceğim bir işlev yüklediği zaman kendisini gösteriyor.¹⁵⁹³

Foucault ve Habermas tartışmasının, fiili olarak gerçekleştirilememiş bir tartışma olduğunu biliyoruz. Şüphesiz bunun temel sebebi, Habermas'ın “beklenmedik

¹⁵⁹² Habermas, Jürgen, (2000), “Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun Kant'ın ‘Aydınlanma Nedir?’ Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine”, çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim*, 11, 81-84, s. 81, 83.

¹⁵⁹³ Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 243.

ve sert bir şekilde geldiğini” söylediği Foucault’nun 57 yaşındaki “zamansız” ölümüdür.¹⁵⁹⁴ Belki de onların, 1984 Kasım’ında Amerika’da özel bir konferans biçiminde yapılması planlanan tartışmanın konusu üzerinde uzlaşamamalarının yarattığı gecikmeyi, bu karşılaşmanın gerçekleşmesi önündeki daha felsefi bir engele işaret ediyor olarak yorumlamak mümkündür.¹⁵⁹⁵ Foucault bir röportajında, Amerikalıların kendisi ile Habermas arasında gerçekleşecek bir tür seminer planladıklarından ve Habermas’ın bu seminer için “modernite” teması önerdiğinden bahseder. Ama o, aslında genellikle tema olarak seçilen sözcüklerin önemsiz oluşuna ve her zaman belli nitelendirici sözleri keyfi olarak seçebileceğimize işaret etmekle birlikte, modernite’nin ne anlama gelebileceğini açık bir şekilde kavrayamadığı için bu öneriden rahatsız olduğunu söyler: “Bu terimle ne hangi sorunların kast edildiğini, ne de bu sorunların “postmodern” olduğu düşünülen insanlarda nasıl müşterek olabileceğini anlıyorum”.¹⁵⁹⁶ Habermas ise Foucault’nun ölümü sonrası kaleme aldığı yazıda, onun kendisine 1983 yılının Mart ayında, 1984 yılı Kasım ayında Kant’ın iki yüzyıllık “Aydınlanma Nedir?” metnini tartışmak için özel bir konferansta bazı Amerikalı meslektaşlarla buluşmalarını önerdiğini anlatır. Habermas bu daveti Hubert Dreyfus, Richard Rorty ve Charles Taylor ile birlikte modernliğin farklı yorumlarını tartışacakları ve bu tartışmayı modernliğin felsefi söylemini başlatmış olan bir metni esas alarak yapacakları şeklinde anlamıştır; ama Foucault’nun tam da bu konuda olan çalışmasının (“Aydınlanma Nedir?”¹⁵⁹⁷) bir bölümü yayınlandığında (ölümünden önce, 1984 Mayıs’ta), onun önerisinin asıl amacının bu olmadığını farkına vardığını söyler.¹⁵⁹⁸ Buna karşılık Foucault da, Habermas’ın kendisini postmodern ya da postyapısalcı düşünürler arasında konumlayarak eleştirdiğini bilmesine ve “Aydınlanma Nedir?” yazısında özellikle “Aydınlanma şantajı” diyerek bu eleştiriye karşı görüşlerini dile getirmesine rağmen, ölümünden sonra yayımlanan (1985) Habermas’ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*’ndeki

¹⁵⁹⁴ Habermas, Jürgen, “Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek”, s. 81.

¹⁵⁹⁵ Kelly, Michael (1994), “Introduction”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 1-13, s. 3.

¹⁵⁹⁶ Foucault, Michel, (1994), “Critical Theory/Intellectual History”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 109-138, s. 124-125.

¹⁵⁹⁷ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, (s. 162-172), Ayrıntı, 2005, s. 162.

¹⁵⁹⁸ Habermas, Jürgen, “Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek”, s. 81.

kendi düşüncesinin incelemesine ve eleştirilmesine tahsis edilen iki bölüm hakkında görüşlerini beyan etme fırsatı bulamamıştır.

Dolayısıyla “Habermas ve Foucault tartışması” başlığı altında toplanması mümkün gözüken ve giderek büyüyen çalışmalar bütünü, aslında büyük oranda bu düşünürlerin çalışmalarından hareketle oluşturulmuş ikincil bir literatürdür. Bu literatürde göze çarpan bir özellik ise Habermas lehine bir orantısızlığın mevcut olduğudur.¹⁵⁹⁹ Şüphesiz bunun temel sebebinin, iki düşünürün birbirlerine ilişkin tartışmalarındaki orantısızlık olduğu, yani dengenin, Foucault’nun Habermas üzerine bazı yazı ve röportajlarındaki az sayıda atıflarına karşılık Habermas’ın Foucault’nun çalışması üzerine (ne yazık ki Foucault’nun karşılık veremediği) detaylı bir eleştirisinin (*Modernitenin Felsefi Söylemi*’ndeki iki bölüm) bulunması yüzünden zorunlu olarak Habermas lehine bozulduğu söylenebilir. Ama bunun yanı sıra, Tully’nin dikkat çektiği gibi “bir eleştirel düşünüm biçimi” ortaya koymaya çalışan Foucault’ya karşılık Habermas’ın tüm diğer eleştirel düşünüm biçimlerini değerlendirmeye yönelik bir projeye, yani “eleştirel düşünümün *biçimini*” formüle etmeye çalışmış olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız. Dolayısıyla Foucault ve Habermas tartışmasının büyük oranda Habermas’ın çizdiği çerçeve açısından Foucault’nun eleştirel düşünüm pratiğinin uygunsuzluğunu gösterme girişimleri (Habermas’ın teorisine, kabul edilebilir gözüken bazı Foucaultcu içgörülerin katılmasına yönelik tespitlerle birlikte) tarafından yönlendirilmiş olduğu söylenebilir.¹⁶⁰⁰

Nitekim Habermas ve Foucault tartışmasına ilişkin çalışmaların büyük çoğunluğunun, ya standart Habermasçı eleştirinin ana hatları bakımından takip edilmesine ya da –daha az sayıda olmak üzere– Foucault’nun düşüncesinin bu eleştirilere karşı müdafaasına tahsis edildiğini görürüz. Aslında Foucault’nun çalışmasının performatif çelişkilerden kurtulamadığı yönündeki (Foucault’nun düşüncesinin –“genç muhafazakar” olmasa bile– “ampirik içgörüler ve normatif karışıklıklardan” oluştuğunu göstermeye çalışan Fraser’ın “Foucault Genç Muhafazakar

¹⁵⁹⁹ Kelly, Michael, “Introduction”, s. 4.

¹⁶⁰⁰ Ashenden, Samantha ve Owen, David (1999), “Introduction: Foucault, Habermas and Politics of Critique”, içinde: Ashenden, Samantha ve Owen, David (der.), *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Sage Pub., 1-20, s. 1.

mi?”¹⁶⁰¹ yazısının sıklıkla atıfta bulunulan bir örneğini teşkil ettiği) standart Habermasçı eleştirilere karşılık, Foucault’nun eleştirel düşünüm pratiğini savunma yönündeki girişimlerde de Habermasçı saldırıyı, en baştan kanıtlamaya çalıştığı şeyi, yani Habermasçı pratiğin üstünlüğünü önvarsayan bir eleştiri olduğu gerekçesiyle reddetme yönünde basit bir savunmacı eğilimin var olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁰² Habermasçı eleştiriye, eleştirinin kendisini hatalı bulduğu için baştan reddeden bu konum, aslında tam da tartışmanın kendisinin göz ardı edilmesi anlamına gelen bir eğilimi beslemektedir. Dahası, Allen’in dikkat çektiği gibi, Foucault’nun eleştirel düşünüm pratiğinin farklı boyutlarının eleştirisiyle yoğun bir şekilde ilgili olan Habermasçılara kıyasla, Foucaultcuların Habermas’ın çalışmasıyla tartışmaya girme yönünde daha az ilgili olmaları da, Habermas-Foucault tartışmasını belli bir açmaza sürükleme tehlikesine yol açmaktadır. Zira haksız ve fazla taraflı olsa bile, McWhorter’in, Habermas’ın suçlamalarının, Foucault’ya yönelik tüm hatalı eleştiriler arasındaki okuduğu “en sıkıcı, sinir bozucu ve görünüşe göre en alakasız olan” eleştiri olduğu ve dolayısıyla tartışmaya değmeyeceği yönündeki sitemi, Foucaultcular arasında açıkça dile getirilmese de yaygın olan bir duyguya karşılık düşüyor olabilir.¹⁶⁰³

Bu açıdan Habermas-Foucault tartışması, Allen’in ifadesiyle, “Habermasçıların kazanmış olduklarını düşündükleri, Foucaultcuların ise zaten oyuna bile girmemiş gibi davrandıkları” garip bir çıkmaza girmiş gözükür.¹⁶⁰⁴ Ama Ashenden ve Owen’in *Foucault Contra Habermas* başlıklı derlemesinin gösterdiği gibi, Foucaultcu eleştirel düşünüm pratiğini, onun eleştirilen yönlerinin yanlış anlaşıldığını göstermeye yönelik argümanlarla savunan ve Habermas’ın Foucaultcu bir karşı eleştirisini geliştirmeye çalışan girişimlerin ortaya çıkması, Habermas ve Foucault’nun düşünceleri arasındaki diyalogu canlandırmış ve tartışmanın önünü açmıştır.¹⁶⁰⁵ Dahası az sayıda olmakla birlikte Habermas ve Foucault’nun düşüncelerini içgörülerini bir araya getirme

¹⁶⁰¹ Fraser, Nancy (1994), “Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 185-210.

¹⁶⁰² Ashenden, Samantha ve Owen, David, “Introduction”, s. 2.

¹⁶⁰³ Allen, Amy, “Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered”, s. 2.

¹⁶⁰⁴ A.g.e., s. 2.

¹⁶⁰⁵ Ashenden, Samantha ve Owen, David, “Introduction”, s. 2.

yönündeki daha zor ve nihai olarak daha verimli gözüken girişimlerin baş göstermesi, bu diyalogun daha da ileri götürülebileceği farklı kanalların açılabilmesine imkân tanımıştır. Gerçi Habermas ve Foucault’nun düşüncelerini birbirlerinin tamamlayıcı olarak okumayı mümkün kılan ortak zeminleri açığa çıkarmaya yönelen ve böylesi bir okumanın, çağdaş düşüncenin karşısında bulunan pek çok sorun ve gerilim açısından felsefi olarak üretken bir diyaloga yol açtığını savunanlar bile bu girişimin önündeki önemli bir güçlüğe dikkat çekerler. Zira Habermas ve Foucault’nun düşünceleri, Flybjerg’in etkili bir şekilde dikkat çektiği gibi, birbirlerinden öylesine derin bir şekilde farklı gözükmetedirler ki, bu farklılıkların müşterek bir çerçeve içinde birleştirilebileceği herhangi türden bir teorik ya da üst-teorik perspektif tahayyül etmenin bile nafile bir uğraş olacağı düşünülebilir.¹⁶⁰⁶ Ama biz de Habermas ve Foucault’nun düşünceleri arasında, en azından belli noktalarda, genellikle kabul edilenden daha fazla ortak zemin olduğunu savunan yaklaşımların yanında yer alacağız ve son tahlilde birisini diğeri lehine reddetmeyi gerektiren (yani onları birbirlerine zıt kutuplar olarak alan) alışıldık tutumların aksine bu iki düşünürün çalışmalarının – müşterek yanları kadar gerilim içinde bulunan unsurlarıyla da— çağdaş düşüncüyü karakterize eden birtakım ikiliklerin ötesine uzanan bir yola ışık tutabilecek ve dolayısıyla özne ve evrenselcilik tartışmasına damgasını vuran birtakım açmazların daha uygun bir şekilde ele alınabilmesine olanak sağlayacak bir diyaloga zemin teşkil edebileceğini göstermeye çalışacağız. Elbette amaç iki felsefi geleneği yapay bir şekilde yan yana koymak değildir ve dolayısıyla Habermas ve Foucault’nun felsefi konumlarının basit bir şekilde tamamlayıcı olduğunu öne sürmek de yeterli olmayacaktır.¹⁶⁰⁷ Dolayısıyla bu iki düşünürün çağdaş sorunlarla ilgili değerli görüşlerinin uygun ve verimli bir şekilde etkileşim içine girebilecekleri bir diyalogun önünün açılmasının zorunlu olarak onların görüşlerinin birbirleriyle etkileşimleri çerçevesinde belli ölçülerde değiştirilmesini ya da yorumlanmalara tabi tutulmalarını içereceğini göreceğiz. Bu yüzden Foucault’yu daha az görececi olarak kabul ederek ve

¹⁶⁰⁶ Flybjerg, Bent (2000), “Ideal Theory, Real Rationality, Habermas Versus Foucault And Nietzsche”, s. 1-2.

¹⁶⁰⁷ Allen, Amy, “Discourse, Power, and Subjectivation”, s. 4 ve Healy, Paul, “Between Habermas and Foucault”, s. 140.

onun düşüncesinin Kantçı Aydınlanma geleneğiyle bağlantısını daha fazla vurgulayarak, Habermas'ı ise daha tarihselci, bağlamcı ve pragmatik yönde yorumlayarak, onların yaklaşımları arasında modern kendine-gönderimli eleştiri sorunuyla ilgili olarak evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde ortaya çıkan gerilim ve farklılıkların, özgürleşimci bir eleştirel düşünüm pratiğinin imkânı ve sınırları hakkında verimli bir diyaloga aktarılmasını mümkün kılacak ortak zeminleri ve ilgileri belirginleştirmeye çalışacağız. Hatta bu yolda, Habermas ve Foucault'nun yaklaşımlarının çağdaş düşüncedeki temel bir gerilimi yansıttığını göz ardı etmemekle birlikte, birbirlerinin düşüncelerine dair, ikisi arasında basit bir şekilde kurulan ütopycı-görececi ya da soyut ahlaki evrenselci-nihilist türünden ikiciliklere (kısaca modern-postmodern ikiciliğine) katkıda bulunan itirazlarını da eleştirmek suretiyle onların çalışmalarının, tam da böylesi ikiciliklerin ötesine uzanan çağdaş bir düşünce hareketinin önündeki güçlüklerle ve sorunlara ışık tutabilecek bir diyalog imkânını barındırdığını vurgulayacağız.

Böylesi bir diyalogun gerçekleşmesinin önündeki başlıca engellerden birisini, Habermas'ın kendi düşüncesinin adeta zıt kutbu olarak çizdiği Aydınlanma-karşıtı, modern-karşıtı nihilist Foucault resminin teşkil ettiği söylenebilir.¹⁶⁰⁸ Habermas'ın Foucault'nun düşüncesine ilişkin değerlendirme ve eleştirilerini, hem Foucault'yu da temsilcisi saydığı modern-karşıtı düşünce çizgisinin (genç muhafazakâr, Nietzsche ardılı estetik modernist olarak Foucault) temel yanılgılarına ve tehlikelerine dair görüşleri düzeyinde, hem de daha spesifik olarak, doğrudan onun çalışmalarından yola çıkarak ortaya koyduğu ve özellikle Foucaultcu soybilimsel tarih yönteminin metodolojik ve politik açmazlarını sergilemeyi hedefleyen çözümlemeleri düzeyinde bulmak mümkündür. Aslında Habermas'ın ilk düzeydeki eleştirilerini, yani Foucault'nun düşüncesini moderniteyi bütünsel bir şekilde olumsuzlamaya yönelik radikal akıl eleştirilerinin bir örneği olarak nasıl değerlendirdiğini ve eleştirdiğini iyi biliyoruz. Bu çerçevede Habermas'ın ilk olarak (*Modernite-Tamamlanmamış Bir Proje*'de), Foucault'nun düşüncesini, “genç muhafazakârlık” olarak atıfta bulunduğu ve ideolojik öncüllerinin moderniteye karşı çeşitli irrasyonalist ve estetikçi Aydınlanma-

¹⁶⁰⁸ Allen, Amy, “The Entanglement of Power and Validity: Foucault and Critical Theory,” s. 78.

karşıtı teorilerde bulunduğunu söylediği postmodern teoriler arasında konumlamış olduğunu gördük. Bu çalışmasındaki pek çok temayı takip eden *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nin hareket noktasını da Habermas'a göre, Aydınlanmanın sonunu ilan eden ve Avrupa modernitesinin kendisini bir zamanlar içinde anladığı akıl geleneği ufkunun ötesine hareket ederek tarih-sonrası alana adım attıklarını iddia eden bu “genç muhafazakâr” düşünürlerin radikal akıl ve modernite eleştirileri teşkil etmiş ve buradaki seminerlerin büyük bir kısmı, başta Foucault olmak üzere (iki bölümle, en çok yer Foucault'nun düşüncesinin eleştirisine ayrılmıştır) bu “postmodern” düşünürlerin eleştirine tahsis edilmiştir. Foucault'nun, Habermas'ın modernite söylemine ilişkin bu haritasında, Nietzsche'nin modernite eleştirisinde kullandığı stratejilerin mirasçısı olarak, yani özne-merkezli aklın ortaya çıkışının maskesini, antropolojik, psikolojik ve tarihsel yöntemler kullanarak düşürmek isteyen “şüpheli akademisyen” olarak Nietzsche'nin bir ardılı olarak yer bulduğunu gördük.¹⁶⁰⁹ Dolayısıyla Habermas'a göre, Nietzsche'nin başarısız olmaya mahkûm stratejilerini miras alan Foucault, bu mirası ne kadar farklı bir biçimde yorumlarsa yorumlasın, selefinin bütünsel akıl eleştirisini takip ettiği ölçüde bu eleştirinin yol açtığı aynı açmazları tekrar ve tekrar üretmekten kaçınmayı başaramayacaktır.

Burada önemli bir nokta, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde Foucault ve takipçilerinin de içinde bulunduğu ve genellikle postmodernite (daha özel olarak postyapısalcılık) başlığı altında toplanan düşünce çizgisini, modernite içinde bir kırılmadan ziyade akla ve liberal söyleme saldıran ve rasyonalitenin hegemonyasına karşı sanata radikal öteki olarak değer biçen estetik modernite geleneğinin bir hatalı genişletilmesi olarak kavramasıdır.¹⁶¹⁰ Nitekim Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi* başında, Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault ve Derrida gibi filozofların —aralarındaki tüm farklılıklara rağmen— modernitenin kendine dair anlamasının biçimlendiği temel kavramsal ufku reddederek bu ufkun *dışına çıkmış* ve onu eski bir çağın ufkusu olarak artık *geride bırakmış* gibi davranma eğilimlerine yönelik şüphesini dile getirdiğini söylemiştik. Ona göre

¹⁶⁰⁹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 97.

¹⁶¹⁰ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 181.

moderniteden kopuş ilan eden bu girişimlerin, Aydınlanma-sonrası kılıkclarının altında sadece eski karşı-Aydınlanma geleneğiyle olan suç ortaklıklarını gizledikleri açığa vurulmalıdır.¹⁶¹¹ Dolayısıyla Habermas'ın, moderniteyi geride bırakma yönündeki bu radikal yenilik iddialarını, aslında onların modernite ile tarihsel ve kavramsal bağlantılara sahip olduğunu göstermek suretiyle tersine çevirmeye ve böylece postmodern değil de basit bir şekilde modern-karşıtı olduklarını ifşa etmeye çalıştığını gördük. Nitekim Habermas'a göre Nietzsche'nin, esas olarak estetik-ifadeci değer alanına (özellikle avangard sanat ve sanat eleştirisine) uygun mantığa sahip olan akıl uğraşını, nasıl teorik ve pratik akılla olan bağlantısından kopardığını ve estetik yargıyı, irrasyoneliteye sürüklenen bir değer biçme modeli üzerinde, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın ötesini ayırt edecek bir kapasite olarak stilize etmiş olduğunu ele almıştık. Nietzsche bu sayede, moralite ve bilimin, yolundan sapmış güç istencinin benzer şekillerdeki ideolojik ifadeleri olarak maskesini düşüren kültür eleştirisi için gerekli kriterleri elde etmiştir. Habermas'a göre, Nietzsche'nin kültür eleştirisini takip eden düşünürlerden Foucault da kültürel moderniteyi Nietzsche etkisi altında onunla benzer bir ufuktan, aynı yoğunlaştırılmış duyarlılıktan, kültürel modernitenin rasyonel içeriğine hiç değer vermeyen –ki her yerde aklın tahakkümle, gücün geçerlilikle bağlandığını göz önüne alan- bir optikten algılamaya yenik düşmüştür.¹⁶¹²

Habermas, Foucault'nun da benimsediğini söylediği bu bakış açısından; Aydınlanma ve manipölasyon, bilinç ve bilinç-dışı, özgürlüğü sağlayan ve yok eden etkenler, hakikat ve ideoloji gibi tüm uğrakların birbiri içine girdiğini, tüm sınırların ve ayrımların belirsizleştirdiğini iddia etmektedir. Habermas'a göre farklılıkların ve karşıtlıkların zemini öylesine oyulmuş ve çöktürülmüştür ki, Adorno'nun “tamamen yönetilen toplumu” ya da Foucault'nun “iktidar-yüklü dünyası” gibi düzleştirilmiş ve renkleri solmuş bu manzara içinde “eleştiri artık kontrastları, gölgelenmeleri ve değişken tonları ayırt edemez hale gelmiştir”.¹⁶¹³ Habermas'a göre bunun, eleştirinin modernitenin normatif içeriğiyle ilişkilendirme biçimi ve doğrudan eleştirinin imkânıyla

¹⁶¹¹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 5.

¹⁶¹² A.g.e., s. 129.

¹⁶¹³ A.g.e., s. 338.

ilgili iki önemli sonucu bulunduğuna dikkat çekmiştik. İlk olarak, Habermas’a göre, tüm karşıtlıkların, farklılaşmaların, nüansların gözden kaybolduğu bu perspektif, “kültürel ve toplumsal modernitenin yüksek derecede *çift-değerli* [*ambivalence*] içeriğine duyarsızdır”.¹⁶¹⁴ Bu düzleştirici bakış açısı, modern yaşam biçimlerinin premodern olanlarla art-zamanlı karşılaştırılmalarında da etkili olur ve modernleşme sürecinin, nüfusun büyük bir kısmının zorla talep ettiği ve bu yolda büyük bedel ödediği (bedensel emek, maddi koşullar, bireysel seçim olanakları, hukukun korunması, politik katılım ve eğitim boyutlarındakiler gibi) kazanımlarının çok az dikkate alınmasına yol açar. Aslında Habermas bu bakış açısına sahip düşünce çizgisinin, modernitede “dünyevi öğrenme süreçleri aksında adalet ve doğruluk sorunları hakkında özelleşmiş problem-çözücü söylemleri” ihmal ettiğini ve hatta genel olarak gündelik pratiği “türetilmiş ve sahici olmayan bir şey olarak” küçümsediğini belirtir.¹⁶¹⁵ Nietzsche ve takipçilerinin “sıra dışı fenomenlere” odaklanmış bakışı için önemli olan, Habermas’ın kültürel rasyonalizasyon süreçleri çözümlemesinde gördüğümüz farklılaşan değer alanlarından sadece birisidir; yani “dünya-ifşa edici [*word-disclosure*] aks etrafında, beğeni sorunlarında özelleşmiş sanat, edebiyat ve eleştirmenlik” uğrağıdır.¹⁶¹⁶ Habermas’a göre Nietzschecilik için bilim ve moralite farklılaşması; aklın, sanatın poetik, dünya-ifşa edici gücünü gasp eden ve bastıran oluşum süreci olarak görünüşe çıkar: “Kültürel modernite, yapısal olarak aşırı yüklenmiş özne-merkezli aklın totaliter karakterinin damgasını vurduğu nefret edilen bir alan olarak gözüktür”.¹⁶¹⁷ Habermas bu tür Nietzsche-sonrası çalışmaların uyandırdığı umudun sürekli olarak bir belirlenimsizlik beklentisine işaret ettiğini söyler: “Özne-merkezli aklın savunmaları yıkıldığında, çok uzun sürelerdir iktidar tarafından korunan bir içsellik bir arada tutmuş olan içsellik alanının çökeceği ve kendisini aklın ötekisine teslim edeceğidir”.¹⁶¹⁸ Habermas’a göre bu açıdan modernitenin patolojileri karşısında moderniteden kopuşu öneren modernite-karşıtı çizginin temel hatası, modernitenin eleştirdikleri yönleriyle

¹⁶¹⁴ A.g.e., s. 338.

¹⁶¹⁵ A.g.e., s. 339.

¹⁶¹⁶ A.g.e., s. 339.

¹⁶¹⁷ A.g.e., s. 339.

¹⁶¹⁸ A.g.e., s. 310.

özbilinçli, öz-eleştirel bir yüzleşmeden kaçmalarının onları modernitenin açmazlarından kurtarabileceğini varsaymalarıdır: Yol açtıkları sorun ise salt yıkıcı bir tarzda (soyut olumsuzlamayla) işledikleri için modernitenin seyrinde bulunan ve Habermas'ın geri kazanmaya çalıştığı “karşı-söylemi” karartmaları, yani özgürleşme güçlerinin engellenmesine (genç muhafazakârlar deme sebebi de budur) hizmet etmeleridir.

Öte yandan Habermas Foucault'nunki gibi radikal bir akıl eleştirisi çerçevesinde modern yaşam biçimlerinin bütüncül bir eleştirisine giren söylemlerin kendi eleştiri güçleriyle ilgili büyük bir bedel ödediklerini de öne sürmüştür. Her şeyden önce moderniteye veda eden (ya da ettiğini zanneden) bu söylemler, kendi konumları için ne bir açıklama verebilirler, ne de aslında böylesi bir izahatı vermek isterler. Nitekim Habermas'ın negatif diyalektik, soybilim ya da yapı-bozumun, aynı biçimde, modern bilginin farklılaşmasıyla uyumlu ve bizim bugün metinleri kendileri sayesinde değerlendirdiğimiz kategorilerden –gayet anlaşılır bir şekilde– kaçınma eğiliminde olduklarına dikkat çektiğini vurgulamıştık. Onların çalışmaları –kültürel rasyonalizasyon süreçlerinin yol açtığı değer alanları farklılaşması çözümlemesi ışığında söylersek—ne felsefe ya da bilim, ne ahlak ve politik teori, ne de sanat ve edebiyat alanında kuşku götürmez bir şekilde sınıflanabilir: Habermas'ın ifadesiyle, “aklın kendine-gönderimli eleştirisi her yerde ve hiçbir yerdedir”.¹⁶¹⁹ Aslında bu teorilerin deyim yerindeyse söylemler içinde “bir yere sahip olmaması”, onların anlaşılma talep etmelerine rağmen rakip yorumlamalardan ve eleştirilerden muaf kalmalarına imkân tanımaktadır. Zira Habermas, birbirleriyle uygun olmayan unsurların ortak-yaşamı olarak, yani “normal” bilimsel araştırmaya direnen bir karışım olarak çıktığını söylediği bu teorilerin, kendi iddialarını her zaman farklı bir yere taşıyabildiğine ve mesela referans çerçevesinin değiştirilmesiyle, aynı söylemin bilim ya da felsefe olarak değil de edebiyat parçası olarak ele alınır hale getirilebildiğine dikkat çeker. Böylesi söylemler, kurumsallaşmış yanlışlanabilirlik (*falsifiability*) standartlarını yerlerinden etmektedir: Onlar, argüman çoktan kaybolmuş olduğunda bile her zaman son bir söze yer verirler; karşı taraf dil oyununun anlamını yanlış yorumlamış ve karşılık verme *türlerinde* bir kategori hatası işlemiştir. Ama Habermas'a göre, kendi

¹⁶¹⁹ A.g.e., s. 337.

temellerine kayıtsız bu tür akıl eleştirileri yönelimlerini kaybetmeye mahkûmdur. Eleştiri kavrayışını rasyonel temelini kaybettiği bir noktaya kadar radikalleştiren ve doğrudan kendi geçerliliğinin önvarsayımlarına saldıran eleştiri türünün, kendine kapanmışlık ve yönelimsizlik gibi açmazlardan retorik manevralarla bile kurtulması imkânsızdır.¹⁶²⁰ Dolayısıyla Habermas böylesi radikal akıl eleştirilerinin, temelleri olmayan bir teorinin modernite ufku dışına çıkış için döşediği bir yol olarak görülebileceğini düşünmekte ve çağımızda etkili bir hale gelen bu gerici dönüşün, özgürleşim güçlerini karşı-Aydınlanmanın hizmetine taşımaya devam etmesine karşı durulmasının önemli olduğunu savunmaktadır.

Kısacası, Habermas'ın perspektifinden Foucault'nun çalışmasının, özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine dair eleştiriden başlayan ve postmodern çıkmaza giren hatalı yollardan birisi olarak kavranmakta olduğunu görürüz. Nitekim Habermas Foucault'ya tahsis ettiği iki bölümde, onun, özne-merkezli aklı aklın bütünü olarak alan (ya da araçsal rasyonaliteyi rasyonalitenin bütünü olarak alan) ve dolayısıyla bütüncü bir şekilde eleştirmek suretiyle akıldan kurtulmaya çabalayan çalışmalarının özne felsefesinin açmazlarına yenik düştüğünü göstermeye çalışır. Habermas Foucault'nun yaklaşımının başarısızlığını, özne felsefesinin tükenmiş olduğunun ve yeni bir iletişimsel eylem çerçevesinin gerektiğinin bir göstergesi olarak ele almakta ve bu yolda onun düşüncesindeki, kendisinin de farkında olduğu ama çözmeyi başaramadığı (daha doğrusu, elindeki kavramsal çerçeveye istese de başaramayacağı) tutarsızlıkları sergilemeye çalışmaktadır.¹⁶²¹ Aslında, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın Foucault'nun teorisinin tutarsızlıklarına dair eleştirilerinin esas itibarıyla, Adorno ve Horkheimer'ın geç dönem çalışmalarına dair eleştirileri ile büyük oranda aynı çizgide ilerlediğini görürüz. Nitekim Habermas'ın toplumsal bir Eleştirel Kuram vaadinden vazgeçerek kurtuluşu akla karşı sınırsız bir şüphecilikte aradıkları için eleştirdiği öncellerinin düşüncelerinde açığa çıkan gerilimler ve açmazların izlerinin, çağdaş düşüncedeki, özellikle Derrida ve Foucault gibi postyapısalcıların çalışmalarından doğmuş olan radikal modernite ve akıl eleştirilerinde yeniden ortaya

¹⁶²⁰ A.g.e., s. 337.

¹⁶²¹ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 185.

çıktığı yönündeki iddiası üzerinde durmuştuk. Bunun en açık örneği Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* üzerine 1982 tarihli bir yazısına, Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın -geriye hiçbir özgürleşme umudu bırakmayacak şekilde- kendini yok etme sürecine dair görüşlerine paralel olan tehlikeli bir eğilimin çağdaş düşüncede ortaya çıktığına dikkat çekmek suretiyle başlamasıdır:

[P]ost-yapısalcılık tarafından canlandırılmış bir Nietzscheciliğin gölgesi altında Horkheimer ve Adorno'nunkine şaşırtıcı derecede benzeyen ruh halleri ve tutumlar yaygınlaşmaya başladı. Bu karmaşaya engel olmak istiyorum.¹⁶²²

Dikkat çekici olan bir nokta ise, Foucault'nun düşüncesi özelinde gördüğümüz gibi, postyapısalcıların araçsal akıl (hatta tamamen araçsallaştığı derecede bütünüyle akıl) ve tahakkümün birbirlerinden ayrılamaz bir şekilde iç içe geçtiği yönündeki eleştirilerinin, Habermas'ın Frankfurt Okulu'ndaki öncellerinin çalışmaları ile güçlü benzerliklere sahip gözükmektedir. Hatta bu açıdan postyapısalcıların geç dönem Eleştirel Teori'nin mirasçısı olduğu, iktidarın, kendilerinden önceki radikal burjuva toplumu eleştirilerinin göremediği yerlerdeki işleyişini açığa vurmak suretiyle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki eleştiriyi devam ettirmekte oldukları bile düşünülebilir.¹⁶²³ Ama bu noktanın, Habermas'ın Foucault'nun düşüncesini, diğer postyapısalcı ya da postmodernist düşüncelerden daha fazla dikkate almasında etkili olduğu yorumu kabul edilebilir olmasına rağmen, onun Foucault'ya ilişkin eleştirilerinin Adorno ve Horkheimer'ın geç dönem çalışmalarına dair eleştirileri ile benzerliği meselesine özel bir statü atfetme konusunda daha ileri gidilebilir gibi gözükmemektedir. Zira Habermas sadece Foucault, Adorno, Horkheimer'a değil de, genel olarak, moderniteye ve akla yönelik bütüncü bir olumsuzlama içinde olan tüm düşünürlerle benzer bir eleştiri yöneltmekte ve bu topyekûn reddetme tavırlarının arkasında, onların modernitenin açmazlarıyla yüzleşme başarısızlıklarının yattığını sürekli dile getirmektedir. Habermas'ın, pek çok çalışmada bu türden radikal eleştirilerin zorunlu olarak bir açmazlar dizisine, kendini-çürüten paradokslara ve

¹⁶²² Habermas, Jürgen, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü", s. 85.

¹⁶²³ White, Stephen K., *The Recent Work of Habermas*, s. 3-4.

saçmalıklara götürdüğüne dikkat çekmiş olduğunu gördük. Ona göre, Foucault'nun düşüncesi de dâhil olmak üzere tüm radikal akıl eleştirilerinde ortak olan en temel paradoks, bu eleştiriye ortaya koyanların, düşünürler ve filozoflar olarak, maskesini düşürmek, aleyhinde olmak ve suçlamak istedikleri aynı akli kendi söylemlerinde kullanmak zorunda olmaları, yani kendilerini zorunlu olarak “performatif bir çelişki” içinde bulmalarındır.¹⁶²⁴

Habermas eleştiri üzerinde gerçekleştirilen bu düşünüm düzeyinde bir kuram geliştirme yönündeki her çabanın zeminsiz kalmaya mahkûm olduğu iddiasını, *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki Foucault'nun çalışmalarını tartıştığı bölümlerde de tekrar eder. Aslında Habermas'ın buradaki Foucault tartışmasının ana hatları oldukça anlaşılır ve açıktır. Habermas Foucault'nun çalışmalarını iki genel aşamaya bölünebilir olarak inceler: İlk olarak Foucault'nun insan bilimlerinin maske düşürücü eleştirisi olarak arkeoloji çalışmalarını ele alır (“İnsan Bilimlerinin Maskesinin Düşürülmesi Olarak Akıl Eleştirisi: Michel Foucault”) ve daha sonra, bu erken dönem insan bilim eleştirisinin statüsüyle ilgili olarak ortaya çıkan bir dizi güçlük karşısında Foucault'nun Nietzsche'nin iktidar teorisine başvurmak suretiyle ortaya koyduğunu ama bu güçlüklerden yine de kurtulmayı başaramadığını göstermeye çalıştığı soybilimsel tarihyazımı yöntemini (“İktidar Teorisi Üzerine Bazı Sorular: Yeniden Foucault”) tartışmaya geçer. Şüphesiz Habermas'ın Foucault çalışmalarına ilişkin okumasına ve özellikle arkeolojiden soybilimsel yöneme geçişe ilişkin tespitlerine, bu konu hakkında Foucault'ya ayırdığımız bölümde yer verdiğimiz farklı okumalar ve tartışmalar ışığında itiraz edilebilir. Nitekim bu tartışmaların bir kısmına Foucault'nun arkeoloji ve soybilimin eleştirel düşünüm pratiğindeki tamamlayıcı rollerine dair görüşlerini, Habermas'ın eleştiri anlayışıyla karşılaştırırken döneceğiz. Zaten Habermas'ın Foucault'nun çalışmalarına ilişkin tartışması ve bu konudaki temel eleştirisi açısından esas odağı, onun soybilimsel tarihyazımı yöntemine temel teşkil eden iktidar teorisi oluşturmaktadır. Habermas Foucault'nun iktidar teorisine dair bu eleştirilerini ise temel olarak iki düzeyde ortaya koyar. İlk olarak, Habermas Foucault'nun iktidar kavrayışının, hem ampirik, hem transandantal iddialar geliştirmek üzere kullanılan

¹⁶²⁴ Benhabib, Seyla, Kitap Eleştiri: *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 755.

sistematik bir çift-değerliliğe sahip olduğunu ve dolayısıyla onun iktidar teorisinin pozitivist bir tutum ile eleştiri iddiasını paradoksal bir şekilde birleştirmeye çalıştığını göstermeye çalışır. İkinci olarak ise Habermas Foucault'nun iktidar teorisinin insan bilimleri için meta-teorik içerimlerini ele alır ve onun soybilimsel tarihyazımının kaçınılmaz bir şekilde *şimdici (presentist)*, *görececi* ve *gizli-normatif (cryptonormative)* olduğu sonucuna varır.

Böylece Habermas'ın Foucault'nun çalışmasının açmazlarını sergilemeye yönelik girişimi, Foucaultcu iktidar kavrayışının sistematik belirsizliğinden hareket eder ve esas olarak bu belirsizliğin metodolojik içerimlerine dair üç başlık altında ortaya koyduğu eleştirilerinde sonuca ulaşır. Bu açıdan *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki Foucault'nun erken dönem çalışmalarına, yani insan bilimlerinin maske düşürücü eleştirisine dair çözümlemenin, esas olarak iktidar teorisine geçişin açıklanmasına ve bu geçişle birlikte, insan bilimlerinin soybilimsel tarihini yazma girişiminin kendisinin de, Foucault'nun insan bilimlerinin arkeolojisinde başarılı bir şekilde tarif ettiği özne felsefesinin açmazlarına nasıl yakalandığını göstermeye hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Aslında Habermas'a göre bilgi arkeolojisinden, soybilimsel açıklamaya geçişin temel bir işaretinin, Foucault'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'de genel olarak modern bilgi biçimi ve özel olarak insan bilimleri için kurucu olduğunu düşündüğü bilgi ve hakikat istencine yönelik görüşlerinde bulunduğu daha önce de dikkat çekmiştik.¹⁶²⁵ Bilgi ve iktidar arasındaki ilişkide anahtar rol üstlenen *bilgi istencinin* bu erken formülasyonunun ise, Foucault'nun, modern episteme'nin ürünü olan öznenin/insan'ın, kendine hükmetme yönünde (sonluluğu içinde sonluluğu aşma yönünde) sürekli kendini temalaştırmasından, bu süreçte daima istikrarsız gelgitlere kapılmasından oluşan çabasına ilişkin çözümlemelerinde bulunduğunu görmüştük. Bilme istencinin dinamizmi tarafından belirlenen bu çaba, *Kelimeler ve Şeyler*'i ele alırken tasvir ettiğimiz gibi, insanı, kendisi tarafından meydana getirilen nesneleştirmelerle kendisini ilişkilendiren (yaşayan, konuşan ve çalışan) bir varlık olarak ele alan “sonluluk analitiği”nin, herhangi bir hayal kırıklığının sadece bilginin yeniden üretimini teşvik ettiği (“köken bir türlü ele geçirilemez”, “düşünülmemiş olan düşünöme dahil

¹⁶²⁵ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 265.

edilemez”, “ampirik ve transandantal olan durmaksızın yinelenir”) bitimsiz ve başarısızlığa mahkum olan çabasıdır.¹⁶²⁶ Foucault’ya göre burada insan bilimlerinin önemi, bilgi ve “modern özneliliğin ilk biçimlenişinin arkasında yatan bilginin sınırsız üretici artışı yönündeki istencin” iç içe geçişinin başlangıç noktasını teşkil etmesinden ileri gelir. Bunun anlamı, insan bilimlerinin büyük ve asla yerine getirilmeyen iddialarının, kendisini evrensel geçerli bilgi gibi gösteren aldatıcı dış görünümünün arkasında modern episteme’nin açtığı uzamdaki bilişsel olarak kendine hâkim olmanın çıplak istencinin yer almakta olduğudur.

Habermas Foucault’nun düşüncesinde arkeolojiden soybilim yöntemine geçişin ise, modern bilgiye özgü olan bu bilgi istencinin kendi başına (*per se*) bir iktidar istencine genelleştirilmesi yoluyla meydana geldiğini iddia eder. Zira Foucault’nun çözümlemesinde modern bilgi istenci, doğru ve yanlışın birbirlerinden ayırt edildiği ve doğruya özel bir iktidar etkisinin yüklendiği kurallar kümesini belirlemektedir. Ama Habermas’a göre iktidar teorisine geçişle birlikte Foucault, bu bilgi istencini metafizik tarihi bağlamından koparmış ve genel olarak iktidar kategorisiyle birleşmeye bırakmıştır. Böylece tüm söylemlerin (sadece modern olanların da değil) gizli bir iktidar karakterine sahip olduğu (iktidar pratiklerinden türetilir olduğu) gösterilebilir hale gelecektir.¹⁶²⁷ Bir başka deyişle, bu dönüşümle birlikte Foucault “*tüm zamanlar ve tüm toplumlar için hakikatin kurucusu olan bir istenç*” postüle etmiş (“Her toplum kendi hakikat rejimine sahiptir”) ve dahası, bilgi istencini, sadece doğrulukla ilgili özelleşmiş söylemlere değil (insan bilimlerine bağlı bulunan modern özneliliğe özgü kendine-hâkim olma istencine benzer olanlarda değil), tüm söylemlere özgü olduğu varsayılan bir güç istenciyle birleştirmiştir. Habermas iktidar istencinin, metafizik eleştiri için formüle edilmiş olan bilgi istencinden –daha sonra izleri silinen— bu türetilişinin iktidar kavramının sistematik bir şekilde iki anlamlı kullanımını açıklayabildiğini söyler. Zira bu dönüşümle birlikte iktidar kavramı, tasvir edici bir kavramın masumiyetine sahip olmaya devam etmekte ve iktidar teknolojilerinin *ampirik analizine* hizmet etmektedir. Metodolojik bir perspektiften bu çözümleme işlevselci prosedürleri kullanan tarihsel

¹⁶²⁶ A.g.e., s. 261.

¹⁶²⁷ A.g.e., s. 265.

yönelimli bir bilgi sosyolojisinden bariz bir şekilde farklı gözükmeyecektir. Öte yandan Habermas soybilimin, iktidar kategorisini, sadece iktidar teknolojilerinin ampirik çözümlemesinde tasvir edici bir şekilde kullanmakla kalmadığını, iktidar kavramının, bir kuruculuk teorisi içindeki temel bir kavram anlamını kendi örtük tarihsel kaynaklarına karşı koruduğunu öne sürer. Bir başka deyişle, Habermas’a göre, Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’de eleştirdiği insan bilimlerinin transandantal ve ampirik olanın birleştirilmesi yönündeki girişimini, kendi iktidar teorisinde de benimsemekte ve insan bilimlerinin gelişiminin ampirik tarihsel açıklaması görünüşü altında insan bilimlerinin kurulmasına ilişkin bir açıklama vermeye çalışmaktadır.¹⁶²⁸

Böylece Habermas Foucault’nun insan bilimleri soybiliminin sahneye rahatsız edici bir “ikili rol” ile girdiğini öne sürmektedir:

O bir yandan insan biliminin işlevsel toplumsal bağlamını açıklaması amaçlanan *ampirik* bir iktidar teknolojileri çözümlemesi *rolünü* oynar. Burada iktidar ilişkileri bilimsel bilginin yükselişinin koşulları ve toplumsal etkileri olarak ilgi konusudur. Öte yandan aynı soybilim, insan hakkındaki bilimsel söylemin nasıl mümkün olduğunu açıklaması amaçlanan *transandantal* bir iktidar teknolojileri çözümlemesi *rolünü* oynar. Burada ilgi bilimsel bilginin kurucu koşulları olarak iktidar ilişkilerine yöneliktir. Bu iki epistemolojik rol artık yalnızca bir konuya dair, yani yaşamsal tezahürlerinde insan öznesine dair birbirleriyle rekabet halinde bulunan iki yaklaşım değildir. Bunun yerine soybilimsel tarihin bir kerede ikisi de olduğu, işlevselci bir toplum bilimi ve aynı zamanda kurucu koşullara ilişkin tarihsel bir araştırma olduğu varsayılır.¹⁶²⁹

Dolayısıyla Habermas Foucault’nun temel iktidar kavrayışında, “idealist transandantal sentez fikri” ile “ampirist bir ontolojinin varsayımlarını” bir araya gelmeye zorlamış olduğunu iddia etmektedir. Ama Habermas’a göre bu yaklaşım, Foucault’nun amaçladığı şeyin aksine, özne felsefesinin dışına çıkan bir yola

¹⁶²⁸ Schmidt, James, “Habermas and Foucault”, içinde: D’entreves, M ve Benhabib, S. (der.), *Habermas And The Unfinished Project Of Modernity*, MIT Press, 146-171, s. 156.

¹⁶²⁹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 273-274.

götüremez, çünkü zıt semantik bileşenler için ortak bir payda temin etmesi beklenen iktidar kavramı özne felsefesi repertuarının kendisinden alınmıştır. Zira Habermas özne felsefesi çerçevesinde öznenin, düşünülebilir ve manipüle edilebilir nesneler dünyasıyla ilişkili olarak temelde iki rol üstlenebilir olduğunu söyler: “yargıların *doğruluğu* tarafından düzenlenen bilişsel ilişki ve eylemlerin *başarısı* tarafından düzenlenen pratik ilişki”.¹⁶³⁰ Bu açıdan öznenin başarılı eylemlerde bulunmasının, yani nesneler üzerinde etki yaratabilmesinin iktidar aracılığıyla mümkün olduğu düşünülür. Bunun anlamı ise eylemde başarının, eylem planına giren yargıların doğruluğuna bağlı olduğu, yani iktidarın eylemdeki başarı ölçütleri aracılığıyla doğruluğa bağlı kaldığıdır. İşte Habermas’a göre Foucault’nun bu çerçeve içinde birdenbire ve keskin bir şekilde gerçekleştirdiği şey, iktidarın doğruluğa tabi oluşunu tersine çevirmesi yani doğruluğu iktidara tabi kılmasıdır: “Bu durumda kurucu nitelikteki iktidar artık eyleyen ve yargıda bulunan öznelerin becerilerine bağlı değildir–iktidar öznesiz hale gelir”.¹⁶³¹ Ama Habermas’a göre özne felsefesinin stratejik kavramsal kısıtlamalarından, sadece onun temel kavramlarını tersine çeviren işlemler uygulamak suretiyle kurtulmak mümkün değildir. Dolayısıyla Foucault da özne felsefesine atfettiği tüm açmazları, özne felsefesinin kendisinden ödünç alınmış bir iktidar kavrayışı aracılığıyla ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Bu yüzden Habermas’a göre böylesi bir paradoksal temel kavrayışa dayanan bir tarih yazımında (bir karşı-bilim olduğu iddiasına sahip soybilimde) aynı çözilememiş sorunların yeniden ortaya çıkması ve Foucault’nun bu bağdaşmazlıkların metodolojik izahını veremeyişi şaşırtıcı değildir.

Böylece Habermas soybilimin, tam da Foucault’nun insan bilimlerinde görmüş olduğuna benzer bir kadere sürüklendiğini öne sürer:

Katılımcı-olmayan düşününsüz bir nesnelliğe, sürekli değişen iktidar pratiklerinin çileci tasvirine geri çekildiği ölçüde, soybilimsel tarih, kozasından tam da olmak istemediği türden *şimdici*, *görececi*, *gizli-normatif* sahte bir bilim olarak ortaya çıkar. Foucault’nun teşhisine göre, insan bilimlerinin ironik bir şekilde, bilimsel kendine-hâkim olma hareketine teslim olmalarına ve yararsız

¹⁶³⁰ A.g.e., s. 274.

¹⁶³¹ A.g.e., s. 274.

bir nesnelciliğe ulaşmalarına karşılık, soybilimsel tarih yazımı da daha az ironik olduğu söylenemeyecek bir kadere teslim olur; öznenin radikal bir şekilde tarihsel olarak yok edilmesi hareketini takip eder ve kötücül bir öznelciliğe düşer”.¹⁶³²

Bir başka deyişle, Foucault’nun çözümlemelerinde insan-merkezci düşünce, öznenin düşünümsel hale gelme sürecindeki sınırsız kendine-hâkim olma dinamiği tarafından bir nesnelcilik girdabına, yani insanın nesneleştirilmesine (ve sonu gelmez ikilikleri aşma girişimine) sürüklenmiş olarak betimlenir; ama bilginin soybiliminden ise bunun tersine bilginin gerçek nesnelliğine yükselmesi (“insan” denen ikili kavrayışı ya da özneliği devreden çıkarması) beklenmektedir.

Habermas bu yolda Foucault’nun iktidar kavramı üzerinde temellenen soybilimsel tarihyazımının üç yer değiştirme işlemi (ya da üç ikame etme işlemi) gerçekleştirmiş olduğunu iddia eder. İlk olarak Foucault “anlam bağlamının hermeneutik açıklanması yerine”, yani tarihsel olaylar ve dokümanların tarihsel olarak konumlanmış failer açısından sahip olabileceği anlamı anlamaya yönelik girişimler yerine “kendilerinde anlamsız olan yapıların bir çözümlemesini” koymuştur. İkinci olarak, tarihsel failer ya da dokümanlar tarafından geliştirilmiş geçerlilik iddialarının doğruluğunu değerlendirme yönündeki girişimlerin yerine Foucault geçerlilik iddialarını sadece “iktidar komplekslerinin etkileri” olarak anlaşılabileceğini öne sürmüştür. Üçüncü olarak, incelenen toplumların pratiklerine ilişkin eleştiriler geliştirme ve meşrulaştırma çabaları (genel olarak eleştirinin meşrulaştırması sorunu) yerine Foucault “değerden-bağımsız tarihsel açıklamaları” koymuştur.¹⁶³³ Habermas’a göre bu üç yer değiştirme, sırasıyla, Foucault’nun çalışmasındaki (“mutlu bir pozitivist” olarak gerçekleştirdiği) üç indirgemeye karşılık gelmektedir:

Söylemlere katılan yorumcular tarafından anlamın anlaşılması, söylemlerin açıklanmasına indirgenir; geçerlilik iddiaları işlevsel bir şekilde iktidar

¹⁶³² A.g.e., s. 275-6.

¹⁶³³ A.g.e., s. 275 ve Schmidt, James, “Habermas and Foucault”, s. 158.

etkilerine indirgenir; “olması gereken” doğalcı bir şekilde “olan” a indirgenir.¹⁶³⁴

Ama Habermas bu “ayrılıp bir kenara koyulan ve bastırılan” uğrakların, özellikle meta-teorik düzeyde haklarını talep etmek üzere geri döndüğünü ve Foucault’nun düşüncesinin, soybilimsel tarihçinin kendisinin ne yaptığının ve bu performansın nasıl anlaşılması gerektiğinin açıklanması gerektiği sürece, sırasıyla “şimdilik” “görececilik” ve “gizli-normativizm” açmazlarından kurtulamadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Habermas’a göre bu indirgemelerin bedeli, Foucault’nun çalışmasının inandırıcılığı ve tutarlılığına, “(1) hermeneutik olarak başlangıç konumuna saplanmış kalan bir tarih yazımının irade-dışı *şimdiliği*, (2) kendisini ancak bağlama-bağlı bir pratik teşebbüs olarak anlayan şimdi’yle ilişkili bir çözümlemenin kaçınılmaz *görececiliği*, (3) ve kendi normatif temellerini açıklayamayan keyfi bir eleştiri *partizanlığı*” tarafından darbe vurulması olmuştur.¹⁶³⁵

Dahası Habermas Foucault’nun bu tutarsızlıkları kabul edecek kadar dürüst olduğunu, ama bunlardan hiçbir sonuç çıkarmadığını belirtir. Gerçi Habermas’ın bu eleştirileri perspektifinden bakıldığında, Foucault’nun çıkarabileceği tek sonucun özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine dair eleştiri girişiminin, en başta iktidar kavrayışı olmak üzere kavramsal aygıtlarının da aslında özne felsefesi repertuarından alınmış olduğunun farkına varmak ve dolayısıyla özne felsefesinin dışına çıkma hedefini gerçekleştirebilmesinin mümkün olmadığını kabul etmek olduğu söylenebilir. Aslında genel olarak, Habermas’ın modernitenin felsefi söylemine ilişkin sunmaya çalıştığı haritasının, “adeta çifte paradoks türünü barındıran bir sahne” olarak görüldüğüne, yani modernite projesi ile uğraşmanın hem zorunlu olduğuna (modernite açmazlarından bu açmazlarla uğraşmaksızın kaçışın mümkün olmadığına), hem de bu proje ile uğraşma yönündeki tüm girişimlerin başarısız olduğuna dikkat çekmiştik.¹⁶³⁶ Bu tabloda

¹⁶³⁴ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 276.

¹⁶³⁵ A.g.e., s. 276.

¹⁶³⁶ Habermas’ın bu çözümlemelerinde, bir yandan modernite projesinin açmazları ile uğraşan hem sağ, hem de sol Hegelciler Aydınlanma diyalektiğinin bulmacalarına nasıl yenik düşmüş olduklarını sergiler. Öte yanda ise modernite projesinin açmazları karşısında moderniteden çıkma yoluna giren Nietzsche ve takipçilerinin bu kaçışa tam da modernite projesinin terimleriyle (estetik modernite)

Foucault'nun düşüncesinin Nietzscheci yolu seçmek suretiyle modernite dışına kaçmaya çalışan tüm diğer girişimlerle aynı yazgıyı paylaştığını ya da onun özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine dair eleştiriden çıkan Aydınlanma diyalektiğine yakalanan ya da postmodern çıkmaza giren hatalı yollardan sadece birisi olarak kavrandığını gördük. Habermas'ın, Aydınlanmanın diyalektiğinin ya da modernitenin açmazlarının ötesine, Aydınlanma geleneğini ya da modernite projesini bütüncü bir şekilde olumsuzlamadan geçen yol olarak sunduğu kendi önerisinin ise, modernitenin felsefi söyleminde açılmış ama takip edilmemiş bu yol olarak gördüğü iletişimsel eylem kuramı olduğunu biliyoruz. Görmüş olduğumuz gibi, Habermas *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde "modernitenin kendisinde felsefi bir sorun haline geldiği ilk filozof" olduğunu söylediği Hegel'den başlayarak modernite söyleminin önemli tarihsel dönüm noktalarına dönmüş ve Foucault'nun düşüncesinin örnek teşkil ettiği gibi günümüzdeki akıl ve modernite reddiyesine ulaşan bu süreçte verilen hayati kararları, "açılmış ama takip edilmemiş yolları" teşhis etmeye çalışmıştır. Habermas modernitenin felsefi söyleminin izlediği yolun önemli dönemeçlerini işaretlemek ve bu dönemeçlerden çıkan yolları takip edenlerin aynı çıkmazlara nasıl girdiğini göstermekle kalmadığını; genç Hegel, genç Marx, hatta "*Varlık ve Zaman*"ın Heidegger'i" ve "Husserl'le tartışmasında Derrida'nın bile karşısında çıkmış olan, ama onlar tarafından *seçilmemiş* alternatif yolları da açığa vurabildiğini savunur.¹⁶³⁷ Habermas'ın temel iddiası ise modernitenin felsefi söyleminin çıkmaz yollarından (özne felsefesinden) kurtuluşun, ancak onun güzergâhında bir imkân olarak ("bastırılmış özneler-arasılık" olarak) açığa çıkmış ama seçilmemiş bu yolu (modernitenin karşı-söylemi dediği alternatif yolu) takip etmekle (yani özne felsefesini terk ederek, onun *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda formüle ettiği, temelini özneler-arası iletişimde bulan ve anlama ve anlaşmaya yönelmiş iletişimsel eylem modeline geçmekle) mümkün olduğudur. Bu açıdan Foucault'nun düşüncesi, özne-merkezli akıldan çıkış yolunu ancak Habermasçı iletişimsel rasyonalite kavrayışı sayesinde bulabilecekmiş gibi gözükür.

anlaşılabilecek sebeplerle girişmiş olduklarını sergilemek suretiyle adeta modernite projesiyle uğraşmaktan kaçış olmadığını göstermeye çalışır.

¹⁶³⁷ A.g.e., s. 295.

Nitekim Habermas'ın suçlamasına karşı Foucault'yu savunan ve bunun için Habermas'ın bu suçlamasına temel teşkil eden modernite söylemi anlatısının biçimine itiraz eden Rajchman'ın dikkat çektiği gibi,

[Habermas'a göre] modern felsefede, aktüel olanlar kadar mümkün olan yollar da bulunur ve Habermasçı yolu takip etmek her zaman mümkünken, aslında tüm aktüel yolların çıkmaza götürdüğü ortaya çıkar. Habermas'ın hikâyesinin kuralı, modern felsefede tüm aktüel yolların hiçbir yere götürmediği, tüm mümkün olanların ise Habermas'a götürdüğüdür... Böylece “modernitenin felsefi söyleminin” tuhaf tür bir söylem olduğu ortaya çıkar. Onunla uğraşan herkes (ama herkes) hataya, kendiyle-çelişikliğe ve tükenişe varmaktadır, oysa herkes doğru olan Habermasçı çözümü bulmuş *olabilirdi*.¹⁶³⁸

Dahası Rajchman bu çerçevede Habermas'ın Foucault'nun düşüncesine (aslında genel olarak postyapısalcı düşünceye) azarlayıcı, ders verici bir tutumla (mesela onun çalışmasının çekirdeğinde bulunan tehlikeli hatayı düzeltebileceği iddiasıyla) yaklaştığını ve hatta onu karikatürize etmeye ve alay konusu yapmaya çalıştığını düşünmektedir. Ona göre, Foucault sorduğunun bile farkında olmadığı bir soruyu cevaplayamamakla, yani Habermas'a göre modernitenin felsefi söyleminin kurucusu olan modernitenin meşru bir şekilde kendini yeniden güvence altına alması sorusuna uygun bir karşılık vermemekle suçlanmaktadır.¹⁶³⁹ Ama buna karşılık, belli eksikliklere ve bir kısmı Foucault'nun çalışmasının belirsizliğinden de kaynaklanan sorunlara sahip olmakla birlikte, Habermas'ın Foucault eleştirisinin, çağdaş düşünceyi karakterize eden temel gerilim ve açmazlara uygun bir şekilde işaret edebilen (basit bir şekilde ikiciliklere teslim etmekten kaçınan) önemli bir eleştiri çizgisini temsil ettiği inkâr edilemez gözükmektedir. Nitekim biz de onların düşüncelerinin tam da modern çağa özgü eleştiri kavrayışının kendine-gönderimlilik sorunuyla ilgili (ve dolayısıyla evrenselcilik ve öznellik tartışması çerçevesinde modernitenin kendini güvence altına alma sorunuyla ilgili) verimli bir diyaloga girmeye müsait olduğunu göstermeye

¹⁶³⁸ Rajchman, John (1998), “Habermas's Complaint”, [Kitap Eleştirisi: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press.], *New German Critique*, 45, 163-191, s. 168.

¹⁶³⁹ A.g.e., s. 163.

çalışacağız. Ama Rajchman örneğinde, aslında Foucault'nun eleştirel düşünüm pratiği kavrayışını savunanlar arasında yaygın gözüken bir itiraza yer vermemizin sebebi, Habermas'ın diğer düşünürlerle girdiği tartışmalarda diyalektik bir düşünür olduğunun göstergesi olduğunu söylediğimiz konumlanma biçiminin, aynı zamanda olumsuz bir içerime sahip olabildiğine dikkat çekmektir.

Aslında Habermas'ın eleştirdiği bir konu ya da iddiayı bütünsel bir şekilde eleştirip bir yana koymaktan ziyade, ele aldığı düşüncenin eksiklerini ya da tek yanlılığını tespit ederek, bu düşüncenin hakikat içeriğini muhafaza ederek aşmaya çalışan (Hegel'in *aufheben* terimini kullandığına benzer bir biçimde aşmaya çalışan) bir tutum benimseme yönündeki eğiliminin olumlu bir şekilde altını çizmiştik. Nitekim onun ampirik-analitik ve tarihsel-hermeneutik disiplinlere yönelik tartışmasında, yani bilimsel araştırmaya yönelik başlıca çağdaş yaklaşımlara dair incelemesinde kullandığı stratejinin (McCarthy'nin, Marx'ın kendi çağının felsefi, toplumsal-ekonomik ve politik düşüncesiyle ilişkili stratejisine atıfla söylediği “somut olumsuzlama” stratejisi diyebiliriz), bu yaklaşımların kendilerinde yeterli oldukları iddialarını, onların olumlu içeriklerini almak (daha doğrusu kendi yaklaşımına mal etmek) suretiyle eleştirmeye yönelik olduğuna dikkat çekmiştik.¹⁶⁴⁰ Öte yandan Habermas'ın bu yeniden inşa stratejisinin, hem kendine mal edici, hem de dışlayıcı bir jest olarak ikili bir tutuma dönüşme riskine sahip olduğu da göz ardı edilemez. Mesela bu tutumu, Habermas'ın perspektifine yakın duran yorumcuların, Foucault ve Habermas tartışmasına ilişkin, en iyi olasılıkla Foucaultcu bazı önemli içgörülerin bulunduğunu ve bunların Habermas'ın çalışmasındaki bazı eğilimlerle birleştirilmesi (zaten Habermas'ın çalışmasında bulunan, ama geliştirilmeden bırakılmış bazı unsurları güçlendirmek için kullanılması gibi) gerektiğini kabul etmekle birlikte, en nihayetinde Foucault'nun düşüncesinin reddedilmesi gerektiği sonucuna varma yönündeki eğilimlerinde görmek mümkündür.¹⁶⁴¹ Benzer şekilde, Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda rasyonalizasyon süreçlerinin tam anlaşılması üzerine kurulan kapsamlı bir sosyoloji teorisine Weber, Marx, Durkheim, Mead, Lukacs, Horkheimer, Adorno ve Parsons'un

¹⁶⁴⁰ McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, s. 137.

¹⁶⁴¹ Ashenden, Samantha ve Owen, David, “Introduction”, s. 2.

nasıl katkıda bulunduklarını ya da hatalarının ne olduklarını göstermeye çalışan tartışmasında, McCarthy'nin olumlu bir şekilde, onun bu düşünlere -yorumlamak üzere kesip biçilecek kadvralar gibi yaklaşmak yerine- kendilerinden halen çağdaş meselelere dair pek çok şey öğrenebilecek sanal diyalog arkadaşları olarak yaklaştığına dikkat çektiğini gördük.¹⁶⁴² Öte yandan bu tutum, *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de de gördüğümüz ama *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde daha da açık bir şekilde ortaya çıkan ve belli olumsuz yönlere sahip bir strateji olarak da yorumlanabilir. Nitekim bu çalışmalarda Habermas'ın kendi konumu, ancak diğerlerinin benimsediği konumların göz önünde bulundurulması aracılığıyla ilerleyen bir süreç içinde ortaya çıkar. Fakat insanın kendi kavrayışının, kendisinden önce gelen düşünürlerin çabalarından doğduğunu savunan yaklaşımın bir tehlikesi, önceki düşüncelerin, bizim bir şekilde daha başarılı bir şekilde çözebildiğimiz sorunlar hakkındaki bir dizi başarısız girişime indirgenmesidir. Schmidt'in ifadesiyle, "ötekilerle diyalogun, kolaylıkla bozularak, kuklanın asla son sözü söylemediği bir vantrolog performansına dönüşebilmesidir".¹⁶⁴³ Kuşkusuz Habermas ve Foucault'nun durumunda, ikisinin de çağdaş düşünürler olmaları bakımından araya zaman faktörü girmemiştir; zira Habermas *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nin Foucault bölümünü henüz o yaşarken kaleme almıştır ve dolayısıyla biz de onun bu eleştirisini önemli bir meydan okuma ve tartışmaya davet olarak kabul ediyoruz. Ama Foucault'nun bu eleştirilere cevap verme fırsatı olamamasının, bu diyalogu, Habermas'ın temel kuralları koyduğu ve özellikle bu yolda kullandığı söz konusu stratejisinin de etkisiyle son sözü söylediği bir tartışmaya dönüştürme tehlikesine sahip olduğuna dikkat çekmeye çalışıyoruz.

Dolayısıyla Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasındaki karşılaşmayı, basit bir zıtlığın ötesinde çağdaş sorunlarla ilişkili önemli ve verimli bir diyaloga dönüştürmek ve iki düşünürün de sınırlılıklarının ötesine taşıyabilmek için, sadece Habermas'ın eleştirilerine karşı muhtemel Foucaultcu savunmalara değil, Foucaultcu perspektiften Habermasçı projenin (ve dolayısıyla Foucault'ya yönelttiği sorunların

¹⁶⁴² McCarthy, Thomas, "Translator's Introduction", *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. Vii.

¹⁶⁴³ Schmidt, James, "Habermas and Foucault", s. 148.

temelinde bulunan varsayımların da) eleştirisine ve sınırlılıklarına da işaret edebilmemiz gerekir. Bu sebeple Habermas'ın eleştirilerine ilişkin tartışmayı, Foucault'nun perspektifini de işe katarak, yani bu eleştirilerin eksik ve yetersiz olduğu yerler kadar ortaya konulduğu zemini de sorgulamaya açacak bir şekilde, ama son sözü ne Habermas'ın, ne de Foucault'nun söylediği sürekli bir diyalog zeminine taşıyabilme hedefiyle yürütmeye çalışacağız. Zira Habermas'ın Foucault eleştirisinin dışlayıcı olma eğiliminin göz önünde bulundurulmasına dikkat çekmekle birlikte, Foucault'nun düşüncesinin de olduğu şekliyle, Habermasçı projeyle diyaloga girmeye daha açık ya da farklı konumlarla birleşmeye daha uygun bir yapıya sahip olduğunu savunmuyoruz. Aslında böylesi bir karşılaştırma konusunda önemli bir güçlük, Foucault'nun, genel olarak Habermas'ın düşüncesini nasıl bir konumda gördüğünü tespit edebileceğimiz *Modernitenin Felsefi Söylemi* gibi bir çalışmasının bulunmayışındır. Foucault'nun Habermas atıfları çok sınırlı olduğu için, tek olasılık onun çalışmalarındaki belli düşünce konumlarına dair eleştirilerini Habermasçı projeyle ya da daha doğrusu Habermas'ın düşüncesine dair belli yorumlarla ilişkilendirmektir. Bu konudaki, hiçbir zemine sahip olmadığı söylenemeyecek olmasına rağmen son tahlilde indirgeyici olduğunu düşündüğümüz bir eğilim ise Foucault'nun modern özne-merkezli akla ve evrenselciliğine dair eleştirilerinden yola çıkarak, Habermas'ın hiç eleştirel olmayan bir şekilde Aydınlanmayı, modern rasyonaliteyi ve evrenselci (temelci) yönelimini savunuyor olarak sunulmasıdır. Bu eğilime karşılık her iki düşünürün çalışmalarında da basit bir şekilde modernite-postmodernite ikiliğine sıkıştırılamayacak bir eleştirel düşünüm pratiği kavrayışı bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Nitekim Aydınlanma projesiyle ilişkilene biçimlerine dair tartışmaları (özellikle Foucault'nun *Aydınlanma Nedir?* metnini ve Habermas'ın değerlendirmesini ele aldığımızda göreceğimiz gibi) bu bağlamda önemli bir yere sahip olacaktır. Ama öncelikle Foucaultcu perspektiften Habermas'ın düşüncesinin nasıl konumlanabileceğine ilişkin daha açık bir kavrayış elde etmek ve Habermasçı eleştirileri tartışabileceğimiz uygun bir zemini teşkil etmek üzere Foucault'nun *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ne benzer özellikler gösteren erken dönem çalışmalarından *Kelimeler ve Şeyler*'deki modern felsefe tartışmasından hareket etmek suretiyle Habermas'a yönetilebilecek bazı metodolojik eleştirilerini tartışacağız.

Aslında Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki temel hedefinin, 19. yüzyılda ortaya çıkan insan bilimlerindeki düşünce sistemlerinin biçimleniş kuralları, yasaları ve düzenliliklerini açığa çıkarmak suretiyle, “insan”ın bir bilgi nesnesi ve öznesi olarak meydana gelişini mümkün kılan koşulları sorgulamak olduğunu gördük. Ama Foucault, modern insan bilimlerinin temelinde yatan çerçevenin özellikle Kant'ın felsefi “insan” kavrayışı tarafından belirlendiğini düşündüğü için, onun burada gerçekleştirdiği tartışmanın, onun perspektifinden modern felsefenin eleştirel bir tarihini de içerdiğine dikkat çekmiştik. Hatta Foucault'nun modern “insanın” nasıl doğduğuna dair Kant'ın insan anlayışından hareketle gerçekleştirdiği felsefi antropoloji eleştirisi, modernitede öznelerinin nasıl meydana geldiğini anlamaya yönelik, onun bütün eserlerini kat eden uzun soluklu projesinin başlangıç aşaması olarak da yorumlanabilir. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*'i ele alırken özellikle dikkat çekmeye çalıştığımız bir husus, Foucault'nun, Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki amaçlarına benzer bir şekilde, modernitenin felsefi söylemini çözümlemeye yönelik radikal bir girişimde bulunması ve bu yolda arkeolojik bir düşünce tarihi ortaya koyma çabası olmuştur. Bu açıdan Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i, *Modernitenin Felsefi Söylemi* gibi, bizim çağdaş hakikat, iktidar ve etik kavrayışlarımızı çerçeveyeleyen söylemsel koordinatların haritasını çizmekle uğraştığı derecede modern durumumuzun bir arkeolojisini sağlamaya yönelik bir çalışma olarak görülebilir.¹⁶⁴⁴ Dahası Foucault'nun bu çalışması da, hedefleri değişik olsa da *Modernitenin Felsefi Söylemi* gibi, kendi döneminin tüm egemen görüşlerine, hümanizm, fenomenoloji, Marksizm, varoluşçuluk ve bilimsel akılcılık üzerine geniş ölçekli bir saldırı olarak okunabilir.

Hegel'e dönen *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nden farklı olarak *Kelimeler ve Şeyler*, modern söylemin haritasını çıkarmak için Kant'a, özellikle Kant'ın felsefi antropolojisi aracılığıyla ortaya koyduğu modern insan kavrayışı üzerine çözümlemesine dönmüş ve insanın kendisini anlamak için kullanmaya çalıştığı, ilk bakışta düşünsel açıdan güçlü olan ama Foucault'ya göre nihai olarak kendini çürüten stratejileri betimleme yolunu seçmiştir. Bu tabloda modernite eşiğinden geçiş, Kant felsefesinde ilk tezahürünü bulan “ampirik-transandantal ikilik” olarak insan

¹⁶⁴⁴ De Oliveira, Nythamar Fernandes, *On the Genealogy of Modernity*, 2003, s. ix.

kavrayışının kurulmasıyla meydana gelmiştir.¹⁶⁴⁵ Bu ikilik perspektifinden insan artık ampirik olarak çalışılması gereken diğer olgular arasında bir olgu ve aynı zamanda halen tüm bilginin transandantal koşulu olarak gözüktür. Böylece “ben”, eş zamanlı olarak, hem diğerleri arasında bir nesne olarak bulunduğu dünyada ampirik bir nesne statüsünü, hem de bir bütün olarak dünya karşısında, mümkün deneyim nesnelerinin bütünlüğünü kuran transandantal bir özne statüsünü üstlenmiştir.¹⁶⁴⁶ Foucault’nun modern insan kavrayışının yarattığı güçlülere ilişkin bu tespitlerini tekrar vurgulama sebebimiz, onun bu görüşlerinin, modern episteme içinde, Habermas’ın felsefesi için de güçlük yarattığını gördüğümüz, temelci olmayan bir evrenselciliğin önündeki engellere işaret edebilmesidir. Nitekim Foucault’nun açıklamalarında modern bilginin ilk karşılaştığı güçlük kolaylıkla görülebilir, zira bilginin sonlu ve olumsal bir öznde temellendirilmesi halinde bilginin koşulları ne zaman-dışı, ne tümel olabilecektir. Aslında Zaten Kant felsefesinde transandantal-ampirik ayrımının anlamı, onun bilmenin saf *biçimini* tarihsellikten ve olgusalıktan, tüm olumsallık ve bulanıklığı bilginin *içeriğine* yüklemek suretiyle kurtarmaya çalışmasında bulunur. Ama Foucault’ya göre, ampirik bilginin sadece içeriğinin değil aynı zamanda biçiminin de ampirik etkilere tabi olarak görülebilir olmasının işaret ettiği gibi, Kantçı ayrım *pozitiflik* ve *temel* olan arasındaki bu sorunu çözmeye yetmemiştir.¹⁶⁴⁷ Nitekim Foucault’nun, “özne ve nesne olarak insan”ın bu ikiliğini bağdaştırma yönündeki modern felsefeye damgasını vuran büyük girişimin kendisini “üç ikilik” (“Ampirik ve transandantal olan”, “*cogito* ve düşünülmemiş olan”, “geri çekilme ve kökenin dönüşü”) içinde açığa vurduğunu öne sürdüğünü ve insanın sonluluğunu –onu hem muhafaza eden, hem de aşabilen bir tarzda- kavramanın eşit olası stratejileri olarak sunduğu bu üç ikilinin başarısızlığa mahkûm olduğunu göstermeye çalıştığına dikkat çekmiştik.¹⁶⁴⁸ Elbette önemli olan husus, Foucault’ya göre transandantal-ampirik ikili olarak insan anlayışının yarattığı bu sorunların, teori arayışlarından değil, halen arkamızda bırakamadığımız “yakın zamanlı

¹⁶⁴⁵ Foucault, Michel, *The Order of Things*, s. 319.

¹⁶⁴⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 261.

¹⁶⁴⁷ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 32.

¹⁶⁴⁸ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s.423-479.

bir icat” olan İnsan’ın kendisinden kaynaklanan ve ancak antropolojik söylem terk edildiğinde kurtulabileceğimiz sorunlar olmasıdır. Zira modern episteme ile ortaya çıkan bu antropolojik söylem, Foucault’nun sonluluk analitiğine ilişkin betimlemesinde göstermeye çalıştığı üzere, en baştan, bir dizi faydasız stratejiler aracılığıyla sürekli geri dönüşler yapmaya mahkûm olduğu bir düşünce uzamı kurmuştur.¹⁶⁴⁹

Burada Habermas’ın perspektifinden eleştirilebilecek önemli bir nokta, Foucault’nun modern hümanizmin güçlüklerine ve açmazlarına işaret etmek için kullandığı arkeolojik yönteminin, onun modern episteme’nin bu başarısızlıklarına dair sebepler sunmasına imkân tanımamasıdır. Elbette onun çözümlemelerinde, -18. yüzyıl sonunda, bilginin temel yapılarındaki bir düzenleme değişikliğinin sonucu olarak ortaya çıkan- hümanizm, kendisinin ürettiği İnsan’ı, bilgi için kendi temeline yerleştiren başarısız bir felsefi proje olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama Foucault’nun modern düşüncenin bu başarısızlığının sebeplerine dair, en azından arkeolojik düzeyde nasıl bir açıklama getirebildiğinin muğlâk kaldığına dikkat çekmiştik. Zira Foucault’nun arkeolojik araştırması, hedeflediği sistemlerin doğru ya da yanlış olup olmadığıyla, hatta bir anlamı olup olmadığıyla ilgilenmez. Arkeolojik soruşturmada amaç bilgi-sistemlerinin doğruluğunu değerlendirmekten ziyade bu iddiaların nasıl iddialar haline geldiğini, bilgi-sistemleri içinde nasıl varsayılr hale geldiğini ve bu sistemler içinde nasıl bazılarının bilgiyi kurar hale geldiğini anlamaktır. Ama Foucault’nun modern episteme’nin, insan figürü içindeki hümanist temeline ilişkin eleştirisinin, açık bir şekilde modern bilgi söylemlerinin otorite iddialarını, onların temellerinden hareketle yıkmaya çalıştığını da gördük. Dolayısıyla burada, Habermas’ın pozitivist tutum ve eleştiri iddiaların hatalı birleştirilmesi olarak soybilimde bulduğu sorunun karşımıza çıktığı söylenebilir. Zira Foucault’nun modern epistemeye ilişkin arkeolojisinin, bilginin temeli ya da insan ve ikilileri sorunlarına yönelik hiçbir çözüm yolu olmadığını gösterme yolunda, kendisinin modern episteme çerçevesi dışına nasıl çıkabilmekte olduğu ya da zorunlu olarak Kant sonrası modern bilgi düzenlemesi içinde kalan

¹⁶⁴⁹ Bunlar, her bir yeni girişimin, “sınırlama olarak sonluluk” ile “tüm olguların kaynağı olarak sonluluk” arasında –yani *pozitif* ve *temel olan* arasında- bir özdeşlik ve farklılık iddia etmek durumunda kaldığı manevralardır. Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 31.

çözümlemelerini modern felsefenin sorunlarına yönelik tartışmalara katılan radikal eleştiriler olarak nasıl alabileceğimiz açık değildir.¹⁶⁵⁰

Öte yandan, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, bu tür soruların olası bir yanıtı, Foucault'nun bilgide çağdaş dönemde bir başka kırılmanın meydana geldiğine ve tüm bilginin merkezinde ve temelinde bulunan insanın özünün dağılmakta olduğuna ilişkin iddiasında bulunabilir. Bunun anlamı Foucault'nun, bizi modern bilginin ötesine taşıyan yeni bir felsefi düşünce biçiminin açtığı ve hümanizmin ortadan kalkacağı yeni bir çağa uzanan yolda yürümekte olduğudur.¹⁶⁵¹ Dolayısıyla onun *Kelimeler ve Şeyler*'deki, insan bilimlerinin, insana dair kapsayıcı ve tutarlı bir teori geliştirmede başarısızlıklarına ve –kendilerinden önce gelenlere, yani klasik haleflerine benzer şekilde- parçalanmaya mahkûm olduklarına yönelik iddiasının, en büyük kanıtı, bu düzenin, “gözlerimizin önünde çözülmekte olmasıdır”.¹⁶⁵² Doğruluğun, kavramsal sistemler ya da belli bir disiplinin söylemsel pratikleri tarafından belirlendiğini düşünen Foucault'nun insan bilimlerinde bir teorinin doğru ya da hatalı olduğunu söylemesinin anlamı olmayacaktır kuşkusuz. Onun iddiası, sonluluk analitiğinin sürekli yeniden başlayan, farklı stratejilere yönelen heyecan ve enerjisinin, artık dereceli olarak ya sıkıntı ve hayal kırıklığına ya da hiziplere ve geçici ilgilere yol verir hale gelmiş olduğudur.¹⁶⁵³ Bunun sebebi ise Foucault'ya göre, ilk olarak Nietzsche ile ortaya çıkan hümanist yapıdaki çatlakların gitgide daha açık hale gelmesidir. Hatta Foucault, çağdaş felsefenin düşünmeye yeniden başlayabileceği eşiği temin eden şeyin, tam da insanın ortadan kayboluşunun geride bıraktığı boşluk olduğunu öne sürmektedir.¹⁶⁵⁴ Foucault'ya göre bu yeni açılan düşünce uzamını görmezden gelerek “halen insandan, onun hüküm sürmesinden ve kurtuluşundan söz etmek”, yani insanı halen hakikate ulaşma girişimlerinde başlangıç noktası olarak almak isteyenlerin antropolojik uykusu öylesine derindir ki, “düşünce onu paradoksal bir şekilde uyanıklık olarak

¹⁶⁵⁰ Gutting, Gary, *Foucault*, s. 100.

¹⁶⁵¹ A.g.e., s. 100.

¹⁶⁵² Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 477.

¹⁶⁵³ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 31.

¹⁶⁵⁴ Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 476.

hissetmektedir”.¹⁶⁵⁵ Dolayısıyla çağımızda yeniden düşünmek isteyenlerin antropolojik düşünceyi “temellerine varana kadar tahrip etmekten başka çareleri yoktur”.¹⁶⁵⁶ Nitekim Foucault’nun İnsan’ın doğuşunu çözümlediği *Kelimeler ve Şeyler*’i, “insanın kumsala çizilmiş bir yüz gibi kaybolacağını” söyleyerek, çağdaş düşüncenin hümanist-sonrası epistemik uzamında, epistemolojik bir özne olarak İnsan’ın ölümünü haber vererek bitirdiğini biliyoruz.¹⁶⁵⁷

Böylece Foucault kendi düşüncesini, öznenin merkezsizleştirildiği ve dil, arzu ve bilinçdışının bir etkisi olarak yorumlanmaya başlandığı ve ilk olarak 20. yüzyıl başındaki karşı-disiplinlerin (psikanaliz, etnoloji, linguistik) ortaya çıkışıyla kendisini göstermiş olan bu yeni hümanist-sonrası ve hatta postmodern denebilecek epistemolojik alana yerleştirmektedir.¹⁶⁵⁸ Ama Foucault’nun geliştirmeye çalıştığı arkeolojik çözümleme yönteminin, insan anlayışının (antropolojik düşüncenin) çözülmesiyle açığa çıkan bu düşünce uzamına yerleşmekle kalmadığını, aynı zamanda bu uzamın genişlemesine, yani öznenin merkezsizleştirmesine katkıda bulunmayı da hedeflediğini söyleyebiliriz. Bu tabloda Habermas’ın düşüncesinin, Nietzsche’nin modern düşünce içinde açtığı çatlak içinde değil de Foucault’nun rasyonaliteyi insan türünün ereği kılmak ve bütün düşünce tarihini, bu özneliliğin korunmasıyla birleştirme çabasından vazgeçmeyen, yani antropolojik uykudan uyanamayan teoriler olarak nitelediği hümanist düşünce uzamında yer aldığı söylenebilir. Belki daha belirli olacak bir şekilde söylenecek olursa, *Kelimeler ve Şeyler* çerçevesiyle sınırlı olarak düşünüldüğünde (bu çalışmasının onun ilk dönem arkeoloji çalışmalarından olduğu göz önüne alınarak), Foucault’nun perspektifinden Habermas’ın düşüncesi, insanın kendisine ilişkin olgusal sınırlamalarının (Foucault’nun “ampirik olan”, “düşünülmeyen olan” ve “kayıp orijin” dediği *pozitiflikler*) bilgiyi mümkün kılan koşullardan (“transandantal”, “cogito” ve

¹⁶⁵⁵ A.g.e., s. 476.

¹⁶⁵⁶ A.g.e., s. 476.

¹⁶⁵⁷ A.g.e., s. 539.

¹⁶⁵⁸ Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*’in çağdaş düşüncenin –özellikle 2. Dünya savaşı sonrası Fransız yapısalcıları ve postyapısalcıları ile birlikte- merkezi bir teması haline gelmiş olan, insan kavramının yapıbozumu aracılığıyla bilen özneye meydan okuma girişiminin önde gelen çalışmalarından (Derrida’nın *The Ends of man*, Heidegger’in *Letters on Humanism* eserleri gibi) birisi olarak anıldığını söylemiştik. Hekman Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 220-221.

“köken” olan *temeller/fundamentals*) hem ayırt edildiği, hem de onlarla eşitlendiği üç yolun ikincisi bağlamında gerçekleştirilen girişimler arasında görülebilir. Foucault’ya göre “cogito” ve “düşünülmemiş olan” ikilisinin karakterize ettiği bu girişimler de, insanın transandantal-ampirik ikiliğini aşma yönündeki “indirgeyici” ve nihai olarak belirsizliğe ve başarısızlığa mahkum olan diğer stratejilerle benzer bir sona ilerler. İnsan, “cogito-düşünülmemiş” ikilisi olması bakımından, hem hakkında tamamen açık olamadığı bir şey tarafından kuşatılmış olarak (*düşünülmemiş*), hem de aynı zamanda halen potansiyel olarak anlaşılır bir *cogito*, yani tüm anlaşılabilirliğin kaynağı olarak gözüktür.¹⁶⁵⁹ Bu girişimin önündeki güçlük düşünülmemiş olanın, tüm eylem ve düşüncenin koşulu olmasına rağmen, hiçbir zaman tam anlamıyla *cogito* içinde özümsemez olmasıdır. Ama insanın kendisini anlaması, düşünülmemiş olanın en sonunda düşünce tarafından erişilebilir olmasına ve eylemde kontrol edilebilir olmasına bağlıdır.¹⁶⁶⁰ Dolayısıyla Foucault’ya göre modern özne düşüncesi, içinde kendini tanıyamadığı, nihai olarak açıklama verilemez gözüken deneyimler alanına dair, daha açık bir farkındalığa yönelik hep yeniden başlayan bir sorgulama biçiminde ortaya çıkmıştır.

Böylece Foucault’nun perspektifinden Habermas’ın düşüncesinin modern düşüncenin bütününe nüfuz etmiş olan, düşünülmeyen olanı düşünme yönündeki basınca kapılmış hümanist bir düşünce olarak görüldüğü söylenebilir. Foucault’ya göre bu düşüncenin üstlenmeksizin yapamadığı daimi açıklama görevi, modern öznenin, “bir yanda kendisiyle dünyada ‘her zaman önceden hazır bulunan’ bir şey olarak (kendisi haline tesadüfen gelmiş, anlaşılmaz bir şey olarak) karşılaştığı; öte yanda ise kendisine, bu kendinde-şeyi anlaşılır kılabilceği düşünümSELLİK bahşedilmiş ve bunu kendi-için bilincine yükseltmeye muktedir varlık olarak gördüğü” ikili deneyiminin sonucudur.¹⁶⁶¹ Foucault’nun iddiası, düşünülmeyen olanı düşünmenin, yani kendinde-olan’ın içeriğini kendi-için biçiminde düşünmenin; insanın yabancılaşmasını onu kendi özüyle uzlaştırmak suretiyle sona erdirmenin; deneyime arka-zemin sağlayan ufku açık

¹⁶⁵⁹ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 31.

¹⁶⁶⁰ A.g.e., s. 35.

¹⁶⁶¹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 263.

kılmanın (bilinçdışının ya da akıldışının üstündeki örtüyü kaldırmanın) gerekliliğinin tüm modern düşünceye damgasını vurmuş olduğudur. Dolayısıyla Habermas'ın düşüncesinin, Hegel, Marx'tan Freud'a uzanan ve önceden verili olan şeyi bilinçli kılma sürecini geliştirme (mesela, yeniden insanın know-how'ı know-that'e dönüştürme çabası) ve bu süreçte, kendisine yerleşmek suretiyle, ilk bakışta akılsal kavramaya karşı dışsal gözüken, inatçı bir şekilde ele geçirilmeye direnen herhangi bir şeyi (mesela beden, ihtiyaçlar ve tutkular, emek ya da dil) düşünömsellik alanına çekebileceği ve anlaşılır, şeffaf, bilindik bir şeye dönüştürebileceği metodolojik bir duruş noktası bulma (evrensel pragmatik ve söylem etiği gibi) girişimleri arasında yer aldığı düşünölebilir. Foucault bu girişimleri insan eylemlerinin kaynaklarına dair, motivasyonlarının yegâne kaynağı bilinçdışındaki karanlık güçleri aydınlatmak olan sonu gelmez düşünsel açıklştırma hareketleri olarak karakterize eder. Ona göre İnsan Çağı'nda ahlak da, ister toplumda (Marx ve Habermas gibi) ister bilinçdışında (Freud ve Merleau-Ponty gibi) olsun, eylemi harekete geçiren o karanlık güçlerin açık kılınmasından ibarettir. Foucault, modern düşüncenin bu sürekli açıklştırma görevini, “muhtemelen hiçbir sonu olmamasına rağmen yine de belki hiçbir umudu da olmayan bir yolculuğun monotonluğu” olarak tasvir eder ve bu yolculuğun, aslında daha da tehlikeli bir şekilde, düşüncenin “insanın Öteki'sinin, kendisiyle Aynı hale gelmesi gerektiği bir bölgeye doğru ilerleyişi” anlamına geldiğini belirtir.¹⁶⁶²

Şüphesiz Foucault'nun perspektifinden Habermas'ın düşüncesinin nasıl gözükebileceğine dair birtakım ipuçları sunmasına rağmen, böylesi bir konumlamadan, Habermasçı projenin daha önce de altını çizdiğimiz bazı güçlükler (güçlü konsensüs vurgusuyla çoğulculuğu uzlaştırma gibi) ve gerilimlerine (normatif ve aktöel olan, iyi yaşamın tikel bağlamı ve ahlaki yargının evrenselci iddiası, uygulama ve meşrulaştırma gibi ikilikler arası) belirsiz bir şekilde işaret etmenin ötesine geçmesini ve onun kapsamlı rasyonalite teorisi arayışını sadece düşünölmez olanı düşünme yönündeki basınç çerçevesinde açıklayabilmesini beklemek doğru olmayacaktır. Ama Foucault'nun buradaki insan-merkezci düşünme eleştirisi çerçevesindeki çözümlemelerinin, Habermas'ın, *Kelimeler ve Şeyler* ile aynı dönem olduğu

¹⁶⁶² Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 458.

söylenilecek (iki yıl sonra, yani 1968’te yayımlanan) *Bilgi ve İnsani İlgiler* çalışmasındaki kendisinin de sonradan eleştirdiği bazı görüşlerine uygulanabilir gözüktüğü noktalar bulmak da mümkündür. Aslında iki düşünürün de bu dönem çalışmalarında gördükleri bazı kusurlar ya da yetersizlikler karşısında daha sonraki yönelimlerini etkilemiş olan birtakım düzeltme ve değişiklikler yapma yoluna girdiğini biliyoruz.

Nitekim Habermas’ın, Foucault’nun antropolojik düşünmeye ilişkin eleştirilerine benzer şekilde, *Bilgi ve İnsani İlgiler* çalışmasının, bilgi-kurucu ilgileri “yarı-transandantal” olarak, (yani olumsal ya da ilineksel değil, bilakis insan oluşumuzla bağlantılı zorunlu temel ilgiler ya da çıkarlar olarak) sınıflamasının doğurduğu sorunlarla ilgili güçlüklerini kabul etmiş olduğunu görmüş ve hatta onun sonradan bilgiyi yöneten ilgilerin statüsüne atıfta bulunmak üzere kullandığı “yarı-transandantal” kavramının, bu ilgilerin statüsünü açıklamada başarısız olduğunu ve hatta çözdüğünden fazla soruna yol açtığını söylediğine dikkat çekmiştik.¹⁶⁶³ Aslında şimdiki amaçlarımız bakımından önemli olan bir nokta, Habermas’ın eleştirinin zorunlu bir parçası olduğunu (özgürleşimci bilişsel ilginin hedefi olduğunu) iddia ettiği “düşünüm” kavramını belirsiz bir şekilde kullanım tarzına yönelik eleştiriler karşısından gerçekleştirdiği bazı değişimlerin onun yönelimi ve özellikle eleştirel düşünüm pratiği kavrayışı üzerinde etkisidir. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas’ın da katıldığı bu eleştiriler “düşünüm” kavramının birbirleriyle yakından ilişkili olmasına rağmen mantıksal olarak ayırt edilebilir olan iki ayrı anlama sahip olduğunu vurgulamaktadır. Düşünüm bir yandan aklın kendi işleyiş koşullarına ilişkin Kantçı anlamda kullanılmaktadır (bu açıdan Üç *Kritik*, aklın öz-düşünümsel olarak teorik bilgi, pratik akıl ve estetik yargıyı mümkün kılan evrensel ve zorunlu koşulların kavraması olarak görülebilir). Öte yanda ise Foucault’nun sürekli açıklama görevi olarak karakterize ettiği girişime benzer şekilde, öznenin kendi kavrayışları ve davranışları üzerindeki gizli olan kısıtlamalara ilişkin düşünümde bulunmasını ifade eden ve dolayısıyla özneyi bağımlı olduğu iktidar yapılarından (ideolojik olarak dondurulmuş

¹⁶⁶³ Habermas, Jürgen, “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, s. 14.

bağımlılık biçimlerinden) kurtarmayı hedefleyen özgürleşimci anlamda bir düşünüm kavrayışı bulunur. Gerçi Habermas’a göre bu ikisi birbirleriyle ilişkilidir; zira Kantçı terimlerle söylersek ancak teorik ve pratik aklın doğası ve sınırlarını anladığımızda, otonomi ve aydınlanmayı elde etmek için ne yapılması gerektiği açık hale gelecektir. Bir başka deyişle, özgürleşimci anlamda öz-düşünüm, aklın evrensel koşullarının rasyonel yeniden inşasının sağlanmasına yönelik olan öz-düşünüm kavramı üzerine dayanmaktadır.¹⁶⁶⁴ Ama Habermas, *Bilgi ve İnsani İlgiler*’deki yaklaşımında bulunan sorunun, bu önemli ayrımı açık kılamaması ve düşünüm kavramını kullanırken bir kutuptan diğerine kaymak suretiyle anlam karmaşası yaratması olduğunu düşünür.

Nitekim Habermas öz-düşünüm üzerinde temellenen eleştirel bilimlere model olarak kendi Freudçu psikanaliz ve Marx’ın ideoloji eleştirisi okumalarını önerirken, ağırlıklı olarak ikinci anlamda düşünümü, yani özgürleşimci düşünümü kast etmektedir. Ama ona göre özgürleşimci düşünümü vurgulayan bu modelin normatif temellerini, yani onun tarafından varsayıldığını söylediği iletişimsel rasyonalitenin diyalojik karakterini uygun bir şekilde açıklamadığı için diğer düşünümsel boyut eksik kalmaktadır.¹⁶⁶⁵ Aslında Habermas’ın burada esas itibarıyla, Foucault’nun düşüncesindeki normatif boyut eksikliğine yönelik eleştirisini kendi çalışmasına da yönelttiğini görürüz. Bu eleştiri, Habermas’ın en erken çalışmalarından bu yana savunduğunu gördüğümüz bir görüşüyle ilişkilidir: Özgürleşimci eleştirinin anlaşılabilirliği –eğer görececilik ya da keyfiyetten kaçınılacaksa- kendi normatif temellerinin meşruluğunu açık kılmasına bağlıdır. Nitekim Habermas’ın daha sonraki çalışmalarındaki yönelimini (özellikle iletişim teorisine yönelimini) onun toplumsal yaşam eleştirisi ve alternatif olasılıkların keşfine uygun bir temel sağlayabileceğini düşündüğü “rasyonel yeniden inşa” adını verdiği bu yetersiz kalan düşünüm boyutuna ilişkin araştırmalarının belirlediğini gördük. Belirli bir öznenin (belirli özne gruplarının) kendi oluşum sürecinde teslim olduğu bilinçdışı bir şekilde üretilmiş sınırlamalar üzerine –doğrudan pratik etkisi olan- bir düşünüm anlama gelen özgürleşimci öz-düşünüme karşıt olarak, Habermas’ın “rasyonel yeniden inşa” dediği yeni girişimi;

¹⁶⁶⁴ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 13.

¹⁶⁶⁵ A.g.e., s. 13.

bilen, konuşan, eyleyen herhangi bir öznenin böylesi kapasitelerini mümkün kılan koşullara dair bir düşünüm biçimine karşılık gelmektedir.

Dolayısıyla Habermas'ın evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmadaki konumu açısından önemli bir vurgu değişikliğinin meydana gelmiş olduğu söylenebilir. Zira Habermas'a göre (geriye dönük değerlendirmelerinde belirttiği gibi) *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de ortaya koyduğu ilk sistematik sentezinin en temel sorunu, buradaki girişimini karakterize eden epistemolojik yönelimin, onun metodolojik yaklaşımını, Foucault'nun hümanist düşünce diyerek eleştirdiği, “özne felsefesi” çerçevesine bağmlı kılmasıdır. Nitekim Habermas'ın çalışmasını tartışırken, bu yeniden inşacı teori kavrayışının, onun projesinin “linguistik dönüş” olarak adlandırılan değişimini anlayabilmek açısından en önemli yanının, rasyonel yeniden inşanın, bilgi ve eylemin özne koşulları üzerine olan transandantal düşünümünden farklı olarak öznelliği kapsamayan (yani herhangi bir öznenin bir beceriyi kazandığı ölçüde tabi olduğu anonim kuralların araştırılmasına odaklanan) bir ufuk içine yerleşme iddiasıyla ilgili olduğunu vurgulamıştık. Dolayısıyla Habermas'ın çalışmalarında meydana gelen ve “linguistik dönüş” adı verilen paradigmatik değişimin kaynağında onun, dilin kendisine odaklanan yeniden inşacı bir teori kavrayışının, özne felsefesinin özü gereği ‘monolojik’ olan perspektifinden kurtulabileceğine ilişkin düşüncesinin yer aldığı söylenebilir. Bu açıdan onun *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki iletişimsel eylem ve rasyonalitenin evrensel ve zorunlu koşullarının varolduğunu ortaya koymaya yönelik kuramının, “rasyonel yeniden inşacı teori” kavrayışı aracılığıyla özgürleşimci eleştirinin (yani ikinci tür öz-düşünümün) temelini ya da zeminini açıklama çabasının bir sonucu olarak görülebilir olduğuna dikkat çekmiştik. Hatta Habermas'ın, yeniden inşacı teori kavrayışıyla birlikte düşünümün ilk anlamına doğru gerçekleştirdiği bu vurgu kayması, onun artık özgürleşmeci eleştiriye daha az ilgi göstermeye başladığının işareti olarak yorumlanmış ve özgürleşimci eleştirinin normatif temellerinin meşruluğunu açık kılma yönünde sadece iletişimsel eylemi açıklamaya yönelik detaylar ile uğraştığı için eleştirilmiştir. Ama Habermas'ın *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de öne sürdüğü eleştirel sosyal bilim kavrayışında sorunlu bulunduğu husus tam da –rasyonel yeniden inşaya yönelmesinde etkili olan— eleştirinin normatif temelleriyle ilgili karşılaştığı bu güçlük (Foucault'nun düşüncesine dair eleştirisinde işaret ettiği sorun) olmuştur.

Aslında daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi Habermas'ın burada karşılaştığı güçlük, onun Eleştirel Teori'nin normatif temellerini açıklama girişiminde saf transandantalcılık ve saf tarihselcilik arasında bir ara yol bulma yönündeki uzun soluklu çabasının erken dönem çalışmalarındaki bir tezahürü olarak görülebilir. Zira *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de Habermas bir yandan bilimsel ampirik hipotezler geliştiren eleştirel bir sosyal bilimin saf transandantal felsefe mirasından bir kopuş olduğunu (yani bilişsel ilgilerin *a priori* olmadığını) savunmakta, öte yandan iletişimsel eylem ve rasyonalitenin kaçınılmaz, evrensel ve zorunlu koşullarının varolduğu ve bilimsel olarak keşfedilebilir olduğu iddiasını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Aslında onun transandantalcılık ve tarihselcilik gerilimi çerçevesindeki bu arayışındaki pozisyonunun büyük bir değişime uğramadığını, yani önemli değişikliklere rağmen Habermasçı projenin bu konuda hedefleri bakımından büyük oranda aynı kaldığını görebiliriz. Zira bozulmuş toplumsal biçimler üzerine eleştirel bir perspektifin çok önemli olduğunu düşünen Habermas, erken dönem çalışmalarından günümüze yerel iletişim ve meşrulaştırma pratiklerinin *ötesine geçen* eleştirel kriterler tesis etme gerekliliğine olan görüşünden hiç vazgeçmemiştir.¹⁶⁶⁶ Elbette onun antropolojik temellere sahip bilgi-olusturucu ilgiler kavrayışına dayanan projesinin, “paradigmatik bir değişim” olarak değerlendirilecek bir şekilde önemli bir dönüşüme uğradığı aşikârdır. Ama bu büyük dönüşümün bile Habermasçı projenin temel hedefinde, yani moral-politik boyuta uygulanabilir evrenselci bir rasyonalite anlayışını (düzgün bir şekilde açıklandığında hem teknik rasyonalizasyonun tek-yönlülüğünü açığa vurmaya yardımcı olabilecek, hem de toplumsal yeniden üretim süreçlerinde içerilen akıl potansiyelini anlamaya imkân sağlayabilecek olan bir anlayışı) geliştirme yolundaki mücadelesinde kökten bir değişiklik yaratamadığını söylemenin mümkün olduğunu da gördük. Nitekim söylem etiğini ele alırken, Habermas'ın benzer bir tutumu benimsediğini, yani görececiliğe karşı toplumsal eleştiri için normatif bir temeli güvence altına almaya, yani eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanağı

¹⁶⁶⁶ Hatta Dickens şu yorumu yapar; “Bir bakıma, Habermasçı düşüncenin o zamandan bu yana, geriye kalan teorik gövdesi, Freud'un özgürleşimci hermeneutiğindeki teorik varsayımların temellendirilmesi girişimi olarak görülebilir.” Dickens, David R., “The Critical Project of Jürgen Habermas”, s. 145.

bulmaya çalıştığını ve bu yolda uygun bir şekilde kavranan ahlaki yargıların (biçimleri itibariyle) “bağımsızlaştırılmış sorunlara motivasyonsuz cevaplar” sağlayabileceğini savunduğunu söyledik. Ama burada da, söylem etiğinin yarı-transandantal statüsünün yarattığı gerilim biçiminde (Hegelci itirazın Kantçı etiğin bu yeniden formülasyonuna daha az uygulanabileceği iddiasını tartışırken gördüğümüz gibi) Habermas’ın düşüncesinin kurtulmaya ya da bir ara yol bulmaya çalıştığı saf evrenselcilik ve saf tarihselcilik ikiliği arasındaki gerilimle karşılaşmıştık. Zira Habermas iletişimsel etiğini formüle ederken, bir yandan değer şüpheciliğine ve görececiliğe karşı durmak için teorisinin evrensel ve transandantal bir erişime sahip olmasının gerekli olduğunu düşünmekte, ama öte yandan mutlak bir statü iddiasında bulunan temelci bir teori ortaya koymaktan (bir teorinin, kendi bilgi ya da ahlak ile ilgili kavrayışının evrensel geçerliliğinin, mutlak ve zorunlu olarak meşrulaştırabileceğini öne süren temelcilikten) kaçınmaya çalışmaktadır.¹⁶⁶⁷ Nitekim Habermas’ın burada da, temelci eğilimlere sahip olduğu eleştirilerine karşı birtakım değişikliklere gittiğini (mesela iletişimsel ya da söylem etiğinin geçerlilik iddialarının mutlak değil hipotetik olduğunu gösterme yolunda meşrulaştırma stratejilerinde değişikliğe gittiğini, ama öte yandan, onun güçlü a priori transandantal iddialara yönelik temelcilik-karşıtı eleştiriye benimsemekle birlikte, bu eleştirinin, görececiliğe karşı eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanak sağlamaya çalışan bir yeniden inşacı girişimi olanaksız kılmadığını güçlü bir şekilde savunmaktan vazgeçmediğini gördük.

Aslında Habermas’ın temelcilik-karşıtı bir evrenselcilik formüle etme çabasında ortaya çıkan gerilimlerle baş etme arayışında, mesela Foucault’nun düşüncesindeki evrenselcilikten bağlamsıcılığa yönelik hareketin aksine, daha fazla soyutlamaya yönelik ya da daha prosedürel çözümlere dair bir eğilime sahip olduğu söylenebilir. Nitekim bu eğilime örnek olarak, söylem etiği bağlamında, teori ve çoğulluk olgusu arasındaki gerilime dair daha önce de dikkat çektiğimiz bir tartışma hatırlanabilir. Bu tartışmada McCarthy’nin, Habermas’ın pratik söylem kavrayışında yer alan “konumlanmış akıl yürütme” ve rasyonel konsensüs modelinin gerektirdiği “konumlanmışlığın aşılması” arasındaki gerilime dair bir eleştirisine yer vermiştik. Habermas’ın söylem etiği

¹⁶⁶⁷ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 66.

kavrayışında ahlak bakış açısının benimsenmesinin, katılımcıların hem çıkar-yönelimli, hem de değer-temelli perspektiflerini aşmalarını gerektirdiği göz önünde bulundurulduğunda, dünya görüşlerinin giderek artan bir şekilde farklılaştığı günümüzde, bu pratik söylem modelinin, “demokratik teori için gerçekçi bir normatif ideal olup olmadığı sorunu ortaya çıkar”.¹⁶⁶⁸ Dolayısıyla bu sorunun temelinde, çağdaş toplumsal yaşamı dünya görüşleri çoğulluğunun karakterize etmesine karşılık, konsensüs yönelimli yaşam-dünyasının söylemsel konumunun, evrenselleştirilebilir çıkarların yarı-transandantal karakterinden kaynaklanan homojenleştirici bir etkiye sahip gözükmesi bulunmaktadır. Nitekim gönüllü birliktelikleri kamusal alanı oluşturan politik failerin, değer yönelimlerindeki farklılaşmalarının (dünya görüşleri çoğulluğu olgusunun) “çıkarların demokratik genelleştirilmesi” ve “normların evrensel meşrulaştırılması” arasındaki gerilimi şiddetlendirdiğine dikkat çekmiştik. Buna karşılık Habermas modern toplumlarda yaşam biçimleri çoğulculuğu ile giderek daha fazla karşılaşmamızı kaçınılmaz olduğu kadar arzu edilir bir durum olarak gördüğünü söylemekte ve bu farklılaşmanın ortaya çıkarabileceği güçlüklerin (*farklı* gruplar ve bireyler için *aynı* öneme ve anlama sahip örnekler ve deneyimlere giderek daha az atıfta bulunabilir olmamız gibi) söylem etiği çerçevesinde çözülebilir olduğunu savunmaktadır. Ona göre dünya görüşlerinin giderek daha fazla farklılaşması olgusu,

söylem etiğinin evrenselci yaklaşımına zarar vermekten ziyade desteklemektedir. Eşitlik ilkeleri toplumsal pratikte daha fazla dayanak buldukça, yaşam biçimleri ve yaşam projeleri birbirlerinden daha keskin bir şekilde farklılaşır. Ve bu çeşitlilik daha büyük oldukça, farklılıkları ve ötekilikleri içinde birbirleriyle giderek daha yabancı hale gelen öznelere eşitlikçi bir arada yaşamını ve bütünleşmesini koruyan kurallar ve ilkeler daha soyut olurlar. Muhakkak ahlaki bakış açısından rasyonel olarak cevaplanabilir olan sorular alanı, toplumlar içinde çokkültürcülüğe ve uluslararası düzeyde bir dünya toplumuna yönelik gelişim boyunca küçülür.¹⁶⁶⁹

¹⁶⁶⁸ McCarthy, Thomas, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, s. 182.

¹⁶⁶⁹ Habermas, Jürgen, “Remarks On Discourse Ethics”, s. 90-91.

Elbette daha fazla farklılaşmanın konsensüs getiren daha büyük soyutlamaya götürdüğü görüşüne karşı, daha fazla farklılığın daha fazla bağlamsallaştırmaya götürmek durumunda olduğu, zira etkileşimlerinin motivasyonları olarak faillerin çıkarlarının, daha homojen toplumlarda bile soyut bir ahlak yasasına bağlı olmaktan ziyade bağlam-bağımlı olarak alınması gerektiği itirazı getirilebilir.¹⁶⁷⁰ Elbette bağlamla olan bu bağlantı, konsensüsü daha güç kılacak ve politik meşruluk sorununu daha zorlu bir şekilde öne çıkaracaktır. Habermas bağlamsıcılığa karşı deontolojik yaklaşımın adalet sorunlarını bağlam-bağımlı iyi yaşam sorunlarından ayırma girişimini savunur ve bu girişimin başarısız olduğunun, ancak insan hakları ve demokrasiyle ilişkili giderek büyüyen konsensüse rağmen ahlaki söylemlerin sonuçsuz ve faydasız olmak durumunda olduğu prensip olarak gösterilebilirse kabul edilebilir olduğunu öne sürer.¹⁶⁷¹ Gerçi Habermas'ın deontolojik bir yaklaşımın (moralite ve etik arasındaki ayrılığın yarattığı gerilimin) ortaya çıkardığı birtakım güçlüklerle uğraşmasının, onu demokratik kamusal alan içinde, hem çatışmaların çözülmesinde, hem de kolektif hedeflerin peşinde koşulmasında farklı rasyonel irade oluşumları türlerini içeren çok-boyutlu bir söylem modeli geliştirmeye götürdüğünü görmemize rağmen, onun düşüncesindeki hukuk teorisi aracılığıyla gerçekleşen bu yeni yönelimde de, ortaya çıkan sorunlar karşısında daha fazla soyutlama ya da prosedürel çözümler gerektiğini varsayan bir eğiliminin etkili olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu eğilimle ilgi ortaya çıkan bazı sorunları ve Foucault'nun yaklaşımıyla karşılaştırdığında ortaya çıkan güçlü ve zayıf yanlarını tartışmaya, özellikle onun normatif politik teori modelinin ideal-olmayan unsurların (ırk, cinsiyet, kültür vb.) farklı biçimlerine yer vermediğine (özneler arasındaki farklılıkları, başkalığı ihmal ettiğine) dair eleştirileri ele alırken geri döneceğiz.

Foucault'nun çalışmasında *Kelimeler ve Şeyler*'den sonra meydana gelen değişimlerin ise bir açıdan benzer sorun ve gerilimlerle uğraştığını, ama onun Habermas'a göre oldukça farklı bir istikamette ilerlediğini görürüz. Aslında onun arkeolojik çalışmasının, tam da insan bilimlerinin çözümlemelerinde teşhis ettiği

¹⁶⁷⁰ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 100.

¹⁶⁷¹ Habermas, Jürgen, "Remarks On Discourse Ethics", s. 91.

transandantal-ampirik olan arası gerilimin yarattığı açmazlara (özellikle hem betimleyici olma, hem eleştirel olma iddiasında tezahür eden) yakalandığına dair eleştirileri, arkeolojik yöntemin yapısalcı çözümlemeyle ilişkisi bağlamında gerçekleştirdiğimiz tartışmalarda görmüştük. Bu tartışmada, bir yandan Foucault’nun yapısalcılarla, gerek özneyi merkezlesizleştirme yönünde çabalayan bir hümanizm karşıtı konumu, gerekse dil ve yapıyla ilgilenme bakımından benzer bir tutumu paylaştığına; öte yandan ise gerek tarihin hareketini yapılar olarak dondurmaktan çok uzak bir şekilde tarihsel değişimin doğasını anlamaya yönelmesi, gerek ise dili bir yapı olarak almaktan ziyade bir edim ya da bir olay olarak alması sebebiyle, onun, en yapısalcı olduğu varsayılan çalışmalarındaki konumunun bile bir anlamda yapısalcılık karşıtı olarak görülebileceği olasılığının bulunduğuna dikkat çekmiştik. Foucault arkeolojik yöntemin, yapısalcılıkta söz konusu olduğu gibi, görünüşler altında yatan türden birtakım tarih-dışı belirleyicileri keşfetmeyi hedeflemediğini ısrarla vurgulamaktadır. Yani arkeolojik yöntemin amacı, görünüşlerin arkasında duran -onları ürettiği varsayılan- ve pratikleri belirleyen söylemsel yapıları nesnel belirleyiciler olarak ayırt etmek değil; bilgi ve hakikatin üretimini mümkün kılan koşulların haritasının çıkartılmasıdır. Öte yandan, Foucault’nun da bazen -özellikle söylemin pratiklerden otonomisini tespit etmeye çalışırken- arkeolojiyi sanki görünüşleri belirleyen gerçeklikleri kavrama yetisine sahip bir yöntem gibi sunma yoluna gitme eğiliminde olduğunu da gördük. Aslında buradaki gerilim, Foucault’nun bir bütün olarak düşüncesinde her zaman belirleyici olan, ama *Bilginin Arkeolojisi*’nde görece ihmal ettiğini söyleyebileceğimiz “söylem ve söylem-dışı pratikler arasındaki ilişki” sorunuyla yakından ilişkilidir. Gerçi yapısalcı eğilimin en etkili olduğu ve Foucault’nun çözümlemelerinin odağını toplumsal pratiklerden – hem kurumları hem söylemi biçimlendiren pratiklerden- linguistik pratiklere yönelik bir ilgiye doğru kaydırıldığı söylenebilecek *Bilginin Arkeolojisi*’nde bile, Foucault’nun söylem tanımında dilin, her zaman eylemler, pratikler ve kurumsal ağlara bağlı sayıldığını (yani arkeolojisinin, basit bir şekilde, nahif, idealist bir proje olarak addedilmesinin mümkün olmadığını) ve en önemlisi onun, söylemsel pratikleri kurumsal iktidar ve otorite şebekelerine gömülü olarak tanımlamaktan vazgeçmemiş

olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁷² Bir başka deyişle Foucault'nun yolu, söylemin söylemsel olmayan bağlamını, çeşitli söylemsel biçimlenmelerin meydana geliş ve anlaşılma koşullarına odaklanmak üzere *paranteze almaktır*. Aslında o, insan bilimleri üzerinde etkisi olan toplumsal ve kurumsal pratiklerin ihmal edilmemesi gerektiğini (mesela politik ya da ekonomik süreçlerin etkilerini ya da aktörlerin/öznelerin kendi eylemleri üzerine düşünceleri gibi ilişkilerin ayrı bir anlaşılabilirlik düzeyine ya da otonomiye sahip olduğunun açık olduğunu) düşünmektedir, ama ona göre, bunlar ancak hüküm süren epistemik kurallara uydukları derecede anlaşılır ve etkili olarak yorumlanacaklardır.¹⁶⁷³ Fakat bu yöntem belli bir döngüsellığı ima etmektedir ve son tahlilde teoriyi pratik karşısında öncelikli kılma eğiliminin bir yansıması olarak eleştirilebilir gözükten bu paranteze alma işleminin, arkeolojik yöntemi, -söylemsel olmayan oluşumların söylemsel pratiklere görece nedensel katkısının ve hatta söylemsel ilişkilerin, söylemle ve insan bilimleri pratikleriyle ilişkisinin en nihayetinde belirsiz kalması gibi- pek çok soruna gebe bıraktığını gördük.

Aslında Habermas'ın dikkat çektiği gibi, arkeolojiyle ilgili problematik hususlardan birisi tam da doğrudan arkeolojik iddiaların statüsüyle ilgilidir. Arkeoloji, kendisini, ele aldığı söylemlerin doğruluk değerleriyle hiç ilgilenmeksizin tamamen nötr bir değerlendirme aracılığıyla gerçekleştirilen bir soruşturma olarak sunmaktadır. Lakin arkeolojinin doğruluk ve anlamı paranteze alması, arkeologun pratikte gerçekten anlam ve değerden kaçınıp kaçınmayacağı gibi tartışmalı hususların yanında, doğrudan arkeolojik çözümlemenin statüsünü ve açıklama gücünü de tartışmalı kılmaktadır. Zira daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, doğruluğu bir kavramsal çerçeveye, yani Foucault'nun terimiyle bir episteme'ye göreli kılan arkeolojinin, doğruluk ve bilginin bu göreceleştirilmesinden kendi açıklama gücünü nasıl kurtarabildiğine dair sorunlar ortaya çıkmaktadır. Üstelik arkeoloji, bir disiplini, uzman perspektifini ya da bilgiyi neyin ürettiğinin izini sürerken, yargılar ve sözcelerın –kendilerine atıfla- doğru sayıldığı koşullara dair açıklama sağlama iddiasındadır. Bunun anlamı, arkeolojik

¹⁶⁷² Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 109.

¹⁶⁷³ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 102.

projenin, söylemsel olguların katıksız bir tasviri olarak tanımlanmasına rağmen, bu sınırlamaya en başta Foucault'nun riayet etmediğidir. Zira arkeolojinin, kendilerine göre nesnelerin, sözcelerin, kavramların ve teorik seçimlerin biçimlendiği sistemler ya da kurallara başvurması, örtük bir şekilde bir tür “nedenselliği” ima etmektedir. Arkeolojinin tasvir ettiği düzenlilikler, söylemin yüzeyinden okunabilen basit düzenliliklerden ziyade, altta yatan (temelde yer alan) sistematik bir düzenlemenin kanıtı gibi gözükmektedir. Ama söylemleri otonom ve kendi bağlamını belirleyebilecek bir şekilde ele aldığı bu dönemde Foucault, ne bu sistematik düzenlemenin mahiyetini araştırmaya, ne de söylemsel pratikleri, bu pratikleri dışından yönetiyor gözüken düzenleyici gücü açığa çıkarmaya yönelmiştir. Dolayısıyla Foucault'nun arkeolojisi, söylemsel biçimlenme kurallarını açığa çıkarmaktadır, ama bu yasaların statüsü ya da temelinde bulunuyor gözüken sistematik düzenlemenin ne olduğunu araştırmaz.¹⁶⁷⁴ Elbette bunun sebebi, Foucault'nun söylemin söylemsel-olmayan bağlamını, çeşitli söylemsel biçimlenmelerin meydana geliş ve anlaşılma koşullarına odaklanmak üzere paranteze alma kararıdır. Ama gördüğümüz gibi, Foucault 1970'lerden itibaren, arkeolojinin suskun kaldığı bu noktalara geri dönmüş ve bu kez, söylemsel oluşumların koşullarına, bu oluşumları sınırlayan ve kurumsallaştıran şeylerin açığa çıkarılmasına yönelmiştir. Nitekim Foucault'nun tarihsel değişim mekanizmalarına (söylemlerin söylemsel-olmayan bağlamlarıyla ilişkileri sorununa) dair düşünce seyrini takip ederken, onun arkeolojinin parantezlerini kaldırdığı ve böylelikle söylemi daha geniş politik ve toplumsal bağlam içinde konumlamak suretiyle söylemin, özneleri ve bedenlerini oluşturan iktidar etkilerini çözümlemeye başladığı soybilimsel çalışmalarını ele almaya geçmiştik

Gerçi Habermas'ın iddiasının, Foucault'nun düşüncesinde soybilime geçişin karakterize ettiği metodolojik yer değiştirmeye birlikte arkeolojinin sahip olduğu sorunların bir iktidar teorisine taşındığı ve hatta bu sorunların daha da derinleşerek içinde çıkılmaz bir konuma sürüklendiği yönünde olduğunu biliyoruz. Aslında bu bağlamda Habermas'ın soybilimsel tarihyazımında salt tasvirci bir tutum ile eleştirelilik iddiasının birleşimine itirazını destekler mahiyette bir tutum değişikliğinden, özellikle

¹⁶⁷⁴ A.g.e., s. 84.

onun insan bilimleriyle ilgili kendi konumunda, daha genel olarak söylersek, onun konusuyla ilişkilene tutumunda meydana gelen bir değişiklikten bahsedilebilir gözükmemektedir. Zira daha önce de dikkat çektiğimiz söz konusu değişim, araştırmacının -en açık örneğini, *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki söylemsel ilişkiler çözümlemelerinde gördüğümüz- konusuyla ilişkisindeki görece nötr ya da mesafeli tutumundan, "bilgilerin bilimsel hiyerarşileştirilmesine ve onların iktidarlarına özgü etkilerine karşıtlıkta" ifadesini bulan bir eleştiri anlayışına bağlılığa geçiştir.¹⁶⁷⁵ Bir başka deyişle, Foucault dilsiz söylem eserlerinin nötr bir gözlemcisinden ziyade çalıştığı toplumsal pratiklere dahil olan ve hatta büyük ölçüde onlar tarafından üretilmiş bir araştırmacı anlayışını benimsemeye başlamıştır. Bu açıdan arkeolojinin, insan bilimlerinin teorileri ve pratiklerinden görece bir derecede ayrı durma (mesafe alma) aracı olarak halen önemli bir rol oynamasına rağmen, en nihayetinde, Foucault'nun toplumsal pratiklerin anlamını, onların içinden teşhis etmenin ve kavramanın yeni bir yöntemi olarak sunduğu soybilime tabi kılınmakta olduğu söylenebilir.¹⁶⁷⁶ Aslında bunun sonucunun, teorisinin pratiğe tabi kılınması ya da doğrudan pratik ve politik bir karaktere sahip olarak kavranması, yani onun çalışmasının açık bir şekilde politikleşmesi olduğu söylemek mümkündür. Nitekim Foucault'nun soybilimsel çözümlemelere geçişine, onun tarafsız bir arşiv araştırmacısından, yaşamının sonuna kadar sürecektutkulu bir eylemciye ya da etrafında meydana gelen her türden politik olaya karşılık veren angaje bir entelektüel örneğine dönüşümünün eşlik ettiğine dikkat çekmiştik. Soybilimsel çalışmaların daha dolayimsız bir şekilde politik hedeflere sahip olduğunu, onların çeşitli iktidar/bilgi biçimlenmelerinin çözümlenmesine, sayesinde tahakküm rejimlerinin tersine çevrilebileceği yeni bilgi-iktidar oluşumlarının yaratılmasına imkân sağlamak üzere yönelişlerinde görebiliriz. Foucault'nun çalışmalarında kendisini gösteren bu yöndeki eğilim, onun ve Habermas'ın düşünceleri arasındaki ortak zeminleri ve ilgileri ele alırken göreceğimiz gibi, onun da Habermas gibi kendi projesini, pozitivist değerden-bağımsız teori anlayışının aksine teoriyi pratiğe bağlayan Eleştirel Kuram gibi pratiği

¹⁶⁷⁵ Smart, Barry, *Michel Foucault*, s. 39.

¹⁶⁷⁶ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 103.

öncelikli kılan ya da pratik maksatlı teorik bir girişim olarak konumlamaya çalıştığını açığa vurmaktadır.

Ayrıca arkeoloji ve soybilim arasında kendisini gösteren bu değişimde, Habermas'ın Foucaultcu soybilimin insan bilimlerinin gelişimine ilişkin çözümlemelerinde üstlendiği ikili role (“ampirik tarihsel açıklaması görünüşü altında insan bilimlerinin kurulmasına ilişkin bir açıklama vermeye çalışması”) ilişkin eleştirisine zemin teşkil eden önemli bir farkın ortaya çıktığı söylenebilir. Zira arkeolojinin, tarihsel değişimle (söylemsel biçimlemelerin birbirlerinin yerine geçmesiyle) ilgilenmekle birlikte bu değişimi neyin meydana getirdiği konusunda suskun kalmasına rağmen, soybilim tam da bu tarihsel değişim mekanizmalarını açığa çıkarmayı hedeflemektedir.¹⁶⁷⁷ Ama Foucault hem soybilimsel yönteme geçişin onun çalışmasında bir kopuşu meydana getirdiği iddialarını, hem de soybilimsel tarihyazımının tarihsel değişim mekanizmalarına dair tarih-üstü bakış açısına sahip olduğu iddialarını reddedecektir. Burada, Foucault'ya ayırdığımız bölümde de tartıştığımız bu konuyla ilgili esas dikkat çekmek istediğimiz husus, düşünce güzergâhında ortaya çıkan sorunlar karşısında daha fazla soyutlama ya da prosedürel çözümler gerektiğini varsayan bir eğiliminin etkili olduğunu söylediğimiz Habermas'ın çalışmasının aksine, Foucault'nun karşılaştığı sorunlar ve gerilimlerle ilişkili olarak oldukça farklı bir istikamete yönelme eğilimi sergilemesidir. Onun çalışmasındaki önemli değişikliklere rağmen süreklilik arz ettiği söylenebilecek olan bu çözüm arama tutumunu, soybilim ve arkeoloji arasındaki bazı önemli sürekliliklerde tespit edebiliriz. Nitekim süreksizliği ya da geçiciliği tarihten silen metafizik görüşlerden kopan yeni tarihsel yazma biçimleri olarak sunulan bu her iki yöntem de, Habermas'ın evrenselci yaklaşımının aksine, değişmez olduğu düşünülen şeyi tarihselleştirmeye ve günümüz değerleri, söylemleri, pratikleri ve kurumlarının gizli tarihlerini bulmaya çalışmaktadırlar. Dahası bu iki yöntem de, özneyi merkezsizleştirmeye ve dağıtmaya çalışarak (bireyi, kişi-öncesi güçlerin –söylem ya da iktidar- üretimi olarak kavramak suretiyle) hümanist tarih yazma biçiminin önvarsayımlarını ortadan kaldırmayı

¹⁶⁷⁷ Sluga, Hans, “I am Simply a Nietzschean”, s. 38 .

hedefler.¹⁶⁷⁸ Bu açıdan arkeoloji ve soybilim, iktidar oluşumlarının çözümlenmesine ilişkin -birisi söylemler, kurallar ve bilgiye; diğeri ise pratikler, kurumlar ve iktidara yönelen- birbirlerini tamamlayan iki ayrı perspektif olarak görülebilir. Arkeoloji, hümanist düşüncenin aşınmasına katkıda bulunmak üzere (yani İnsan'ın ölümünü göstermek üzere) öznenin kurmaca bir inşa olduğunu açığa vurmaya çalışırken, soybilim özne inşasının maddi bağlamını ön plana çıkarmaya ve özneleştirilmenin/tabii kılınmanın politik sonuçlarını betimlemeye ve özneleştirici pratiklere karşı direniş destek olmaya çalışmaktadır.¹⁶⁷⁹ Bununla beraber, *Bilginin Arkeolojisi* sonrasında, özellikle *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* I. ciltte soybilimsel perspektifin açık bir şekilde öne çıktığını ve Foucault'nun düşüncesinde hâkim bir konuma geldiği göz ardı edilemez. Gerçi anlam değişikliklerinin ve süreksizliklerin söylemsel düzeyde gösterilmesinde arkeoloji halen önemli bir rol oynuyor olarak gözükür. Foucault'ya göre arkeoloji insan bilimlerinin doğuşunu modern episteme ve "insan" anlayışı çerçevesinde teorileştirmeye ve onların temelinde bulunan hümanist varsayımları eleştirmeye yönelirken, soybilim ise doğrudan insan bilimlerinin iktidar işleyişleriyle bağlantılarına, onların ürettiği iktidar ilişkilerine ve etkilerine dikkat çekmek suretiyle tarihsel bilgiyi yerel mücadeleler ve direnişlerin hizmetine sokmayı hedeflemektedir.¹⁶⁸⁰

Burada önemli olan bir nokta, Foucault'nun, arkeolojik iddialarının statüsüne dair dikkat çektiğimiz güçlükler karşısında yönelmesi beklenebilecek türden bağlam-dışı bir dayanak bulma arayışına karşıt olarak, evrenselcilik eleştirisini daha da güçlendirmesi ve iyi, doğru ya da haklı olanın sayesinde yargılanabileceği her türden mutlak, koşulsuz, transandantal bakış açısını reddeden bir tarih kavrayışı ortaya koyma yönünde ilerlemesidir. Zira soybilim tarihte -Tanrı, Akıl ya da Tin tarafından koyulduğu düşünülen bir amacı varsayan- bir plan, hedef ya da erek olduğunu reddeder ve böylelikle tüm evrensel tarih, ilerleme ve tarih-ötesi biçimlerine karşıdır.¹⁶⁸¹ Dahası Foucault'ya göre soybilimsel tarihyazımı, geleneksel tarihin nesnel bilgiyi hedefleyen araştırma anlayışına karşıt olarak, bilgide açıkça *perspektivizmi* benimser ve hiçbir

¹⁶⁷⁸ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 112.

¹⁶⁷⁹ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmlar*, s. 67.

¹⁶⁸⁰ A.g.e., s. 67.

¹⁶⁸¹ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 110.

zaman kendi zamansal ve kültürel konumlanmışlığını göz ardı etme ya da saklama yoluna gitmez. Buna karşılık Habermas’a göre, modernite projesini evrenselciliğinden tamamen soymanın, yani evrenselci iddialarını görececiliğe terk etmenin, onun eleştirel düşünüm gücünü ortadan kaldırma ve böylelikle özgürleşimci boyutlarını askıya alma anlamına geldiğini biliyoruz. Foucault’nun ise çalışmalarının her aşamasında şüphelerinin esas olarak, bağlamı aşan eleştirel düşünümün gücüne ve koşulsuzluk uğrağına yöneldiğini görmek mümkündür. Hatta onun toplumsal gerçekliğin nesnel tasvir edici ifadelerinin ya da toplumsal olarak koşullanmamış ve yerel olarak bağlı olmayan türden evrensel normatif iddiaların tümüne karşı çıkan soybilimsel tarih kavrayışı bakımından Habermas’ın düşüncesinin geleneksel tarih kavrayışına bağlı bir ütopyacılık olarak görülebileceği söylenebilir. Şüphesiz Habermas’ın basit bir şekilde tarih-dışı bir bakış açısını benimsediğini ya da tarih felsefesinin temelci kavrayışına bağlı olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını gördük. Ama onun erken Eleştirel Teori’nin normatif temellerine ilişkin “tarihsel materyalizmi felsefi safralarından özgürleştirmek” olarak tasvir ettiği yeniden inşa girişimini, soybilimcinin şüphelerini kendisi üzerine çekecek bir şekilde, ikili bir soyutlamayı gerektiren (tarihsel olaylar dinamiğinden bilişsel yapıların gelişiminin ve toplumun evriminin, yaşam biçimlerinin tarihsel somutlaşmasından soyutlanması) bir toplumsal evrim modeline atıfla tanımladığına da dikkat çekmiştik.¹⁶⁸² Hatta onun evrim teorisinin, bir tarihsel evrimsel süreçler teorisinden ziyade, Foucault’nun reddedeceği türden, aktüel toplum gelişmesinden ayrılan modernitenin ütopyacı bir karşı-modelini hedefleyen normatif bir teori olarak (aslında eleştirel gücü kadar normatif ve aktüel olan arasındaki birtakım gerilimlere de kaynaklık eden niteliği) görülebileceğini söylemiştik.

Foucault ise soybilimi, tarihsel kronolojileri ve birbirini takip eden düzenleri ilerleyici perspektifin tüm biçimlerinde kurtarma girişimi olarak tanımlamakta ve onun tarihe ancak olayların tekilliğini saptamak üzere yöneldiğini iddia etmektedir.¹⁶⁸³ Ona göre soybilimsel tarihyazımı, tarihe ilişkin teleolojik anlayıştan, her türden nedensel belirlenim modelinden ayrılacak ve tarihteki tesadüf, olumsuzluk ve süreksizlikleri açığa

¹⁶⁸² Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 383.

¹⁶⁸³ Foucault’dan aktaran, Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 110-111.

çıkartmaya çalışacaktır: Bu açıdan gerçek tarih dünyası, “ne Tanrının inayetinin, ne de nihai nedenin olduğu, yalnızca rastlantının zar hokkasını çalkalayan zorunluluğun demir elinin olduğu tek bir krallık tanır”.¹⁶⁸⁴ Ama Foucault’ya göre bu rastlantıyı, basit bir kura çekme olarak değil, tesadüfün neden olduğu her şeyin karşısına, ona hâkim olmak için daha büyük bir tesadüf çıkaran “güç istencinin”, her zaman yeniden üstlendiği bir risk olarak anlamamız gerektiğini gördük.¹⁶⁸⁵ Dolayısıyla ideal anlamları, kökensel hakikatleri iptal eden soybilimci, istençler oyununa yönelir ve her yerde özneleşme/uyruklaştırmayı, tahakküm uygulayanların ve tahakküm altındakilerin sonsuzca tekrarladıkları oyunu bulur. Bir başka deyişle, tarih aklın özgürlüğe doğru ilerlemesi olarak değil, çeşitli iktidar biçimlenmelerinin gelişigüzel birbirlerini takip edişi olarak görülmelidir. Ama onun soybilimsel tarihyazımına dair açıklamalarında tarihin “şiddetlerin her birini bir kurallar sistemine dâhil ederek tahakkümden tahakküme gidişi”¹⁶⁸⁶ sırasında iktidarın, birtakım “ritüellerde, haklar ve yükümlülükler dayatan titiz prosedürlerde”¹⁶⁸⁷ değişmez kaldığına da dikkat çektiğini görürüz. Nitekim Foucault’nun özellikle *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*’nin ilk cildinde, iktidarın titiz ritüellerinin –*panoptikon*, itiraf teknolojileri gibi- spesifik yerlerini tespit etmeye çalıştığını ve bunları kullanarak iktidarın ne olduğunu, nasıl çalıştığını saptamaya yönelmiş olduğunu ele aldık. Foucault, şiddete uygarlaştırıcı sınırlar koyulması anlamına geldiği varsayılan bu kurallar evreninin, aslında tahakküm oyunun, kendisini durmaksızın yeniden başlatabilmesine ve ustalıkla tekrarlanan bir şiddeti sahneye koyabilmesine imkân sağladığını savunmaktadır. Nitekim o, tarihte belli grupların bu kuralları ele geçirmeleri ya da onlara belli bir yorumu dayatabilmeleri tarihte tahakküm oyunun tekrarlanarak sahnelenebilmesini sağladığını öne sürmekte ve soybilimi bu yorumların tarihi olarak tanımlamaktadır.

Aslında Foucault’nun bu görüşlerinin, tam da Habermas’ın, onun çalışmasının metodolojik açmazlarının temelinde bulunduğunu düşündüğü iktidar kavramının sistematik bir şekilde iki anlamlı kullanılması eleştirisine karşılık düştüğü söylenebilir.

¹⁶⁸⁴ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 244.

¹⁶⁸⁵ A.g.e., s. 244.

¹⁶⁸⁶ A.g.e., s. 241.

¹⁶⁸⁷ A.g.e., s. 240.

Zira Foucault, soybilimin bu yorumlara, tarih-üstü bakış açısıyla değil, kendini bir perspektif olarak bilen ve kendi adaletsizlik sistemini reddetmeyen Nietzscheci bir tarih duyusuyla yönelmekte olduğunu savunmasına rağmen, Habermas onun iktidar kategorisini, sadece iktidar teknolojilerinin ampirik çözümlemesinde tasvir edici bir şekilde kullanmakla kalmadığını iddia etmekte ve bu kavramının, bir kuruculuk teorisi içindeki temel bir kavram anlamını (kendi örtük tarihsel kaynaklarına karşısında) koruduğunu öne sürmektedir. Bunun anlamı Habermas’a göre Foucault’nun, *Kelimeler ve Şeyler*’de eleştirdiği insan bilimlerinin transandantal ve ampirik olanın birleştirilmesi yönündeki girişimini, kendi iktidar teorisinde de benimsediği ve insan bilimlerinin gelişiminin ampirik tarihsel açıklaması görünüşü altında insan bilimlerinin kurulmasına ilişkin bir açıklama vermeye çalıştığıdır.¹⁶⁸⁸ Bir başka deyişle, Habermas’ın itirazı, soybilimin eş zamanlı olarak kendisini hem insan biliminin işlevsel toplumsal bağlamını açıklayan *ampirik* bir iktidar teknolojileri çözümlemesi olarak, hem de insan hakkındaki bilimsel söylemin nasıl mümkün olduğunu açıklayan *transandantal* bir iktidar teknolojileri çözümlemesi olarak sunma tarzına yöneliktir.

Aslında Habermas’ın bu eleştirisinin büyük oranda Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu* kitabına ve hatta Kelly’nin dikkat çektiği gibi bu çalışmanın belirli bir yorumuna dayandığı söylenebilir. Gerçi Habermas bu kitabı, Foucault’nun radikal metodolojik kaymasının bir ürünü (soybilimsel tarihyazımına geçişi ve iktidar teorisini sunması) olmasına rağmen aslında onun *Deliliğin Tarihi*’nden itibaren yürüttüğü daha geniş bir projenin, yani modern toplumda “düzenleyici aklın” (*regulative reason*) artışının izlerini takip etme arayışının parçası olarak yorumlamaktadır.¹⁶⁸⁹ Habermas’a göre onun bu arayışta giderek daha yoğun şekilde takip ettiği bir tema,

İnsan bilimleri ve denetleyici tecrit arasındaki kurucu bağlantıdır. Psikiyatrik kurumların ve genel olarak kliniğin doğuşu, Foucault’nun daha sonraları daha açık ve doğrudan bir şekilde modern tahakküm teknolojileri olarak tasvir edeceği bir disiplin etme biçimine örnek teşkil eder. Foucault’nun başlangıçta

¹⁶⁸⁸ Schmidt, James, “Habermas and Foucault”, s. 156.

¹⁶⁸⁹ Kelly, Michael (1994), “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 365-400, s. 366.

linik olarak dönüştürülmüş tımarhaneler dünyasında keşfettiği kapalı kurum arketipi, fabrika, hapishane, kışla ve askeri akademi biçiminde yeniden meydana çıkar.¹⁶⁹⁰

Dolayısıyla Habermas Foucault'ya göre tüm bu kapalı kurumların düzenleyici aklın zafer anıtları olduğunu ve onun *Hapishanenin Doğuşu*'nda modern kapalı kurum arketipini inşa etmeye giriştiğini iddia etmektedir. Dahası Habermas'a göre Foucault aynı zamanda insan bilimlerinin kapalı kurumlarda mimari ifadesini bulan geniş kapsamlı iktidar teknolojileriyle pürüzsüz bir şekilde birbirlerine bağlanışını açıklamaya çalışmakta ve onların moderniteye hükmeden yeni, disipliner şiddetin en etkili aracını teşkil ettiğini savunmaktadır. Habermas insan bilimlerinin sahip olduğu bu gücü ise Bentham tarafından taslağı çizilen panoptikon'da mimari olarak cisimleşmiş olan "bakış"a, yani insanın görünmeden gözleyebildiği merkezi bir uzama yerleşmelerine borçlu olduklarını söyler. Habermas'a göre Foucault'nun açıklamalarında "nesneleştiren, inceleyen, şeyleri parçalarına ayırarak analitik olarak alan, gözleyen ve her şeye nüfuz eden" bu "bakış", aslında onun Foucault'nun iktidar kavrayışındaki kavramsal araçların özne felsefesinden alındığı eleştirisini destekler bir şekilde, "çevresiyle yalnızca sezgisel olan tüm bağlarını koparmış, özneler-arasılık tarafından kurulmuş tüm köprüleri yıkılmış ve öteki öznelerin sadece katılımcı-olmayan bir gözlem nesneleri olarak ulaşılabilir olduğu monolojik tecrit içinde olan rasyonel öznenin bakışı" olarak tasvir edilir.¹⁶⁹¹

Ama Habermas'ın Foucault'nun iktidar teorisine dair eleştirisini formüle etmek üzere *Hapishanenin Doğuşu*'na odaklanan bu yorumunda bazı belirsizlikler olduğu söylenebilir. Öncelikle Habermas'ın, Foucault'nun "hapishane şebekesi" tasvirine atıfla, *Hapishanenin Doğuşu*'nda genel olarak modern toplumun ve insan hakkında bilimsel söylemin transandantal koşullarına dair bir çözümleme ortaya koyduğu iddiası tartışmalıdır. Kuşkusuz Foucault'nun modern toplumların disipliner normalleştirme tekniklerini kullanan kurumlar ve organizasyonlar dizisini, Habermas'ın iddialarını destekler bir şekilde bir "hapishane şebekesi" olarak betimlediğini gördük. Hapishane

¹⁶⁹⁰ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 244-245.

¹⁶⁹¹ A.g.e., s. 245.

şebekesi, dağıtım, gözetim ve gözlem sistemleriyle, modern toplumda normleştirici iktidarın en büyük destekçisidir ve bu iktidarın toplumsal gövdenin bütününe yayılmasına imkân tanımıştır. Zira Foucault’ya göre, hem bedenin ele geçirilmesine, hem de sürekli gözleme tabi tutulmasına imkân tanıyan toplumun bu hapishane dokusu, hapishanenin cezalandırma modelinin iç özellikleri aracılığıyla, yeni iktidar ekonomisi için olduğu kadar, bizzat bu ekonominin ihtiyaç duyduğu bilgi oluşumu için de en uygun alettir.¹⁶⁹² Hapishane, bireylerin, özgürlüklerinin ellerinden alınması aracılığıyla cezalandırıldıkları bir tutuklama mekânından fazlası; onların dönüştürülmesi için bir bilginin elde edildiği ve uygulandığı bir yer haline gelmiştir. Dolayısıyla Foucault, hapishane kurumunun, modern çağda cezalandırmanın paradigmatik bir biçimi olarak ortaya çıkışını, disipliner iktidar teknolojilerinin ve onlarla bağlantılı bilgi biçimlerinin gelişimiyle açık bir şekilde ilişkilendirir. Gerçi bu ilişkinin statüsüne ilişkin Habermas’ın itirazının işaret ettiği gibi, Foucault’nun, insan bilimlerinin zorunlu olarak manipüle ve kontrol edilecek nesneler dünyası kurduğuna ilişkin bir argüman sunduğu, ama bu transandantal iddiayı, sadece tarihsel olarak insan bilimlerinin gözetim ve kontrol mekanizmalarıyla aynı konjonktürde ortaya çıkışına dair ampirik betimlemelerle desteklediği iddiasına karşı da çıkılabilir. Öncelikle Foucault’nun transandantal bir iddia yerine, insan bilimleri ve disipliner teknolojilerin gelişimi arasındaki belli benzerliklere ilişkin tarihsel ya da nedensel bir açıklamadan fazlasını hedeflemediği, yani onun, modernitenin “kapalı kurum arketipi”ni inşa etmekten ziyade bireysel pratikler ve kurumların paylaştıkları genel özellikler aracılığıyla (özellikle panoptikon’da paylaştıkları ve anonim olarak yayılan) daha geniş bir disipliner rejim içinde işlediklerini iddia etmekte olduğu da söylenebilir.¹⁶⁹³ Ayrıca Foucault da, insan bilimlerinin hapishaneden doğduğunu kast etmekten ziyade bu bilimlerin episteme içinde pek çok derin değişim üretebilmelerinin, belirli, yeni bir iktidar tarzını yayabildikleri için mümkün olduğunu göstermeye çalıştığını belirtir. Kendi konumuna dair yaptığı bir açıklama sırasında da: “Ben her zaman oldukça belirli ve yerel fenomenleri çözümlerim; mesela 18. Yüzyıl Avrupa’sında disipliner sistemler oluşumu

¹⁶⁹² Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 440-441.

¹⁶⁹³ Kelly, Michael, “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique”, s. 369 ve Schmidt, James, “Habermas and Foucault”, s. 157.

gibi. Bunu Batı uygarlığının tüm yönleriyle “disipliner bir uygarlık” olduğunu söylemek için yapmıyorum” demiştir.¹⁶⁹⁴ Hatta Foucault soybilimsel çalışmalarında ne genel bir teoriye, ne de kesin araçlara sahip olduğunu özellikle vurgular ve hatta çoğunlukla, bir bakıma kör bir ampirist olarak ilerlediğini söyler.¹⁶⁹⁵ Bu açıdan Foucault’nun genel ya da transandantal koşulların açıklanmasını içeren bir iktidar teorisinin bulunduğu fikrine karşı çıkılabilir. Zira Foucault da hedefinin genel olarak iktidarı anlamaktan ziyade iktidarın işleyişini çözümlemek olduğuna pek çok kez dikkat çekmiştir. Nitekim onun “iktidar analitiği” terimini kullanma sebebinin de, bağlamdan-bağımsız, nesnel bir tarifi içeren ve bir genelleme olarak tüm tarihe uygulanabilecek bir teorileştirmeye karşı olduğunu vurgulamaya hizmet ettiğine dikkat çekmiştik. Şüphesiz onun bir iktidar teorisinin üzerinde durmaya karşı çıkışında, bir teorinin, ancak diğer kültürel pratiklerin arasındaki varlığıyla ve onlarla karşılaştırılarak anlaşılabilir olduğuna yönelik görüşleri etkili olur.¹⁶⁹⁶

Burada, Habermas’ın bu yöndeki eleştirilerinin hiçbir temele sahip olmadığını iddia etmiyor, ama onun yorumuna karşı olarak (elbette Foucault’nun çalışmasının belirsiz pek çok nokta bırakma eğiliminin de sağladığı olanaklar yardımıyla) *Hapishanenin Doğuşu* çalışmasının, Foucault’nun, iktidar üzerine genel yorumlar yerine, iktidar teknolojilerine yönelik sistematik çözümlemeler sunmayı (iktidarı bedenler üzerinde işleyen disipliner tekniklerle bağlantılı olarak ele almayı) seçme tavrının iyi bir örneği olarak da okunabilir olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Nitekim Foucault’nun, spesifik soruları bütünsel bir toplum teorisi içinde değerlendiren ve evrensel aklın temsilcisi sıfatıyla herkese ne yapması gerektiğini bildiren “evrensel entelektüel” tipine karşılık kendisinin “spesifik entelektüel” olduğunu ve ilgilendiği alanlardaki çözümlemelerden dünyanın nasıl işlediği ya da işlemesi gerektiğine dair genel bir teori çıkarmadığını iddia ettiğini de biliyoruz.¹⁶⁹⁷ Bu açıdan Foucault’nun

¹⁶⁹⁴ Aktaran Kelly, Michael, “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique”, s. 371.

¹⁶⁹⁵ Foucault, Michel, “İktidar ve Bilgi”, s. 173.

¹⁶⁹⁶ Dreyfus, Hubert L.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 184, 188.

¹⁶⁹⁷ Foucault, Michel (2005), “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay *Entelektüelin Siyasi İşlevi- Seçme Yazılar I*, Ayrıntı, 46-53, s. 47.

rasyonalite eleştirisi tek bir rasyonaliteye yönelmek yerine rasyonalitelerin zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde var olduğundan ve dönüşüm içinde olduklarından hareketle onların sınırlılıklarını, tehlikelerini ve tarihsel oluşumları ve etkilerini inceleme biçimine bürünmüştür. Ama bu, Foucault’nun incelemelerini salt tasvir edici bir şekilde ortaya koyduğu anlamına da gelmez. Zira o, açık bir şekilde Aydınlanmadan bu yana (Modern Çağ) hâkim olan rasyonalite biçimlerini eleştirmekte ve bunların dönüştürülmesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim onun söylem, iktidar ve etik akıllarında ilerleyen felsefi güzergâhında, şimdi’den, yani içerisinde yaşadığımız bu dünyadan *çıkışı*, verili ve doğal görünmekle birlikte aslında iktidar ve tahakkümün toplumsal-tarihsel inşaları olan modern bilgiyi, rasyonellik biçimlerini ve modern toplumsal kurumları sorgulayan bir eleştiri yoluyla aramakta olduğunu gördük.¹⁶⁹⁸ Dolayısıyla Foucault’nun kendi çalışmasını, “şimdi’nin tarihi”ni oluşturuyor olarak, yani modernitenin karmaşık biçimlenişini keşfeden eleştirel çözümlemeler temin ediyor olarak tasvir ettiğini biliyoruz.

Öte yandan Habermas’ın temel itirazı da, Foucault’nun rasyonalite biçimlerinin tarihsel meydana gelişi ve iktidar ile ilişkileri ve hangi öznellik biçimleri aracılığıyla kurulduklarını keşfetmeye yönelik bu girişiminin eleştiriyi, geçerliliğinin temeli olan akla karşı döndürerek bütünselleştirdiği ve böylelikle tam da hedeflediği türden bir eleştiriye imkânsız kıldığı ya da kendisini çürüten bir eleştiri biçimine dönüşmeye mahkûm olduğudur. Bir başka deyişle, Habermas’a göre Foucault’nun, aklın bütünü Adorno ve Horkheimer gibi hatalı bir şekilde araçsal akıl ya da “düzenleyici akıl” olarak almak suretiyle rasyonalite ve tahakkümün birbirlerinden ayrılamaz bir şekilde iç içe geçtiğini göstermeye yönelik iktidar teorisi, eleştirel kapasitenin kendisini yok edişidir. Aslında Habermas da Foucault gibi modern rasyonalite biçimlerinin tarihsel dönüşümünü eleştirmekle ilgilenmektedir ve hatta erken çalışmalarından itibaren kendi düşüncesinde tayin edici olacak olan sorunun “aklın tarihte gerçekleşmesi (bozulmuş gerçekleşmesi) bakış açısından modernitenin patolojisine yönelik bir teori”¹⁶⁹⁹ olduğunu söylemiştir. Ama ona göre, modernitede neyin bozulmuş olup neyin

¹⁶⁹⁸ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 52–53.

¹⁶⁹⁹ Habermas’tan aktaran, Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 3–4.

bozulmamış olduğuna dair bir yargıda bulunabilmek zorunlu olarak normatif bir standardı varsaydığı için, böylesi bir girişim, evrensel rasyonel standartlar için rasyonel bir meşrulaştırmanın karşı-temelci ve post-metafizik düşünmeyle uygun bir biçimde nasıl mümkün olabileceğine ilişkin bir açıklama temin edebilmelidir. Bu açıdan Habermas'ın Foucault'nun iktidar teorisinin teorik önvarsayımları kadar (ve hatta bundan da önemli olarak) böylesi bir iktidar kavrayışının eleştirel bir teori için pratik içerimlerini eleştirmekte olduğunu görebiliriz.¹⁷⁰⁰

Dolayısıyla Habermas'ın eleştirilerinin esas olarak, Foucault'nun düşüncesini “eleştirel düşünüm”, “eleştirinin doğası, hedefleri ve normatif zemini” konusundaki bir tartışma zeminine çekmekte olduğu söylenebilir. Nitekim biz de, özellikle *Aydınlanma Nedir?* metni okumaları üzerinden Habermas ve Foucault arasındaki tartışmayı, daha önce “modernite problemi”, “modernitenin dilemması” ya da “modernite paradoksu” gibi başlıklar altında yoğun bir şekilde tartışıldığına dikkat çektiğimiz modern kendine-gönderimli eleştiri sorunuyla (modernitenin kendi normativitesini salt kendisi içinden çıkararak yaratması gerektiğini öne süren radikal kopuş tezinin ortaya çıkardığı sorunlar dizisiyle) ilgili olarak evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma olarak konumlamaya çalışacağız. Ama bu tartışmanın evrenselcilik konusunda, yani eleştiri normlarının evrensel olarak temellendirilip temellendirilmeyeceği konusunda bir anlaşmazlıkta düğümlendiğini göstermek üzere, öncelikle, Habermas'ın Foucault'nun çözümlemelerinin etkili bir özgürleşimci eleştiriyi besleyecek normatif kaynaklardan yoksun olduğunun göstergesi olarak ele aldığı ve Foucault'nun düşüncesinin son tahlilde kurtulmayı başaramadığını ya da başarmasının imkânsız olduğunu iddia ettiği metodolojik açmazlara (“şimdiliklik” “görececilik” ve “gizli-normativizm”) daha yakından bakmamız gerekecektir.

Habermas'ın, Foucault'nun çalışmasının “hermeneutik olarak başlangıç konumuna saplanmış bir tarih yazımının irade-dışı *şimdilikliğine*” yakalandığı eleştirisi, soybilimsel tarihyazımının, anti-hümanist yöneliminin zorunlu bir sonucu olarak hermeneutik problemi ortadan kaldırmaya çalıştığı tespitinden hareket eder.

¹⁷⁰⁰ Kelly, Michael, “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique”, s. 367-368.

Habermas’a göre Foucault’nun soybilimi, “faillerin, kendilerine dair anlayışları ile birbirleri içine geçmiş gelenek bağlamı içinde ne yaptıkları ve düşündüklerini anlaşılır kılmaya” çalışmak yerine “böylesi ifadelerin, sayesinde anlamlı olarak meydana gelebildiği ufku” açıklamaya çalışır.¹⁷⁰¹ Bu noktaya kadar Habermas Foucault’nun tarihyazımını, anlam bağlamının hermeneutik açıklştırılması yerine “kendilerinde anlamsız olan yapıların bir çözümlemesini” koyan bir sistem teorisi biçimi olarak eleştirmektedir. Bunun anlamı soybilim için tarihin, iktidar konfigürasyonları olmaları haricinde ortak noktaya sahip olmayan kendilerinde anlamsız söylemsel bütünlüklerin sürekli değişen biçimlerinden ibaret olduğudur. Ama Habermas tarihsel pratikleri yapıları itibariyle “dışarıdan” kavradığı iddiasındaki bu basit nesnelciliğe karşı, Foucault’nun pratikte bu bireysel iktidar konfigürasyonlarını tekil bütünlükler olarak değil de birbirlerine kıyasla ele almasının, radikal bir tarihselcinin bile, kıyaslamanın yapıldığı bakış açılarını kendi hermeneutik başlangıç noktasıyla birleştirmeye mecbur olduğu olgusunu açığa vurduğunu iddia etmektedir.¹⁷⁰² Habermas Foucault’nun, nesnelci olmak ve söylem ve iktidar oluşumlarını sadece kendileri açısından kavramak isteyen, ama şimdiki zamanın bir teşhisi olarak kalmak durumunda olan, yani aslında geçmişini şimdinin açısından yazmaya yönelik bu prosedürün doğurduğu açmazların farkına vardığını, ama maalesef bir cevabının bulunmadığını söyler. Dolayısıyla Habermas’a göre Foucault’nun bilgi istençlerinin nesnelci yanılsamalarının maskesini düşürmeye yönelik girişimi kendisini, “narsistik bir şekilde tarihçinin bakış açısına yöneltmiş ve geçmiş üzerine düşünümü şimdinin ihtiyaçları için araçsallaştıran bir tarihyazımı” ile aynı konumda bulur.¹⁷⁰³

Öncelikle Habermas’ın bu eleştirisinin ilk parçasına, yani Foucault’nun bir sistem-teorisi uyguladığına yönelik tespitine, aslında onların özneleşme süreçlerine dair çözümlemelerini (yaşam-dünyasında iktidarın işleyişinde dair perspektiflerini) karşılaştırırken geri döneceğiz, ama şimdilik bu eleştiriye, Foucault’nun çalışmalarına dair indirgeyici bir okuma olduğu gerekçesiyle karşı çıkılabileceğine dikkat çekeceğiz.

¹⁷⁰¹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 277.

¹⁷⁰² A.g.e., s. 277.

¹⁷⁰³ A.g.e., s. 278.

Zira Foucault'nun çözümlemeleri genellikle bilgi, iktidar ve etik ilişkilerinin kendisi aracılığıyla ifade edildiği pratiklere ve bu pratiklerin etkilerine, yani onların özneliği biçimlendirme tarzına odaklanmasına rağmen, ona göre bu pratiklerin üretilmesi, sürdürülmesi ya da dönüştürülmesi insan failinin kendilerine dair anlayışları ve eylemleri aracılığıyla meydana geliyor olarak kavrandığı için, bu yöneliminin hermeneutiğin kendiliğinden reddedilmesi anlamına gelmediği de söylenebilir. Dolayısıyla Foucault'nun bu düzeydeki çözümlemelerini, toplumsal failer tarafından uygulanan ve karmaşılaştırılan (sıklıkla kasıtlı olmayan bir şekilde ve kesinlikle bu ikinci düzeyden etkileri yönlendirmek üzere eyleyen bir özne olmaksızın) bilgi-iktidar ilişkileri çoğulluğu temelinde meydana gelen hakikat rejimleri ve tahakküm durumlarını anlaşılır kılmayı amaçlayan çözümlemeler olarak okuyabiliriz.¹⁷⁰⁴ Nitekim Foucault'nun da, geriye dönük bir bakışla “hakikatin tarihine yönelik bir girişim” olarak kavramsallaştırdığı kendi düşünsel serüveninin hedefini, “insanın, kendisini düşünülebilen ve düşünülme zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı sorunsallaştırmaların ve bunları oluşturan pratiklerin çözümlemesini” yapmak olarak tespit ettiğini görmüştük.¹⁷⁰⁵ Dahası onun -eserlerine yönelik dönemselleştirmelerde kabaca 1980'lere tekabül eden üçüncü dönemi olarak alınan¹⁷⁰⁶- etiğin sorunsallaştırılmasına yönelik çalışmalarında, artık öznenin üretilmesi ve şekillendirilmesi tekniklerinin bilgi ve iktidar aksıyla ilişkili olarak sorunsallaştırılmasından, daha önceleri ihmal ettiğini söylediği, öznenin kendisini nasıl ahlaki bir özne olarak aldığı ya da kurduğu meselesine doğru bir vurgu kayması olduğuna da dikkat çekmiştik.

Öte yandan Foucault'nun bu projesini şimdi'nin tarihi olarak tanımlama tarzı, tam da Habermas'ın şimdilik eleştirisinin ikinci parçasında dikkat çektiği geçmişin araçsallaştırılması eleştirisini teyit eder gözükür. Ama şimdiliği, geçmişin tarihini

¹⁷⁰⁴ Owen, David (1997), “Foucault, Habermas and the Claims of Reason”. *History of the Human Sciences*, 9 (2), 119-138, s. 132.

¹⁷⁰⁵ Bu çözümlemenin arkeolojik boyutu, bizzat sorunsallaştırmaların biçimlerini çözümlemeye olanak sağlarken; soybilimsel boyutu ise bu sorunsallaştırmaların pratiklerden ve bu pratiklerin değişiminden hareketle oluşumlarını çözümleme olanağı verecektir. Foucault, Michel, *Hazların Kullanımı*, s. 128.

¹⁷⁰⁶ Daha önce de söylediğimiz gibi, bu dönemlerde onun çözümleme alanları sırasıyla “söylem” (arkeoloji), “iktidar” (soybilim) ve “benlik” (etik) üzerinedir.

şimdi açısından yazmak olarak gördüğümüz ölçüde, soybilim geçmişi anlamak için şimdi'yi kullanmakla ilgili olmadığı için bu eleştiri uygun olmayacaktır. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Foucault'nun çalışmaları, kendi ifadesiyle, “Şu anda tam olarak ne olup bitiyor? Bize neler oluyor? İçerisinde yaşadığımız bu dünya, bu dönem, tam da bu uğrak nedir?” sorularının peşinden gitmekte ve içinde bulunduğumuz durumdan *çıkışı*, verili ve doğal görünmekle birlikte aslında iktidar ve tahakkümün toplumsal-tarihsel inşaları olan modern bilgiyi, rasyonellik biçimlerini ve modern toplumsal kurumları sorgulayan bir eleştiri yoluyla aramaktadır.¹⁷⁰⁷ Foucault'nun, içinde bulunduğumuz andan, yani şimdi'den çıkmayı hedefleyen bu eleştirisinin tarihsel araştırmalar biçimine bürünmesinin anlamıysa, onun “şimdi”yi ya bu “şimdi” içinde bulunan “biz”i anlamak için geçmişe bakma çağrısında yatar. Aslında bu açıdan Foucault'nun, Habermas'ın eleştirdiği gibi, geçmişi şimdi'nin gereksinimleri açısından araçsallaştırdığı söylenebilir. Ama Habermas'ın bu eleştirisinin gücünün, bağlam-bağımlı olmayan, yani bağlamı-aşan ilgiler tarafından yönetilen evrensel bir tarihsel düşünüm biçiminin mümkün olduğu varsayımına dayandığı da iddia edilebilir. Zira böylesi bağlamı-aşan ilgilerin yokluğunda, onun eleştirisi basit bir şekilde, bir istismar terimi olarak “araçsallaştırma” kavramının oldukça iddialı bir kullanımına karşılık gelecektir. Dolayısıyla bu eleştiri, şimdi'nin ilgileri açısından geçmişin araçsallaştırılmasına yönelik farklı tarzları ayırt etmekten ziyade böylesi tüm girişimleri reddetmeye yönelmektedir.¹⁷⁰⁸ Dahası bu itirazın bütüncü niteliği, Foucault'nun şimdi'yle ilişkili olarak formüle ettiği eleştirel düşünüm pratiğinin, tam da Habermas'ın modernite-zaman ilişkisinin kurduğunu söylediği eleştirel tutum çerçevesinde düşünülebilecek önemli katkılarını ya da bu konuda sahip olduğu özgün boyutlarını baştan reddetmiş olmaktadır.

Oysa Habermas ve Foucault'nun “şimdi” ile ilişki kurma konusundaki düşünce alışverişlerinin, onların modernite ve eleştiri kavrayışlarını (modern eleştirinin kendine-gönderimlilik sorununa yaklaşımları) karşılaştırılması ve hatta verimli bir diyalogun kurulma imkânı açısından oldukça önemli ipuçları sunduğunu düşünüyoruz. Aslında bu

¹⁷⁰⁷ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 52-53.

¹⁷⁰⁸ Owen, David, “Foucault, Habermas and the Claims of Reason”. s. 132-133.

karşılaştırmaya, dolaylı olsa bile, Habermas'ın modernite dilemması ya da Aydınlanma diyalektiği adı verilen sorunlarla yüzleşmekten kaçan Nietzscheci modernite-karşıtı çizgiye yönelik bir suçlamasının, onun modernite-zaman ilişkisinin kurduğunu söylediği eleştirel etik tutumla ve bu tutumun gerektirdiği sorumluluk bilincinin benimsenmesiyle ilişkili olduğuna dikkat çekerken atıfta bulunmuştuk. Habermas'ın açıklamalarında, – Hegel'e atıfla—modernitenin, geleceğin yeniliğine açık olmak ile karakterize edilmesinin, onun dönemleştirelebilen tarihsel bir çağ olmaktan ziyade geçmiş-şimdi-gelecek arası ilişkilere dair özgün bir zaman bilinci olarak ortaya çıkmasına işaret ettiğini görmüştük. Modernitenin geleceğe yönelimine rehberlik eden beklentiler, onun önünde, geçmişten farklı bir geleceği daimi açık bırakan, geçmişten kopuş ve yeni bir başlangıç vaadini içeren bir olasılıklar ufkunu açmıştır. Gelecek yönelimli duruşu, moderniteyi geçmiş, şimdi ve gelecek ile değişen ilişkilerini durmaksızın yeniden düzenleme çabasına girmeye mecbur kılmaktadır. Bu ilişkiler bağlamında modernitenin esas belirleyicisi, eski ve yeninin, çekişen geçmişler ve mümkün geleceklerin birbirleriyle durmaksızın çarpıştığı bir yer olarak “şimdi” konumudur.¹⁷⁰⁹ Nitekim Hegel bunu “zamanımızın bir doğum ve yeni bir çağa geçiş olduğunu görmek zor değil” diyerek ifade edecektir. Ama “şimdi”yi bir doğum anı, eskisinden yeni bir dünyaya geçiş olarak kavrayan gelecek yönelimli bu duruşun kaçınılmaz bir sonucu, her yeni başlangıç anında tekrarlanan, süreklilik ve süreksizlikler üzerine sonu gelmez bir muhasebeyi gerektiren bir kriz deneyiminin kaçınılmazlığıdır.¹⁷¹⁰

Burada önemli olan bir nokta, Kompridis'in dikkat çektiği gibi, bu kriz deneyiminin, “şimdi”nin geçmiş ve gelecek ile ilişkisiyle birlikte ikili bir tarzda yaşanmasıdır. Bir yandan, yeniden başlama, yani kültürel geleneklerimizi, toplumsal pratiklerimiz ve politik kurumlarımızı yenileme, belli ideal ve pratiklere bağlılıklarımızı yeniden düşünme çabası, bizi, önceden denenmemiş olasılıkları tahayyül etmek ya da daha önceden bastırılan olasılıkları açığa çıkarmak üzere geçmişten yeniden ve yeniden yorumlamaya yöneltir.¹⁷¹¹ “Şimdi”yi, daima sürekli olarak yeniden yaratılması gereken

¹⁷⁰⁹ Kompridis, Nicolas, *Critique and Disclosure*, s. 14.

¹⁷¹⁰ A.g.e., s. 6-7.

¹⁷¹¹ A.g.e., s.3.

geçmiş ile ilişkisinde tanımlayan moderniteye özgü bu zaman bilinci, tarihin anlamını açıklayan sonu gelmez yorum çatışmalarında kendisini açığa vurur. Öte yandan “doğum ve geçiş” anı olarak yaşadığımız şimdi’nin, geleceğin yeni bir biçim almasından doğrudan sorumlu olarak kavranması, beraberinde şimdi ile ilgili olarak Habermas’ın ifadesiyle “*yanlış kararlar ya da ihmal edilmiş müdahaleler* tehlikesine dair varoluşsal açıdan keskinleşmiş bir bilinci” getirir.¹⁷¹² Buradan ise şimdi’nin, “bir gelecek şimdinin” sebebi olarak hesabının sorulduğu (ve bir durumu bir sonrakine bağlamanın sorumluluğunu ortaya çıkaran) bir perspektif doğar.¹⁷¹³

“Şimdi”nin geçmiş ve gelecek ile ilişkisiyle birlikte ikili bir şekilde yaşanan bu kriz deneyimi çerçevesinde Habermas kadar Foucault da kriz düşünürleri arasında sayılabilir. Gerçi Habermas’a göre tarihsel zaman bilincimize samimi bir şekilde karşılık vereceksek, geçmişi “şimdi”nin bir ön-tarihi olarak tanımanın yanı sıra hâlihazırdaki durumu, yani “şimdi”yi, “bir gelecek şimdinin geçmişi olarak” izah edilmeye, “meşrulaştırılmaya” çağıran bir etik perspektifi edinmeye mecbur kalırız. Bu açıdan “şimdi”nin içindeki, dünyanın yeni biçiminin gerçekleşmesinin üzerine dayandığı olasılıkları (hem geçmiş, hem gelecek ile ilişkili bir perspektiften) açık bir şekilde kavramaya dair başarısızlığımız zamanımızla doğru “normatif” bir ilişkiye girmedeki başarısızlık anlamına gelir.¹⁷¹⁴ Dolayısıyla modernitenin zamanla ilişkisine dair, normatif içerikli bir tablonun ana hatlarını çizen Habermas, geçmişle herhangi bir kopma girişiminin, biri, bizi modernitenin temel sorununa götürecek olan bilişsel, diğeri ise bu sorunu bizim sorunumuz olarak sahiplenmeye götürecek etik bir karşılık gerektirdiğini göstermeye çalışmıştır. Bir başka deyişle, “geçmiş ve şimdi arasındaki farkı rasyonel kılma” (sürekli yeniden değerlendirmeye ve yenilemeye tabi tutulması gereken bir arka-plan sürekliliğinde) ve “yaşam biçimlerindeki süreklilik ve süreksizliklerin doğru oranını ele geçirme sorununun, bizim sorunumuz olduğunu görmeye ulaştığımız etik-varoluşsal bir duruş noktası” iç içe geçmiştir.¹⁷¹⁵ Nitekim Habermas’ın, Foucault’yu da dâhil ettiği Nietzscheci düşünce çizgisine dair

¹⁷¹² Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 58.

¹⁷¹³ A.g.e., s. 58.

¹⁷¹⁴ Kompridis, Nicolas, *Critique and Disclosure*, s. 14-15.

¹⁷¹⁵ A.g.e., s. 15-16.

modernitenin açmazlarıyla yüzleşmeden kaçma biçimindeki suçlamasının temelinde, bu düşünce çizgisinin, gerçekleştirdiğini söylediği türden bir kopuş iddiasının bilişsel ve etik açıdan gerektirdiklerine dair duyarsızlığına (yani geçmişle ilişkilerinde sorumluluk reddi kadar bilişsel tutarsızlıklara da sahip olmalarına) yönelik tepkisinin bulunduğu söylenebilir.

Buna karşılık Nietzsche'nin şimdi'yle ilgili olarak, Foucault'nun da takip ettiği söylenebilecek bazı düşüncelerinde, Habermas'ın zamanla doğru normatif ilişkiye girme konusunda çizdiği tabloya eklenebilecek olumlu unsurların bulunduğu da göz ardı edilemez. Habermas'a göre, modern zaman bilincinin doğurduğu yükümlükleri ele alırken gördüğümüz gibi, bu bilinç, şimdi'nin içindeki, dünyanın yeni biçiminin gerçekleşmesinin üzerine dayandığı olasılıkları açık bir şekilde kavrayabilmeyi gerektirir. Şimdiye dair bu dikkatli duruş ise, geleceğe dair katılımcı bir açıklık duruşunu, kendisinin tamamlayıcısı olarak kabul etmek durumundadır. Ama Kompridis'in dikkat çektiği gibi, böyle bir duruşu almada, insanın zamanıyla doğru bir ilişki içine girmenin, “zamanıyla çelişki içinde yaşama ve düşünme anlamına gelebileceğini” keşfetmesi muhtemeldir. Bu açıdan, bir filozof olmanın, “kişinin zamanıyla çelişki içinde, uyumsuz olması ve zamanını karşı çıkması ve zamanının “kötü vicdanı olması” anlamına geldiğini savunan Nietzsche'yi de eleştirel düşüncenin belli boyutlarına ışık tutabilecek bir kriz düşünürü olarak yorumlayabilme imkânı vardır.¹⁷¹⁶

Nitekim Foucault'nun soybilimsel tarihyazımının da, Nietzsche'nin şimdi'yle ilişkilene konusundaki bu tutumunu takip ettiği söylenebilir. Zira Foucault'nun “şimdi”ye, “şimdinin tarihi”ne yönelik yoğun ilgisinin temelinde, bir karşıtlık içinde olduğu “şimdi”den çıkma yolunu bulma arayışının yattığını, yani onun “şimdi”yi mümkün kılan koşullarla (işleyiş kuralları, belirlenimleri), tam da bu belirlenimlere direnebilme olanaklarının neler olduğunu açığa çıkarma amacıyla ilgilendiğini görmüştük.¹⁷¹⁷ Bu açıdan soybilimin hedefi, tarihte hiçbir şeyin değişmez kalmadığını, yani özlerin ya da kimliklerin bulunmadığını, en beklenmedik ve sanki hiç tarihi

¹⁷¹⁶ A.g.e., s. 16.

¹⁷¹⁷ Revel, Judith, *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 80.

yokmuş gibi gözüken, verili olduğu düşünülen şeylerin bile (duygular, aşk, bilinç, içgüdüler, değerler) tarihsel olarak inşa edildiğini ve dolayısıyla bir tarihe sahip olduğunu açığa vurmaktır. Mevcut olan ve bizim için değer taşıyan şeyi yaratmış olan kazaları, son derece küçük sapmaları –ya da tam anı geri dönüşleri- hataları, değerlendirme yanlışlarını, yanlış hesapları saptamak suretiyle soybilimsel çözümleme, “bildiğimiz şeyin ve olduğumuz şeyin kökünde hakikatin ve varlığın değil, ilineğin, dışsallığının bulunduğunu” keşfetmeye hizmet edecektir.¹⁷¹⁸ Dolayısıyla Foucault’nun şimdi’nin, şimdi olduğumuz şey’in, olumsal bir geçmişin ürünü olduğunu açığa vuran bu tarihsel çözümlemesi, şimdi ile geçmiş ilişkisinde tecrübe edildiğini söylediğimiz yeniden başlamaya, önceden denenmemiş olasılıkları tahayyül etmek ya da daha önceden bastırılan olasılıkları açığa çıkarmak üzere geçmişi yeniden ve yeniden yorumlamaya yönelik kriz düşüncesi içinde değerlendirilebilir. Nitekim Foucault’nun aslında bütün eserlerinin ortak hedefi olduğunu söylediği, insanların modern kültürde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaya çalışmasının sebebi de, kendi ifadesiyle “kim olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir”.¹⁷¹⁹

Buna karşılık Habermas’a göre, kendisinden önce geleni olumsuzlayan, geleceğe açık bir yeniçağ kavramı ile ilişkili olarak gelişmiş modern tarihsel bilinç için belirleyici olan temel sorun, modernitenin, geçmişe başvurmaksızın kendi önvarsayımları içinden otonom bir şekilde kendisini meşrulaştırma girişimini nasıl gerçekleştirebileceğidir. Zira modern düşüncüyü bir proje olarak okumamıza imkân veren, onun evrensel bilgi ve özgürlük vaadi doğrultusunda öne sürdüğü hedefler, sadece olumsal ya da keyfi bir kendini dayatma edimi olarak görülmeyecekler ise -en geniş anlamında- kanıtlama ve meşrulaştırma gerektirmektedirler.¹⁷²⁰ Zaten Habermas’ın “modernitenin felsefi söylemi” derken, tam da bu meşruluk sorunuyla ya da modernitenin kendisini ilerici bir çağ olarak temellendirilmesi meselesiyle ilgilenen söylemi kast ettiğini biliyoruz. Bir başka deyişle, modernitenin felsefi söylemini ‘şimdi’nin geçmiş karşısında otonomisini kazanmasıyla ilgili olarak sürdürülen meşrulaştırma faaliyeti ve dolayısıyla

¹⁷¹⁸ Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 236.

¹⁷¹⁹ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 68.

¹⁷²⁰ Tate, John W., “Kant, Habermas and the ‘Philosophical Legitimation’ of Modernity”, s. 282.

modernitenin “kendini güvence altına alma” teması karakterize etmektedir. Habermas’a göre modernitenin felsefi söylemi, modernitenin, bir bütün olarak kültür ve toplumun daha geniş fenomenlerinde yansıtılan temel entelektüel ve değerlendirci yönelimlerini eleştirel olarak değerlendirmeyi ve bu süreçleri normatif “akıl” ve “özgürleşme” kavramlarıyla uyumlu olduğu derecede meşrulaştırmayı hedefler. Habermas bu girişimlerde, modern bilince hâkim olan ve Hegel’in açıkça gördüğü ama çözemediği için tekrar ve tekrar geri dönecek olan dilemmanın temel unsurlarını tespit eder. Otorite imgelerinden serbestleşmiş, yani geleceğe açık olan ve daimi kendini-yenileme gereksinimi duyan bir modernite, kendisini sayesinde yargılayacağı ölçütleri ancak kendisi içinden yaratabilir ama Habermas’ın Hegel incelemesinde gördüğümüz gibi, sorun, modernitenin kendi zaman bilincinden doğan tek normativite kaynağı olarak karşımıza öznellik ilkesinin çıkmasıdır. Elbette, öznellik ilkesinin ve onun içinde varolan özbilinç yapılarının normatif yönelimlerin kaynağı olarak başarısız olmaya mahkûm olduğunu göstermeye çalışan Habermas’ın, monolojik özne felsefesinin reddedilmesi ve *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda formüle ettiği, temelini özneler-arası iletişimde bulan ve anlama ve anlaşmaya yönelmiş (yani diyalojik olan) iletişimsel eylem modeline geçilmesiyle birlikte, modernitenin felsefi söyleminin tarihsel seyrinde bastırıldığını söylediği (modernitenin karşı-söylemi) modernitenin özgürleşimci potansiyelinin yeniden açığa çıkarılabileceğini savunmakta olduğunu biliyoruz. Burada önemli olan husus, Habermas’ın Foucault’yu, moderniteyle modernite içinde kalarak, onun kendi terimleriyle yüzleşmeyi başaramadığı için modernite projesinden bütünüyle vazgeçmeye karar verdiklerini ve modernlik karşıtı bir “aklın ötekisini” yardıma çağırarak suretiyle modernite-karşıtlığına kaçıp kurtulmaya çalıştıklarını iddia ettiği düşünürlere (Nietzsche, Heidegger, Bataille ve Derrida gibi filozoflar) arasında saymasıdır.

Buna karşılık Foucault’nun da özellikle son dönem çalışmalarında, Habermas’ı şaşırtacak bir şekilde, kendi projesini –Kant ile başlayan eleştirel teori geleneği çizgisindeki- “eleştirel bir düşünce tarihi” olarak konumlama eğiliminde olduğunu gördük. Bu eğilimin en açık ifadesinin, Foucault’nun, Aydınlanmayı eleştirel bir felsefi ethos (eleştirel bir tutum) olarak yorumladığı ve Kant’ın anlayışını, kendi çalışmalarının merkezi ilgisi olan politikamızı, etiğimizi, kendimizle ilişkilerimizi şekillendiren

düşünce ve eylem hapisanelerinden kaçma ihtiyacına karşılık gelen bir çıkış ya da kaçış olarak benimsediği *Aydınlanma Nedir?* metninde bulunabileceğine dikkat çekmiştik.¹⁷²¹ Burada önemli bir nokta, Foucault'nun Kant'ın metninde, “konuşan filozofun da ait olduğu şimdiki zamanın felsefi bir olay olarak ortaya çıkışını” tespit etmesi, yani felsefenin kendi söylemsel güncelliğini sorgulayışının altını çizmesidir,

Kant'ın bu metninde ilk defa ele alır görüldüğü soru, şimdiki zaman sorusu, güncellik sorusudur: Bugün neler olup bitmektedir? Şu an neler olup bitmektedir? Ve hepimizin kendimizi içinde bulduğumuz ve halen yazmakta olduğum şu anı tanımlayan bu ‘şimdi’ nedir?”¹⁷²²

Foucault'ya göre filozofun hem ait olduğu, hem de kendini ona göre konumlandıracağı şimdiki zamanın sorgulaması olarak felsefe, modernliğin söylemi ya da modernlik üzerine söylem olarak nitelenebilir. Foucault bu söylemin kendi güncelliğini, bir yandan bu güncellik içindeki asıl yerini bulmak, öbür yandan bu şimdiki zaman içerisinde uygulamaya dökebileceği eylem tarzını belirlemek için dikkate almak durumunda olduğunu söyler.¹⁷²³ Nitekim Foucault'ya göre Kant Aydınlanma'nın ne olduğu sorusunu, Aydınlanma'yı ne ona ait olunan bir çağ, ne işaretleri algılanan bir olay, ne de bir tamamlanmanın gündoğumu olarak almak suretiyle ortaya atmaktadır. Bir başka deyişle, Foucault'ya göre Kant, şimdi'yi bir bütünsellik ya da gelecekteki bir tamamlanma temelinde kavramak yerine bir farklılığı aramakta, yani bugünün düne kıyasla ne tür bir farklılık getirdiğini kavramaya çalışmaktadır. Foucault işte bu sebeple Kant'ın Aydınlanma'yı neredeyse tamamen olumsuz bir şekilde bir çıkış ya da çıkış yolu olarak tanımladığını savunmaktadır.¹⁷²⁴

Nitekim Kant'ın Aydınlanmayı “insanın kendi suçu olarak içine düştüğü olgun olmayış durumundan çıkması” olarak tanımladığını ve insanın olgunluk (*maturity*) durumuna ancak aklını kullanma cesaretini (*Aude Sapare*) göstererek ulaşabileceğini

¹⁷²¹ Bernauer, James W. ve Mahon, Michael, *Michel Foucault's Ethical Imagination*, s. 160.

¹⁷²² Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, (s. 162-172), Ayrıntı, 2005, s. 163-164.

¹⁷²³ A.g.e., s. 164-165.

¹⁷²⁴ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 175-176.

savunmuş olduğunu biliyoruz. Ama Foucault'nun özellikle önemseddiği ve ortaya çıkarmaya çalıştığı şey, Kant'ın belirsiz bir şekilde hem devam eden bir süreç, hem de bir görev ve yükümlülük olarak ele aldığı bu çıkış yolu betimlemelerinde modernliğin, güncellikle ve kendimizle kurulan bir ilişki kipi anlamına gelen eleştirel bir tutum olarak tasarlanabilir olduğunu göstermektir.¹⁷²⁵ Foucault'ya göre Kant'ın metninde, bizi Aydınlanmaya bağlayabilecek doktriner unsurlara sadakatin tam tersine, bir tutuma, yani “tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir *ethos*'un sürekli olarak canlı tutulmasına” dair bir yönelim de bulunmaktadır.¹⁷²⁶ Nitekim Foucault, -özellikle son dönem çalışmalarında- modern öznenin soybilimi olarak yeniden tanımladığı kendi projesini bu yönelimin mirasçısı olarak değerlendirmeye ve “özneyi dönüştürmenin, kendilerimizi dönüştürmenin koşullarını ve sonsuz olasılıklarını arayan bir eleştirel felsefe” olarak karakterize etmeye başlamıştır.¹⁷²⁷ Dolayısıyla Foucault'ya göre, Aydınlanmanın eleştiri geleneği dâhilinde düşünülmesi gereken kendi projesi, yani bizi özneler olarak kuran deneyimleri sorunsallaştıran “kendimizin tarihsel ontolojisi”, evrensel ve zorunlu olduğu varsayılan hakikatlerin olumsal olduğunu, çizdikleri sınırların aşılabilir olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermek suretiyle bize yeni öznellikler geliştirmenin, otonom ve özgür bir şekilde kendimizi yaratabilmenin önünü açmayı hedeflemektedir.

Böylece Foucault'nun Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* sorusuna bu cevabı, onun ve Habermas'ın çalışmalarının, eleştirel ve özgürleşimci aklın çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya imkan sağlayabilecek bir şekilde bir diyaloga sokulabilmesi açısından anahtar bir konumda gözüktür. Gerçi Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki Foucault eleştirilerini kaleme aldığı sırada, onun bu çalışmasını henüz görmemiş olduğuna dikkat çekmiştik. Dahası Habermas'ın eleştirilerinde, Foucault'nun kendi projesini modern öznenin soybilimi olarak yeniden tanımladığı son dönem etik üzerine çalışmalarının da dikkate alınmadığını biliyoruz.

¹⁷²⁵ A.g.e., s. 175,181.

¹⁷²⁶ A.g.e., s. 184.

¹⁷²⁷ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 46.

Ama Habermas Foucault'nun ölümü sonrası kaleme aldığı yazıda, Foucault'nun, Kant'ın Aydınlanma Nedir? sorusuna cevabında kendi düşüncesini Kant, Hegel, Nietzsche ve Weber'den Horkheimer ve Adorno'ya uzanan bir geleneğe dahil etmesini şaşırtıcı bulmakla kalmamış, onun şimdi'yle ilişkili olarak modern sorunsallaştırmanın olumlu bir tutumunu benimseme çabasının, kendi boyun eğmez modernite eleştirisi ile bir araya gelebilmesinin olası gözükmediğini öne sürmüştür.¹⁷²⁸ Dolayısıyla Habermas iktidar teorisinin normatif ölçütlerden mahrum olduğuna ve böylesi ölçütlerin hakikat çözümlemesinden bütüncü bilgi ve doğruluk eleştirisi yüzünden türetilmeyeceğine dikkat çekmek suretiyle, Foucault'nun düşüncesinin bu çelişkili yapısının, onun iddia ettiği türden bir eleştirel düşünüm pratiğini üstlenebilmesine engel olmaya devam ettiğini öne sürmüştür. Bir başka deyişle, Habermas Foucault'nun kendisini Aydınlanma geleneği içinde konumlama girişiminin, görececilik ve gizli-normatiflik açmazlarından kurtulamadığı sürece mümkün olamayacağını düşünmektedir.

Aslında evrensellerin statüsüne dair perspektiflerini karşılaştırırken gördüğümüz gibi, Habermas'ın bu eleştirileri, özellikle Foucault'nun iktidar çözümlemesinin eleştiriye, geçerliliğinin temeli olan akla karşı döndürerek bütünselleştirdiği ve böylelikle tam da hedeflediği türden bir eleştiriye imkânsız kıldığı ya da kendisini çürüten bir eleştiri biçimine dönüşmeye mahkûm ettiğine yöneliktir. Zira Habermas'a göre Foucault'nun iktidar pratiklerini tam da söylem kurucu gerçekleştirmelerinde ampirik çözümlemeye açmaya çalışan soybilimsel tarihyazımı, geçerlilik iddialarının anlamının iktidar etkilerinden oluştuğunu iddia etmektedir. Ama Habermas'a göre onun bu iddiası, soybilimsel çözümlemenin de temelini ortadan kaldırmak ve tüm amaçlarını geçersiz kılmak zorundadır. Bir başka deyişle Habermas, Foucault'nun iktidar teorisi perspektifinden, onun kendi girişiminin ürünlerinin, yani bilginin soybilimsel çözümlemesinde ortaya koyduğu doğruluk iddialarının da yanılsama olduğunu, yani rakiplerinin alanında serbest bırakmaya muktedir olduğu iktidar etkilerinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Habermas'a göre insan bilimlerinin maskesini düşürmeye yönelik bütün girişim anlamını kaybetmekte ve Foucault'nun hatalı yönelime sahip olan insan bilimlerine üstün olduğunu iddia ettiği kendi girişimi,

¹⁷²⁸ Habermas, Jürgen, “Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek”, s. 81.

tam da karşı çıktığı insan bilimlerine benzer şekilde bir kendine-gönderimliliğe yakalanmaktadır.¹⁷²⁹

Aslında bu eleştirinin, daha önce arkeolojik açıklamaların statüsüyle ilgili tartışmalarda da dikkat çektiğimiz ve Foucault'nun bir şantaj biçimi olduğunu söyleyerek şiddetle karşı çıktığını söylediğimiz eleştirilerle paralellik arz ettiğini görebiliriz. Bu eleştiri, basit bir soru biçiminde de formüle edilebilir: Eğer soybilim iddia ettiği gibi tamamen tarihselci ise, iktidarın doğruluğu, bilgiyi ve rasyonalite gibi ölçütler sunan kavramları nasıl ürettiğine yönelik soybilimsel açıklamaların kendileri de salt iktidarın üretimleri (ya da tercih edip etmemizin bize kaldığı birtakım çıkar belirlenimli yorumlar) olmayacak mıdır?¹⁷³⁰ Dahası Foucault'nun, bilgi-iktidar ilişkilerine yönelik çözümlemelerinde, söylemlerin arkeolojisinde benimsediği nötr, tarafsız araştırmacı konumundakinden, daha iddialı bir tutuma sahip olduğunu ve soybilimi, teoriyi pratiğin hizmetine koşan eleştirel bir çözümleme biçimi olarak ortaya koymaya çalıştığını biliyoruz. Gerçi Habermas'ın insan bilimlerine üstün bir bilim kurmaya çalıştığı iddiasına karşı olarak, Foucaultcu soybilimsel araştırmanın, bilgiyi bilimin güçlü alanında kurmaya çalışmadığı da söylenebilir. Hatta Foucault'ya göre, bu iddianın tersine soybilim, bir karşı-bilim olarak, bilimsel olduğu düşünülen bir söylemin iktidar etkilerine karşı, tarihsel bilgiyi bu alandan özgürleştirmek ve yerel ya da küçük bilgileri yeniden canlandırmak üzere (dondurulmuş iktidar ilişkilerini yeniden üretken kılmaya da denebilir) daimi bir mücadele yürütmektedir. Bu açıdan soybilimsel çözümlemenin, en sonunda şeylerin derin, gizli anlamını ya da toplumsal ilişkilerin bütünlüğünü açığa vurmayı ve “ne yapılması gerekir?” sorusunu cevaplamayı hedeflemediği göz önünde bulundurulduğunda, onun kapsamı oldukça sınırlı görülebilir. Ama öte yandan nesneleştirici akıl biçimlerinin (ve bilgi ve doğruluk rejimlerini) tarihsel olarak olumsal karakterini (ezeli-ebedi güçler olmadığını) açığa vurmayı hedeflemesi ve onların nasıl yapıldığını anladığımızda, nasıl bozulabileceklerini de anlayabileceğimizi savunmasının, Foucaultcu girişimi oldukça

¹⁷²⁹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 279.

¹⁷³⁰ Prado, C. G., *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, s. 38.

iddialı kıldığı da söylenebilir.¹⁷³¹ Bu açıdan soybilimsel tarihyazımının hedefi, tarihi evrenselci, evrimci şemalardan kurtarmak ve süreksizliği, çoğulluğu, gelişigüzeelliği içeren karşıt zamansal şemaları kabul eden bir zaman biçimi haline, yani Foucault'nun ifadesiyle “karşı-bellek” biçimine getirmektir. Foucault'ya göre soybilim bir karşı-bellek olarak, belleğin -muktedir gruplarca yaratılan ve olgusal hakikat olarak sunulan- egemen biçimlerine karşı duracak ve tahakküm altındaki ve marjinalleştirilmiş grupların deneyimleri ve anlatılarını tasdik edecektir. Böylece soybilim, tahakküm biçimlerine meydan okunmasına ve yıkılmalarına yardım edebilecek farklı tarihsel belleklerin hayata döndürülmesine ve yaratılmasına hizmet edebilecektir.¹⁷³²

Habermas ise Foucault'nun, kurulu bilimlerin kendilerinden ayırdıkları yetkisizleştirilmiş bilgi kiplerini kullanmak suretiyle (“tabi kılınmış bilgilerin” aracı olduğu iddiasıyla) soybilimsel tarihyazımını görecelik açmazından kurtarmaya ve ona ayrıcalıklı bir perspektif sağlamaya çalıştığını iddia etmektedir:

Bu “yerel bellekleri” bilimsel bilgi” düzeyine yükselten soybilim, kurulu iktidar pratiklerine karşı direnenlerin yanında saf tutmuş olacaktır. Bu karşı-iktidar konumundan onun, mevcut iktidar sahiplerinin perspektiflerinin ötesine geçen bir perspektif kazandığı varsayılır. Bu perspektiften ise sadece iktidarın büyüü altındaki çevrelerde yürürlüğe koyulmuş olan tüm geçerlilik iddialarını aşmaya muktedir olduğu varsayılır. Yetersiz bulunduğu için reddedilmiş bilgilerle bu bağlantının, soybilimcinin yeniden inşa çabasına üstünlüğünü sağlayacağı beklenir.¹⁷³³

Ama Habermas soybilimsel tarihyazımının görececi kendini-inkârdan kurtulma girişiminin başarısız olduğunu, zira soybilimin, bu karşı-söylemlerin geçerlilik iddialarının da, iktidardaki söylemlerden farklı olmadığını, yani serbest bıraktıkları iktidar etkilerinden başka bir şey olmadıklarını teyit etmekten başka bir şey yapamayacağını iddia eder. Zira Habermas'a göre Foucault'nun iktidar teorisi, her karşı-iktidarın, yine mücadele ettiği iktidarla aynı ufukta yer aldığını, dönüştüğünü ve

¹⁷³¹ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 114.

¹⁷³² A.g.e., s. 112.

¹⁷³³ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 280.

eğer zafer kazanırsa yeni bir karşı-iktidarı kışkırtacağını varsaymak durumunda olduğu için bilginin soybilimi de bu döngünün dışına çıkmayacaktır.¹⁷³⁴ Dahası Habermas, Foucault’nun hem önermesel doğruluk kadar normatif geçerlilik iddialarını da paranteze alan tasvir edici bir tutum benimsediğini iddia etmesini, hem de kendisini modern düşünceye ve hümanist söylem içinde gizlenmiş disipliner iktidara karşı muhalif olarak sunmasını, aslında soybilimin –tam da insan bilimlerinin değerden bağımsız tutumlarında tespit ettiği türden bir— gizli-normativizme yakalandığının göstergesi olarak yorumlar.¹⁷³⁵ Gerçi Habermas Foucault’nun bu muhalifliğinin meşruluğunu, hümanist söylemin içinde bir çarpışmaya girmeden (böylece hümanist eleştirinin, meşru ve meşru olmayan iktidar gibi eskidiğini iddia ettiği ikiciliklerinden kaçarak), bu söyleme tuzaklar kurma yoluyla sağlamaya çalıştığına da dikkat çeker. Ona göre bu yolda Foucault, hiçbir normatif temele ihtiyaç duymaksızın iktidarın meşruluğunu, işleyişini ve tahakküm biçimlerini nasıl aldığını çözümlemek suretiyle elde edilen iktidarın stratejik bilgisini, iktidar oluşumuna karşı mücadelede direniş taktikleri olarak (hatta bir bütün olarak kendi teorisini direniş pratikleri için bir “alet kutusu” olarak) kullanıma sunmaya çalışır. Ama Habermas Foucault’nun perspektifinden eğer mesele sadece karşı-iktidarı harekete geçirme, stratejik savaşlar ve kurnaz çarpışmalar meselesiyse, modern toplum gövdesinin damarlarında dolaşan, her yere nüfuz edici bir iktidara adapte olmak yerine niye ona karşı herhangi bir direniş için toplanmak durumunda olduğumuz sorusunun cevapsız kaldığını iddia eder. Zira Habermas’a göre Foucault normatif türden bazı kavrayışlar sunmadığı sürece, ancak böylesi normatif kavrayışlar sayesinde yanıtlanabilen modern bilgi-iktidar rejimlerinde neyin yanlış olduğu ve niçin ona karşı kavga etmemiz gerektiği gibi sorular karşısında suskun kalmaya mahkûmdur.¹⁷³⁶ Dolayısıyla Habermas bir silah olarak “bilginin soybilimi”nin de gereksiz olduğunun söylenebilir olduğunu iddia eder. Zira Foucault’nun iddia ettiği türden, Habermas’ın ifadesiyle,

¹⁷³⁴ A.g.e., s. 281.

¹⁷³⁵ A.g.e., s. 282.

¹⁷³⁶ A.g.e., s. 284.

düşmanın güçlü ve güçsüz yanlarına dair değerden-bağımsız bir çözümleme, mücadeleye girmek isteyenler için işe yarar- ama niye kavga edelim ki? Mücadele niçin teslim olmaktan daha tercih edilebilirdir? Niçin tahakküme direnmeliyiz?¹⁷³⁷

Aslında Habermas'ın bu eleştirisi gibi, Foucault'nun çözümlemelerinde direnişin açıklanamaz (niçin mücadele edelim?) kaldığına yönelik pek çok eleştirinin bulunduğu daha önce de dikkat çekmiştik. Dolayısıyla Foucault'nun, iktidardan bağımsız olduğu varsayılan rasyonel kriterlere olanak vermeyen kendi bilgi-iktidar çözümlemelerinin, eleştiriyi ve direnişi temelsiz, anlamsız bıraktığı ve dolayısıyla açıklanamaz kaldığına dair suçlamaların, aslında iktidarı sadece sınırlama, olumsuzluk ve zorlama olarak gören bir düşünce biçiminde köklerini bulduğunu söyleyerek karşı çıkmış olduğunu da görmüştük. Foucault'ya göre iktidarı salt tahakküm olarak gören bu bakış açısından iktidarın güçlerinin, sadece baskıcı bir araç olarak, hakikat üzerinde bir yasaklama olarak çalıştığı ve çeşitli şekillerde (tutkuları bastırarak, yanlış bilincin gelişmesine dayanak olarak, cehaleti güçlendirerek vb.) bilginin oluşumu engellediği ya da en azından bozduğu düşünülmektedir.¹⁷³⁸ Bunu ise, iktidara meydan okumanın yolunun, ona karşı bir hakikat söylemi oluşturmak, yani açıklığı, bozulmamışlığı savunmak ve onun bastırdığı hakikati açığa çıkarmak olduğu fikri takip edecektir. Oysa Foucault'nun iddiası, baskı olarak iktidar (iktidar 'dışlar', 'bastırır', 'sansürler', 'soyutlar', 'maskeler', 'gizler'" vb.) karşısına, iktidarın dışında yer alan ve onu engelleyebilen bir hakikat söylemi koyduğunu varsayan bu görüşün, aslında tam da baskı diyerek adlandırarak suçladığı (ve dolayısıyla çarpıttığı) şeyle aynı tarihsel şebeke içinde yer aldığıdır.¹⁷³⁹ Bir başka deyişle, Foucault iktidar mekanizmasının yolunu, iktidarın bozmadığı bir hakikat söylemi aracılığıyla kesme girişiminin, gerçekte modern iktidarın temel işleme biçimleri arasında yer aldığını savunmaktadır. Buradaki temel fikir, modern iktidarın –işleyişi için zorunlu olan- kendisini gizleme yollarının başında, görünüşte ona karşıt olan, ama gerçekte onun daha geniş çaplı işleyişinin

¹⁷³⁷ A.g.e., s. 284.

¹⁷³⁸ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 129.

¹⁷³⁹ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 17.

parçası olan bir söylem üretmesi geldiğidir.¹⁷⁴⁰ Dolayısıyla Foucault'ya göre, mekanizmalarını saklayabildiği oranda başarılı bir şekilde işleyen modern iktidarı, sadece “hayır” diyebilen saf olumsuz bir şey olarak almak, onun üretken etkinliğini, stratejik zenginliğini ve pozitifliğini oluşturan her şeyin yok sayılması (dolayısıyla gizli kalması) anlamına gelecektir.¹⁷⁴¹ Dahası Foucault, iktidarın, söylendiği gibi tümüyle olumsuz olsaydı, kabul edilebilir olmaktan çıkacağına dikkat çeker:

Eğer iktidarda, özgürlüğün bir bölümünü, -kısıtlanmış bile olsa- olduğu gibi bırakan, arzularına koyulmuş basit bir sınır gibi görmeseler, onu kabul ederler miydi? En azından bizim toplumumuzda iktidarın kabul edilebilirliğinin genel biçimi, onun özgürlüğe çizilen katıksız bir sınır olarak tanımlanmış halidir.¹⁷⁴²

Aslında bu noktada, Foucault'nun, onun düşüncesindeki normatif boyutun eksikliğine yönelik eleştirilerle birleşen ve onun her yerde hazır ve nazır olan iktidar kavramsallaştırmasının, tahakküme karşı direnişin anlamsız ve imkânsız gözükeceği bir noktaya kadar ilerlediği ve oldukça kötümser bir toplumsal tabloyu resmettiğine yönelik olan eleştirilere karşı yanıtlarını da bulabiliriz. Öncelikle, Foucault'nun iktidar teorisi çerçevesinde ortaya koyulan modern toplum kavramsallaştırmasına niçin böylesi eleştiriler getirildiğini anlamanın çok zor olmadığı söylenebilir. Zira Foucault modern toplumları, 18. Yüzyıldan bu yana, belirli bir kronolojik farkla yerleştirilmiş ve üst üste binmiş iki iktidar teknolojisinden hareketle çözümlemekte ve bunun sonucunda ise, topluma, hem mikro (bireysel-beden, hatta beden parçaları), hem de makro (insan kitlelerinin biyolojik süreçleri, nüfus fenomenleri gibi) düzeylerde müdahale imkânı sağlayan, önceden hayal bile edilemeyecek denli karmaşık bir iktidar aygıtının ortaya çıkışını tasvir etmektedir. Ama daha önce de gördüğümüz gibi, bu tür eleştirilere karşı Foucault, öncelikle, kendi çizdiği toplumsal alan tasvirinden direnişin imkânsız olduğu sonucunun çıkarmanın, iktidarın bağıntısal niteliğini, yani iktidar ilişkilerinin ancak bir

¹⁷⁴⁰ Dreyfus, Hubert.- Rabinow Paul, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 130. Foucault'nun iktidarı sadece baskıcı etkileriyle olumsuz bir şekilde kavrayan ve özgürlüğü bu iktidarın dışına çıkmak olarak tanımlayan bu görüşü, *Cinselliğin Tarihi*'nin girişinde “baskıcı varsayım” olarak ele aldığını gördük.

¹⁷⁴¹ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 67-68.

¹⁷⁴² A.g.e., s. 68.

direnme noktaları çokluğu uyarınca var olabilir olduğunu anlamamaktan ileri geldiğini iddia ederek karşı çıkmaktadır. Ona göre iktidar ilişkilerinde rakip, hedef, destek ya da bir kavga için atılım rolü oynayan bu direnme noktaları iktidar şebekesinin her yerinde mevcuttur ve dolayısıyla bir yerde iktidar ilişkisi ortaya çıkar çıkmaz orada bir direniş imkânı da zorunlu olarak belirir.¹⁷⁴³ Dahası, kendi çözümlemelerinde göstermeye çalıştığı gibi “başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olarak” bir iktidar ilişkisi, Foucault’ya göre, tanımı gereği “ötekinin (üzerinde iktidar uygulananın) sonuna kadar bir eylem öznesi olarak tanınması ve öyle kalmasıyla, bir iktidar ilişkisine karşı bütün bir karşılıklar, tepkiler, sonuçlar ve muhtemel buluşlar alanı açık kalmaktadır”.¹⁷⁴⁴ Bir başka deyişle, Foucault’nun otonomi kavrayışını ele alırken de göreceğimiz gibi, onun çözümlemeleri çerçevesinde iktidar düzenlemeleri, somut insani varlığın eylemde bulunma özgürlüğünü ele geçirerek onu kullanmaya çalıştığı ölçüde bir özgür özneyi –asgari etkide bulunma özgürlüğü, farklı şeyler yapma kapasitesi, iktidar ilişkilerinin ortadan kaldırılması değil ama tersine çevrilebilmesi- varsaymak durumundadır. Bunun anlamı ise, hiçbir zaman mutlak bir tahakkümün (yani iktidar ilişkilerinin mutlak bir biçimde sabitlenemeyeceği) mümkün olamayacağı, dayatılan sınırlamalara karşı her zaman sosyal biçimlerin dönüşmesini sağlayan bir direniş, başkaldırı ve mücadelenin var olacağıdır.¹⁷⁴⁵

Burada, Foucault’nun bu eleştirilere karşı yanıtını daha açık bir şekilde görebilmek ve bu kez onun perspektifinden Habermas’ın iktidar kavrayışının eleştirisini ortaya koyabilmenin bir yolu, onun iktidara yönelik teorileştirmelerdeki hâkim modellere bağlı kalanların modern iktidarın oldukça farklılaşmış yapısını ve bu iktidara karşı direnişlerin günümüzde aldığı biçimleri anlayamadıkları iddiasına daha yakından bakmak olabilir. Foucault’nun modern iktidarın bu oldukça farklılaşmış yapısını anlayabilmek için ise, öncelikle iktidarın dayanağını makro yapılarda ya da yönetici sınıflarda bulan ve iktidarın doğası gereği baskıcı olduğunu öne süren tüm modern teorileri terk etmek gerektiğini savunmuş olduğunu biliyoruz. Bunun anlamı, modern

¹⁷⁴³ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 74.

¹⁷⁴⁴ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 73.

¹⁷⁴⁵ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 81.

iktidara yönelik teorileştirmelerdeki hâkim modellerden, hatalı varsayımlar üzerinde temellendikleri ve dolayısıyla 17. yüzyıldan itibaren Batı toplumlarına hâkim olan radikal bir şekilde yeni iktidar biçimini açıklayamadıkları için vazgeçilmesi gerektiğidir. Foucault'nun bu yöndeki eleştirisinin öncelikli hedefi olan “hukuksal iktidar modeli”nde iktidar, insanların bir mala sahip olurmuş gibi sahip olduğu ve dolayısıyla devir ya da sözleşme yoluyla bir kısmını ya da tümünü başkasına aktarabilecekleri bir hak gibi gözüktür. Tek tek bireylerin sahip oldukları iktidarlara devretmelerinin egemenliği kurduğunu kabul eden ve bu iktidarın adil/doğru kullanılmasıyla onun meşruiyetini ilişkilendiren bu model, hala, “egemenliğin neliği, kaynağı, meşruiyeti” gibi eski Hobbescu sorunlarla uğraşmaktadır.¹⁷⁴⁶ Foucault bunu monarşinin iktidar temsiline musallat olmayı bırakmaması olarak görür: Dolayısıyla, “siyasal düşünce ve çözümleme alanında kralın kafası hala uçurulamamıştır”.¹⁷⁴⁷ Oysa ona göre henüz monarşi zamanında iken oluşmaya başlayan yeni iktidar biçimi, yani modern iktidar ne kaynağını bireylerin iktidarlara devrederek oluşturdukları bir merkezi egemenlikten alan bir kurum, ne de sadece ekonomik altyapıya hizmet eden, belli üretim ilişkilerini yeniden üretmeye ve muhafaza etmeye yarayan siyasi bir üst yapı kurumudur.¹⁷⁴⁸

Nitekim Foucault'nun iktidara ilişkin çözümlemelerinin çıkış noktasının, tam da geleneksel iktidar teorilerinin, izin verilebilen ve yasaklanan şeyleri düzenleyen hukuksal biçimleri incelemeye kendilerini sınırlamalarına yönelik karşı çıkışında bulunduğunu gördük. Foucault iktidar ilişkilerinin çok daha karmaşık olduğunu, bireyler üzerinde etkili olan ve bütün toplumsal gövdeyi kat eden şeyin, aslında tam da hukuk dışı alanda yatan kısıtlamalarda yattığını savunmaktadır. Ona göre, iktidar mekanizmaları hukuksal ya da yasal aygıttan çok daha geniştir ve iktidar aslında bu alandakinden çok daha fazla sayıdaki tahakküm prosedürleriyle uygulanmaktadır.¹⁷⁴⁹ Foucault'nun, temel olarak, bu iktidar mekanizmalarının tarihi ve işleyiş tarzını çözümlemeye çalıştığını söyleyebiliriz.¹⁷⁵⁰ Ama Foucault iktidar sözcüğünü bir kurum,

¹⁷⁴⁶ Walzer, Michael, “The Politics of Michel Foucault”, s. 54.

¹⁷⁴⁷ Foucault, Michel, *Bilme İstenci*, s. 69.

¹⁷⁴⁸ Keskin Ferda, “Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s.23

¹⁷⁴⁹ Foucault, Michel, “İktidar ve Bilgi”, s. 161.

¹⁷⁵⁰ A.g.e., s. 171.

bir yapı, bir devlet iktidarı olarak değil, tüm iktidar ve bilgi arasındaki güç ilişkilerinin bulunduğu stratejik bir yer olarak tanımlamaya çalışmaktadır.¹⁷⁵¹ Dolayısıyla genel olarak iktidardan, bir devletin varlığına ve devlet aygıtlarının işleyişine bağlı olan tahakküm etkilerinin (ilk akla gelenin ordu, polis, adalet olması gibi) anlaşılmasına karşı çıkmaktadır:

Oysaki iktidar ilişkileri çok başka şeylerde vardır, ... başka şeylerden geçer. İktidar ilişkileri, bir kadınla bir erkek arasında, bilenle bilmeyen arasında, ana babayla çocuklar arasında, ailede vardır. Toplumda binlerce, binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, dolayısıyla küçük çatışmalar, bir anlamda mikro-mücadeleler vardır.¹⁷⁵²

Foucault bu küçük iktidar ilişkilerinin, genellikle büyük devlet iktidamları tarafından ya da büyük sınıf tahakkümleri tarafından yukarıdan yönetildikleri, teşvik edildiklerini kabul etmekle birlikte, bir sınıf tahakkümü ya da bir devlet yapısının ancak tabanda bu küçük iktidar ilişkileri varsa iyi işleyebileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre,

genel, soyut, hatta şiddet içeren haliyle devlet yapısı, içimizden her birini kuşatan yerel ve bireysel tüm küçük taktikleri bir tür büyük strateji olarak kullanmazsa, burada kök salmazsa, tüm bireyleri sürekli olarak ve tatlılıkla bu şekilde tutmayı başaramazdı.¹⁷⁵³

İşte Foucault kendi iktidar çözümlemesinin tam da tabanda yer alan bu iktidar ilişkileri zeminini konu edinmekte olduğunu iddia etmekte ve bu zeminde, dönemlere ve düzeylere bağlı olarak, birbirlerinden çok farklı yöntemler ve teknikler kullandıklarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.¹⁷⁵⁴ Ona göre politik alanda -bu iktidar tekniklerindeki derin dönüşüme rağmen- halen geleneksel egemenlik, hukuk ve toplum sözleşmesi kuramlarının benimsenmesi ve ciddiye alınmaya devam edilmesi ya da halen iktidarın mahiyeti, kaynağı, meşruluğu gibi sorunlarla uğraşılması, kültürel pratiklerde

¹⁷⁵¹ A.g.e., 175.

¹⁷⁵² A.g.e., s. 175.

¹⁷⁵³ A.g.e., s. 176.

¹⁷⁵⁴ A.g.e., s. 176.

meydana gelen bu radikal değişimlerin gizlenmesine (ki aslında iktidarın işleyişinin bir parçası olarak anlaşılmalıdır) yardımcı olmuştur. Dolayısıyla Foucault geleneksel politik teoriler çerçevesinde görünmez olduğunu savunduğu bu yeni politik teknolojiyi, tam olarak görünür olduğu için anında tanınabilir mücadeleler doğurmuş olan iktidarın bazı biçimleri ve hedeflerinden ayırt etmektedir:

Sömürgeleştirici, etnik, dilsel tahakküm biçimlerine karşı milliyetçi mücadeleler, belirgin ve bilinen hedefi sömürünün ekonomik biçimleri olan toplumsal mücadeleler, iktidarın oldukça görünür, oldukça bilinen hukuksal ve siyasi biçimlerine karşı ise, siyasal mücadeleler ortaya çıktı.¹⁷⁵⁵

Ama ona göre, moderniteyle birlikte toplumsal yapıya nüfuz ederek egemenliğin genel bir formülü haline gelen ve siyasi, ekonomik ya da hukuksal olmayan iktidar, gücünü tam da gizli olmasından, hatta bilim ya da özgürleşme olarak görülmeyi başarabilmesinden almaktadır.

Foucault'nun bu perspektifinden, iktidarı salt tahakküm olarak gören bir bakış açısına yerleşen Habermas'ın düşüncesi, iktidar mekanizmasının yolunu, iktidarın bozmadığı bir hakikat söylemi (iktidara karşı açıklığı, bozulmamışlığı savunmak ve onun bastırđıęı hakikati açığa çıkarmak) aracılığıyla kesmeye yönelen, ama en nihayetinde, toplumsal hegemonya biçimlerinin karmaşık kurulumunu açığa çıkaramadığı için tam da karşı çıktıklarını zannettikleri modern iktidarın temel işleme biçimleri arasında yer alan başarısız girişimler arasında sayılacaktır. Dahası Foucault kendi iktidar teorisinin direniş ve özgürleşmeye imkân tanımadığı eleştirilerine karşı, iktidar ve özgürlük arasında birbirlerini dışlayıcı bir ilişkiden (iktidarın olduğu her yerde özgürlüğün ortadan kalktığını varsayan) ziyade çok karmaşık bir etkileşimin, adeta bir oyunun söz konusu olduğunu savunmaktadır. Foucault bu oyunda özgürlüğün, iktidarın uygulanmasının koşulu (hem iktidarın işleyebilmesi için özgürlük olması gerektiğinden, hem de özgürlük iktidardan tümüyle arındığında iktidar ortadan kalkacağı ve onun yerine salt ve basit şiddet zorlaması alacağı için iktidarın desteği)

¹⁷⁵⁵ Foucault, Michel, “Analitik Siyaset Felsefesi”, s. 210-211.

olarak görülmesi gerektiğini söyler. Böylece daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, ona göre,

özgürlüğün boyun eğmeyi reddetmesi ile iktidar arasındaki ilişkiyi ayırmak mümkün değildir... İktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etken, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadıdır. Özel bir uzlaşmazlıktan söz etmektense, bir ‘çekişmeden (*agonism*) söz etmek, aynı zamanda hem karşılıklı teşvik etmeyi, hem de mücadeleyi içeren bir ilişkiden söz etmek; birbirine karşı her iki tarafı da felce uğratan yüz yüze bir kapışmadan ziyade sürekli bir kışkırtmadan söz etmek daha yerinde olur.¹⁷⁵⁶

Böylece Foucault’ya göre iktidar ilişkileri, toplumun üstünde varolan ve özgürleşmek için radikal olarak ortadan kalkacağını hayal edebileceğimiz bir ek yapı olarak düşünülemez. İktidar ilişkileri toplumsal ağda derinlemesine kök salmıştır ve bu ilişkilerin olmadığı bir toplum ancak soyutlamada var olabilir. Ama Foucault iktidar ilişkileri dışında bir toplum olamayacağını söylemenin, kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğunu ya da iktidarın toplumların yüreğinde bir kader oluşturduğunu, dolayısıyla yıkılmayacağını söylemek anlamına gelmediğini belirtir. Tam tersine, ona göre iktidar ilişkilerinin ve iktidar ilişkileri ile özgürlüğün inadı arasındaki ‘çekişmenin’ çözümlenmesi, geliştirilmesi ve sorgulanması sürüp giden bir siyasi görevi, yani bir özgürlük görevini oluşturur.¹⁷⁵⁷ Bu özgürlük görevinin daimi olmasının sebebi, Foucault’ya göre iktidar ilişkileri ve insanların direnç gösterme karakterine işaret eden “özgürlük inadı” arasındaki etkileşimin, bitimsiz bir çekişme ya da mücadele olarak anlaşılmasıdır. Zira Foucault ne ideal bir düzenin tesisiyle mümkün olabilecek ebedi bir başarı türünden saf bir özgürlüğün, ne de iktidar ilişkilerinin dondurulduğu ve tersine dönme, direniş ve dönüşümün tamamen engellendiği saf bir tahakküm durumunun mümkün olduğunu iddia etmektedir. Foucault’ya göre özgürlüğümüz, iktidar ilişkilerinin karakterize ettiği toplumsal düzen biçimleriyle kayıt altına alınmış bulunan, ama aynı zamanda bu biçimlere direnmeye muktedir olan ve onları etkin bir şekilde dönüştürmeye çalışan dünyevi varlıkların somut özgürlüğü olarak tarih içinde anlam

¹⁷⁵⁶ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 76.

¹⁷⁵⁷ A.g.e., s. 77.

kazanır.¹⁷⁵⁸ Dolayısıyla Foucault'nun Habermasçı projede bulduğu temel sorunu, onun bir röportajında Habermas'ın düşüncesindeki iletişim ilişkilerine verilen merkezi konumun “ütopyacı” bir işleve sahip olduğuna dair eleştirilerinde açıkça görmek mümkündür:

Hakikat oyunlarının hiçbir engellemeyle, kısıtlamayla ve baskıcı önlemlerle karşılaşmadan özgürce dolaşabileceği bir iletişim durumunun var olabileceği düşüncesi bana bir ütopya gibi geliyor. Bu, iktidar ilişkilerinin kendi başlarına kötü, aşılması gereken bir şey olmadığına gözlerini kapatmak demektir. Eğer iktidar ilişkilerinden bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirmeye, belirlemeye çalışmasını sağlayan stratejiler anlaşılıyorsa, iktidar ilişkisi olmayan toplum olamayacağına inanıyorum. Sorun, onları kusursuz derecede saydam bir iletişim ütopyasında çözmeye çalışmak değil: insanın kendisine, iktidar oyunlarının asgari bir tahakküm ilişkisi içinde oynanmasını sağlayacak olan hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini, ayrıca ahlaki, ethos'u, kendilik pratiklerini vermesinde yatar.¹⁷⁵⁹

Buna karşılık Foucault'nun bu eleştirisinin, kendi düşüncesi ile Habermas arasındaki farklılığa (aslında Habermas'ın da Foucault'ya yönelik bazı eleştirilerinde gördüğümüz bir şekilde) fazla değer biçtiği ve böylelikle ikisi arasında basit bir şekilde kurulan ütopyacı-görececi ya da soyut ahlaki evrenselci-nihilist türünden ikiciliklere (kısaca modern-postmodern ikiciliğine) katkıda bulunduğu söylenebilir. Zira “kusursuz derecede saydam bir iletişim ütopyası” eleştirisi, her şeyden önce Habermas'ın en erken çalışmalarından itibaren temelcilik-karşıtı bir evrenselcilik formülasyonu karşısındaki güçlükleri ortadan kaldırma yönündeki çabasını ve iletişimsel etik kavrayışında olduğu gibi soyut evrenselcilik ve bağlamcı ya da komüntaryan konumların göreceliği arasında bir ara zemin bulma (“zayıf transandantalcılık”) arayışını dikkate almamaktadır. Hatta Habermas'ın yakın dönemde dikkat çektiği bir ayrımdan hareketle söylenirse, ona göre aslında kendi projesi de Foucault'nun iktidar teorisi gibi bağlam-bağımlı (*context-dependent*) olarak görülebilir, ama bağlamı-aşan rasyonalite ölçütlerini devreye

¹⁷⁵⁸ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 19.

¹⁷⁵⁹ Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 244.

sokabilen kendi kuramına karşılık Foucault'nun açıklamaları bağlama-bağı olmayı, bağlama-mecbur ya da bağlamla-sınırlı olmakla (*context-bound*) ilişkilendirmektedir.¹⁷⁶⁰ Oysa Habermas'a göre, kendi iletişimsel rasyonalite kavrayışında olduğu gibi, rasyonalite kavrayışındaki vurguda yer alan kavramsaldan toplumsala kayışa rağmen, bu yolda karşımıza çıkacak “saf transandantalcılık” ve “saf tarihselcilik” alternatifler arasında seçim yapmaktan, gündelik iletişim pratiklerinin örtük ve zorunlu akla başvuruşunun çoktan cisimleştirmiş olduğu yolları yeniden inşa eden bir teori aracılığıyla kaçınabilmemiz mümkündür. Habermas bağlamı-aşan geçerlilik iddialarına yönelik kendi eylem kavrayışının, saf, konumlanmamış akıl idealizmine düşme ve transandantal ve ampirik alanlar arasındaki ayrıma yeniden hayat verme eğilimine sahip olduğu eleştirilerine karşı ise, “daha sonradan linguistik kıyafetlerini giyebilen saf bir aklın” var olduğunu asla kabul etmediğini ve kendi kuramına göre aklın doğası gereği iletişimsel eylem bağlamları içinde, yaşam dünyası yapılarında somutlaşmış olduğunu söyler. Nitekim Habermas'ın geçerlilik iddialarının “Janus gibi iki yüze sahip” olduğunu savunduğuna dikkat çekmiştik: “İddialar olarak, herhangi yerel bir bağlamı aşarlar; aynı zamanda onlar, eğer etkili bir işbirliği için zorunlu olan etkileşim taraflarının uzlaşımını taşıyacaklarsa, burada ve şimdi ortaya atılmaları ve fiili olarak tanınmış olmaları gerekir”.¹⁷⁶¹ Elbette Habermas'a göre *evrensel* geçerliliğin bu aşkın uğrağı (kabul edilen geçerlilik iddialarının zorunlu bağlayıcılığı) belli bir yerellekle sınırlanmış olan (*bağlama-bağı*) her tikellik içine nüfuz etmektedir. İletişimsel failer geçerlilik iddialarını konuşma edimleri aracılığıyla karşılıklı olarak ortaya koydukları derecede, aslında karşı çıkılabilir bir zeminde eylemektedirler, ama Habermas'a göre yine de “bir *koşullanmamışlık* uğrağı, *olgusal* karşılıklı anlaşma süreçleri içine ayrılmaz bir parça olarak yerleşmiştir”.¹⁷⁶² Bu durum, Apel'in ifadesiyle, “gerçek iletişimsel topluluğun ideal olan ile iç içe geçmesidir”.¹⁷⁶³ Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi, söylem etiğine göre bir söyleme ya da argümantasyona girmek demek, örtük olarak hem söylemin ideal hedefini (rasyonel

¹⁷⁶⁰ Owen, David, “Foucault, Habermas and the Claims of Reason”, s. 133.

¹⁷⁶¹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 322.

¹⁷⁶² A.g.e., s. 322.

¹⁷⁶³ A.g.e., s. 323.

olarak güdülenmiş konsensüse ulaşmak), hem de bu amacı elde etmenin araçlarını (söylem kurallarını) kabul etmektir. Kuşkusuz Habermas bunların, argümantasyonda her daim varsayılan idealleştirilmiş koşullar, yani fiili söylemlerin olgu-karşıtı varsayımları olduğunu, gerçek diyalog durumlarının ise, belli toplumsal bağlamlar içinde yer aldığını, yani zaman ve mekânın kısıtlamalarına tabi olduğunu reddetmez. Dahası katılımcıları da “Kantçı düşünülür karakterler değil, tek izin verilebilir hakikat arayışına ilave olarak başka motifler tarafından da yönlendirilen gerçek insanlardır”.¹⁷⁶⁴ Ama Habermas’ın iddiası, katılımcıların söyleme girdiklerinde örtük olarak kendilerini, ancak ideal koşullar altında ulaşılabilir olan konsensüsü hedefliyor olarak (ya da fiili kısıtlamalara rağmen bu ideale en çok yaklaşmayı hedefliyor olarak) konumladıklarıdır.

Sonuç olarak, Habermas’a göre, katılımcılar tarafından söylemde zorunlu olarak başvuru ve hatta performatif bir çelişkiye düşmeksizin yok sayılamayan, yani idealleştirici varsayımlar statüsüne sahip olarak olan bu kurallar, argümantasyon süreçlerindeki iktidar etkilerine, baskı ve eşitsizliğe özel bir şekilde “bağışık kalabilen” konuşma durumu yapılarını ifade eder ve bu sayede görececiliğe karşı eleştiri gücünü güvence altına alabilen ya da özgürleşim mücadelelerinin kendilerini meşrulaştırabilecekleri bağlamı-aşan bir dayanak teşkil ederler. Ama bu tür bir meşrulaştırmada kullanılan soyut ilkeler (somut bağlamla ilişkilendirme konusunda gebede olduğu sorunların yanında) Foucault’nun iktidar teorisi perspektifinden, özellikle iktidarın her zaman özgürlükten ayırt edilebileceğini ve iktidarsız bir özgürlük dünyası düşünmenin anlamı olduğunu basit bir şekilde varsayma yönündeki hatalı (modern iktidarın işleyişini anlamayan ve böylelikle ona karşı çıkma biçimiyle aslında ona katılan) bir eğilime yol açtığı için eleştirilecektir.¹⁷⁶⁵ Aslında Foucault’nun buradaki itirazı, *İletişimsel Eylem Kuramı* çerçevesindeki sistem ve yaşam-dünyası ikiliğinden doğan temel sorunlardan birisi olduğuna dikkat çektiğimiz meşru iktidar kullanımının açıklanmasına dair güçlülüğe atıfla anlaşılabilir. Meşru iktidar kullanımının açıklanması konusunda ortaya çıkan bu güçlülüğün, Habermas’ın yaşam dünyası-sistem ikiliğinin,

¹⁷⁶⁴ Habermas, Jürgen, “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, s. 89.

¹⁷⁶⁵ Hoy, David C., *Critical Resistance From Poststructuralism to Post-Critique*, s. 4.

toplumsal alanı *norm-suz* stratejik eylem alanına ve *iktidar-sız* bir yaşam-dünyasına bölmesinden kaynaklandığına, zira iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak kavranan (idealleştirilen) bir yaşam-dünyası kavrayışının, yaşam-dünyası içinde iktidarın meşru bir kullanımına yer bırakmadığına dikkat çekmiştik. Zira Habermas'ın düşüncesinde özgürleşimin diğerleri karşısında başarıya (stratejik eylem) değil de anlaşılmaya varmaya yönelik (iletişimsel eylem) çabanın olduğu yerde, yani iktidardan kurtulmuş ve dolayısıyla bozulmamış bir iletişim durumunda (söylemsel meşrulaştırma kendisine dışsal iktidardan gelen tüm etkilerin ya da otorite iddialarının etkisizleştirilmesini gerektirir) mümkün olduğunu gördük. Gerçi Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda iktidara, eylemleri zorunlu olarak olumsuz olmayan bir şekilde koordine etmenin aracı olarak da yer verdiğini gördük, ama bu yerin, söylemsel durumla bağlantılı olarak düşünülmediğine dikkat etmek gerekir. Çünkü iktidarın “zorlayıcı bir etki” olarak meşru kullanımı, onun toplumun maddi dayanağıyla ilgili sistematik politika ve ekonomi alanlarında yönlendirici bir araç olarak (nesnel dünyada başarıyı hedefleyen bir eylem olarak), sistematik etkileşimi sürdürme ve yeniden üretme işlevini yerine getirdiği ölçüde kabul edilir, ama bu meşruluğun sınırları, yaşam-dünyasının iletişimsel alanının dış sınırlarıyla çizilir. Bir başka deyişle, sistematik etkileşimin araçsal karakteri yaşam-dünyasının anlaşılmaya yönelik alanına nüfuz etmeye başladığı zaman, yani sistem meşru sınırlarını aşarak söylemsel durumun üzerine iktidarı dayattığı zaman, Habermas'ın “yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi” adını verdiği özgürlük ve anlam kaybına yol açan patolojiler ortaya çıkmaya başlamaktadır.

İktidar kavrayışının sömürgeleştirici yönü iktidar ve norm-yönetimli iletişim arasında bir zıtlık olarak sunulduğu ölçüde ise, bu keskin ayrılık, meşru iktidar kullanımının açıklanması konusunda daha önce tartıştığımız güçlükleri doğurmaktadır.¹⁷⁶⁶ Şüphesiz yaşam-dünyası ve sistem arası ayrım, yaşam-dünyasındaki iletişimsel eylemin iktidar ilişkilerinden bağımsız işleyişini güvence altına almaya hizmet etmektedir. Ama Habermas'ın toplumsal etkileşim alanını iktidarın işleyişi çerçevesinde anlayan Foucault'ya karşı eleştirisi tersine çevrilerek, iktidardan bağımsız olarak kavranan bir yaşam-dünyası kavrayışının da Allen'in ifadesiyle “*politik-olmayan*

¹⁷⁶⁶ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 107-108.

ya da *depolitize edilmiş*” bir görünüme sahip olduğu ve yaşam-dünyası içinde, meşru kullanımın ötesinde hiçbir iktidar işleyişine yer bırakmadığı iddia edilebilir.¹⁷⁶⁷ Buradaki sorun, Fraser’in dikkat çektiği gibi, Habermas’ın yaşam-dünyasından ve dolayısıyla otonom bireylerin toplumsallaşma süreçlerinden (yaşam-dünyası böylesi toplumsallaşma süreçlerinin yeri olduğu için) iktidarı tahliye etme yaklaşımın, onun eleştirel kuramını yaşam-dünyasında köklerini bulan erkek egemenliği gibi tahakküm ve tabiiyet biçimlerine (büyük ölçüde aile, kültürel gelenek, cinsiyet anlayışı, toplumsal normlar gibi yaşam-dünyası bağlamlarında yeniden üretilen ve sürdürülen çeşitli tahakküm biçimlerine) duyarsız kılma tehlikesine sahip olmasıdır. Dolayısıyla bu eleştiri, Habermas’ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*’nde Foucault’ya, onun soybilimsel tarihyazımının yaşam-dünyası bağlamlarında dâhil olan tüm iletişimsel eylem izlerini sildiğine dair eleştirisinin tersine çevrilmesi olarak okunabilir. Zira Fraser’in Habermas’ın yaşam-dünyasından iktidarı çıkardığı eleştirisi, Habermas’ın yaşam-dünyasını iktidarın tüm izlerinin silindiği bir alan olarak sunduğuna işaret ediyor olarak yorumlanabilir.¹⁷⁶⁸ Gerçi Habermas meşru olup olmadığına bakılmaksızın fiili olarak bulunan konsensüs (normatif olarak güvence altına alınmış konsensüs) ile iletişimsel olarak elde edilmiş konsensüsü (adil ve rasyonel bir müzakerenin sonucu olan konsensüs) ayırt eder. Ama bu eleştiri onun, iktidar kavramını, sistem (bürokratik bağlamlar) çerçevesinde sınırlayarak kullanımının, normatif olarak güvence altına alınmış konsensüsler ele alınırken, yaşam-dünyasındaki iktidar tarafından koordine edilen eylemlerin (mesela, ailenin sadece değer ve kültürel norm üreten yaşam-dünyasının bir kurumu olarak kavranmasının görünmez kıldığı erkek egemen çekirdek ailenin sistemik baskı ilişkilerini sürdürüşü) yetersiz bir şekilde vurgulanmasına yol açtığına yöneliktir.¹⁷⁶⁹

Aslında Habermas’ın, bu eleştirinin ilk kısmıyla, yani meşru politik iktidar kullanımına dair güçlkle ilgili olarak *İletişimsel Eylem Kuramı* sonrasında iktidar kavramının anlamı ve rolüne dair önemli bir değişiklik yapma yoluna gittiğini gördük.

¹⁷⁶⁷ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 112.

¹⁷⁶⁸ Fraser’dan aktaran, Bkz. A.g.e., 98-99.

¹⁷⁶⁹ A.g.e., s. 98-99.

Onun iletişim ve iktidar arasındaki dolayımlanması güçlük yaratan karşıtlıktan doğan bu soruna yönelik çözümü, tam da bu zıt kutupların birleşimi olduğu söylenebilecek bir “iletişimsel iktidar” kavrayışı sunması olmuştur. Habermas Arendt’in iktidar kavrayışına (özellikle onun iktidar ve şiddet arasındaki görüşlerine) dayanmak suretiyle, kendi iktidar anlayışı içinde bir farklılaşmaya gitmiş ve daha önceleri genel olarak iktidar kavramına atfettiği insanın kendi isteğini bir başkasını manipüle etmek için dayatmasını “şiddet” olarak adlandırmaya başlamıştır. Karşılıklı anlaşmaya yönelik iletişimin gücü olarak iletişimsel iktidarın yeri ise dışsal kısıtlamalardan kurtarılmış ve öznel-arası uzlaşma karşılık düşen söylemsel durum olmuştur. Dolayısıyla Habermas politik iktidarı ikili bir yapıya (“yönetimsel iktidar” ve “iletişimsel iktidar”) sahip olarak karakterize etmeye başlamıştır. Ona göre iletişimsel iktidar yönetimsel sistemlerin üzerine dayandığı ve kendi başlarına üretemediği iktidarı doğurur, ama bu iktidar, karmaşık modern toplumlarda ancak yönetimsel gövdeler ve stratejik eylem tarzına dayanan karar-alma biçimleri aracılığıyla etkili ve titiz bir şekilde uygulanabilir. Burada, yönetimsel iktidarın, nihai olarak karşılıklı anlaşma ve tanımaya dayanan iletişimsel iktidarın mantığı ile çatışma içinde olduğu ve dolayısıyla olgusal ve geçerlilik arasındaki gerilimin farklı bir şekilde üretilmekte olduğu eleştirisi getirilebilir. Ama Habermas’ın iddiası, *Olgular ve Normlar Arasında*’da yeniden formüle ettiği hukuk kavrayışında, hukukun iletişimsel ve yönetimsel iktidarın tam da kesişim yerinde bulunduğu ve dolayısıyla iletişimsel iktidarı yönetimsel iktidara çevirme (meşru bir şekilde çıkarılmış yasalar ya da meşru yasa-yapma aracılığıyla) görevini üstlenebilir olduğudur. Ona göre hukuk iletişimsel ve yönetimsel iktidarların arasında başarılı bir şekilde dolayım sağlayabildiği ölçüde bu iki iktidar, sivil toplumu oluşturan müzakereci ağlar çoğulluğunun hizmetinde verimli bir şekilde işbirliği içine girebilir.

Aslında Habermas’ın söylemsel politikanın iktidar-üreten süreçlerinin yeri olarak kavramaya başladığı sivil topluma ilişkin tasvirinde, tam da eleştirdiği Foucault’nun iktidar kavrayışına benzer unsurlar görmek mümkündür. Zira Habermas’ın iletişimsel olarak aşağıdan yukarı (ya da çevreden merkeze) uygulanan ve söylem katılımcıları arasında yatay olarak üretilen iktidar işleyişinin anonim, merkezsiz, öznesiz bir karaktere sahip olarak betimlemesi, Foucault’nun öznesiz, sayısız noktadan hareketle icra edilen, bağıntısal iktidar görüşüyle paralellikler taşımaktadır. Hatta

Shabani'nin dikkat çektiği gibi, Habermas'ın *Olgular ve Normlar*'da, tırnak içine almak suretiyle “normleştirme”, “özel iktidar ilişkileri”, “normleştirme etkileri” gibi Foucaultcu iktidar görüşünün bazı terimlerini kullanması, onun Foucault'nun düşüncesiyle diyalogunu sürdürdüğünün bir göstergesi olarak bile yorumlanabilir.¹⁷⁷⁰ Gerçi Foucault'nun iktidar kavrayışı perspektifinden, Habermas'ın iktidar kavrayışının, halen iktidarın kaynağı, devredilebilirliği ve meşruluğu sorunlarıyla ilgili geleneksel hukuk modeli içinde kalmaya devam ettiği ve hatta bir anlamda bu değişikliklerin sebebi olan güçlüklerin temelinde bulunan sistem/yaşam-dünyası ikiliğini sürdürdüğü söylenebilir. Zira Habermas'ın açıklamasında iletimsel iktidarın doğurduğu yasa-yapma faaliyeti normatif bir perspektif uygularken, devletin politik iktidarı halen baskıcı iktidar ve para ekonomisi tarafından yönlendirilen araçsal bir konumda yer alır. Dolayısıyla yaşam-dünyasının iletişimsel iktidarı ile ekonomik ve politik yaşamın alt-sistemleri arasındaki ikiliğin halen devam ettiği söylenebilir ve hatta tam da bu ikiliği dolayımlemek üzere devreye sokulan hukuk teorisinin (hem söylemin normatif karakterine, hem de sistemin araçsal işlevine sahip olarak düşünülen) sistem ve yaşam-dünyası arasındaki sınırları sistem lehine (yani mevcut liberal demokrasilere karşısındaki eleştirel mesafesini azaltacak şekilde) yeniden çizdiğini iddia eden eleştirilere yer vermiştik.

Foucaultcu bir perspektiften bu sorun, Habermas'ın iktidar ilişkilerine dair kavrayışında gerçekleştirdiği değişikliğe (baskıcı iktidar yanında iktidarın meşru yani demokratik uygulanmasına yer açan) rağmen halen ikicilikler üretmekten fazlasını yapmaya muktedir olmayan hukuki bir iktidar modeline bağlı kalması olarak görünür.¹⁷⁷¹ Foucault'ya göre iktidarın meşru kullanımı (rıza tarafından iktidar) ve devlet tarafından gayrimeşru kullanımı arasındaki ikilik bu modelin iktidar ilişkileri çözümlemesi için yetersiz olduğunun göstergesidir. Nitekim ekonomi ve devlette kök salan merkezileşmiş iktidar kaynakları üzerinde denetim kurmak üzere çarpışan güçlerin karakterize ettiği modern makro-politika kavrayışına karşıt olarak Foucault'nun, sayısız yerel grupların toplumun tamamını kapsayan dağınık ve merkezsizleşmiş iktidar biçimlerine karşı çıktıkları türden bir mikro-politika kavrayışını savunduğunu

¹⁷⁷⁰ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 199.

¹⁷⁷¹ A.g.e., s. 135..

biliyoruz.¹⁷⁷² Gerçi Foucault devletin iktidar ilişkileri açısından önemli olmadığı (ve ona karşı durma ya da onu sınırlama çabalarının gereksiz olduğu) görüşünü savunmadığını, sadece iktidar ilişkilerine yönelik uygun bir çözümlemenin zorunlu olarak devletin sınırları dışına uzanması gerektiğini göstermeye çalıştığını söyler. Nitekim onun genel olarak iktidardan, bir devletin varlığına ve devlet aygıtlarının işleyişine bağlı olan tahakküm etkilerinin anlaşılmasına karşı çıktığını görmüştük. Ona göre iktidar ilişkileri “bir kadınla bir erkek arasında, bilenle bilmeyen arasında, ana babayla çocuklar arasında, ailede vardır”.¹⁷⁷³

Nitekim Foucault kendi iktidar çözümlemesinin tam da tabanda yer alan ve bir sınıf tahakkümü ya da bir devlet yapısının bir tür büyük strateji olarak işleyişinde zorunlu olarak kullanılan bu küçük iktidar ilişkileri zeminini konu edindiğini iddia etmektedir. Bir başka deyişle, Foucault’nun iktidar analitiği, Habermas tarafından sistem dünyasının temel iki alt-sistemi olarak alınan devlet ve ekonomik alanlardaki iktidarın işleyiş tarzlarıyla, toplumsal tabanda yer aldığını iddia ettiği “binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, dolayısıyla küçük çatışmalara” kıyasla çok daha az ilgilidir. Allen bunun, Foucault’nun Habermas’ın (ve Honneth’in) sistem ya da sistem-teorik olarak tanımladığı perspektif ile gerçekten ilgilenmediği anlamına geldiğini ve dolayısıyla onun sistem teorisyeni olarak karakterize edilmesinin (Foucault’nun iktidar teorisine dair “şimdiliklik” başlığı altında tartıştığımız ve geri döneceğimizi söylediğimiz eleştiri) bir yanılgıdan kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre Habermas iktidarı sistemik çözümleme düzeyiyle bağlantılı alma eğilimine sahip olduğu ve kendi teorisinde hem stratejik eylemi, hem de üçüncü şahıs gözlemci perspektifinin benimsenmesini sistem teorisi ile birleştirdiği için, Foucault’nun düşüncesi ve sistem teorisi arasındaki bazı yüzeysel benzerliklerden hareketle kolaylıkla bir sonuca varmaktadır: “Foucault iktidarı stratejik olarak anladığı için ve soybilim araya mesafe koyan üçüncü şahıs perspektifini metodolojik olarak kullandığı için, Habermas bundan Foucault’nun sistem teorisyeni olması gerektiğini çıkarmaktadır”.¹⁷⁷⁴

¹⁷⁷² Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s.77-78

¹⁷⁷³ Foucault, Michel, “İktidar ve Bilgi”, s. 175.

¹⁷⁷⁴ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 111.

Gerçi Allen bu itirazı esas olarak, Habermas'ın düşüncesini yaşam-dünyasında köklerini bulan erkek egemenliği gibi tahakküm ve tabiiyet biçimlerini görünmez kılmakla suçladığını söylediğimiz Fraser'ın eleştirisine dikkat çekmek için kullanır. Zira Foucault'nun analitiğinin, Habermas'ın iddiasının aksine, yani sistem perspektifiyle ilgili olmaktan ziyade esas olarak yaşam-dünyasındaki iktidar işleyişini açığa çıkarmaya ve bu işleyişin gündelik toplumsal pratiklerimizi, arka-plan inançlar, kanaatler, normlar ve kendilerimize dair anlayışlarımız üzerinde nasıl etkide bulunduğunu göstermeye çalıştığı söylenebilir. Dahası Foucault'nun iktidar çözümlemesi tam da Habermas'ın yaşam-dünyasının üç çekirdek alanı olarak teşhis ettiği alanlara yönelir. Habermas'a göre yaşam-dünyasının bu yapısal bileşenlerinin “kültür”, “toplum”, ve “kişilik” olduğunu ve sırasıyla *kültürel yeniden üretim*, *toplumsal bütünleşme* ve *toplumsallaşma* süreçlerine karşılık düştüklerini görmüştük. Böylece Foucault'nun iktidar çözümlemesi, Habermas'ın “iletişim içindeki katılımcıların dünya içindeki bir şey hakkında anlaşılmaya varırlarken kendilerine yorumlamalar temin ettikleri bilgi stoku” olarak tanımladığı *kültür* alanında “bilginin kültürel şablonlarına ve onların iktidar ilişkileriyle nasıl birbirleri üstüne bindiğine; “katılımcıların toplumsal gruplar içindeki üyeliklerini düzenledikleri ve böylelikle dayanışmayı güvence altına aldıkları meşru düzenler” anlamında kullandığı *toplum* alanında normatif beklentilerin toplumsal şablonlarına ve onların normalleştirici etkilerine; “bir özneyi, onu anlaşılmaya varma süreçlerinde rol alabilecek ve böylelikle kendi kimliğini öne sürebilecek bir konuma yerleştiren konuşma ve eyleme yeterliliğine sahip kılan” becerileri anladığını *kişilik* ile ilgili olarak ise bireylerin tabi kılınmasına, yani özneler haline getirilmelerine aracılık eden toplumsallaşma süreçlerine odaklanır.¹⁷⁷⁵ Dolayısıyla dikkat çekilmek istenen husus, Habermas'ın açıklamalarında, yaşam-dünyasında (kültürel anlamlar, toplumsal pratikler ve bireyin toplumsallaşması ya da grup kimlikleri bağlamlarındaki) iktidarın işleyişine yeterince dikkat edilmemesinin, onun yaşam-dünyası kavrayışının politik yönünü ortadan kaldırmaya (ya da depolitize etmeye) yol açtığıdır. Nitekim Habermas'ın yasa koyuculuk ve hukuki kurumlar üzerindeki iletişimsel etki olarak iktidar kavrayışının da

¹⁷⁷⁵ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 2, s. 138 ve Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 111.

çeşitli kültürel dayanaklara sahip farklı iktidar ilişkilerini gözden kaçırdığına dair eleştirilerin aynı noktaya işaret ettiği görülebilir. Aslında bu tür eleştirilerin, daha genel bir düzeyde, normatif teorilerin kör noktalarına dikkat çeken, yani böylesi teorilerin tasarımlarının, norm olarak, normun farklı değişkenlerini dışlayan bir insan kavrayışına (bir “normal” kavrayışına) öncelik tanıdığı derecede meşru ırksal, cinsiyetsel, kültürel taleplerin seslerini duyurmada başarısız kaldığına (ya da gerçekliği idealize ettiği ve böylece ideal olmayan öğelere yeterince duyarlı olmadığına) yönelik eleştirilerle birleştiği söylenebilir.¹⁷⁷⁶

Bu eleştiriler ışığında Foucault’nun iktidar çözümleme modelinin gücünün (elbette yol açtığını gördüğümüz güçlükleri göz ardı etmeksizin), yaşam-dünyasındaki iktidarın işleyiş biçimi (buradaki tahakküm ve tabiiyet biçimleri) konusunda, Habermas’ın sahip olduğu türden (konsensüs-zorlama ya da meşru-gayrimeşru iktidar ayırımına dayanan) hukuki iktidar modellerinin ötesine geçtiği söylenebilir. Foucault’nun, kendi analitiğinin çok-biçimli disiplinler iktidar mekanizmalarına odaklanmasına rağmen hukuki iktidar çözümlemesini dışlamadığına (hatta modern toplumda iktidarın “disipliner iktidar” ve “kamusal egemenlik hakkı” arasındaki farklılık aracılığıyla –ya da buna dayanarak– uygulandığına) yönelik açıklamaları ise, onun ve Habermas’ın iktidar çözümleme modellerinin tamamlayıcı olarak alınabilme olasılığına işaret ediyor olarak yorumlanabilir.¹⁷⁷⁷ Aslında bu eleştirilerin ima ettiği tamamlayıcılık iddiası, Habermas’ın Foucault arkeolojisinin söylem katılımcılarının kendilerine dair anlayışlarını paranteze almasına dair itirazını hatırlamak suretiyle de tartışılabilir. Gerçi *Kelimeler ve Şeyler*’i ele alırken, arkeolojik yöntemi karakterize eden bu “paranteze alma”nın, zorunlu olarak, Foucault’nun aktörlerin/öznelerin kendi eylemleri üzerine düşünceleri gibi ilişkilerin ayrı bir anlaşılabilirlik düzeyine ya da otonomiye sahip olduğunu reddettiği anlamına gelmediğine dikkat çekmiştik. Ama açık olan husus, Foucault’nun insan bilimlerinin tarihini, ona dâhil olan ya da yürüten aktörler tarafından bilinmez kalan ve onların tüm “ciddi” konuşma edimlerini düzenleyen ve yöneten “kurallar” açısından anlamaya çalıştığıdır. Hatta bu açıdan

¹⁷⁷⁶ Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 132.

¹⁷⁷⁷ A.g.e., s. 38.

arkeolojinin, –Habermas’ın iletişimsel etiğinde merkezi olan– “daha iyi argümanın gücü”nün, kendisini şiddet olmaksızın dayatabilmesinin, önceden herhangi bir söylemde neyin doğru ya da yanlış olarak dikkate alınacağını tayin eden kuralların oluşmasına bağlı olduğunu ve nihai olarak, doğru ve yanlışın birbirlerinden ayırt edildiği ve doğruya özel bir iktidar etkisi yüklendiği bu kurallar kümesini belirleyen “bilgi istenci” tarafından açıklanabilir olduğunu göstermeye çalıştığı söylenebilir. Ama Habermas’ın eleştirisi, arkeolojik iddiaların statüsüne dair tartışmalarda dikkat çektiğimiz bir soruna, yani arkeologun, söylemi kuran kuralların nasıl dışlayıcı mekanizmalara olarak işlediğini açığa vurabilmesinin ancak arkeologun kendisini “dışarıda” konumlanmasına ve böylelikle “söylem katılımcılarının kendilerini, tartıştıkları konularla evrensel geçerlilik ölçütlerine uyarak ilişkilendiren öznel olarak gördükleri” olgusunu (söylem etiğinin transandantal-pragmatik argümanın zorunlu olarak varsayıldığını söylediği olgu) bir kenara atmasına yöneliktir.¹⁷⁷⁸

Nitekim “şimdilik” sorununu tartışırken gördüğümüz gibi, Habermas, “faillerin, kendilerine dair anlayışlarıyla iç içe geçmiş olan gelenek bağlamı içinde ne yaptıkları ve düşündüklerini anlaşılır kılmaya” çalışmak yerine “böylesi ifadelerin [eylemleri ve düşüncelerinin], anlamlı olarak meydana gelebildiği ufku” açıklamaya yönelik soybilimin tarihsel pratikleri yapıları itibarıyla “dışarıdan” kavradığı iddiasını, hermeneutik olarak başlangıç konumuna saplanmış kalan bir tarih yazımının hatalı nesnelciliği olarak eleştirmişti.¹⁷⁷⁹ Bu çerçevede Habermas soybilimin, tarihsel pratiklerin sadece zorlayıcı özelliklerini gösterebileceğini, zira söylem katılımcılarının kendilerine dair anlayışlarında ifadesini bulan olumlu yönlerini baştan dışladığını iddia etmektedir. Nitekim iletişimsel eylem kuramı, katılımcıların bu kendine ilişkin anlayışlarını yeniden inşa etme girişimi olarak sunulmaktadır. Öte yandan Habermas’ın bu eleştirisini tersine çevirerek, iletişimsel eylem kuramının, katılımcıların söylemdeki içsel perspektiflerini yeniden inşa edebilmesinin, ancak olası bir arkeologun perspektifini paranteze almak suretiyle mümkün olabileceği de söylenebilir. Zira arkeologun söylemde ifadesini bulan istenç oyunlarına ilişkin araştırmasının sağladığı

¹⁷⁷⁸ Fleming, Marie, “Working in the Philosophical Discourse of Modernity”, s. 171.

¹⁷⁷⁹ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 277.

türden bir bilgi, daha iyi argümanın zorlayıcı olmayan gücünü —argümantatif söylemin kaçınılmaz önvarsayımlarına bağlı olarak— her zaman varsaymak durumunda olan iletişimsel failerin perspektifinden mümkün gözükmeyebilir. Dolayısıyla tam da bu perspektiften (iletişimsel failerin perspektifinden) yola çıkan Habermas'ın teorisinin, bir metodoloji meselesi olarak, soybilimsel araştırmaların hedeflediği bilgi türünü (söylemlerde, çeşitli dışlama mekanizmaları aracılığıyla, yani neyin ve nasıl söylenebileceğine dair yasaklamalar, kimin konuşma hakkı olduğuna dair kurallar ve sınıf, ırk, cinsellik gibi belirlemeler aracılığıyla ifadesini bulan istencin açığa vurulmasını) konu edinmediği ya da sorgulamanın dışında bıraktığı söylenebilir.¹⁷⁸⁰ Bu eleştiri açık bir şekilde, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında yaşam-dünyasının kültürel anlamlar, toplumsal pratikler ve bireyin toplumsallaşması ya da grup kimlikleri bağlamlarındaki iktidarın işleyişine yeterince dikkat etmediğine ve yaşam-dünyasında bulunan tahakküm ve tabiiyet biçimlerini görünmez kıldığına dair eleştirilerle aynı noktaya işaret etmektedir.

Gerçi bu karşılıklı konu alanlarının dışlanması olgusunun, bu iki çözümleme modelinin, mesela yaşam-dünyasının yapısal bileşenlerine (kültür, toplum, kişilik) ilişkin birbirlerini tamamlayıcı bir şekilde kullanılabilme olasılığını doğurduğu söylenebilir. Nitekim Foucault'nun moderniteyle ortaya çıkan yeni iktidar tertibatının işleyişini anlamaya yeterli olmadığı için eleştirmekle birlikte, Habermas'ın terimiyle, sistem alanındaki iktidar ilişkilerine dair araştırmaları (Foucault “görünür iktidar etkileri” diyecektir) dışlamadığına dikkat çekmiştik. Ayrıca gerek yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi tezi, gerekse çalışmalarında ikincil bir konuma düşmüş (ve takip edilmemiş) olmasına rağmen sistematik olarak bozulmuş iletişim teorisi sunma girişimlerinin gösterdiği gibi Habermas'ın da soybilimin hedeflediği türden bilgiye yönelik araştırmaları dışlamadığı söylenebilir. Ama burada meselenin, birini diğeri aleyhine benimseme anlamında metodolojik bir seçimden ibaret olmadığı gibi, Habermas ve Foucault'nun teorilerinin eşit kısmi perspektifler olarak basit bir şekilde tamamlayıcı olarak yan yana koyulması meselesinden de daha karmaşık olduğunu kabul

¹⁷⁸⁰ Fleming, Marie, “Working in the Philosophical Discourse of Modernity”, s. 172.

etmek gerekir.¹⁷⁸¹ Nitekim Habermas Foucaultcu soybilimi, eksiklerine rağmen iletişimsel eylem perspektifinin dışında kalan alanlara dair bir araştırma olduğu için değil, tam da kendisini bundan fazlası olarak, yani aklın bütüne dair bir eleştiri olarak sunduğu için eleştirdiğini ve dolayısıyla onun kendine-gönderimli eleştirinin açmazlarından kurtulmasının mümkün olmadığını göstermeye çalıştığını söyleyecektir. Bu açıdan Habermas, iktidarın toplumsallaşma süreçlerinde, mevcut toplumsal tabiiyet yapılarının sürdürülmesine ve yeniden üretilmesine hizmet eden özneleşme mekanizmaları aracılığıyla oynadığı role ilişkin soybilimsel açıklamalar konusunda kendi teorisinin görece yetersiz kaldığı eleştirisini *belki* kabul edebilir ama ona göre Foucaultcu perspektiften “toplumsallaşmış bireyler, ancak bazı söylem oluşumlarının standartlaşmış ürünleri olarak –mekanik olarak basılmış bireysel kopyalar olarak kavranabilir”.¹⁷⁸² Habermas bu durumu, Foucault’nun özne felsefesinin dışına, halen bu felsefenin temel kavramlarını kullanmak suretiyle çıkmaya çalışmasının zorunlu bir sonucu olarak yorumlamaktadır. Hatta Habermas Foucault’nun toplumsal etkileşimi, özne felsefesinin araçlarından oluşan iktidar teorisi açısından, yani stratejik etkileşim olarak kavradığı için toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğunu bile açıklamayı başaramayacağını iddia etmektedir. Zira ona göre, “sadece nesneleri temsil eden ve onlarla uğraşan özneleri ve kendilerini nesnelerde dışsallaştıran ya da kendileriyle nesneler olarak ilişki kuran özneleri göz önünde bulundurduğumuz sürece” toplumsallaşmayı, iletişimsel eylem kuramının ı ışık tutabildiği bir şekilde bireyleşme olarak kavramak mümkün değildir.¹⁷⁸³

Aslında, Habermas’ın araçsal aklı aklın bütünü olarak almak suretiyle aklı reddeden girişimlere karşı itirazını bu duruma uyarlarsak, ona göre Foucault’nun özne felsefesinin özne anlayışını özneliliğin bütünü olarak almak suretiyle özneyi parçalamaya ya da ölümünü ilan ederek reddetmeye çalıştığını, ama bu yolda özne felsefesinin temel araçlarını kullandığı için performatif bir çelişki içine düştüğü söylenebilir. Dolayısıyla Habermas’a göre, Foucault’nun iktidar ya da söylem etkilerine

¹⁷⁸¹ A.g.e., s. 172.

¹⁷⁸² Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 293.

¹⁷⁸³ A.g.e., s. 292.

indirgeyerek dağıttığını iddia ettiği öznellik görüşü, aslında birleşik özne modelinin sadece bir başka boyutunu ifade etmekte, yani sadece özne felsefesine uygun bir düşüncenin kavramsal kısıtlamalarına ışık tutmayı başarabilmektedir. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas özne felsefesine ilişkin en şiddetli yapıbozum çabasının bile, sadece özbilinç paradigması (yani yalnızlığı içinde bir konuşan ve eyleyen öznenin kendisiyle ilişkisine dair paradigma) bir başkasıyla değiştirildiğinde farkına varılabilir sonuçlara ulaşabileceğini savunur. Nitekim Habermas’a göre, özne felsefe paradigmasını soyut olarak olumsuzlayan (ve böylece “öznellik” açısından kavramsallaştırılan sezgiyi de fırlatıp atan) Foucaultcu özne eleştirisine karşılık, kendi “belirlenimli” eleştirisi, bu paradigmanın, “karşılıklı anlaşma, yani iletişim aracılığıyla toplumsallaşmış ve birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan bireyler arasındaki öznel-arası ilişki paradigması” ile değiştirilmesine dayanır. Böylece Habermas özneyi iptal etmek suretiyle özne felsefesi ile beraber bu felsefenin yol açtığı bozukluklarla ilgili sorunlardan da kurtulabileceğini varsayan Foucault’nun, “özne felsefesinin araçlarıyla, öz-belirlenim ve kendini gerçekleştirmeyi, yani ahlaki ve estetik anlamlarda özgürlüğü kavrama yönündeki tüm girişimler” gibi, ansızın istenen şeyin ironik bir şekilde tersine çevrilmesiyle karşılaşmaya mahkûm olduğunu iddia etmektedir. Habermas’a göre, Foucault’nun bu hatası, öznelliğe ilişkin diyalektik-olmayan reddi yüzünden sadece modernitenin bu ilkesi ile birlikte bulunan ben’in kendisiyle nesneleştirici ilişkisinin felaket getirici sonuçlarını değil, aynı zamanda öznelliğin, bir zamanlar yerine getirilmemiş vaatler olarak onunla birleştirilmiş diğer anlamını da mahkûm etmesinden kaynaklanır. Yani Foucault “öznelliğin” aynı zamanda, “herkesin dayanışma içindeki öz-belirleniminin, her birinin kendini gerçekleştirmesiyle bir araya geleceği özbilinçli bir pratik arayışına” da atıfta bulunduğunu göz ardı etmektedir.¹⁷⁸⁴ Dolayısıyla Habermas öznelliğin belirlenimli olmayan, yani bütüncü bir reddi ile fırlatıp atılan şeyin, tam da modernitenin bir zamanlar kendini güvence altına almak için kullandığı özbilinç, otonomi ve kendini gerçekleştirme kavramları ile kast edilen şey olduğunu söyler.

¹⁷⁸⁴ A.g.e., s. 337-338.

Aslında Habermas'ın, Foucault çalışmalarındaki özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine dair eleştiri girişiminin, iktidar kavrayışı olmak üzere kavramsal aygıtlarını özne felsefesi repertuarından alan ve dolayısıyla başarısız olmaya mahkûm bir eleştiri girişimi olduğuna yönelik görüşlerini tartışmıştık. Ama Habermas'ın Foucault'nun belirlenimli olmayan öznellik eleştirisi (bütüncü reddi) yüzünden, bozulmalarına rağmen modernitenin bu ilkesine bağlı bulunan ve özgürleşimci eleştirel düşünüm pratikleri için vazgeçilmez gözüken otonomi gibi kavrayışları da kaybettiği eleştirisi, Foucaultcu eleştirel düşünüm pratiği kavrayışında özneleşmenin, failliğin ve otonominin yeri ilgili farklı güçlülere de dikkat çekmektedir. Gerçi Foucault'nun öznellik üzerine çağdaş tartışma içindeki -oldukça karmaşık olduğunu söyleyebileceğimiz- yerini, basit bir şekilde öznenin topyekûn reddine ya da öznenin ortadan kaldırılmasına çağrıda bulunan bir konumla eşleştirmenin bizi çok tartışmalı ve indirgeyici bir sonuca götürebileceğini görmüştük. Şüphesiz, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'in son cümlesinde “deniz kenarındaki kumlara çizilen bir yüz gibi kaybolup gideceğini” söyleyerek ilan ettiği “insanın ölümü” teması, onun öznellik metafiziği olarak hümanizme yönelik eleştirisinin bir simgesiydi ve açık bir şekilde, aslında yapısalcı akımdan çok önceleri Nietzsche ile başlayan ve Heidegger'de yeniden ortaya çıkan hümanist-olmayan, diyalektik-olmayan düşünme tarzına atıfta bulunuyordu.¹⁷⁸⁵ Ama burada önemli bir nokta, onun arkeolojisinin, insanın, -insan bilimlerine sözde bir bilimsellik ve giderilemez açmazlar temin eden- kendi bilgisinin hem tam bir öznesi, hem de tam bir nesnesi olan *özel bir tür* (belli türden bir özne) olduğunu sergilemeye çalışmasıydı. Aslında Foucault da, daha sonraları o dönemde özneyi belli bir hümanist insan kavrayışıyla çok yakın tanımladığını ve bunun, esas meseleyi gölgelediğini kabul eder. Ama o, “insanın ölümü”nün, “öznenin ölümü” anlamına gelmediğini, esas hedefinin, insanların öznelliklerini biçimlendirme ve kendilerini şekillendirme arayışlarının, “asla sonu gelmeyecek bir şekilde, çoğul, farklı öznellikler dizileri içinde” gerçekleşmesinin yolunu açabilecek bir tarihsel değişimin (halen hümanist kavrayışın dağılmasını gerektiren) nasıl mümkün olabileceğini sorgulamak olduğunu savunur.¹⁷⁸⁶

¹⁷⁸⁵ Ferry, Luc – Renaut, Alain, *French Philosophy of the Sixties*, s. 96-97.

¹⁷⁸⁶ O'Farrel, Clare, *Michel Foucault*, s. 110-111.

Bir başka deyişle, *Hapishanenin Doğuşu*'nu ele alırken gördüğümüz gibi, Foucault'ya göre, kendisinin reddettiği ve kurtulmak için çalıştığı öznellik kavrayışı, hem inançlar ve duygusal durumların kendisine atfedildiği ve böylece farklı inançları benimseyebilen ve farklı duygusal hallere sahip olabilen, hem de eylemlerinin nihai kaynağı olarak farklı türden eylemleri seçmeye ve gerçekleştirmeye muktedir bir ben olarak kavranan bir özne anlayışına karşılık gelmektedir. Bundan dolayı, onun özne felsefesine karşı çıkışının temelinde, bu felsefenin bir öznellik kavrayışına dayanmasından ziyade bilgi ve anlam aracılığıyla özneye temellendirici ve kurucu bir rol vermesinin bulunduğu söyleyebiliriz. Bunun anlamı ise, onun modern özneye yönelik radikal eleştirisinin, esas olarak, kendinde öznellik kavrayışından ziyade belli bir öznellik kavrayışına, yani onun *transandantal-fenomonolojik özne* dediği kavrayışa yönelik olduğudur.¹⁷⁸⁷

Bu açıdan Foucault'nun, öznellik kavrayışının salt bir kurgu ya da yanılsama olduğunu ya da özne kavrayışın tamamen ortadan kaldırılmasını önermekten ziyade, öznenin tarihsel kuruluş biçimlerine yönelik bir soruşturmayı üstlendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Foucault araştırmalarına egemen ve kurucu bir özne fikrini varsayarak başlamayı reddetmiş ve bunun yerine oldukça spesifik ve farklılaşmış çeşitli özneleri mümkün kılmış olan tarihsel koşullara dönmüştür. Aslında onun özneleşme süreçlerine ilişkin çözümlemeleriyle ilgili, Habermas'ın eleştirisinin önemli içerimlerini de açığa vuran esas tartışmalı nokta, Foucault'nun insanların özneler haline geldikleri süreçlere dair bu tarihsel-eleştirel araştırmalarında, etik aksa geçişte meydana gelen kuramsal yer değiştirmeyle birlikte kendisini gösterir. Foucault'nun kendi çalışmalarındaki bu değişimi, artık öznenin üretilmesi ve şekillendirilmesi tekniklerinin bilgi ve iktidar aksıyla ilişkili olarak sorunsallaştırılmasından, öznenin kendisini nasıl ahlaki bir özne olarak aldığı ya da kurduğu meselesine geçiş açısından ifade ettiğini gördük. Bir başka deyişle, Foucault'nun, özne olarak belirlenen şeyi, öznenin kendisiyle ilişkilendirme biçimi açısından çözümleme amacıyla gerçekleştirdiğini söylediği kuramsal yer değiştirme, onun bir bütün olarak çalışmalarını karakterize eden öznenin soybilimi projesinin son uğrağı olarak formüle edilmiştir. Soybilimsel iktidar çözümlemesinde öznelerin oluşturulması ve şekillendirilmesini detaylı bir şekilde tasvir etmiş olan

¹⁷⁸⁷ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 46.

Foucault'nun, son dönem çalışmalarında, artık bu iktidara karşı direnmemize kaynak teşkil edebilecek türden bir özneleşme biçimini geliştirmenin nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaya çalıştığını gördük. Dolayısıyla Foucault, önceleri bizi öznelere haline getiren sürece karşı durma ve “olduğumuz ya da olmak zorunda bırakıldığımız şeyi reddetme” olarak tanımladığı direnişin yanı sıra, yeni özneleşme biçimlerini teşvik edecek şekilde kim olduğumuzu *icat etmemiz* gerektiğini savunmaya başlamıştır. Bunun anlamı onun, daha önceki özneleşme süreçlerine yönelik betimlemelerinin ötesine geçerek, tabi kılınma ya da uyruklaşma anlamına gelmeyen türden bir özneleşme imkânını varsaymakta olduğudur.

Aslında tartışmanın da esas olarak, Foucault'nun tabi kılınma anlamına gelmeyen ve evrensel ilke ya da bilgiye atıfla oluşmayan türden bir özneleşmeyi öneren bir varoluş estetiğine yönelik son dönem çalışmalarındaki görüşleri ile daha önceki, sadece normalleştirilmiş bir öznelliğe direnebileceğimize işaret eden iktidar ve tahakküm çözümlemeleri arasındaki ilişkinin nasıl açıklanabileceği noktasında başladığı söylenebilir. Zira Foucault'nun projesini bu yeniden tanımlamasıyla ilgili dikkat edilmesi gereken bir husus, onun özneleşme süreçlerine ilişkin görüşlerinin, söylem ve iktidar üzerine önceki eserlerinde karşılaşamayacağımız türden bir otonomi fikrini içermesidir. Çünkü Foucault etik çözümlemelerinde, bireylerin, kendi üzerlerinde etkili olan (hatta bizzat onların bireyler olarak kurulmasında iş başında olan) gerek iktidar, gerekse kendilik teknikleri karşısında eleştirel bir perspektif alabilmelerinin yanı sıra, bu tekniklerin dönüşümünü tasarlama kapasitelerine de sahip olduklarını varsaymaktadır. Buna karşı, Habermas'ı da aralarına “katabileceğimiz” pek çok eleştirmenin ortak itirazı, Foucault'nun daha önceki arkeoloji ve soybilim çalışmalarının böylesi bir otonominin varsayılmasına ve eleştirel bir üstlenime imkân tanımadığına, yani birisi tabi kılınmayla sonuçlanan, diğeri ise bir özgürleşme olarak kavranabilen iki tür özneleşmenin bir öznellik anlayışı içinde biraya getirilmesindeki çelişkiye yönelik olacaktır. “Katabileceğimiz” dememizin sebebi, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın eleştirilerinde, Foucault'nun kendi projesini modern öznenin soybilimi olarak yeniden tanımladığı son dönem etik üzerine çalışmalarının yer almamasıdır. Ama Habermas'ın, Foucault'nun ölümü sonrası kaleme aldığı metinde, Foucault'nun “Aydınlanma Nedir?” sorusuna cevabında kendi düşüncesini eleştirel felsefe geleneğine

dâhil etmesi ve modern sorunsallaştırmanın olumlu bir tutumunu benimseme çabasının, kendi boyun eğmez modernite eleştirisi ile bir araya gelebilmesinin olası gözükmediğine yönelik eleştirisini biliyoruz. Bu eleştiriden hareketle, Habermas'ın Foucault'nun son dönem çalışmalarına itirazının, onun daha önceki çözümlemelerinin (ki Habermas'ın bunları, özneye dair başarısız ama yıkıcı bir eleştiri olarak değerlendirdiğini biliyoruz), etik çalışmalarında iddia ettiği türden (eleştirel bir tutuma dayanak teşkil edecek) bir otonomi kavrayışını savunmasına imkân tanımadığına yönelik olacağını söylemek mümkündür. Bu açıdan Habermas'ın eleştirisinin de, diğerleri gibi, Foucault'nun bu iki yöne aynı anda sahip olamayacağı, yani onun iktidar ve özneleşme/uyruklaşma çözümlemeleri ikna edici olduğu derecede eleştirel bir tutuma dayanak teşkil edecek bir otonominin ancak bir yanılsama olabileceği (ya da önceki çözümlemelerinden bir geri adım atışı ifade ettiği) biçiminde olacağını düşünebiliriz.¹⁷⁸⁸

Aslında Foucault'nun bu ilişkiye yönelik değerlendirmelerini onun kendilik ve tahakküm tekniklerinin temas noktası olduğunu söylediği “yönetimsellik” anlayışından hareketle tartışmış ve onun tabi kılınma anlamına gelmeyen bir özneleşmeyi içeren son dönem kendilik pratikleri üzerine çalışması ve daha önceki iktidar-özneleşme çözümlemelerinin nasıl birleştirilebileceğine ilişkin, sistematik düşünürlerde gördüğümüz türden açık ve detaylı bir açıklama sunmadığını görmüştük. Ama özellikle Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* ikinci ve üçüncü ciltlerine ele alırken yer verdiğimiz bu tartışmada, artık direnebilme, mevcut sınırlamaları ihlal edici eylemlerde bulunma kapasitesine sahip bir özneyi, yani yeni varolma biçimleri ve eylem tarzları yaratabilmesi ölçüsünde otonomiye sahip olduğu söylenebilecek bir fail anlayışını açıkça varsaymakta olduğu gözüken Foucault'nun, böylesi bir eylem öznesi önerisini, basit bir şekilde, onun reddetmiş olduğu hümanist özne anlayışına geri dönmek zorunda kalışı olarak yorumlamanın, onun iktidar ilişkilerinin arkaplanda olduğu bir faillik anlayışını, “katı bir yapısalcığın karakterize ettiği edilgenlik” ve “hiçbir kısıtlama olmaksızın kendisini yaratan hümanist özne anlayışı” arasındaki bir yol boyunca yeniden konumlama çabasını görmezden gelmek anlamına geleceğine dikkat

¹⁷⁸⁸ A.g.e., s. 47.

çekmiştik.¹⁷⁸⁹ Zira onun halen, tarihin ve toplumun dışında kavranan ve böylece gerçek, somut insani varoluşun ötesinde, yani iktidardan bağımsız bir özgürlüğü gerçekleştirmeye muktedir olduğu düşünülen özne anlayışına şiddetle karşı çıktığını gördük. Dolayısıyla Foucault'ya göre, adeta tanrı gibi olan (Nietzsche'ye atıfla, sonu da aynı Tanrı gibi olmak durumunda olan) bu transandantal özneyi (hümanizmin İnsan'ı) terk edip tarihe dönmeksizin, özgürlük gibi anlayışları, somut düzeni değiştirme mücadeleleri olarak sonlu/sınırlı insani varlıklara göre yeniden kavramsallaştırmak mümkün değildir.¹⁷⁹⁰ Hatta onun esas iddiası, özgürleştirici bir direnişe engel olan şeyin, tam da belli hayat biçimlerini, evrensel, zorunlu biçimler olarak kurumsallaştıran ve böylelikle tahakkümü sürdürmenin aracı kılan metafizik düşünce biçimi ve onun temelinde yer alan bu özne anlayışının olduğudur. Zira ona göre tahakküm, iktidar ilişkilerinin dondurulduğu, yani yaşam biçimlerinin değişmez, her şeyi kuşatıcı, kapalı biçimlere dönüştürüldüğü yerde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Foucault'nun etik kavrayışının başlangıç noktasını, tüm toplumsal davranışların kendisine göre temellendirileceği, düzenleneceği ve meşrulaştırılacağı evrensel ve zorunlu normatif ilkeler arayışı olan bir etik anlayışının reddedilmesi teşkil eder. Nitekim Foucault, normatif standartların temellerine saldırmak suretiyle özgürlük imkânını (etkili bir özgürleşimci eleştiriyi besleyecek normatif kaynakları) ortadan kaldırdığı yönündeki Habermas'ın eleştirisine karşı, aslında tam da bu türden bir norm arayışının özgürleşmeyi, direnişi engellediğini ve hatta iktidar ilişkilerini birtakım zorunlu evrensel kategoriler aracılığıyla dondurmak suretiyle tahakkümcü bir işleyişe katıldığını iddia etmektedir.¹⁷⁹¹

Böylece Foucault, kendi tarihlerimiz (iktidar ilişkileri ve direniş biçimleri arasındaki etkileşimin aslında olumsal düzenlemeleri olan 'biz'in) içinde kapana kısılmamız anlamına geldiğini iddia ettiği bu düşünme biçimine karşı, özneye, benliğe ilişkin her türden değişmez ve özcü anlayışın parçalanması (ister kişisel, ister kolektif olsun her türden tutarlı kimliğin sekteye uğratılmasını, yani olduğumuz şeyin

¹⁷⁸⁹ Gordon, Neve, *Foucault's Subject: An Ontological Reading*, s. 411.

¹⁷⁹⁰ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 20.

¹⁷⁹¹ A.g.e., s. 84.

reddedilmesi) ve bunun yerine kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak bir özgürlük pratiği içinde yeniden kurabilmemize imkân tanıyan bir etik, bir kendilik pratiği oluşturulması çağrısında bulunmaktadır.¹⁷⁹² Onun yeni öznellik biçimleri geliştirme çağrısının ima ettiği türden bir faillğin, toplumda iktidar ilişkilerinin *dışında* yer alan hiçbir şeyin olmadığı düşüncesine uygun olmadığına yönelik eleştirilere karşı ise Foucault, -yönetimsellik çözümlemelerinde tasvir ettiği- bireyselleştirmeye karşı çıkan direniş biçimleri kadar bu direniş aracılığıyla geliştirilmesi hedeflenen yeni öznellik biçimlerini de zaten iktidar ilişkilerine tabi olarak ele aldığı cevabını vermektedir. Dolayısıyla burada direniş, mevcut iktidar ilişkileri ve özneleşmeyi tamamen iptal edip, deyim yerindeyse sıfırdan orijinal bir özneleşme biçimi yaratmaktan ziyade bunları *dönüştürücü* bir şekilde alma biçimine bürünür. Bir başka deyişle, Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin dışına sıçramak hiçbir zaman mümkün olmadığı için, bireyselleştirmenin yönetilmesine karşı direniş, ancak özneleşme mekanizmalarının *içeriden* (mesela, Kartezyen kendini-inceleme, bir tabi kılınma pratiğinden, Grek etiğindeki gibi bir özgürlük ve kendine egemen olma pratiğine *çevrilmesi*) *dönüştürülmesi* biçiminde meydana gelebilir.¹⁷⁹³

Böylece Foucault'nun, bilgi-iktidar-öznellik ilişkileri dâhilinde yer alan sürekli bir çekişmenin (*agonism*) karakterize ettiği bir özneleşme (tabi kılınmadan ayrıldığı ölçüde, yani *subjectivation* olduğu ölçüde bir özneleşme) çerçevesinde “kendinin dönüştürülmesi” pratiğini, tarihsel bir durumun sınırlamaları içinde yer alan bir özgürleşme mücadelesi olarak sunma girişiminin, daha önceki çözümlemeleriyle gerilimli bir ilişkiye sahip olduğu kabul edilse bile, bu durumun zorunlu olarak bir çelişki oluşturmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Ama elbette bu, Foucault'nun bu yöndeki girişiminin, Habermas'ın öznenin otonomisi ve eleştirel düşünüm kapasitesine ilişkin görüşleri perspektifinden açığa vurulabilir yetersizlikler ya da sorunlardan tamamen kurtulabileceği anlamına gelmez. Aslında Habermas'ın modernitenin normatif içeriği olarak aldığı otonomi, özgürlük gibi idealleri kurtarma ya da yerine getirme girişiminde, Foucaultcu eleştirel düşünüm pratiğiyle benzer olarak,

¹⁷⁹² Keskin, Ferda, “Sunuş: Özne ve İktidar”, s. 23.

¹⁷⁹³ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 63.

öznenin kendi kavrayışları ve davranışları üzerindeki –çoğunlukla gizli olan- kısıtlamalara ilişkin (ama Foucault’da öznenin üretilmesini de içeren) düşünümde bulunmasını ifade eden ve dolayısıyla özneyi ideolojik olarak dondurulmuş bağımlılık biçimlerinden serbestleştirmeyi hedefleyen özgürleşimci anlamda bir düşünüm bulunur. Ama Habermas’ın *Bilgi ve İnsani İlgiler* sonrasında, (düşünüm ve öz-düşünüm kavramlarını birden fazla anlama gelecek şekilde kullanımının sorunlu olduğuna yönelik tartışmada gördüğümüz gibi) özgürleşimci düşünüm kavrayışının, aklın kendi işleyişi koşullarına ilişkin Kantçı anlamda kullanılan anlamda bir düşünüm kavrayışı ile uygun bir şekilde açıklanarak (hem yakından ilişkili oldukları, hem de ayrıldıkları noktalar açıklığa kavuşturularak) birleştirilmediği takdirde, kendi başına yetersiz kalmak durumunda olduğunu savunmaya başladığını ve daha sonraki çalışmalarındaki yönelimini (özellikle iletişim teorisine yönelimini) onun toplumsal yaşam eleştirisi ve alternatif olasılıkların keşfine uygun bir temel sağlayabileceğini düşündüğü “rasyonel yeniden inşa” adını verdiği bu yetersiz kalan düşünüm boyutuna ilişkin araştırmalarının belirlediğini söylemiştik. Kısacası, Foucault’dan farklı olarak, Habermas’ın öncelikle, özgürleşimci anlamda öz-düşünümün temelini ya da zemininin açıklığa kavuşturması gerektiğini savunduğunu ve dolayısıyla aklın evrensel koşullarının rasyonel yeniden inşasının gerçekleştirilebilmesi yönünde çalıştığını söylemek mümkündür.¹⁷⁹⁴ En önemlisi, Habermas artık miadını doldurduğu açık olan özne felsefesi paradigmasının ve soyut evrenselci tasavvurlarının (otonomi, özgürlük, akıl gibi), ancak böylesi bir yeniden inşacı girişim sayesinde normatif içeriğinin kurtarılabilmesine ve linguistik özneler-arasılık açısından başarılı bir şekilde yeniden formüle edilebileceğini iddia etmektedir. Nitekim onun bu yolda, Kant tarafından verili (akıl sahibi varlıkların kendi içinde tanıdığı) yasalar altında özgürlük olarak kavranan ve dolayısıyla öznel doğanın belli bir şekilde tabi kılınmasına ilişkin bir unsur içeren otonomi kavrayışını, söylem etiği aracılığıyla özneler-arasıcı bir şekilde yeniden formüle etme çabasını görmüştük: Söylem etiği bir bireyin kişiliğini özgürce gerçekleştirmesini, tüm diğerleri için özgürlüğün gerçekleşmesine bağlı olarak hesaba katacaktır.¹⁷⁹⁵

¹⁷⁹⁴ Bernstein Richard, J., “Introduction”, s. 13.

¹⁷⁹⁵ Habermas, Jürgen, “Morality and Ethical Life”, s. 207.

Bu tartışmayı hatırlatarak dikkat çekmek istediğimiz nokta, Habermas’a göre, özgürleşimci düşünüm pratiğinin özne felsefesinin açmazlarından hem kurtulabilmesi, hem de bu felsefenin bünyesindeki otonomi gibi önemli normatif idealleri koruyabilmesi (yeniden formüle edilebilmesi) için, öznelerin karşılıklı anlaşmaya yönelik dil kullanımı tarafından tanımlandığı ve özneler-arasıcı bir çerçevede kavrandığı bir özne modeli çerçevesinde işlev göstermesi gerektiğidir. Zira Habermas’ın görüşlerindeki toplumsal yeniden üretim süreçlerinde içerilen özneler-arasılığa olanak sağlama vurgusu, aslında Foucault’nun özneleşme süreçlerine ilişkin çözümleme modelinin, yaşam-dünyasındaki tahakküm yapılarının açığa vuruluşu konusunda güç ve kapsam bakımından Habermas’ın çözümlemelerinin ötesine geçebildiği ölçüde, toplumsal olana dair kavrayışında bir daralmaya uğradığına ve toplumsal ilişkilerdeki özneler-arasıcı etkileşim ve karşılıklı tanınma boyutunun açıklamasında güçlülere sahip olduğuna dikkat çekiyor olabilir. Bir başka deyişle, Foucault’nun iktidar ilişkilerini bireyler üzerinde etkili olan ve bütün toplumsal gövdeyi kat eden stratejik ilişkiler olarak çözümlemesi, onun iktidar modelinin, iktidar mekanizmalarının hukuksal ya da yasal aygıttan çok daha geniş bir alanda ve karmaşık bir şekilde nasıl işlediğini açıklayabilmesine olanak sağlamaktadır. Ama onun bireyler ve gruplar arasındaki -davranışlarının yönetilmesine yönelik- stratejik ilişkiler olarak iktidar çözümlemesi, toplumsal ilişkilere dair, bu ilişkileri stratejik ilişkilerle eşitlemeyen daha geniş bir kavrayışa sahip olmasına ve dolayısıyla, daha önce de tartıştığımız gibi, bu iktidar ilişkilerine direnen toplumsal hareketlerle ilgili kavrayışında toplumsal etkileşim, özneler arasında stratejik olmayan ilişkiler ve uzlaşım konularında birtakım sorunlardan kurtulabilmesine engel teşkil etmektedir.

Nitekim Foucault’nun çağdaş toplumsal hareketleri, açık (doğrudan görünebilir) tahakküme ve sömürüye karşı yürütülen hareketlerden ayırt ederek temel olarak “tabi kılmaya, öznellik ve boyun eğdirme biçimlerine” karşı direniş mücadeleleri olarak yorumladığını ve bu yöndeki politik mücadele biçimlerinin, karşı durdukları iktidarın merkezsizleşmiş, dağınık ve indirgenemez şekilde çoğul karakterine uygun bir şekilde, yani çoğul ve merkezsiz olmak durumunda olduğunu savunduğunu görmüştük. Fakat bu konuda sıklıkla dikkat çekilen bir sorunun, Foucault’nun toplumun mikro düzeylerinde, yerel olarak yürütülen otonom mücadeleler çoğulluğuna çağrı yapmasına rağmen, bu

yerel mücadeleler içerisinde ittifakların nasıl kurulabileceği ya da muhalif bir politik hareketin nasıl geliştirilebileceği sorunu üzerine yeterince eğilmemesi olduğunu söylemiştik. Elbette Foucault'nun, tahakküm eleştirisini normatif temellere dayandırmanın, bizzat bir tahakküm kaynağı haline geleceğine ilişkin eleştirisi ve iktidardan bağımsızlaşmış bir toplumsal sistem hayal etmenin mevcut sistemi onaylamanın bir yolu olduğu iddiası önemli uyarılardır. Ama önceden verili öznelerin olmadığı, adeta herkesin herkese karşı mücadele içinde olduğu Foucaultcu mikropolitikada, birtakım 'tahammül edilemezler' karşı konjonktürel başkaldırıları ve 'yerel direnişler' arası geçici kurulan koalisyonlar haricinde, herhangi bir makro mücadele ya da kendisi bir tahakküm kaynağı haline gelmeyen (farklılığı bastırmayan) bir kolektif eylemin imkânı olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bir başka deyişle, etkin direniş özneleri olarak, iktidar ilişkileri alanında tahakkümün azalması yönünde nasıl bir araya gelebileceğimize ve nasıl kasıtlı olarak müdahalelerde bulunabileceğimize yönelik soruların halen daha açık cevaplar beklemekte olduğu söylenebilir. Gerçi bu tartışmayı 1970'lerdeki soybilimsel çalışmaları itibarıyla yapmış ve onun, en azından bu çalışmaları çerçevesinde, yeni bir siyasal öznellik alanının (eylem pratikleri ve biçimleriyle birlikte) yaratılması yolunda, bu tür bir alanın kuruluşu, temeli ve birliği sorunundan vazgeçmeyi teklif ediyor gözükmekte olduğuna dikkat çekmiştik. Elbette bu tür eleştirilerin keskinleştikleri ölçüde onun görüşlerini, politik mücadeleyi zorunlu olarak bir belirli program ya da metodoloji ile yapılandıran, yani "birleşik bir özne", "normatif temeller" ve "iktidar dışında bir alan" önvarsayan bir direnme perspektifinden (yani, Foucault'nun reddettiği ve reddedilmesi gerektiğini göstermeye çalıştığı perspektiften) bakarak mahkum etme eğiliminde oldukları da göz ardı edilemez.¹⁷⁹⁶ Dahası Foucault'nun son dönemde sadece normalleştirilmiş bir öznelliğe direnebileceğimize işaret eden iktidar ve tahakküm çözümlemelerinin ötesine geçerek tabi kılınma anlamına gelmeyen ve evrensel ilke ya da bilgiye atıfla oluşmayan türden bir özneleşmeyi öneren bir varoluş estetiğine yönelik görüşlerini ortaya koyduğunu biliyoruz. Ama Foucault'nun son dönemdeki yazılarında, bireyler, kendi pratiklerini düzenleyen kültürel ve kurumsal sistemler üzerine düşünümde bulunma ve

¹⁷⁹⁶ Muckelbauer, John, "On Reading Differently: Through Foucault's Resistance", s. 77.

sınırlamalar dâhilinde dönüştürebilme kapasitesine sahip olarak gözükmeye karşılık, daha önce McCarthy'nin bir eleştirisine atıfla dikkat çektiğimiz gibi, Foucault'nun özellikle direnişin öznelere meselesiyle ilgili olarak, 1970'lerdeki tek yanlı (tabiiyet yaratan özneleşme süreçlerine odaklanması) eğilimini düzeltirken ters yöne fazla gidip gitmediği, yani fazla bireyci hale gelip gelmediği de tartışılabilir.¹⁷⁹⁷ Zira Foucault'nun pek çok çalışmasında gördüğümüz gibi, ona göre bilginin hem nesnesi, hem öznesi olan modern birey, sadece bastırılmayıp, bilimsel-disipliner mekanizmaların yatakları içerisinde oluşturulmuş ve şekillendirilmiş olan (bütün bir iktidar ve beden tekniğine göre, özenle imal edilmiş) bir ahlaki/hukuksal/psikolojik/tıbbi/cinsel varlıktır.¹⁷⁹⁸ Nitekim onun günümüzde en büyük siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunun, “bireyi devletten kurtarmaya çalışmak değil, kendimizi hem devletten, hem de devletle ilintili bireyselleştirmeden kurtarmak” olduğunu söylediğine dikkat çekmiş ve çağdaş direniş hareketlerini “bireyden yana ya da bireye karşı olmayıp, daha çok bireyselleşmenin yönetilmesine karşı yürütülen mücadeleler” (hem farklı olma hakkını savunan, hem de bireyi başkalarından koparan, kendi üzerine kapanmaya zorlayan, kendi kimliğine bağlayan her şeye saldıran direnişler) olarak karakterize ettiğini görmüştük.¹⁷⁹⁹ Ama Foucault'nun çalışmalarında, 1970'lerin sonlarında ortaya çıkan *yönetimsellik* biçimlerinin çözümlemesi aracılığıyla hem iktidar kavrayışını, hem de bu kavrayışla bağıntılı olarak özgürlük anlayışını –birtakım eleştirileri göz önünde bulundurmamak suretiyle- yeniden ifade ettiğini ve böylelikle insanların yönetilmesini (yönetim sözcüğünü geniş anlamında alırsak), onların, yönetenlerin istediği şeyleri yapmaya zorlanmasını değil, zorlamayı sağlama alan teknikler (tahakküm teknikleri ya da bireyselleştiren iktidar) ve bireyin sayesinde kendini inşa ettiği ya da değiştirdiği süreçler (kendilik teknikleri ya da tabiiyet anlamına gelemeyen özneleşme pratikleri) arasındaki -tamamlayıcılığa ve çatışmalara sahip olan- *çok yönlü bir denge* olarak anlamamız gerektiğini savunmaya başladığını görmüştük.¹⁸⁰⁰

¹⁷⁹⁷ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 47.

¹⁷⁹⁸ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s.71.

¹⁷⁹⁹ Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, s. 68, 62.

¹⁸⁰⁰ Foucault, Michel, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self”, s. 204.

Elbette bu çerçevede tartıştığımız sorun, Foucault'nun kendilik teknikleri ve tahakküm teknikleri arasında ne derece bir köprü kurulabildiği ve daha spesifik olarak, onun çalışmalarında söz konusu dengenin gerçekten dengeli bir şekilde ele alınıp alınmadığı şeklinde formüle edilebilir. Zira Foucault'nun son dönem çalışmalarında arka-planında iktidar ilişkilerinin yer aldığı sürekli bir çekişme olarak özneleşme betimlemesinin, kuşkusuz iç dünyanın bağlamdan koparılmış bir kendilik yerine, önünde bulunan somut olasılıkların bir üsluplaştırılması (varoluş estetiği) aracılığıyla otonom hale gelen bir kendi anlayışını varsaydığını söylemek mümkündür.¹⁸⁰¹ Bu açıdan Foucault'nun Nietzscheci-modernist bir projeyi yani insanın kendisini sonu gelmez bir şekilde yeniden icat edilmesini, sürekli bir kendinle mücadele, bir oluş ve dönüşüm içinde olmayı vazeden bir projeyi benimsediği söylenebilir.¹⁸⁰² Ama Foucault'nun geç dönem çalışmalarında, bireyin kendisini icat etmesine yönelik bir varoluş estetiği çerçevesinde gerçekleşen bu değişim, onun önceki çalışmalarındaki toplumsal ve politik olan üzerine vurguyu, kişisel olana fazla kaydırıp kaydırmadığı, yani etiğinin, soybilimsel çözümlemelerin güçlü politik etkisini zayıflatıp zayıflatmadığı tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Gerçi açık olan bir husus, onun geç dönem çalışmalarını apolitik olarak değerlendirmenin, kişisel ve politik olan arasında çok katı bir ayrım çizgisi çekmeksizin mümkün olmadığıdır. Nitekim Foucault'nun yaşam üzerindeki iktidarın işleyişine, disiplin ve normalleştirme süreçlerine ilişkin çözümlemeleri, iktidara karşı direnişin, kişisel varoluştan ayırt edilemeyeceğine işaret eder. Bu açıdan Foucault'nun, açık bir şekilde etik ve politika arasındaki ikiciliği reddetmesinin bir göstergesi olan “politika olarak etik” anlayışının da, onun politikayı – daha önceki eserlerine yönelik eleştirileri göz önünde bulundurmak suretiyle- kendilik pratiklerinde konumlama çabasının ifadesi olarak görülebileceğine dikkat çekmiştik.¹⁸⁰³

¹⁸⁰¹ Bernauer, James W. ve Mahon, Michael, *Michel Foucault's Ethical Imagination*, s. 162.

¹⁸⁰² Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 121.

¹⁸⁰³ Best, Foucault'nun bu yönüyle, Marksist gelenek içindeki, daha geniş bir toplumsal mücadele için gündelik yaşam politikasının önemini vurgulayan bir karşı-akım (Gramsci, Lefebvre, Debord gibi) dâhilinde değerlendirilebilir olduğuna dikkat çeker: Zira kapitalizmin tarihsel değişimlerinin, kültürün metalaşmasına ve daha önceden özel olan yaşam alanlarının sömürgeleştirilmesine yol açtığı görüşünden hareket eden bu geleneğe paralel bir şekilde, Foucault da, faşist eğilimlerin özneliğin çekirdeğinde, derinlerde saklandığı bir dünyada, gündelik yaşam ve tutkular politikasını zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. A.g.e., s. 122.

Ama Foucault'nun ahlak-dışı ve apolitik bir estetizme yönelerek, toplumsal dünyayı dışlayıcı bir tarzda kendini yaratmaya odaklandığı kabul edilmez olmasına karşılık, etik çözümlemelerle birlikte odağın toplumsal olandan kişisel olana geçmesinin, onun varoluş estetiği ya da etiğinin daha geniş toplumsal mücadelelerle nasıl ilişkilenebileceğine yönelik bir tartışmayı canlandırdığı ve çalışmasındaki kolektif eylemin imkânına yönelik güçlükleri (ve yetersizlikleri) daha da belirginleştirdiğini söylemek mümkündür.¹⁸⁰⁴

Habermas'ın ise en erken çalışmalarından itibaren kolektif yaşam için rasyonel bir temelin bulunabileceğini iddia ettiğini ve böylesi bir girişimin, “toplumsal ilişkilerin ‘her normun politik sonuçlarının geçerliliğinin, tahakkümden özgürleşmiş iletişimde varılan bir konsensüs üzerine dayanması gerektiği’ ilkesine göre örgütlendiğinde başarılabileceği” fikrini kılavuz olarak alması gerektiğini savunduğunu gördük.¹⁸⁰⁵ Nitekim iletişimsel eylem kuramı bu rasyonelliğin doğasının, özneler-arasılığın yapısından, yani her konuşma eyleminin ön-kabullerinden (gündelik söylemin içerdiği, akılcı bir biçimde güdülenen mutabakata varma isteğinden) çıkarsanması gerektiği fikrinden hareket eder. Habermas'ın çalışmalarında, özne felsefesinden karşılıklı anlaşma ve özneler-arasılık paradigmasına geçiş, bireylerin özneler olarak kurulduğu toplumsallaşma süreçleri açıklaması için merkezi bir konuma sahip olmuştur. Zira Habermas toplumsallaşmayı, yaşam dünyasının iletişimsel ilişkilerinden kaynaklanan, yani karşılıklı tanınma ve normatif karşılıklıya dayanan otonom bireyleri oluşturan bir süreç olarak kavrar. Elbette Habermas'ın bireyselleşme aracılığıyla toplumsallaşma kavrayışı, bu toplumsallaşmanın, iletişimsel ve normatif bir şekilde yapılandırılmış bir yaşam-dünyası bağlamında meydana geliyor olarak anlaşılmasına bağlıdır. Habermas bu sayede, bireylerin, onları oldukları şey kılan normlar, pratikler, kurumlar ve kültürel anlamlar ve toplumsal yapılar üzerine eleştirel olarak düşünümde bulunabildikleri güçlü bir otonomi kavrayışı sunar.¹⁸⁰⁶ Ama daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın

¹⁸⁰⁴ Bu açıdan Best, Foucault'nun mücadeleyi kolektiften ziyade kişisel bir düzeyde tartışmasını, onun toplumsal ilişkileri halen özgürleşmek için kurtulmamız gereken bir tahakküm alanı olarak gördüğünün kanıtı olarak değerlendirir. A.g.e., s. 123.

¹⁸⁰⁵ White, Stephen K., “Reason, Modernity, and Democracy”, s. 6.

¹⁸⁰⁶ Allen, Amy, *The Politics of Our Selves*, s. 175.

otonomi kavramı güçlü olduğu ölçüde, bu otonom bireylerin özneleşme süreçlerindeki iktidarın işleyişine dair açıklamaları daha zayıflamakta, yani öznelerin toplumsallaşmasını eşzamanlı olarak tabiiyet yaratan bir süreç olarak kavrayamamaktadır. Aslında Habermas'ın düşüncesinin toplumsal etkileşim, özneler-arasılık, kolektif eylem, konsensüs gibi kavrayışları Foucault'dan daha etkili bir şekilde açıklayabilmesinin, tam da onları aynı zamanda iktidar biçimleri olarak kavramada zayıf kalmasına bağlı olduğu öne sürülebilir. Zira Habermas'ın, Foucault'nun aksine hem stratejik, hem de iletişimsel etkileşimleri kapsayan geniş bir toplumsal kavrayışına sahip olduğu açıktır; ama bu kavrayışın postmetafizik düşüncenin gerektirdiği rasyonelitenin konumlanmışlığı ya da aklın saf-olmadığı görüşlerine uygun olmadığı yönündeki eleştirilerin işaret ettiği gibi, onun açıklamalarında karşılıklı tanınma ve normatif karşılıklı yapılarını mümkün kılan şeyin, son tahlilde, bu yapıların iktidarın dışında (etkileşimleri reddedilmese de son tahlilde iktidar tarafından belirlenemez kalan) yer alabilmeleri varsayımına bağlı olduğu söylenebilir. Nitekim Habermas'ın bu yaklaşımının ağırlıklı olarak idealleştirilmiş birtakım önvarsayımlara dayandığı, bunun ise, kendisinin de kabul ettiği, aklın konumlanmışlığı ya da temelcilığe ilişkin gibi çağdaş akıl eleştirileri ile uyuşmadığı yönünde pek çok itiraz gelmiş olduğunu, ama onun rasyonel otonomi olarak insan kavramını güçlü bir tarzda evrensel olarak savunamazsak eleştirel olma kapasitemizi kaybedeceğimizi iddia ettiğini görmüştük. Dolayısıyla Habermas'ın tüm güçlü a priori transandantal iddialara yönelik temelcilik-karşıtı eleştiriyi benimsemekle birlikte, görececiliğe karşı toplumsal eleştiri için normatif bir temelin güvence altına alınabileceğini, yani eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanağın teşkil edilebileceğini savunmaktan vazgeçmediğini söyleyebiliriz.

Foucault'nun ise tüm toplumsal davranışların kendisine göre temellendirileceği, düzenleneceği ve meşrulaştırılacağı evrensel ve zorunlu normatif ilkeler arayışına karşı çıktığını ve özgürlüğe karşıt olan şeyin tam da belli hayat biçimlerinin, evrensel, zorunlu biçimler olarak kurumsallaştıran ve böylelikle tahakkümü sürdürmenin aracı kılan bu metafizik düşünce biçimi olduğunu savunduğunu biliyoruz. Aslında bu noktada onun, Habermas ile arasındaki tartışmanın ana akslarından birisi teşkil eden “eleştirinin doğası, hedefleri ve normatif zemini” meselesinde kendi konumunu nasıl savunduğunu

da görebiliriz. Zira normatif standartların temellerine saldırmak suretiyle özgürlük imkânını ve eleştirel düşünüm kapasitesini ortadan kaldırdığı eleştirisine karşı Foucault, aslında tam da bu türden norm arayışının özgürleşmeyi, direnişi engellediğini ve hatta iktidar ilişkilerini birtakım zorunlu evrensel kategoriler aracılığıyla dondurmak suretiyle tahakkümcü bir işleyişe hizmet ettiğini iddia etmektedir.¹⁸⁰⁷ Hatta Foucault’ya göre arasındaki farklılıklara rağmen en nihayetinde bu tür düşünme biçimlerinin (Habermas’ın söylem etiği de dâhil olmak üzere) temelinde, tarihsel varoluşumuza her şeyi içeren bir anlam ve hedef temin eden bir ideal düzen arayışı ve bu düzeni bilme ve gerçekleştirme kapasitesine sahip olarak karakterize edilen, yani tarihin ve iktidar ilişkilerinin dışına çıkmaya ve dünyaya egemen olmaya muktedir olan bir öznellik anlayışı bulunmaktadır. Dolayısıyla Foucault belirli normları evrensel normlar olarak sunan, farklı yaşam biçimlerinin meşru, kabul edilebilir olup olmadığına karar veren ve bütün pratiklerin kendi ilkelerine uyması gerektiğini iddia eden bu evrenselci düşünme biçimi ve onun varsaydığı -hümanist biçimiyle- yasa koyucu metafizik öznellik anlayışının, farklı olan her şeyin bastırılmasına, yeni olanın ortaya çıkmasına engel olmak suretiyle insanların kendi yaşam biçimlerine hapsedilmesine yol açtığını savunmaktadır.¹⁸⁰⁸ Nitekim onun kendi tarihlerimiz (iktidar ilişkileri ve direniş biçimleri arasındaki etkileşimin aslında olumsal düzenlemeleri olan ‘biz’in) içinde kapana kısılmamız anlamına gelen bu yaklaşıma karşı, özneye, benliğe ilişkin her türden değişmez, transandantal anlayışın parçalanması çağrısı yaptığını ve insanların öznelliklerini biçimlendirme ve kendilerini şekillendirme arayışlarının, “asla sonu gelmeyecek bir şekilde, çoğul, farklı öznellikler dizileri içinde” gerçekleşmesinin yolunu açabilecek evrenselci olmayan etik-eleştirel bir düşünme biçiminin ortaya çıkarılması gerektiğini savunduğunu gördük.

Böylece Habermas ve Foucault’nun düşünceleri arasındaki gerilimli noktaların, evrenselcilik ve öznellik konusunda, bir yanda karşı-temelci bir evrenselcilik ve özneler-arasıcı öznelğin, öte yandan evrenselcilik karşıtı öznelleşmenin bulunduğu bir tartışmada toplandığı ve hatta bir çıkmaza girdiği söylenebilir. Zira Habermas’ın

¹⁸⁰⁷ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 84.

¹⁸⁰⁸ A.g.e, s. 16, 18.

perspektifinden Foucault görececilik ve nihilistliğe, Foucault'nun perspektifinden Habermas ise tahakkümcü bir evrenselcilığe yol açmakla suçlanmakta; dahası ikisi de birbirlerinin yaklaşımlarını özne felsefesi paradigması içinde kaldığı için eleştirmektedir. Ama bu kutuplaşmaya karşılık, evrenselcilik ve öznellik üzerine olan bu tartışma içinde Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasında bulunan ortak zeminlerin de açığa çıktığı ve hatta özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiğinin çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya yönelik bir diyalogun asgari koşullarını belirginleştirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Habermas ve Foucault'nun evrenselcilik ve öznellik tartışmasında, çözüm yolları ve yaklaşımları arasındaki farklılıklara rağmen benzer sorunlar ve açmazlarla uğraştıkları ve hatta bu yolda müşterek bir zeminden hareket ettikleri görülebilir. Öncelikle, görmüş olduğumuz gibi, iki düşünürün de tarihsel ve kültürel olumsuzluğun ötesinde yer alan Arşimetçi bir bakış açısını reddettiğini ve dolayısıyla bir teorinin, kendi bilgi ya da ahlak ile ilgili kavrayışının evrensel geçerliliğinin, mutlak ve zorunlu olarak meşrulaştırabileceğini öne süren nihai temellerin ya da böylesi mutlak statü iddialarını ortaya koyabilecek saf bir aklın var olmadığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Böylece onların bu konudaki ortak yönelimi, metafizik-sonrası bu çağda aklın saf olmadığının ve konumlanmışlığının kabul edilmesine dayanır. McCarthy'nin dikkat çektiği gibi, aklın saf ve zaman dışı olmaktan çok uzak bir şekilde kültürde gömülü olduğu, iktidar ve çıkarlarla karışmışlığı, kategori ve ölçütlerinin tarihsel değişkenliği, ona sahip olanların somut, duyusal ve pratiğe bağlanmış karakterinin kabul edilmesi; aklın yapısının, ne bilinç içeriklerine ilişkin iç gözleme dayalı olan türden araştırmalar (erken modern düşünürlerde ya da bazı 20. Yüzyıl fenomenologlarında gördüğümüz türden) aracılığıyla, ne de savunulmaz bir şekilde toplumsal pratikleri soyutlayan dil ya da gösterge sistemlerine (tüm linguistik ya da göstergesel idealizm türleri) başvurmak suretiyle kavranabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla hem Habermas, hem de Foucault'nun, “bu dünyada yer alan bir şey” olarak, yani dil, tarih, kültür ve toplumsal pratikler çerçevesinde anlaşılan insan aklının doğasını, kapsamını ve sınırlarını keşfetmek için geleneksel felsefi çözümleme sınırlarının ötesine geçen bir toplumsal-tarihsel araştırmanın zorunlu olduğu görüşünü paylaştığı görülebilir. Bir başka deyişle, iki düşünürün de temelci olmayan bir girişim olarak akıl eleştirisinin, bireysel bilinci aşan (ama artık transandantal yerine toplumsal-

kültürel kökenli olarak anlaşılan) yapılar ve kurallar ile ilgilenmesi gerektiği konusunda hemfikir olduğu söylenebilir.¹⁸⁰⁹ Dolayısıyla Habermas'ın söylediği, ama Foucault'nun da onaylayacağı üzere, felsefe artık bütünselleştirici bir bilgi anlamında dünyanın, doğanın, tarihin, toplumun bütününe atıfta bulunamaz ve dolayısıyla felsefenin dünya görüşlerinin teorik ikamesi olduğuna dair anlayış artık değerini yitirmiştir.¹⁸¹⁰

Ayrıca hem Habermas, hem de Foucault'nun soyut evrenselcilik eleştirisini, özne-merkezli akıl sorunu çerçevesinde kavradıklarını ve bu yolda ikisinin de, temsil etmeye ve temsil aracılığıyla hâkim olmaya çalıştığı bir nesneler dünyası karşısında konumlanmış bulunan Kartezyen rasyonel otonom özne anlayışını reddettiklerini görmek mümkündür. İki düşünür için de modern anlayışın tarih ve toplum-dışı, bedensizleştirilmiş ahlaki ve epistemik öznesinin artık kabul edilemez olduğu yönündeki çağdaş eleştiriler haklıdır ve dolayısıyla bilen ve eyleyen öznenin zaman içinde geliştiği, tarihsel ve toplumsal bir konuma sahip olduğu konusunda anlaşma içindedirler. Dahası iki düşünürün kendi projelerinin temel hedeflerini, özne felsefesinden, yani tüm bilginin temelini ve tüm anlamlandırmanın ilkesini kendine-yeter, birleşik bir özneye temellendirmeyi hedefleyen bu felsefi projeden çıkış yolu sağlamak olarak belirlediklerini gördük. Onlara göre özne felsefesi paradigmasının ve soyut evrenselci tasavvurlarının yol açtığı sorunlar salt teorik açmazlarla sınırlı değildir, zira özne felsefesi aslında modern Batı bireyciliğini bozan ve farklı olan ne varsa bastırmaya, dışlamaya ve hükmetmeye sürükleyen ben-merkezci, hükmedici ve sahiplenici (paylaşımçı olmayan) bir bireycilik kavrayışına zemin teşkil etmektedir. Dolayısıyla modern öznenin epistemolojik ve ahlaki alanlardaki merkezi konumundan çıkarılması gerektiğini savunan her iki düşünürün, bu yolda bilen ve eyleyen öznelere toplumsal, somut varlıklar olarak kavradıkları ve dolayısıyla bu öznelere düşünce ve eylem ürünlerinin onların konumları ve ilgilerinin izlerini kaçınılmaz bir şekilde taşıdığını kabul ettiklerini söylemek mümkündür.¹⁸¹¹

¹⁸⁰⁹ McCarthy, Thomas, "The Critique of Impure Reason- Foucault and Frankfurt School", s. 243-244.

¹⁸¹⁰ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 1.

¹⁸¹¹ McCarthy, Thomas, "The Critique of Impure Reason- Foucault and Frankfurt School", s. 244, 248.

Dahası hem Habermas, hem de Foucault'nun özne-merkezli akla ve onun soyut evrenselciliğine dair bu eleştirilerini, pozitivist değerden-bağımsız teori anlayışının aksine, teoriyi pratiğe bağlayan Eleştirel Kuram gibi pratiği öncelikli kılan ya da pratik maksatlı teorik girişimler olarak konumlamaya çalıştıklarını gördük.¹⁸¹² İki eleştiri biçiminin de, aralarındaki farklara rağmen, kapalı teorik sistemler yerine, pratik içerimleri olacak şekilde kendimize dair anlayışımızı değiştirecek sonu olmayan pratik teşebbüsler olduğu söylenebilir. Nitekim her iki düşünür de eleştirel bir toplum kuramının, modern kurumların tahakkümcü işlevlerini ve olumsal ya da keyfi karakterini açığa vurma gerektiği ve böylelikle değişimi mümkün kılabileceği konusunda anlaşacaklardır. Zira onların felsefi girişimlerinin çekirdeğinde, toplumsal-tarihsel çözümlemenin belli biçimleriyle sürdürülen ve yaşamlarımızı yönetmemizde etkili olan olası rasyonel inançlar ve pratiklerden eleştirel mesafe kazanmaya ilişkin pratik bir hedefe yönelik olarak gerçekleştirilen bir rasyonalite (özne-merkezli akıl) eleştirisinin bulunduğu söylenebilir.¹⁸¹³ Dolayısıyla bu iki girişim de, teori ile pratik arasında organik bir bağlantının (mesela Marx zamanındaki gibi) artık mevcut olmadığı ve büyük toplumsal değişim şemalarına (devrim gibi), politikanın teleolojik garantilerine (ilerleme) ya da eleştirinin ontolojik temellerine dair şüpheciliğin karakterize ettiği çağdaş bir bakış açısını paylaşırlar. Habermas'ın ifadesiyle “devrimci özgüvenin ve teorik kendinden eminliğin artık yok olduğu” çağdaş durum, bütünleştirici felsefi çözümleme şemalarına yönelik şüpheciliğe ve teorilerin ampirik doğrulanmasını gerektiren bir yanılabilirciliğe yönelik yeni bir farkındalığı açığa vurmaktadır.¹⁸¹⁴

Bu açıdan, hem Habermas, hem de Foucault'nun düşüncesinde çağdaş koşullar altında özgürleşimci eleştirel düşünümün imkânı, menzili ve sınırları meselesinin belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Aslında daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas ve Foucault arasındaki tartışma, daha önce “modernite problematiki”, “modernitenin dilemması” ya da “modernite paradoksu” gibi başlıklar altında yoğun bir şekilde tartışıldığını gördüğümüz modern kendine-gönderimli eleştiri sorunuyla ilgili

¹⁸¹² Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 237.

¹⁸¹³ McCarthy, Thomas, “The Critique of Impure Reason- Foucault and Frankfurt School”, s. 246-247.

¹⁸¹⁴ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 239.

olarak evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma olarak konumlanabilir gözükmektedir. Modern problematiğin ise modernitenin zamanla ilişkisinde gördüğümüz gibi, her şeyden önce, modernitede ne geriye dönebileceği geleneği, ne dayanabileceği mitsel bir zemini, ne de rasyonel bir karşı-eşi olarak bir dini bulunan aklın, kendisinden başka hiçbir başvuru mercii olmadığına dair çarpıcı bir farkındalıkla başladığı söylenebilir. Dolayısıyla modernite düşünsel gelenekte önemli bir kırılmayı ihtiva etmiş ve geçmişte kabul edilen varsayımlar ve pratikler üzerine dayanma imkânını en baştan reddetmiştir.¹⁸¹⁵ Bunun ise otorite imgelerinden serbestleşmiş, yani geleceğe açık olan ve daimi kendini-yenileme gereksinimi duyan bir modernitenin, kendisini sayesinde yargılayacağı ölçütleri ancak kendisi içinden yaratabileceği anlamına geldiğini söylemiştik. Ama modernitenin kendi zaman bilincinden doğan tek normativite kaynağı olarak karşımıza, tam da Habermas ve Foucault’nun özgürleşimci bir eleştirel düşünüm pratiğinin mümkün olması için reddedilmesi gerektiğini savundukları öznellik ilkesi (ve içerdiği özbilinç yapıları) çıkmaktadır. Dolayısıyla Habermas ve Foucault’nun özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine dair ortak karşı çıkışları ışığında, çağdaş sorunun (çağımızın akıl ve özneye dair eleştirileriyle birlikte tartışma parametreleri oldukça farklılaşsa da) halen, modern dünyadan alınan (ne modernitenin tarihsel biçimlerini sadece taklit eden, ne de onları dışarıdan dayatan), ama aynı zamanda onun kendisini de yönlendirmeye uygun olan eleştirel ölçütlerin elde edilip edilemeyeceği noktasında düğümlendiği düşünülebilir. Bu açıdan, hem Habermas, hem de Foucault’nun düşüncelerinin temelinde, özne felsefesi paradigmasından kurtulan ve böylelikle özgürlük kaybı ve tahakküme yol açan Aydınlanmanın diyalektiğine yakalanmayan eleştirel bir düşünüm pratiği kavrayışı ortaya koyma çabasının bulunduğu söylenebilir.

Nitekim Foucault’nun Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* sorusuna cevabında, kendi düşüncesini Kant, Hegel, Nietzsche ve Weber’den Horkheimer ve Adorno’ya uzanan ve tam da Habermas’ın kendi düşüncesini konumladığını bildiğimiz bir eleştirel Aydınlanma geleneğine dahil ettiğini gördük. Ama Foucault’nun kendi projesini –Kant ile başlayan eleştirel teori geleneği çizgisindeki- “eleştirel bir düşünce tarihi” olarak

¹⁸¹⁵ Rasmussen, David, *Reading Habermas*, s. 8.

konumlama çabasına Habermas'ın itirazını hatırlayarak, onların Aydınlanma'nın tarih-dışı, bedensiz özne anlayışı ve soyut evrenselciliğine yönelik ortak olduğunu göstermeye çalıştığımız bir eleştiri zemininden hareket etmekle birlikte Aydınlanma kavrayışları ve bu kavrayış ışığında eleştirel düşünüm pratiğinin ne olduğu (evrensel olarak temellendirilip temellendirilemeyeceği) ya da nasıl icra edildiği konusunda ayrıldıkları söylenebilir. Aslında Habermas ve Foucault felsefeleri arasında gerilim içinde bulunan unsurlara dair gerçekleştirdiğimiz tartışmada her şeyden önce, bu farklılıkların, indirgeyici bir ikilik (Aydınlanmacı ve Aydınlanma-karşıtı, modern ve postmodern gibi) içine sıkıştırılamayacağını sergilemeye ve böylece özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiğinin çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya yönelik bir diyalog zemine taşımamanın mümkün olduğunu göstermeye çalıştık. Habermas ve Foucault'nun *Aydınlanma Nedir?* sorusuna cevapları arasındaki farklılıkların da böylesi bir diyalog imkanına işaret edebileceğini ve hatta onların yaklaşımları arasındaki, evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışmada açığa çıktığını vurguladığımız gerilimli noktaların, verimli (birbirlerinin eleştiri kavrayışlarının sınırlarını ve yetersizliklerini açığa çıkartmak suretiyle çağdaş eleştirel düşüncenin önündeki temel güçlüklerle ve bu güçlüklerle dair çözüm arayışlarına ışık tutan) bir diyalogun işleyişine nasıl dahil edilebileceği konusunda önemli ipuçları sunabileceğini iddia edebiliriz.

Aslında Habermas'ın, Foucault'nun kendi felsefesini Aydınlanma geleneği dâhilinde konumlama çabasının, radikal modernite eleştirisi ile bir araya gelebilmesinin olası gözükmediğine dair eleştirisini ele aldık. Dolayısıyla Habermas'a göre Foucault'nun Aydınlanma eleştirisinin, Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın geriye hiçbir özgürleşme umudu bırakmayacak şekilde kendini yok etme sürecine dair çözümlemeleriyle aynı çizgide yer aldığını biliyoruz. Habermas Foucault'nun Aydınlanmanın başarımlarını tamamen göz ardı eden tek-yanlı bir çözümlemeyle modern yaşamın kurumları ve yapılarında aklın özgürleşimci gücünün herhangi bir izini inkâr etmeye yöneldiğini ve dolayısıyla Aydınlanmaya dair, Aydınlanmanın özgürleşimci gücüne imkân tanımayan türden bütüncü bir eleştiriye sahip olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Habermas'ın perspektifinden Foucault'nun *Aydınlanma Nedir?* yazısındaki Aydınlanmayı eleştirel bir felsefi ethos olarak benimseme girişimi, önceki çalışmalarıyla açık bir şekilde çelişir. Zira Habermas'a göre modernitenin

eleştirdiği yönleriyle özbilinçli, öz-eleştirel bir yüzleşmede başarısız olduğu için Aydınlanma geleneğini ya da modernite projesini bütüncü bir şekilde olumsuzlayan Foucault'nun düşüncesi, modernitenin seyrinde bulunan ve Habermas'ın geri kazanmaya çalıştığı karşı-söylemin karartılmasına, yani çağımızda özgürleşim güçlerinin karşı-Aydınlanma saflarına taşınmasına hizmet eden gerici bir düşünce hareketine katkıda bulunmaktadır.

Buna karşılık Foucault'nun kendi çalışmalarının karşı-Aydınlanma geleneğine dâhil edilerek eleştirilmesini Aydınlanma şantajı olarak nitelediğini ve reddettiğini biliyoruz. Ona göre Aydınlanmayı karakterize eden eleştirel tutumu yeniden düşünme (sorunsallaştırma) çabası, kendini basitleştirici ve otoriter bir alternatif biçiminde sunabilecek her şeyin reddedilmesini, yani günümüzde entelektüel ve siyasi bir ikilem şeklinde dayatılan “Aydınlanma’dan yana ya da Aydınlanma’ya karşı olma” şantajından kurtulmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Foucault Aydınlanma’nın günümüze miras bıraktığı düşünme biçimini ele alırken, “ya Aydınlanma’yı kabul eder ve onun rasyonalizminin çerçevelediği gelenek içinde kalırsınız”, “ya da Aydınlanma’yı eleştirir ve onun rasyonalite ilkelerinden kurtulmaya çalışırsınız” biçiminde dayatılan ikiliğin ötesine geçmek zorunda olduğumuzu savunur.¹⁸¹⁶ Dahası Foucault'nun Aydınlanma kavrayışını Habermas'ın perspektifine karşı bir eleştiri aracılığıyla ortaya koyduğunu ve hatta Aydınlanma’dan kaynaklanan ve kendi düşüncesinin de dâhil ettiği eleştirel düşünce geleneğini adeta Habermasçı projeyi dışarıda bırakacak bir şekilde tanımladığını görürüz. Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Foucault Kant'ın çalışmasında, bizi Aydınlanmaya bağlayabilecek doktriner unsurlara sadakatin tam tersine, bir tutuma, yani “tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir *ethos*'un sürekli olarak canlı tutulmasına” dair bir yönelimin var olduğunu savunur.¹⁸¹⁷ Ona göre Aydınlanma'nın gerçekten yeni kalan ve muhafaza edilmesi gereken yanını, tarihsel bir süreç olarak (salt düşünce tarihinin bir epizodu olarak) Aydınlanma’dan geriye kalanlar değil, güncellikle ve kendimizle kurulan bir ilişki kipi anlamına gelen eleştirel bir tutum açığa vurmasıdır. Nitekim

¹⁸¹⁶ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 185.

¹⁸¹⁷ A.g.e., s. 184.

Foucault'ya göre Kant Aydınlanma'nın ne olduğu sorusunu, Aydınlanma'yı ne ona ait olunan bir çağ, ne işaretleri algılanan bir olay, ne de bir tamamlanmanın gündeğümü olarak almak suretiyle ortaya atmamış, yani şimdi'yi bir bütünsellik ya da gelecekteki bir tamamlanma temelinde kavramak yerine bir farklılığı aramaya (bugünün düne kıyasla ne tür bir farklılık getirdiğini kavramaya) çalışmıştır. Dolayısıyla Foucault Aydınlanma'nın tarihte farklılık olarak ve belirli bir felsefi görevin itici gücü olarak şimdi üzerine düşünme biçimi olduğunu göz ardı eden, yani zihinlerimizde tutulması gereken şeyin bu olayın kendisi ve anlamı olduğunu ("evrensel hakkında düşünmenin tarihselliği sorunu" der) görmeyen ve ondan geri kalanları canlı ve dokunulmaz kılmaya çalışanları sofulukla ve hatta doğrudan Aydınlanma'nın eleştirel tutumuna ihanetle suçlamaktadır.¹⁸¹⁸

Elbette Foucault Kant felsefesinde genellikle takip edilen yönelimin kendi vurguladığı düşünce biçimi olmadığının farkındadır. Nitekim o, Kant'ın doğru bilginin mümkün olma koşulları sorununu ortaya atan felsefi geleneğin temellerini de ortaya koyduğunu ve hatta 19. yüzyıldan beri gelen bütün modern felsefe çizgisinin esas olarak bu temelde, yani hakikatin analitiği olarak gelişmiş olduğunu belirtir. Ama Foucault'ya göre modern ve çağdaş felsefede, ilk olarak *Aydınlanma Nedir?*'de açıkça ortaya çıkmış olduğu söylenebilecek başka bir tipte sorgulama da mevcuttur. "Güncelliğimiz nedir? Şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanı nedir?" sorularını ortaya atan bu diğer eleştirel gelenekte söz konusu olan hakikat analitiği değil, şimdi'nin ontolojisi, kendimizin bir ontolojisidir.¹⁸¹⁹ Dolayısıyla Foucault bugün için önümüzde iki felsefi tercih bulunduğunu söyler:

Ya kendini genelde hakikatin analitik felsefesi olarak sunan bir eleştirel felsefe tercih edilebilir ya da kendimizin bir ontolojisi, şimdiki zamanın ontolojisi biçimine bürünecek bir eleştirel bir düşünceden yana seçim yapılabilir.¹⁸²⁰

¹⁸¹⁸ Foucault, Michel, (2005), "Aydınlanma Nedir?", çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 162-172, s. 171.

¹⁸¹⁹ A.g.e., s. 172.

¹⁸²⁰ A.g.e., s. 172.

Elbette Foucault'nun ikinci yolu seçtiği ve kendi projesini, bizi öznel olarak kuran deneyimleri sorunsallaştıran “kendimizin tarihsel ontolojisi” olarak yeniden tanımladığını biliyoruz. Ama dikkat edilmesi gereken husus, Foucault'nun bu yolu, Hegel'den gelip Nietzsche ve Max Weber üzerinden Frankfurt Okulu'na kadar uzanan ve kendisinin de içinde çalışmaya çaba harcadığı bir düşünme biçimini kurmuş olan felsefi bir gelenek olarak betimlemesi, yani Habermas'ın karşı-Aydınlanmacı olmakla eleştirdiği kendi projesini tam da Habermas'ın düşüncesinin kendisini tanımladığı yerde ve onun düşünce biçimine karşı olarak konumlamasıdır.¹⁸²¹

Burada, Aydınlanma'nın, birisi tarihsel bir döneme, diğeri ise belli bir tutum ya da yönelime atıfta bulunan, kuşkusuz birbirleriyle yakından ilişkili ama yine de farklı olan iki kullanımı olduğuna dikkat etmek, bu konuda Habermas ve Foucault arasında kurulabilecek bir diyalogun önünde yer alan birtakım belirsizliklere ya da karışıklıklara ışık tutabilir.¹⁸²² Zira Habermas Aydınlanma'yı, tarihsel bir dönemi tanımlayan belli bir yönelim ya da tutum olarak almakta ve dolayısıyla Aydınlanma'nın bozulan yanları kadar kazanımlarını da hesaba katmadığı için Foucault'nun eleştirilerinin tek-yanlı ve bütüncü olduğunu itirazını ortaya koyarken, temel olarak tarihsel bir dönem olarak Aydınlanma'ya atıfta bulunmaktadır. Bunun anlamı Habermas'a göre Aydınlanma'nın yönelimi ya da tutumunu, Aydınlanma'nın tarihsel süreç içinde ortaya çıkardığı kazanımlarının göz ardı edilmesi ya da bütüncü bir şekilde reddedilmesiyle anlamının mümkün olmadığıdır. Nitekim Habermas'ın Aydınlanma'yı esas olarak, kendilerine özgü içsel mantıklara sahip “nesnel bilim”, “evrensel ahlak ve hukuk” ve “otonom sanat” alanları geliştirmeyi hedefleyen 18. yüzyıl düşünürleri tarafından uygulanan bir proje açısından kavradığını ve kendi düşüncesini de bu projenin sürdürülmesi olarak sunduğunu biliyoruz. Aydınlanma'nın ya da modernite projesinin patolojileri (Aydınlanma düşünürlerinin amaçladıklarının tersine ortaya çıkan patolojileri) karşısında bu projeyi bütüncü bir şekilde mahkûm etme yönündeki eğilime karşı Habermas akla ve eyleme yönelik kendi iletişimsel yaklaşımın, bizim hem

¹⁸²¹ A.g.e., s. 172.

¹⁸²² Wong, Day (2005), “Foucault Contra Habermas: Enlightenment, Power, and Critique”, *Philosophy Today*, 49 (1), 55-69, s. 56.

Aydınlanma'nın belli yönlerini eleştirmemizi ve hatta patolojilerine dair daha açık bir kavrayış geliştirebilmemizi, hem de Aydınlanma'nın bozulmalarının onun kendine özgü mantığından (Aydınlanmanın diyalektiği) zorunlu olarak çıkmadığını kavrayarak, modernleşmenin içerdiği imkânların farkına varabilmemizi ve bu potansiyelleri değerlendirebilmemizi mümkün kıldığını savunur. Dolayısıyla Habermas Aydınlanma döneminin, Aydınlanma düşünürlerinin hedeflerinde ifadesini bulan, ama gerçekleştirilememiş kalan özsel çekirdeğini (iletişimsel rasyonalite) muhafaza etmek suretiyle Aydınlanmanın, özgürleşime imkân tanıyan dengeli ve makul bir eleştirisinin, yani onun yol açtığı kazanç ve kayıpların dikkatli bir değerlendirilişinin gerçekleştirebileceğini savunmaktadır.¹⁸²³ Bu açıdan Habermas'ın, Aydınlanma projesinde bulunduğunu, ama modernleşme süreçlerinde bastırılmış ya da bozulmuş olduğunu (yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesiyle) iddia ettiği iletişimsel rasyonaliteye dair yeniden inşası, onun Aydınlanma'nın zararlı ve patolojik yönlerini, faydalı ve muhafaza edilmesi gereken yönlerinden ayırt etmesine imkân tanımaktadır. Böylece Habermas akıl ve rasyonalitenin özne-merkezli kavranılışından iletişimsel kavranışına doğru gerçekleştirdiği paradigmatik değişim sayesinde Aydınlanma döneminin temel yönelimini ifade eden Aydınlanma düşünürlerinin projelerinin (kendilerine özgü içsel mantıklara sahip “nesnel bilim”, “evrensel ahlak ve hukuk” ve “otonom sanat” alanları geliştirmek) Aydınlanma diyalektiğine yakalanmayacak bir şekilde devam ettirilebileceğini savunmaktadır.

Habermas'ın Aydınlanma tutumunu Aydınlanma döneminin özsel çekirdeği olarak tespit etmesine karşılık, Foucault'nun Aydınlanma'nın iki anlamını birbirlerinden görece bağımsız olarak ele aldığını söylemek mümkündür.¹⁸²⁴ Foucault Aydınlanma'yı kendi projesini de karakterize eden belli bir eleştirel tutum olarak almaktadır, ama bu tutum, tarihsel bir dönem olarak Aydınlanma'nın özünü tanımlayan (Aydınlanma düşünürlerinin hedeflerinde tezahür eden) bir yönelimi, yani Habermas'ta olduğu gibi, Aydınlanma döneminde bulunan ve muhafaza edilmesi gereken temel bir rasyonalite

¹⁸²³ McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. vii-viii.

¹⁸²⁴ Wong, Day, “Foucault Contra Habermas: Enlightenment, Power, and Critique”, s. 56.

çekirdeğini ifade etmemektedir. Kuşkusuz Foucault tarihsel bir dönem olarak Aydınlanma'nın eleştirel bir tutum olarak Aydınlanma ile hiçbir bağı olmadığını ima etmemektedir. Foucault'ya göre Aydınlanma aklın tarihinde; rasyonalite ve teknoloji biçimlerinin, bilginin otonomisi ve otoritesinin gelişmesi ve yerleşmesinde kendisini göstermiş kalıcı bir süreçtir ve kendimizi tarihsel olarak belli ölçüde Aydınlanma tarafından belirlenmiş varlıklar olarak çözümlemeye çalışmamız gerekir. Ama bu tür bir çözümlemenin içinde yer alan tarihsel araştırmaların yöneleceği yer, “geçmişe dönük olarak Aydınlanma'da (ya da Aydınlanma düşünürlerinde) rastlanabilecek olan ve her koşulda muhafaza edilmesi gereken rasyonalitenin temel çekirdeği” değil, “‘zorunluluğun fiili sınırları’, yani kendimizi otonom özneler olarak kurmamız açısından vazgeçilmez olmayan ya da artık vazgeçilmez sayılmayan noktalar’dır”.¹⁸²⁵ Nitekim Foucault kendimize dair sürekli eleştiri olarak Aydınlanma ile Aydınlanma'nın tarihsel olarak Avrupa toplumlarındaki gelişim süreçlerinde çeşitli defalar yeniden boy gösteren bir tema ya da temalar bütünü olan “hümanizm”i birbirlerine karıştırmaktan uzak durmamız gerektiğini savunur. Aslında Foucault tarihsel bir dönem olarak Aydınlanma'yı her biri spesifik varoluş koşullarına ve özel etkilere sahip olan, yani ne birleşik bir rasyonalite sistemi tarafından yönetilen, ne de aralarında zorunlu bir tutarlılık bulunan bir dizi olay ve karmaşık tarihsel süreç olarak değerlendirmektedir.¹⁸²⁶ Ama Foucault'nun bu karmaşık süreçler içinde Aydınlanma'nın kendisiyle ilgili olarak geliştirmiş olduğunu iddia ettiği tarihsel bilincin temelinde yatan ilkeyi, yani şimdi'yle kurduğu dönüşlü ilişki kipini ayırt etmeye, yani Aydınlanma'nın eleştirel ethosu'nu, aslında Aydınlanma ile gerilimli birlikteliğe sahip olduğunu iddia ettiği hümanist yönlerinden (özne-merkezli akıl anlayışı, transandantal yönelimi vb.) koparmak suretiyle kendine mal etmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Nitekim hümanist düşüncenin aşınmasına katkıda bulunmak üzere arkeolojinin öznenin kurmaca bir inşa olduğunu (yani İnsan'ın ölümünü) açığa vurmaya çalışırken, soybilimin ise bu özne inşasının maddi bağlamını ön plana çıkarmaya ve özneleştirilmenin/tabi kılınmanın politik sonuçlarını betimlemeye ve özneleştirici pratiklere karşı direnişe destek olmaya

¹⁸²⁵ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 185.

¹⁸²⁶ Wong, Day, “Foucault Contra Habermas: Enlightenment, Power, and Critique”, s. 56.

çalıştığını biliyoruz.¹⁸²⁷ Foucault'nun pek çok çalışmasında, Aydınlanma düşünürlerinin özgürleşimci hedefler olarak sunduğu düşüncelerinin ya da bu yolda gerçekleştirdikleri reformların maskesini düşürmeye ve onların nasıl tahakküm ve baskı biçimlerine yol açtıklarını göstermeye çalıştığını gördük. Ama Foucault'nun bu hedeflerde ve reformlarda (ve dolayısıyla bir bütün olarak hümanizmde) hiçbir doğruluk payı ya da özgürlük kısıntısı bile olmadığını değil, hakikat üretiminin iktidar ilişkileriyle iç içe olduğunu ya da iktidar ilişkilerinden bağımsız bir özgürlük kavrayışının zaten mümkün olmadığını göstermeye çalıştığı söylenebilir. Sonuç olarak Foucault, eleştirel bir tutum olarak Aydınlanma'nın oluşturduğu düşünce biçimi çerçevesinde düşünülmesi gereken kendi projesinin (bizi özneler olarak kuran deneyimleri sorunsallaştıran “kendimizin tarihsel ontolojisi”nin) tam da tarihsel bir dönem olarak Aydınlanma'ya ilişkin bu çözümlemeleri aracılığıyla, yani evrensel ve zorunlu olduğu varsayılan hakikatlerin olumsal olduğunu, çizdikleri sınırların aşılamaz olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermek suretiyle bize yeni öznellikler geliştirmenin, otonom ve özgür bir şekilde kendimizi yaratabilmenin önünü açmayı hedeflediğini savunmaktadır.

Elbette, Foucault'nun Aydınlanma kavrayışını, Aydınlanma süreçlerine dair yoğun bir eleştiri aracılığıyla ortaya koyması, Habermas'ın Aydınlanma'ya dair böylesi bir eleştirel farkındalığa sahip olmaksızın olumlu bir Aydınlanma kavrayışı geliştirmiş olduğunu anlamına gelmez. Nitekim onun Aydınlanma'nın “Aydınlanma diyalektiği” başlığı altında toplanan patolojilerini bilişsel-araçsal rasyonalitenin yaşam-dünyasında yayılmak suretiyle kendisini moral-politik ve estetik-ifade edici rasyonalite pahasına oluşturmasıyla, yani iletişimsel ilişkileri şeyleştirmesiyle açıkladığını gördük.¹⁸²⁸ Dolayısıyla Habermas'a göre modernleşmenin patolojik hale gelmesi para ve iktidar mekanizmalarının, dayanışmanın iletişimsel biçimlerinin yerini alması ve yaşam-dünyasının yeniden üretimini engellemeye başlamasıdır. Bu mekanizmaların yaşam-dünyasının iletişimsel iç-yapılarına (kültür, toplum, kişilik) sızması ve bu alanda egemenlik kurmasının sonucu ise, kültürel yeniden üretim süreçlerinde anlam kaybı,

¹⁸²⁷ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s. 67.

¹⁸²⁸ Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. 363.

meşruluk ve yönelim krizleri; toplumsal bütünleşme süreçlerinde anomi ve toplumsal dayanışma eksikliği; toplumsallaşma süreçlerinde ise –özellikle “ego kimliği” oluşumuyla ilgili olan— psikopatolojilerdir.¹⁸²⁹ Ama Habermas araçsal rasyonalitenin tahakkümünün rasyonalitenin doğasına özgü bir paradokstan (Aydınlanma diyalektiğini) zorunlu olarak kaynaklanmadığını, kapitalizmin harekete geçirdiği belli bir rasyonalizasyon sürecinin, yani seçici bir rasyonalizasyonun sonucu olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Habermas’a göre, farklı rasyonalizasyon süreçlerini içeren ve böylelikle modern toplumun uygun bir kavramsallaştırılmasına (patolojileri kadar kazanımlarının da kavranabilmesine) imkân tanıyan kendi rasyonalite teorisi sayesinde, modernleşmenin anlam ve özgürlük yitimine yol açan kaçınılmaz bir mantığı olduğu iddiasını eleştirel olarak değerlendirebilir ve modern yaşamın patolojilerinin modern rasyonalizasyon içsel mantığından ya da “Aydınlanma diyalektiğinden” zorunlu olarak ortaya çıkmadığını gösterebiliriz. Elbette Habermas’ın Aydınlanma’nın tüm kazanımlarını ortadan kaldırma pahasına bütünsel olarak olumsuzlamak yerine onun kazanımlarını ve patolojilerini ya da rasyonel ve irrasyonel yönlerini ayırt etmeyi mümkün kılacağını iddia ettiği bu girişime güveninin, büyük oranda rasyonelleşmiş yaşam-dünyası çözümlemesinde açığa vurduğu ve biçimsel pragmatik ve söylem etiği çalışmalarında linguistik dayanaklarını göstermeye çalıştığı özgürleşimci rasyonalite potansiyeline (gündelik iletişim pratiklerindeki karşılıklı anlaşma süreçleri içine ayrılmaz bir parça olarak yerleşmiş olan bir *koşullanmamışlık* uğrağına) bağlı olduğu söylenebilir.

Foucault’nun ise, Habermas’tan farklı olarak, Aydınlanma’nın rasyonel olan ve olmayan yönlerini ayırt etmeye ve bu sayede Aydınlanma’da neyin muhafaza edileceği ve reddedileceğini belirlemeye imkân sağlayacak bir rasyonalite kavrayışı geliştirmeye yönelmediğini biliyoruz. Bilakis Foucault’nun çalışmalarının, tam da Habermas’ın tesis etmeye çalıştığı ve eleştirel projesinin merkezine yerleştirdiği böylesi ayrımları ve ikili karşıtlıkları (rasyonel-rasyonel olmayan, özgürleşim-tahakküm, Aydınlanma yandaşlığı-Aydınlanma karşıtlığı, meşru iktidar- meşru olmayan iktidar gibi) yıkmaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim Foucault’nun çalışmasında Aydınlanma söylemleri ve reformları

¹⁸²⁹ Outhwaite, William, *Habermas*, s. 87.

kaçınılmaz bir şekilde iktidar ilişkileri ve tahakküm yapıları ile iç içe geçmiş görünür ve hatta onun perspektifinden Aydınlanma belli türden özgürlükler sunar, ama bunlar aynı zamanda tabiiyetler anlamına da gelir ya da tersine, Aydınlanmanın akıl-dışlıkları ve tahakküm ilişkileri bir tür rasyonalite ve aydınlanmış pratikler de olabilir.¹⁸³⁰ Dolayısıyla Foucault'nun son döneminde, önceki çalışmalarıyla tamamen çelişkili bir şekilde Aydınlanma savunuculuğunu yapmaya başladığını iddia etmek, onun kendi eleştirel düşünüm kavrayışını, tam da böylesi ayrımları (en başta Aydınlanma şantajı dediği, Aydınlanmacılık ya da Aydınlanma-karşıtlığı ikiliği olmak üzere) iptal etmeye yönelik olarak oluşturma girişimini görmezden gelmek olacaktır. Bu açıdan Habermas'ın Aydınlanma'ya dair dengeli (iyi ve kötü yanlarını ayırt eden) Foucault'nun ise tek-yanlı ve kötümser bir tablo çizdiği görüşü de, Foucaultcu Aydınlanma ve eleştiri kavrayışının ayırt edici karakterini göz ardı eder. Zira Foucault kendi projesini, Aydınlanma'nın olumlu ya da olumsuz yanlarını kendisine başvurmak suretiyle teşhis edebileceğimiz bir model oluşturma arayışına yönelik eleştiri (ve Aydınlanma'nın kazanımları olduğu varsayılan unsurların da yeniden sorunsallaştırılması) aracılığıyla ortaya koymaya çalışır. Aslında bu yorumun, Foucault'ya daha fazla hak vermeye yönelik olarak değiştirilmiş bir başka biçimi de bulunur. Ama Habermas'ın esas olarak Aydınlanma'nın aydınlık yönlerine Foucault'nun ise karanlık yönlerine ışık tuttuğu varsayımından hareketle bu iki düşünürün Aydınlanma okumalarının basit şekilde yan yana koyulabileceğini ima eden bu görüş, onların Aydınlanma ve eleştiri kavrayışları arasındaki farklılıkların ve gerilimlerin, sadece konu alanlarını tamamlayıcı olabilecekleri bir şekilde sınırlamak suretiyle giderilebileceğini varsayar.

Oysa Habermas ve Foucault'nun Aydınlanma projesiyle ilişkilene biçimlerine dair karşılaştırmaların, eleştirel düşünüm pratiklerine ilişkin evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde cereyan eden verimli bir diyalog biçiminde düşünülebilmesi, ikisinin yaklaşımlarını basit bir ikiciliğin (Aydınlanmacı ve Aydınlanma-karşıtı) ötesine taşıyan ortak zeminlerin varlığı kadar gerilimlerin ve farklılıkların da basit bir şekilde yok sayılmamasını gerektirmektedir. Zira onların Aydınlanma ve eleştiriye dair birbirlerine indirgenemez ya da basit bir şekilde birbirleri

¹⁸³⁰ Wong, Day, "Foucault Contra Habermas: Enlightenment, Power, and Critique", s. 67.

yerine geçemeyecek denli farklı perspektiflere sahip olmaları, gerçek anlamda bir diyalog, yani karşılıklılık içeren bir konuşma ve tartışma sürecinin işleyebilmesinin zorunlu koşullarından birisidir. Aksi takdirde canlı ve verimli bir diyalogdan ziyade Habermas ya da Foucault'nun perspektifinden, en iyi tahminle, karşı tarafın bazı içgörülerini kendi düşüncesini desteklemek ya da zenginleştirmek için kullanmaya yönelik bir monologun gerçekleşeceği söylenebilir. Öte yandan, Habermas ve Foucault yaklaşımları arasındaki farklılıkları, bir diğerini yok eden, yani hiçbir ortak noktaya sahip olmadıkları için sadece birini tercih edebileceğimiz bir zıtlık çerçevesinde değerlendirmenin, diyalog şöyle dursun iki düşünce arasında herhangi türden bir ilişki kurma çabasını bile en baştan engelleme eğiliminde olduğuna dikkat çekmiştik. Nitekim Habermas ve Foucault çalışmalarına ilişkin genellikle modernist-postmodernist ikiciliği çerçevesinde toplanan bu tür bir kutuplaştırma kolaycılığına karşı, hem her iki düşünürün çalışmalarında da basit bir şekilde böylesi bir ikiliğe sıkıştırılamayacak bir eleştirel düşünüm kavrayışı bulunduğunu göstermeye, hem de onların yaklaşımları arasında modern kendine-gönderimli eleştiri sorunuyla ilgili olarak evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde ortaya çıkan gerilim ve farklılıkların, özgürleşimci bir eleştirel düşünüm pratiğinin imkânı ve sınırları hakkında verimli bir diyaloga aktarılmasını mümkün kılabilen ortak zeminleri vurgulamaya çalıştık. Dolayısıyla Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasında bulunan ortak zeminlerin, tam da kutuplaştırmalara temel teşkil eden evrenselcilik ve öznellik üzerine olan bu tartışma içinde ortaya çıktığının söylenebileceğini gördük. Hatta bu zeminler, genellikle karşılıklı olarak birbirlerini dışladığı düşünülen (çağdaş teorileştirme biçimlerinin evrenselcilik ve öznellik konusundaki temel gerilimlerini ifade eden) iki yaklaşım arasında bulunmaları sebebiyle özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiğinin çağdaş menziline ve sınırlarını daha iyi anlamaya yönelik tartışmaların asgari koşullarına ya da temel başlangıç varsayımlarına ışık tutabilir gözükmektedir. Ama Foucault ve Habermas'ın karşılıklı eleştirileri de dâhil olmak üzere, onların özne-merkezli akıl ve evrenselciliğine ilişkin yaklaşımları ve eleştirileri arasında basit bir şekilde kurulan ütopyacı-görececi ya da soyut ahlaki evrenselci-nihilist türünden ikiciliklere (kısaca modern-postmodern ikiciliğine) katkıda bulunan görüşlerin indirgeyici ve yetersiz olduğunu (farklı okumaların da mümkün ve hatta daha tercih edilebilir olduğunu)

göstermeye çalışmamıza rağmen, bu iki düşünürün eleştirel düşünüm pratiklerine dair kavrayışları arasındaki gerilim ve farklılıkların da göz ardı edilemeyeceğini ve hatta bunların gerek birbirlerinin sınırlamalarına ışık tutmaları, gerekse aralarındaki diyalogu canlı ve üretici kılmaları açısından göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasındaki tartışmanın, basit bir kutuplaştırmadan kurtularak çağdaş sorunlarla ilişkili önemli ve verimli bir diyaloga dönüşebilmesi ve iki düşünürün de sınırlılıklarının ötesine uzanan bir eleştirel düşünüm pratiği arayışına ışık tutabilmesi için, farklı yaklaşımlar arasındaki etkileşimin statüsüyle ilgili olan bu meselenin, birinin diğeri aleyhine benimsenmesini zorunlu kılan metodolojik bir seçim olmadığı gibi, onların teorilerinin birbirleriyle uyum içinde çalışabileceği bir üst-çerçeve bulunması ya da eşit kısmi perspektifler olarak, yani basit bir şekilde tamamlayıcı olarak yan yana koyulması meselesinden de daha karmaşık olduğunu kabul etmek gerekir.¹⁸³¹

Nitekim Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasındaki evrenselcilik ve öznellik tartışması içinde belirginleşen bu gerilimli ilişkinin onların Aydınlanma kavrayışlarında nasıl tezahür ettiğini de gördük. Zira Habermas Aydınlanma döneminin, Aydınlanma düşünürlerinin hedeflerinde (kendilerine özgü içsel mantıklara sahip “nesnel bilim”, “evrensel ahlak ve hukuk” ve “otonom sanat” alanları geliştirme) ifadesini bulan, ama gerçekleştirilememiş olan özsel çekirdeğini (iletişimsel rasyonalite) muhafaza etmek suretiyle Aydınlanmanın, özgürleşime imkân tanıyan dengeli (ve tabii belirlenimli) bir eleştirisinin, yani onun yol açtığı kazanımlar ve zararların dikkatli bir değerlendirilişinin gerçekleştirebileceğini savunmaktadır.¹⁸³² En önemlisi Habermas ancak akıl ve rasyonalitenin özne-merkezli kavranılışından iletişimsel kavranışına doğru gerçekleştirdiği paradigmatic değişim aracılığıyla Aydınlanma diyalektiğinden çıkış olabileceğini ve Foucault'nun bütüncü Aydınlanma eleştirisinin modernitenin seyrinde bulunan ve Habermas'ın geri kazanmaya çalıştığı karşı-söylemin (özneler-arasılık potansiyelinin) karartılmasına, yani çağımızda özgürleşim güçlerinin karşı-Aydınlanma

¹⁸³¹ Fleming, Marie, “Working in the Philosophical Discourse of Modernity”, s. 172.

¹⁸³² McCarthy, Thomas, “Translator's Introduction”, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1, s. vii-viii.

saflarına taşınmasına hizmet eden bir düşünce hareketine katkıda bulunduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre, görececiliğe karşı toplumsal eleştiri için normatif bir temelin güvence altına alınabileceğini, yani eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanağın teşkil edilebileceğini gösteren kendi iletişimsel kuramının aksine Foucault, bir bütün olarak rasyonaliteye ve normatif standartların temellerine saldırmak suretiyle özgürlük imkânını ve eleştirel düşünüm kapasitesini imkânsız kılmaktadır. Bu açıdan Habermas ile Foucault'nun Aydınlanma yaklaşımlarıyla ilgili olarak özellikle eleştirinin doğası, hedefleri ve normatif zemini meselesinde temel bir gerilimin bulunduğuna dikkat çekmiştik. Zira Foucault'nun tüm toplumsal davranışların kendisine göre temellendirileceği, düzenleneceği ve meşrulaştırılacağı evrensel ve zorunlu normatif ilkeler arayışına karşı çıkmakla kalmadığını, böylesi norm arayışlarının, özgürleşmenin aksine, iktidar ilişkilerinin üretken ve yaratıcı dönüşümünü birtakım zorunlu evrensel kategoriler aracılığıyla dondurmak suretiyle tahakkümcü bir işleyişe katkıda bulunduğu görüşünü savunduğunu gördük.¹⁸³³ Dolayısıyla Foucault eleştiriye, iktidar ilişkilerinden bağımsız, yani bağlam-dışı dayanaklar bulma arayışına (ya da eleştirinin evrenselci bir şekilde temellendirilebileceğine) karşı çıkarak “yerel eleştiri”yi savunur ve Aydınlanma'yı, “düşündüğümüz ve yaptığımız şeylerin kendimize ilişkin tarihsel bir ontoloji süzgecinden geçirilerek eleştirilmesinde oluşan” ve bir *sınır-tutum* şeklinde karakterize edilebilir olan felsefi bir eleştiri ethos olarak yorumlamaya çalışır.¹⁸³⁴ Aslında Foucault eleştirinin bağlamla ilişkisinde, salt bir reddetme eyleminden ziyade tam da iç-dış alternatifinin ötesine geçmeye, yani sınırda olmaya işaret eden sınır-tutum kavrayışı çerçevesinde, eleştirinin aslında sınırları çözümlemek ve sınırlar üzerinde kafa yormaktan oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre bilginin hangi sınırları aşmaktan geri durması gerektiğini bilmekle ilgili olan eleştirel soru, “Bize evrensel, zorunlu, kaçınılmaz olarak verilende, tikel, olumsal, keyfi kısıtlamaların ürünü olan nedir?” sorusuna dönüştürülmelidir. Dolayısıyla Foucault önemli olanın, zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriye mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmek olduğunu söyler. Foucault'ya göre bunun sonucunda eleştiri artık

¹⁸³³ Falzon, Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, s. 84.

¹⁸³⁴ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 187-188.

evrensel değerlere sahip biçimsel yapıların arayışında değil; bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin öznelere olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir. Elbette ona göre bu eleştiri ereksel olarak soybilimsel, yöntemiyle arkeolojik nitelikte olmalıdır:

Tüm bilgi ya da tüm ahlaki eylem biçimlerinin evrensel yapılarını saptamaya değil; düşündüğümüz, söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri eklemleyen söylemleri tarihsel olaylar olarak almak anlamında arkeolojik olacaktır-transandantal değil. Öte yandan bu eleştiri, olma biçimimizden bizim için neyi yapmanın ya da bilmenin imkânsız olduğunu çıkarmaması, tersine bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzluktan artık olduğumuz gibi olmamak, yaptığımızı yapmamak ve düşündüğümüzü düşünmemek imkânını çıkarması anlamında soybilimsel olacaktır.¹⁸³⁵

Foucault eleştirinin özgürleşim hedefine (“sonsuz özgürlük çalışması”) sahip olması gerektiği konusunda Habermas ile hemfikirdir. Aslında yine Habermas’ın da onaylayacağı bir şekilde, özgürlüğü sadece olumlama ya da boş özgürlük rüyaları olarak görme eğilimine kapılmamak için, bu tarihsel-eleştirel tutumun deneysel bir tutum da olmak zorunda olduğunu söyler:

Hem değişikliğin mümkün ve istenir olduğu noktaları kavramak, hem de bu değişikliğin bürünmesi gereken kesin biçimi saptamak açısından kendi sınırlarımızda yürütülen bu çalışmanın bir yandan tarihsel bir araştırma alanı açması, öbür yandan gerçekliğin ve güncelliğin sınavından geçmesi gerekir.¹⁸³⁶

Ama Foucault bu yolda esas tehlikeyi, başka bir toplum, başka bir düşünme tarzı, başka bir kültür ve başka bir dünya görüşü için bütünsel programlar ortaya koymak amacıyla güncel sistemden kurtulma iddialarında bulur ve dolayısıyla kendimize ilişkin tarihsel ontoloji, global ya da radikal olma iddiasındaki bütün projelerden ve kendi tarihsel konumlanmışlığını aştığını iddia eden evrensel ya da yekpare rasyonalite anlayışlarından uzaklaşmak zorunda olduğumuzu savunur. Nitekim Foucault’nun

¹⁸³⁵ A.g.e., s. 188.

¹⁸³⁶ A.g.e., s. 188-189.

rasyonalite eleştirisinin tek bir rasyonalite değil, ama rasyonalitelerin zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde var olduğundan hareketle onların sınırlılıklarını, tehlikelerini ve tarihsel oluşumları ve etkilerini inceleme biçimine bürünüş olduğuna dikkat çekmiştik. Ona göre rasyonelleşme ile iktidar arasındaki bağları araştırma, “toplumun ya da kültürün rasyonelleşmesini bir bütün olarak almak yerine, bu süreci her biri temel deneyim (delilik, hastalık, suç, cinsellik v.b.) üzerinde yükselen çeşitli alanlar çerçevesinde çözümlemeyi gerektirir.

Böylece Habermas’ın gerçekleştirdiği türden rasyonelleşmenin genelleştirilmiş bir tasvirini (genel bir rasyonalite teorisini) reddeden Foucault, çeşitli söylemler ve kurumlarda kayıtlı oldukları halleriyle iktidar ve rasyonalitenin çoğullaştırılmış bir çözümlemesini ve yerel bir eleştirisini üstlenmiştir.¹⁸³⁷ Ama Habermasçı perspektiften böylesi bir yerel bir tarihsel-eleştiri modeline getirilebilecek bir eleştiri, aslında Foucault’nun da kendine yönelttiği şu soruda özetlenebilir:

Kendimizi daima kısmi ve yerel nitelikli kalan bu araştırma ya da deneme türüyle sınırlarsak, ne bilincine ne de denetimine sahip olmayabileceğimiz daha genel yapıların bizi yönlendirmesine kendimizi bırakma riskini göze almış olmaz mıyız?¹⁸³⁸

Aslında Foucault’nun bu soruya cevabının, onun ile Foucault’nun düşüncesi arasındaki farklılıklar kadar nasıl ortak zeminler ve ilgilerin bulunduğunu açığa vurduğunu görmek mümkündür. Zira Habermas’ın da itiraz etmeyeceği gibi, Foucault’ya göre her şeyden önce, bize tarihsel sınırlarımızı oluşturan şeyler hakkında “eksiksiz ve kesin bilgiler kazandırabilecek bir bakış açısına” ulaşma umudundan vazgeçmek sorunda olduğumuz görüşü doğrudur. Foucault bu bakış açısından baktığımızda, kendi sınırlarımız hakkında ve bu sınırları aşma imkânımızla ilgili olarak edinmiş olduğumuz teorik ve pratik deneyimin daima sınırlı, belirlenmiş olmak ve yeniden başlamak zorunda olduğunu savunur, ama bunun, düzensizlik ve olumsuzluk halleri dışından hiçbir çalışma yapılamayacağı anlamına gelmediğini ekler. Zira Foucault’ya göre kendi önerdiği

¹⁸³⁷ Best, Steven ve Kellner, Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, s.73.

¹⁸³⁸ Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, s. 189.

türden tarihsel-araştırmaların da “kendine göre bir genelliği, sistematikliği, homojenliği ve temel sorunları” vardır.¹⁸³⁹ Buradaki sistematiklik ya da birlik iddiası, Foucault’nun Aydınlanma’nın felsefi ethos’una atıfla kendi projesini farklı uğraklara sahip öznenin bir soybilimi olarak yeniden tanımlamasında anlamını bulur. Foucault’ya göre özneleşme süreçlerine dair tarihsel-eleştirel araştırmalar, birbirlerine yabancı oldukları söylenemeyeceği için spesifiklikleri ve karşılıklı bağımlılıkları da tahlil edilmesi gereken bilgi, iktidar ve etik olmak üzere üç aks üzerinde çözümlenmelidir. Foucault’nun bu çözümlemelerine attığı genellik niteliği ise, onun tarihsel-eleştirel sorgulamaların, daima belirli bir malzeme, bir çağ, bir pratikler ve söylemler bütünüyle ilgili olmaları anlamında oldukça özel olması gerektiği uyarısı sebebiyle daha tartışmalı gözükmemektedir. Ama Foucault bu spesifikliğin kabulüne rağmen, bu sorgulamaların en azından Batı toplumları düzeyinde, çağımıza kadar süregelenleri anlamında (akıl ile delilik, hastalık ile sağlık ya da suç ile yasa arasındaki ilişkiler sorunu, cinsel ilişkilerin rolü sorunu gibi örneklerin gösterdiği gibi) bir genellik taşıdığını söylemenin mümkün olduğu görüşündedir. Gerçi Foucault bu genellikten yola çıkarak, bu sorunların izlerinin onların zaman içindeki tarih-ötesi sürekliliklerinde aranması ya da onun değişik biçimlerinin takip edilmesi gerektiği düşüncesini ortaya atmadığını özellikle vurgular. Zira Foucault’ya göre bu genellik konusunda kavranması gereken nokta, ona dair sahip olduğumuz bilginin kapsamı, onda uygulanan iktidar biçimleri ve onun içinde kendimize ilişkin edindiğimiz deneyimin; “nesneleri, eylem kuralları, kendiyle ilişki tarzlarını belirleyen bir *sorunsallaştırma* aracılığıyla belirlenmiş” olan tarihsel figürler oluşturmaktan öteye gitmediğidir:

Dolayısıyla *sorunsallaştırma* (yan ne antropolojik bir değişmezin, ne de kronolojik bir değişikliğin sorunsallaştırılması) kiplerinin incelenmesi genel kapsamlı sorunları tarihsel tekillikleri içinde analiz etme yoludur.¹⁸⁴⁰

Foucault’nun “sorunsallaştırma” olarak karakterize ettiği eleştiri kavrayışına dair bu açıklamalarına karşı, her düzeyde normatif açıklanabilirlik konusunda ısrarlı olan

¹⁸³⁹ A.g.e., s. 189-190.

¹⁸⁴⁰ A.g.e., s. 192.

Habermas, her türden bağlam-dışı dayanağa karşı kendisini yerel bir eleştiri olarak sunan ve dahası Aydınlanma'nın felsefi ethos'u olarak, en başta özne ve akıl olmak üzere evrensellik iddialarının tarihselliğini gösterme hedefini benimseyen böylesi bir tarihsel-eleştirel sorgulamanın, görececiliğinin yarattığı açmazlardan kaçamayacağı için başarısız olacağı biçimindeki itirazını sürdürecektir. Öte yandan Foucault'nun moderniteyi, tarihsel çağımıza ilişkin Aydınlanma peşindeki sürekli bir eleştiriye etkin kılma tutumu olarak karakterize etmesi, tam da Habermas'ın modernitenin kendi yönelimini tayin ettiği ölçütleri başka çağların modellerinden ödünç alamayacağı ve dolayısıyla sürekli olarak kendi normativitesini kendisinin yaratması gerektiğine ilişki teşhisi çerçevesinde kavranabilir. Bu açıdan modernitenin, kendi şimdisine yönelik kalıcı bir eleştiri olduğu ve bu yolda kendi normlarını sürekli olarak kendisi içinden yaratması gerektiği noktalarında Habermas ve Foucault'nun anlaşabileceği söylenebilir. Elbette bu normativitenin nasıl meşrulaştırılacağı (hatta meşrulaştırılmasının gerekip gerekmediği) ya da içinde meydana geldiği ve eleştirel bakışlarını yönelttiği tarihsel bağlamla ilişkisinin ne olacağı (yerel ya da bağlamı-aşan) konusunda uzlaşmadıklarını biliyoruz, ama bu anlaşmazlık aslında ikisinin de müşterek bir ilgiye sahip olduğunu, yani onların modernitenin kendi normativitesini salt kendisi içinden çıkararak yaratması gerektiğini öne süren radikal kopuş tezinin ortaya çıkardığı sorunların üstesinden gelebilen bir eleştirel düşünüm pratiği kavrayışı sunmaya çabaladıklarını göstermektedir.¹⁸⁴¹ Ama Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasında bulunan gerilim ve anlaşmazlıklara dair tartışmamız ışığında, onların modernite koşullarına uygun (ikisinin de evrenselcilik ve öznellik eleştirileri konusunda uzlaştığı ortak zemin temelinde) eleştirel düşünüm pratikleri kavrayışı ortaya koyma çabalarını mutlakçılık ve görececilik arasında kurulan katı bir ikicilik çerçevesine yerleştirmenin, Habermas ve Foucault'nun düşüncelerinin bu ikiliklerin ötesine geçen yönlerini ortadan kaldırdığını (iki düşüncenin de hakkını veremediğini) ve dolayısıyla bu konuda ikisi arasında kurulabilecek bir diyalogu en baştan engellediğini görmek mümkündür. Zira mutlakçılık ve görececilik terimleri, onların evrensellerin statüsüne dair görüşlerine, hiçbir ara terimin ya da düşünce alverişine imkân tanıyan bir müşterekliğin olmadığı

¹⁸⁴¹ Kelly, Michael, "Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique", s. 383.

indirgeyici (“ya... ya da...” tarzında) bir ikiciliğin dayatılmasıdır. Dahası birbirlerinin tam karşıtları olarak düşünüldüğünde bu terimlerle ne Habermas’ın, ne de Foucault’nun görüşlerini değerlendirmek mümkün olacaktır. Bir başka deyişle, yukarıda tartışmalar ışığında, bu tarz bir ikiciliğin iki düşünür arasındaki tartışmanın karmaşıklığını zorunlu olarak ortadan kaldıracığı, zira ne Habermas’ın görececiliğin karşıtı olan bir mutlakçı olduğu, ne de Foucault mutlakçılığın karşıtı olan bir görececi olduğu söylenebilir. Öncelikle, bu kutuplaştırma çerçevesinde Kelly’nin dikkat çektiği gibi, mutlakçılığın zıttı olan, yani mutlak ve a priori hakikatlerin reddedilmesi anlamında bir görececiliğin tehdit olması, ancak hem Habermas, hem de Foucault’nun reddettiğini gördüğümüz türden böylesi mutlak hakikatlerin var olduğunun kabul edilmesine dayanır.¹⁸⁴²

Nitekim Habermas’ın da, teorilerin bilgi ya da ahlak ile ilgili görüşlerinin evrensel geçerliliğinin, mutlak ve zorunlu olarak meşrulaştırabileceğini öne sürmesini ifade eden temelci yaklaşımları açık bir şekilde reddettiğini ve mutlak bir statü iddiasında bulunan bir teori ortaya koymaktan özellikle kaçındığını gördük. Dahası Habermas’a göre iletişimsel eylemin idealleştirici önvarsayımlarının (simetri ve karşılıklılık ilkeleri) tarihsel olarak modernite ile birlikte ortaya çıkmış olduğunu, yani a priori olmadığını biliyoruz. Habermas iletişimsel rasyonalite ölçütlerini, anlamlı olarak yeniden inşa edilebilen, yani değişime uğramakla birlikte gelişimleri içsel olarak zorlayıcı bir sekansı temsil eden öğrenme süreçlerinin (birey-oluşsal olduğu kadar tür-oluşsal boyuta da sahip olan öğrenme süreçleri) sonucu olarak almakta ve dolayısıyla onların yarı-transandantal (başka bir açıdan yarı-ampirik) bir statüye sahip olduklarını iddia etmektedir.¹⁸⁴³ Yani bireyin tarihinde söylemler, uzlaşım-sonrası dilsel ve etkileşimsel yeterliliğe tekabül ederken, insanlık tarihinde söylemsel meşrulaştırma prosedürleri ilk olarak modernitede ortaya çıkmış, modern hukuk, bilim ve demokratik-parlamentar prosedürlerle kurumsallaşmıştır.¹⁸⁴⁴ Dahası Habermas bu yeniden inşalarının “yanılabilirci” olduğunu kabul eder ve onların hipotetik doğasına,

¹⁸⁴² A.g.e., s. 387.

¹⁸⁴³ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 335-336.

¹⁸⁴⁴ A.g.e., s. 369.

Foucault'nun tarihsel-eleştirel tutumun “gerçekliğin ve güncelliğin sınavından geçmesi” gereken deneysel bir tutum olarak tarif etmesine benzer şekilde işaret eder:

Diğer tüm bilgi türleri gibi rasyonel yeniden inşaların da sadece hipotetik statüye sahip olduğunu görmek önemlidir... Onlar da daha fazla doğrulanmaya ihtiyaç duyarlar. Ama benim bütün güçlü a priori ve transandantal iddialara ilişkin temelcilik-karşıtı eleştiri olarak kabul ettiğim şey, temel olduğu varsayılan becerilerin rasyonel yeniden inşalarının denemeye tabi tutulması ve onların, ampirik araştırmalarda girdi olarak kullanılması suretiyle dolaylı olarak sınanması yönündeki girişimlere engel olmaz.¹⁸⁴⁵

Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas'ın rasyonel yeniden-inşacı bilim kavrayışı, onun hem geleneksel transandantal girişimlere, hem de görececilik ya da bağlamcılığa karşı mesafeli bir şekilde geleneksel felsefenin meşru düşünüm alanını sınırlama ve yeniden tanımlama çabasının ürünü olarak anlaşılabilir. Önemli olan husus, Habermas'ın yanılabilirci olduğunu kabul ettiği rasyonalite ve eyleme ilişkin kendi yeniden inşalarının evrensel geçerliliğe sahip olduğunu iddia etmekten vazgeçmemesidir. Zira ona göre *evrensel* geçerliliğin (öğrenim süreçlerinin ortaya çıkardığı) aşkın uğrağı (kabul edilen geçerlilik iddialarının zorunlu bağlayıcılığı) belli bir yerellikle sınırlanmış olan (*bağlama-bağlı*) her tikellik içine açılmaktadır. Bir başka deyişle, Habermas'a göre iletişimsel eylemin önvarsayımları bağlam-bağımlı ve tarihseldir, ama onların geçerlilikleri bağlamı aşar, kendi ifadesiyle “bir *koşullanmamışlık* uğrağı, *olgusal* karşılıklı anlaşma süreçleri içine ayrılmaz bir parça olarak yerleşmiştir”.¹⁸⁴⁶

Aslında Habermas'ın —söylem etiğini ele alırken kendisinin de belirttiği gibi— teorisi *evrenselci* ve böylece oldukça *güçlü tezler* geliştirmekte, ama bu tezler için görece *zayıf* (yanılabilirci) bir *statü* iddiasında bulunmaktadır.¹⁸⁴⁷ Nitekim o *Modernitenin Felsefi Söylemi*'nde bu görüşünü, Adorno, Heidegger ve Derrida'yı çağımızdaki evrenselcilik problemini yanlış anladıkları (ve dolayısıyla yanlış bir şekilde

¹⁸⁴⁵ Habermas'tan aktaran, White, Stephen K., *The Recent Work of Habermas*, s. 130.

¹⁸⁴⁶ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 322.

¹⁸⁴⁷ Habermas, Jürgen, “Moral Consciousness and Communicative Action”, s. 116.

bütüncü bir eleştiri içine girdikleri) için eleştirirken de dile getirir. Ona göre halen felsefenin bir parçası olmaya devam eden, *evrenselci problematikler* ortaya koymayla, bir zamanlar (Parmenides'ten Hegel'e) felsefenin kendi çözümlerine atfettiği türden, ama çoktan terk edilmiş olan *evrensel statü iddialarında bulunmayı* ayırt etmek gerekir. Habermas'a göre, günümüzde evrensel sorunların (mesela, sözcelerin rasyonalitesi için zorunlu önvarsayımları ya da iletişimsel eylem ve argümantasyonun evrensel pragmatik önvarsayımlarıyla ilgili sorunların) faaliyet sahasının, kendileri ya da teorik çerçeveleri için herhangi türden bir koşulsuz geçerlilik ya da nihai temel iddiasında bulunan girişimlerde değil de, evrensel önermelerin gramatik biçiminde ifadesini bulmak durumunda olduğu artık açık bir şekilde ortadadır. Kendilerini halen güçlü teori, sistem ve hakikat kavrayışlarıyla (kapsamlı, kapalı, kesin önermeler sistemi olarak felsefeye) mücadele ettiğini ve dolayısıyla yapılması gerekenin rasyonaliteyi tamamen reddetmek gerektiğini zannedenlere (ve yanlış yönlendirilmiş kaygılarına) karşı, Habermas bilimlerin yanılabilircilik bilincinin felsefeye çoktan sirayet etmiş olduğuna dikkat çeker.¹⁸⁴⁸ Ama ona göre bu tür bir yanılabilircilik hiçbir surette hakikat iddialarından kaçınılması gerektiği anlamına gelmez. Söylem etiğini ele alırken gördüğümüz gibi, böylesi iddialar katılımcıların performatif tutumlarında, iddialar olarak, zaman ve mekânı aşan bir tarz haricinde dile getirilemezler. Elbette hakikat iddialarına mutlak bir sıfır noktası teşkil eden bir bağlam (*zero-context*) bulunmaz, yani onlar her zaman burada ve şimdi dile getirilirler ve dolayısıyla eleştiriye açıktırlar: dolayısıyla Habermas'a göre, onların gelecekte ya da bir başka yerde gözden geçirilip düzeltilebileceği yönündeki *olasılılığı* (küçük olsa bile) göz önünde bulundurmalıyız. Bu açıdan felsefe kendisini, aslında her zaman olmuş olduğu gibi,

yaşam biçimlerimizde içten içe büyüyen [*endogenous*] akıl iddiası anlamında bir rasyonalite muhafızı olarak anlar. İşleyişinde ise güçlü önermelerle zayıf statü iddialarının birleşimini tercih eder; bu o kadar az totaliterdir ki ona karşı aklın bütüncü bir eleştirisine gerek bulunmaz.¹⁸⁴⁹

¹⁸⁴⁸ Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 408.

¹⁸⁴⁹ A.g.e., s. 409.

Böylece evrenselci statü iddialarının değiştirilebilirliğini kabul eden ve felsefi söylemin evrensel iddialarda bulunmak zorunda olmasına rağmen yanılabilirci olduğunu giderek daha fazla vurgulayan Habermas'ın, evrenselcilik tartışması çerçevesinde Foucault'nun düşüncesi ile hiç de zıt kutuplar olarak değerlendirilemeyecek bir konumda olduğu söylenebilir. Zira Habermas'ın evrenselleri değiştirilebilir “vekiller” (*stand-in*) olarak (felsefenin evrenselleri, onaylanıp onaylanmayacağı tarihsel gelişim mantığı tarafından tayin edilecek hipotezler olarak öne sürmesi¹⁸⁵⁰) kavramasına benzer şekilde Foucault da evrenselleri, sürekli eleştirilmesi gereken tarihsel değişkenler (*variables*) olarak kavramaktadır. Elbette temel farklılığı, Habermas'ın fiili karşılıklı anlaşma süreçleri içinde bulunan “koşulsuzluk uğrağını” açığa çıkartma ve meşrulaştırma stratejilerini keşfetmeye, Foucault'nun ise böylesi bir koşulsuzluk uğrağını sürekli sorgulamaya yöneliminde görebiliriz.¹⁸⁵¹ Ama Habermas yanılabilirciliğini vurgulamasına ve değiştirilebilirlik olasılığına işaret etmekle birlikte, kendi evrensel felsefi söylem kavrayışının kendini-düzeltilici (*self-corrective*) gücü olduğunu da savunmaktadır. Bir başka deyişle, Habermas modern kendine-gönderimli eleştiri sorununu, kendini-düzeltmeye ve dönüştürmeye muktedir bir evrenselci eleştiri (normları evrensel olarak temellendirilmiş) kavrayışı formüle etmek açısından çözmeye çalışmaktadır. Gerçi Foucault'nun temel olarak “bize evrensel, zorunlu, kaçınılmaz olarak verilende, tikel, olumsal, keyfi kısıtlamaların ürünü olan nedir?” sorusunu takip eden ve evrensellerin sürekli sorgulanmasına yönelik eleştiri kavrayışının, Habermas'ın eleştiri modelinden daha az kendini-düzeltilme gücü olmadığı da iddia edilebilir gözükmektedir. Hatta Foucaultcu sorgulama, felsefenin, Habermas'ın ifadesiyle, pratik hipotezler olarak ortaya attığı evrensellere dair sürekli bir eleştiriye gündeme getirmesi ve mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirme çabası bakımından hem

¹⁸⁵⁰ Hatta Habermas'ın modern felsefeyi “vekil” terimiyle karakterize ettiği çalışması için Bkz. Habermas, Jürgen (2007), “Philosophy as Stand-In and Interpreter”, içinde: *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholse, Polity Press, 1-20..

¹⁸⁵¹ Kelly, Michael, “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique”, s. 389.

düzeltiliğin gerektirdiği dikkatli bir bakışa, hem de kendini-dönüştürme gücüne önemli katkılar sunuyor olarak görülebilir.¹⁸⁵²

Buna karşılık Habermas'ın, Foucaultcu söylemin bu gücünü görececiliği yüzünden kullanamayacağı, yani kendisine saldıran bir eleştiri kavrayışı yüzünden düzeltme ve dönüştürme gücünü kaybedeceğine dair bir eleştiri getireceği söylenebilir.¹⁸⁵³ Fakat öncelikle Habermas ve Foucault'nun evrenselcilik tartışmasındaki ortak zeminlerini ele alırken gördüğümüz gibi, onların evrensellerin ontolojik statüsü hakkında, yani aklın ve öznenin tarihselliği ve tarihin olumsuzluğu konusunda uzlaşabildiklerini, ama Habermas'ın epistemolojik bir bakış açısından belli normların geçerliliğinin, böylesi ontolojik sınırlamalara bağımlı olmadığını (mesela Foucault söz konusu olduğunda, iktidar ilişkilerine tabi olmadığı) savunduğunu biliyoruz.¹⁸⁵⁴ Dolayısıyla Foucault'nun eleştirel düşünüm kavrayışının kendini dönüştürme ve düzeltme gücünü kaybetmek durumunda olduğu itirazının, onun evrensellik eleştirisinin, tüm bilgi ve rasyonelitenin eşit olduğunu öne süren ya da “her şey olur” (*anything goes*) sloganına uygun olan bir görececilik biçimine karşılık geldiğini ve dolayısıyla hiçbir ölçüte imkân tanımayan kendini-çürüten bir eleştiriye dönüştüğünü varsaydığını görmek mümkündür. Ama buna karşılık Foucault'nun, eleştiri normlarının evrensel olarak temellendirilebileceğine ve eleştirinin bağlam-dışı dayanakları arayışına karşı çıkmasına rağmen, onun salt bir reddetme eyleminden ziyade tam da iç-dış alternatifinin ötesine geçmeye, yani sınırdan olmaya ve sınırları çözümlemeye işaret eden (sınır-tutum olarak karakterize edilen) bir yerel eleştiri kavrayışı geliştirmeye çalıştığını gördük. Dolayısıyla Foucault'nun yerel eleştirinin konumlanmış perspektifinden eleştirel mesafenin, ulaşılması imkânsız bir ideal bakış açısına katılmak yerine, diğer bakış açılarını açıklığı bilinçli bir şekilde teşvik ederek de elde edilebileceğini savunduğu söylenebilir. Schrag bu açıdan Foucaultcu eleştirinin, bizim tarihsel konumlanmışlığımızı tanımlayan çeşitli eylem ve düşünce düzenlemeleri arasındaki bağlantılar ve ayrılımların tespit edilmesi ve “sürekli devam eden bir

¹⁸⁵² A.g.e., s. 389.

¹⁸⁵³ A.g.e., s. 389.

¹⁸⁵⁴ A.g.e., s. 388-389.

kıyaslama, karşılaştırma, benzerlik ve farklılıkları kavrama ve pratik sonuçlarını izleme süreçleri” aracılığıyla işleyen bir *praxis* olarak görülebileceğine dikkat çeker. Önemli olan husus, böylesi bir eleştiriyi gerçekleştirmek için insanın kendi yerel bağlamı dışına adım atması ve transandantal, evrensel ya da koşullanmamış bir bakış açısına ulaşmasının gerekmemesidir. Zira eleştirinin kaynakları, geçerli inançlar, bakış açıları, teoriler ve kurumsal pratikler arasında gidip gelebilme ve herhangi birisinin kirlenmemiş bir hakikati sunduğuna karar vermeksizin, her birini, diğerlerinin kabul edilen değerlerine karşı sınama kapasitemizde bulunacaktır.¹⁸⁵⁵

Elbette böylesi bir karşılaştırmanın da tüm bilgi ve rasyonaliteyi eşit gören (“her şey olur”) ya da salt iktidara indirgeyerek hiçbir ayrımın yapılmayacağı bir biçimde düzleştiren bir perspektiften gerçekleştirilemeyeceği söylenebilir. Nitekim Foucault’nun eserlerinde, bilginin iktidar ilişkileriyle giderilemez bir şekilde iç içe geçtiği ve bilgide ilerlemenin iktidarın uygulanmasında gelişmeyle bağlantılı olduğu temasının merkezi bir konuma sahip olduğunu gördük. Ona göre bilgi ve iktidar, tarihin içinde, karşılıklı olarak birbirlerini üreten bir şekilde, yani birlikte iş görmektedirler ve dolayısıyla bilgi/iktidar terimi, onların, karşılıklı ilişkileri göz önünde bulundurmaksızın açıklanmayacak şekilde birbirlerine bağlı olduğunu ifade eder. Ama bilgi ve iktidarın bu karşılıklı etkileşiminden ve hatta en soyut bilgilerin bile nihai olarak iktidar düzenlemeleriyle ilişkili olduğu (mesela fizik ve matematiğin füze bilimi ve dolayısıyla savaş için vazgeçilmez olması gibi) görüşünden Foucault’nun tüm bilgi biçimlerini doğrudan salt iktidar etkilerine ya da tahakküm mekanizmalarına indirgediği, yani onların hiçbir hakikat statüsüne ya da nesnelliğe sahip olmadıklarını savunduğu sonucunu çıkarmak onun bu konudaki karmaşık konumunu uygun bir şekilde kavramaya engel olacaktır.¹⁸⁵⁶ Zira öncelikle Foucault bilgiyi iktidara indirgediği, yani kendisinin “bilgiyle iktidarla kaynaştığı, bunun tahakküm yapıları üstüne örtülmüş ince bir maskeden başka bir şey olmadığı” görüşünü savunduğuna yönelik iddialarının saçma olduğunu söyler:

¹⁸⁵⁵ Schrag’dan aktaran, Healy, Paul, “Between Habermas and Foucault: On the Limits and Possibilities of Critical and Emancipatory Reason”, paragraf: 35.

¹⁸⁵⁶ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 191.

Eğer ben bilginin iktidar olduğunu söylemiş ya da kastetmiş olsaydım öyle söylerdim ve öyle söyleyince artık söyleyecek başka bir şeyim kalmazdı; çünkü onları özdeşleştirince aralarındaki farklı ilişkileri göstermek için bir nedenim olmazdı herhalde.¹⁸⁵⁷

Dolayısıyla Foucault, hakikat oyunlarının gizlemek istediği iktidar ilişkilerinden başka bir şey olmadığı iddiasının, kendi iktidar ilişkileri ve hakikat oyunları yaklaşımının korkunç bir karikatürü olduğunu düşünmektedir. Ona göre esas sorun hakikat oyunlarının asıl yerlerini nasıl bulabileceklerini ve iktidar ilişkileriyle nasıl bağlanabileceklerini anlamaktır.¹⁸⁵⁸ Foucault’nun bu yolda nesnel çözümleme olasılığını kabul ettiğini ve farklı bilgi türleri arasında ayrım yaptığını söylemek mümkündür. Zira Foucault’nun verdiği örnekler üzerinden gidersek, o, deliliğin tıbbileştirilmesine dair çözümlemelerinin bu sürecin aynı zamanda iktidar kurum ve pratikleriyle nasıl ilişkili olduğunu göstermeye yönelik olduğunu, ama bu olgunun psikiyatrinin bilimsel geçerliliğini ya da tedavi gücünü hiçbir şekilde ortadan kaldırmadığını söyler. Elbette bu durum, psikiyatrinin geçerliliği açısından bir güvence teşkil etmeyecektir, ama onun geçersizliğini de göstermemektedir. Foucault psikiyatriden tamamen farklı bir biçimde iktidar yapılarıyla ilintili olan (yalnızca öğretilme biçimiyle, matematikçiler arasındaki konsensüsün örgütlenme ve kapalı devre içinde işlem görme, birtakım değerlere, neyin iyi ya da doğru, neyin kötü ya da yanlış olduğunu belirleme gibi bakımlardan ilintili olan) matematik örneğine de dikkat çeker. Foucault bu ilişkinin, asla matematiğin sadece bir iktidar oyunu anlamına gelmediğini, onun doğruluk iddialarının geçerliliği ortadan kaldırılmadan ve belirli bir biçimde iktidar oyunları ve kurumlarıyla ilişkili olduğunu gösterdiğini söyler. Dolayısıyla bu açıdan, yüksek derecede biçimselleşmiş matematik, doğa bilimleri teorilerinin geçerli türden bir nesnellik kazanmaya yetecek kadar politik alandan uzak olduğu söylenebilir. Nitekim Foucault’nun, matematikteki hakikat oyunları ile iktidar ilişkileri arasında var olabilecek bağların psikiyatride karşılaştıklarımızdan tamamen farklı olduğu olgusunun

¹⁸⁵⁷ Foucault, Michel (2005), “Hakikat Kaygısı”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 83-97, s. 93-94.

¹⁸⁵⁸ Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 241.

açık olduğunu öne sürmesi, onun bilgi biçimlerini eşitlemekten ziyade onların iktidarla ilişkilerine göre farklılıklarını kabul ettiğini göstermektedir.¹⁸⁵⁹

Aslında Foucault'nun iktidar ilişkilerinden bağımsız bilgi olmadığı görüşünü, bilgiyi iktidara indirgediği biçiminde yorumlama eğiliminin, bir ölçüde, onun iktidarı basit bir şekilde baskıcı olmaktan ziyade olumlu ve üretken olarak kavradığını göz ardı etmekten, yani onun açıklamalarında bilgi-iktidar'ın egemenlik pratikleri kadar direnişleri de mümkün kılabildiği ya da normalleştirme yerine otonomiye de götürebildiği olgusunun dikkate alınmayışından (iktidar ve tahakküm ayırımına dikkat edilmemesinden) kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Foucaultcu soybilimin, iktidar ilişkilerinin dondurulduğu ve tersine dönme, direniş ve dönüşümün engellendiği tahakküm sistemlerine karşı belli bilgi biçimlerinin uygulanmasını hedeflediğini görmüştük. Dolayısıyla Foucault'nun iktidar ve tahakküm ayırımına atıfla, Habermas'ın iddia ettiğini aksine onun iktidar kavrayışının tüm-güçlü olmaktan ziyade her yerde hazır bulunan, ama her zaman karşı koyulan bir niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ama bu hatalı yorumlamalarda, büyük oranda Foucault'nun farklı bilgi ve iktidar biçimlerini ayırt etmeyi mümkün kılacak bir kavramsal çerçeve geliştirmemiş olmasının da büyük payı olduğu yadsınamaz.¹⁸⁶⁰ Elbette onun bilgi ve iktidar biçimlerinin karşılıklı etkileşimi üzerine görüşlerinin tam da belli ayrımlara meydan okuduğu, yani bilginin aynı zamanda hem bilimsel ve nesnel karakterde, hem de disipliner aygıtın bir parçası olabileceğini göstermeye çalıştığı söylenebilir. Ama Foucault'nun daha az biçimsel bilgi kiplerinde ya da inançlar, değerler, normlar söz konusu olduğunda daha görececi olduğunu ve mesela sosyal bilimlere gelince daha az nesnel bilgi imkânı tanıdığını görmemiz rağmen, onun açıklamalarında farklı bilgi biçimleri arasındaki bu derece farklılıklarına ya da nesnel bilginin nasıl kurulduğuna dair herhangi bir kavramsal çerçeve sunulmamaktadır. Ama Foucault'nun çalışmasının, özellikle Habermas'ın çeşitli rasyonalite biçimlerine dair detaylı ayrımlara sahip sistematik açıklamalarına kıyasla kategoriler açısından oldukça yoksul olmasının, onun eleştirel düşünüm pratiği kavrayışını belirsizleştirdiği ve gücünü eksilttiğine dair

¹⁸⁵⁹ A.g.e., s. 241-242.

¹⁸⁶⁰ Best, Steven, *The Politics of Historical Vision*, s. 191.

eleştirilerin haklı olduğu kabul edilse bile, sonuç olarak bu tartışmada, onun eleştirel bir üstlenime imkân tanımayan bir mutlak görececilik biçimi benimsemediğini görebilmek de mümkündür.

Aslında Foucault'nun bu tartışmada, özgürleşimci bir eleştiri imkânı açısından görececiliğin ve şüpheciliğin tehlikelerine odaklanan Habermas'a karşıt olarak, esas olarak evrensele ilişkin bütünleştirici ve kapsamlı bir kavramın tehlikelerine odaklandığı görülebilir. Nitekim Foucault'nun, Butler'ın ifadesiyle, kapsamlı bir evrensel kavrayışının, yeni ve daha fazla dışlamalara yol açma tarzını açıklamaya, böylesi bir evrenselliğin “evrensel” göstergesi altındaki öngörülmemiş ya da öngörülemeyecek taleplere izin vermekten çok onları engelleyeceği, yani farklılıkları bastıracağı için daha fazla önem verdiği söylenebilir. Bu açıdan Foucault, gelecekteki dâhil olma taleplerinin önünün önceden kapanmaması için her türden evrensellik kavrayışının sürekli açık, sürekli tartışmalı ve sürekli olumsal olarak bırakılmasını savunuyor olarak görülebilir. Dolayısıyla Foucault'nun düşüncesinin, evrensel kategorisinden a priori olarak vazgeçmek yerine, rasyonalite ve eyleme ilişkin kendi yeniden inşalarının evrensel bir statüye sahip olduğu iddiasını, bu iddianın temelcilik-karşıtı kalmayı başardığını göstermek suretiyle korumaya çalışan Habermas'a benzer gözüken bir şekilde, evrenselliği temelci yükünden kurtarmaya ve böylelikle sürekli bir çatışma alanı olduğunu göstermeye çalıştığı iddia edilebilir.¹⁸⁶¹ Bu açıdan Habermas ve Foucault'nun evrenselcilik tartışması içinde, evrenselcilik eleştirileri bakımından sahip oldukları ortak zeminin yanı sıra soyut bir evrenselcilik ve mutlak bir görececilik arasında kurulan ikiciliğin ötesine geçmeye yönelik ortak bir ilgiye sahip olduklarını da görmek mümkündür. Nitekim çağdaş düşünceyi belli kutuplar (“bir ve çok”, “açıklık ve belirsizlik”, “evrenselcilik ve tikelcilik” “aynılık ve farklılık” “nesnelcilik ve görececilik”, “transandantal ve ampirik olan” ya da “saf transandantalizm ve saf tarihselcilik”) arasına sıkıştıran ve gittikçe “modernite ve postmodernite tartışması” başlığı altında toplanan tartışmaların verimsiz ve indirgeyici hale geldiğine yönelik eleştirileri ele alırken, gerek Habermas, gerekse Foucault'nun düşüncesinin, basit bir

¹⁸⁶¹ Butler, Judith (2008), “Olumsal Temeller: Feminizm ve ‘Postmodernizm’ Sorusu”, içinde: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser, *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*, çev. Feride Evren Sezer, Metis, 44-67, s. 51.

şekilde bu tartışmanın zıt kutupları olarak konumlanamayacağına dikkat çekmiştik. Habermas ve Foucault'nun evrenselcilik ve öznellik tartışmasındaki konumlarını ortaya koymak üzere düşüncelerinin gelişim aşamalarını ele alırken de, onların düşüncelerini modernist ve postmodernist ikiliği çerçevesinde birbirlerini dışlayıcı bir şekilde konumlayan yorumlara karşı, her iki düşünürün görüşlerinin de, Bernstein'ın ifadesiyle, nesnelcilik ve görececiliğin ya da modernite ve postmodernitenin ötesine geçen çağdaş düşünce hareketinin parçaları olarak okunabilme imkânını özellikle vurgulamaya çalıştık.¹⁸⁶² Zira Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasında bulunan gerilim ve anlaşmazlıklara dair tartışmamız ışığında, onların çağdaş sorunlara uygun eleştirel düşünüm pratikleri kavrayışı ortaya koyma çabalarını böylesi ikici çerçevelere yerleştirmenin, çalışmalarındaki bu ikiliklerin ötesine geçen yönlerin üstünü örtmeye ve dolayısıyla bu konuda ikisi arasında kurulabilecek bir diyalogu engellemeye götürdüğünü görmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz.

Nitekim her iki düşünürün çalışmalarının da böylesi bir ikiliğe sıkıştırılmaz eleştirel düşünüm kavrayışı sunuyor olarak okunma imkânı olduğunu ve onların yaklaşımları arasında modern kendine-gönderimli eleştiri sorunuyla ilgili olarak evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde ortaya çıkan gerilim ve farklılıkların, özgürleşimci bir eleştirel düşünüm pratiğinin imkânı ve sınırları hakkındaki verimli bir diyaloga taşınmasını mümkün kılabilecek ortak zeminlerin ve ilgilerin bulunduğunu göstermeye çalıştık. Ama daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasındaki tartışmanın, basit bir zıtlıktan kurtularak iki düşünürün de sınırlılıklarının ötesine uzanan bir eleştirel düşünüm pratiği arayışına ışık tutabilecek bir diyaloga dönüşebilme imkânını savunmak, onların birbirlerine indirgenemez ya da basit bir şekilde birbirleri yerine geçemeyecek denli farklı perspektiflere sahip olduklarını basit bir şekilde reddetmek anlamına gelmemektedir. Bilakis iki düşünürün evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmasındaki ortaya çıkan farklılıklar ve gerilimlerin (birinin diğeri aleyhine benimsenmesini zorunlu kılan bir zıtlığa yol açmamakla birlikte), ikisi arasında birbirlerinin yetersizliklerini ya da aşırılıklarını açığa vurabilecek ve böylece yaklaşımlarını hem güçlendirebilecek, hem

¹⁸⁶² Bernstein Richard, J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. XXI.

de sınırlayacak olan gerçek anlamda bir diyalogun, yani karşılıklılık içeren bir konuşma ve tartışma sürecinin işleyebilmesi için zorunlu olarak korunması gerektiğini göstermeye gayret ettik.

Nitekim Habermas ve Foucault'nun öznellik üzerine tartışmalarını ele alırken böylesi bir diyalogun imkânı üzerinde durduk. Öncelikle iki düşünürün de kendi projelerinin temel hedeflerini, özne felsefesinden, yani tüm bilginin temelini ve tüm anlamlandırmanın ilkesini kendine-yeter, birleşik bir özneye temellendirmeyi hedefleyen bu felsefi projeden çıkış yolu sağlamak olarak belirlediklerini gördük. Bu yolda ikisi de, temsil etmeye ve temsil aracılığıyla kendisine hâkim olmaya çalıştığı bir nesneler dünyası karşısında konumlanmış bulunan Kartezyen rasyonel otonom özne anlayışını açıkça reddetmiştir. Böylece onların bu tartışma içinde, modern anlayışın tarih ve toplum-dışı, bedensizleştirilmiş ahlaki ve epistemik öznesinin artık kabul edilemez olduğunu varsayan bir ortak zeminden hareket ettiklerini ve dolayısıyla bilen ve eyleyen öznenin zaman içinde geliştiği, tarihsel ve toplumsal bir konuma sahip olduğu konusunda anlaşma içinde olduklarını savunmak mümkün gözükür. Dahası iki düşünür için de özne eleştirisinin, öznenin yok sayılması ya da basit bir şekilde inkârı değil, önceden verilmiş olan ya da temelci bir öncül olarak öznenin nasıl kurulduğunu, yani özneleşme süreçlerini sorgulama yolu olduğunu göstermeye çalıştık.¹⁸⁶³ Bu yolda önemli bir güçlüğü Foucault'nun insanların öznel haline geldikleri süreçlere dair bu tarihsel-eleştirel araştırmalarında, etik aksa geçişte meydana gelen kuramsal yer değiştirmenin, onun daha önceki özneleşme süreçlerine ilişkin çözümlemeleriyle uygunluğu konusunda ortaya çıktığını gördük. Ama Foucault'nun daha önceki arkeoloji ve soybilim çalışmalarının böylesi bir özneleşmenin varsayılmasına ve eleştirel bir üstlenime imkân tanımadığına yönelik eleştirilere ilişkin tartışmayı ele alırken, bu eleştirilerin, bir etik kavramsallaştırılması çerçevesinde sunulan bu öznellik anlayışını sadece bir *kopuş* ya da *vazgeçiş* olarak yorumladıkları ölçüde, dikkatsiz ya da indirgeyici bir okumanın ürünü olarak yorumlanabileceğine dikkat çektik. Dolayısıyla Foucault'nun çalışmalarının, iktidar ilişkilerinin arkaplanda yer aldığı bir özgürleşim kavrayışı (ve otonomi görüşü) ve insanları, hakikate ya da evrensel normlara atıfta

¹⁸⁶³ Butler, Judith, "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu", s. 53.

bulunmaksızın, kendileri ve dünyayla yeni ilişkiler kurma (farklı düşünme ve farklı eyleme) olanağı peşinde bir mücadeleye, sınırları ihlal etmeye davet eden bir eleştirel düşünüm pratiği öneriyor olarak *okunabilir* olduğunu göstermeye çalıştık.

Elbette “okunabilir” dememizin sebebi, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, aslında Foucault’nun açık bir şekilde otonomi anlayışını ifade etmemesi ve bu anlayışın iktidar ve özneleşme çözümlemeleriyle ilişkisi hakkında pek çok noktayı, ona yönelik eleştirileri teyit eder bir şekilde belirsiz bırakması ya da açıklamadan geçmesidir. Ama yine de Foucault’nun, bilgi-iktidar-öznellik ilişkileri dâhilinde yer alan sürekli bir çekişmenin karakterize ettiği bir özneleşme (tabi kılınmadan ayrıldığı ölçüde, yani *subjectivation* olduğu ölçüde bir özneleşme) çerçevesinde “kendinin dönüştürülmesi” anlayışını, tarihsel bir durumun sınırlamaları içinde yer alan bir özgürleşme mücadelesi olarak sunma girişiminin zorunlu olarak ne başarısızlığa mahkûm olduğunu, ne de daha önceki çözümlemeleriyle içinde çıkılmayacak bir çelişkiye saplandığının *gösterilebilir* olduğunu vurguladık. Hatta bu konuda kurulabilecek bir diyalog sayesinde Foucault’nun özneleşmenin bilgi, iktidar ve etik ile ilişkili olarak sorunsallaştırılma yönündeki çalışmalarının, Habermas’ın girişimindeki bazı sınırlılıkları ve yetersizlikleri de açığa vurabildiğini gördük. Nitekim Habermas’ın özneleşme çözümlemelerinin yaşam-dünyasının kültürel anlamlar, toplumsal pratikler ve bireyin toplumsallaşması ya da grup kimlikleri bağlamlarındaki iktidarın işleyişine yeterince dikkat etmediğine ve yaşam-dünyasında bulunan tahakküm ve tabiiyet biçimlerini görünmez kıldığına dair eleştirileri tartıştık. Görmüş olduğumuz gibi, burada dikkat çekilen temel sorun, Habermas’ın yaşam-dünyasından ve dolayısıyla otonom bireylerin toplumsallaşma süreçlerinden iktidarı dışarı atma (ya da burada iktidara bağışık yapıları tespit etme) yaklaşımının, eleştirel teoriyi yaşam-dünyasında köklerini bulan erkek egemenliği gibi tahakküm ve tabiiyet biçimlerine duyarsız kılma tehlikesine sahip olmasıdır. Öte yandan, Habermas’ın görüşlerindeki toplumsal yeniden üretim süreçlerinde içerilen özneler-arasılığa olanak sağlama vurgusunun, aslında Foucault’nun özneleşme çözümleme modelinin, yaşam-dünyasındaki tahakküm yapılarının açığa vuruluşu konusunda güç ve kapsam bakımından Habermas’ın çözümlemelerinin ötesine geçebildiği ölçüde, toplumsal olana dair kavrayışında bir daralmaya uğradığına ve toplumsal ilişkilerdeki özneler-arasıcı etkileşim ve karşılıklı tanınma boyutunun

açıklamasında ciddi güçlüklerle sahip olduğuna dikkat çekiyor olarak görülebileceğini söyledik. Bir başka deyişle, Foucault'nun iktidar ilişkilerini bireyler üzerinde etkili olan ve bütün toplumsal gövdeyi kat eden stratejik ilişkiler olarak çözümlemesi, onun iktidar modelinin, iktidar mekanizmalarının hukuksal ya da yasal aygıttan çok daha geniş bir alanda ve karmaşık bir şekilde nasıl işlev gösterdiğini açıklayabilmesine olanak sağlamaktadır. Ama onun bireyler ve gruplar arasındaki, aslında bütün toplumsal gövdeyi kat eden stratejik ilişkiler olarak iktidar çözümlemesi, toplumsal ilişkilere dair, bu ilişkileri stratejik ilişkilerle eşitlemeyen daha geniş bir kavrayışa sahip olmasına engel olmakta ve dolayısıyla, daha önce de tartıştığımız gibi, bu iktidar ilişkilerine direnen toplumsal hareketlerle ilgili kavrayışında toplumsal etkileşim, öznel arasında stratejik olmayan ilişkiler ve konsensüs konularında yetersiz ve hatta çoğunlukla suskun kalmasına yol açmaktadır. Nitekim onun bu konuda sahip olduğu güçlüğe örnek olarak, bir röportajda kendisine konsensüs modeli (yani Habermas'ın projesinin merkezinde yer alan normatif kavrayışı) kurgusal bir fikir olsa (gerçekleşmesi imkansız bir ütopya olsa) bile, pragmatik açıdan, onun olanaksız olduğunu söylemek yerine halen peşinden gidilmesi gereken bir hedef olduğunu varsaymanın daha olumlu olup olmayacağı sorusuna yanıtı gösterilebilir. Foucault konsensüs'ü, onun yönlendiriciliği altında deneyimin düzenlemesi gerektiğini ima eden “düzenleyici bir fikir” olarak almanın çok ileri gitmek anlamına geleceğini, bunun yerine, “her zaman korunması gereken eleştirel bir fikir” olarak almayı tercih edeceğini, zira böylelikle bir iktidar ilişkisinde ne ölçüde konsensüs-dışılık olduğu ve bu konsensüs-dışılığın zorunlu olmadığı sorusunun (yani iktidar ilişkilerinin bu yolda sorgulanmasını) içerimleneceği yanıtını verir.¹⁸⁶⁴ Dolayısıyla Foucault'nun bu konuda en ileri gidebileceği nokta, kendi ifadesiyle, “herhalde mutlaka konsensüsün sağlanmasından yana olmak gerekmediğini, konsensüsün olmamasına karşı olmak gerektiğini söylemektir.”¹⁸⁶⁵

Aslında Foucault'nun bu cevabında gözüken dikkatli kendini sınırlama çabasının, aynı zamanda Habermas ve Foucault arasında, çağdaş düşüncedeki ötekilik

¹⁸⁶⁴ Foucault, Michel (2005), “Siyaset ve Etik”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 269-277, s. 278.

¹⁸⁶⁵ A.g.e., s. 278.

ve özneler-arasıcı tanınmayla ilgili tartışmalarda ortaya çıkan güçlükler (karşılıklılık ve eşitlik ile farklılık ve başkalık talepleri arasındaki gerilimler) hakkında kurulabilecek ve iki düşünürün bu konudaki yaklaşımlarının sınırlılıkları kadar katkılarını da açığa vurabilecek verimli bir diyalog imkânına işaret ettiği de söylenebilir. Nitekim Foucault'nun özneler-arasılık açıklaması konusundaki yetersizliği ve konsensüs hakkındaki sakıncımlı tutumuna karşılık Habermas'ın söylem etiği çerçevesindeki konsensüs vurgusunun ise, ideal-olmayan unsurların (ırk, cinsiyet, kültür vb) farklı biçimlerine yer vermeyen normatif bir politik teori modeline temel teşkil ettiği için eleştirildiğini görürüz. Bu eleştiriler normatif politik teoriyi, McCarthy'nin ifadesiyle, renk körü olmakla (politik geçekliğin renklerini ayırt etmeyen ideal bir bakışa sahip olmakla) suçlamakta ve farklılıkları tanınması için, kendisini soyutlayarak ve idealleştirerek ayırdığı ampirik toplumsal gerçekliğe geri dönmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁸⁶⁶ Bu tartışmayı Habermas ve Foucault çerçevesine taşırsak, Foucault'nun perspektifinden, bireylerin ancak belli evrensel becerilere sahip olduğu derecede tanınmasıyla ilgilenen Habermas etiği, özneler arasındaki farkları ihmal etmekte ve başkalığı (*alterity*) tehdit etmekle eleştirilebilir. Ama Habermas'ın perspektifinden Foucault ise ötekilik deneyimine odaklanmakla birlikte özneler-arasılık açıklamalarından ya da karşılıklı tanınmaya dair normatif bir çerçeveden yoksun olmakla, hatta başkalığı yücelttikçe, böylesi bir başkalığın müdafaası için zorunlu olan koordine edilmiş bir politik eylem türünün ya da kolektif bir mücadelenin zeminini ortadan kaldırmakla suçlanacaktır. Dolayısıyla özneler-arasıcı tanınma ilişkileri üzerine bu tartışmada, genel olarak, Thompson'ın ifadesiyle, denklemin mesafe ve farklılık tarafında Habermas'ın, bir araya gelme ve eşitlik tarafında ise Foucault'nun yetersiz kaldığı söylenebilir.¹⁸⁶⁷ Zira Foucault'nun çekişmeci (*agonistic*) özneleşme kavrayışı, özneler-arasındaki çatışmalar olgusuyla uğraşmak yönünde önemli katkılarda bulunabilen bir girişim olmasına rağmen karşılıklı kışkırtma ve mücadele ilişkisi (açık-uçlu stratejik oyunlar) olarak karakterize ettiği özneler arasındaki ilişkilerdeki tanınma

¹⁸⁶⁶ McCarthy'den aktaran, Shabani, Omid A. Payrow, *Democracy, Power and Legitimacy*, s. 133.

¹⁸⁶⁷ Thompson, Simon (1999), "The Agony and the Ecstasy: Foucault, Habermas and the Problem of Recognition", içinde: Ashenden, Samantha ve Owen, David (der.), *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Sage Pub., 195-211, s. 196.

ögesini açıklamada eksik kalmaktadır. İletişimsel eylem kuramı tam da özneler arasındaki karşılıklı tanınma açıklamasına dayanan Habermas'ın düşüncesinin, “tanınma” konusunda özneler-arasılığın normatif ilişkilerine dair önemli bir girişim olduğu açıktır; ama böylesi bir tanınmanın yeri olarak kabul edilen yaşam-dünyasının iktidar pratiklerinden soyutlanmasına dair eleştirilerin işaret ettiği gibi, öznelerin, ayrı bireyler olmaktan ziyade diğer tüm öznelerle müşterek olarak sahip oldukları şey (belli iletişimsel beceriler) üzerinden tanındığı (Benhabib'in terimleriyle, somut değil genelleştirilmiş öteki olarak¹⁸⁶⁸) ideal bir iletişim topluluğu, farklılık ve başkalığı dikkate alma konusunda (radikal bir farklılık açıklamasında) eksik kalmaktadır. Ama bu durumu zorunlu olarak birbirini dışlayan bir karşıtlık içinde düşünmeye gerek yoktur. Zira Habermas ve Foucault'nun özneleşme süreçlerine dair gerçekleştirdiğimiz tartışma ışığında, Foucault'nun ötekilerin, *mutlak* bir ötekilik olarak değil (*Deliliğin Tarihi*'nde böylesi bir eğilim sergilese de sonraki çalışmalarında vazgeçtiğini gördüğümüz), radikal bir şekilde farklı olarak tanınmasının nasıl mümkün olduğuna dair açıklamalara; Habermas'ın ise ötekilerin eşitler olarak, ama basit bir şekilde *aynı* olmayan eşitler olarak tanınmasına dair açıklamalara daha fazla katkıda bulunabileceği ve tam da bu sayede ikisinin çalışmaları arasında ötekilerin birbirleriyle ilişkili ama halen ayrı ve birbirleriyle eşit ama halen farklı oldukları karşılıklı bir tanınma ve özneler-arasılık açıklaması arayışına ışık tutabilecek önemli bir diyalogun kurulabileceği söylenebilir.¹⁸⁶⁹

Böylece Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasında evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde kurulabileceğini göstermeye çalıştığımız diyalogun bir tezahürü (ya da bir parçası) olarak anlaşılabilen bu diyalogun da, onların çalışmalarını birini diğerine tercih etmeyi dayatan bir zıtlık içinde okumak yerine birbirlerini hem tamamlayabilecekleri, hem de sınırlayabilecekleri (yani ne müşterek ilgi ve yönelimleri, ne de temel farklılıklarını göz ardı ederek) şekilde birlikte okumaya yönelik bir girişiminin mümkün ve verimli olduğuna dikkat çekebildiğini düşünüyoruz. Nitekim Habermas ve Foucault'ya ayırdığımız bölümlerde de, Foucault'yu daha az

¹⁸⁶⁸ Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 425-426.

¹⁸⁶⁹ Thompson, Simon, “The Agony and the Ecstasy”, s. 197.

görececi ve düşüncesinin Kantçı Aydınlanma geleneğiyle bağlantısını daha fazla vurgulayarak, Habermas'ı ise daha tarihselci, bağlamcı ve pragmatik yönde yorumlayarak, onların yaklaşımları arasında modern kendine-gönderimli eleştiri sorunuyla ilgili olarak evrenselcilik ve öznellik üzerine bir tartışma çerçevesinde ortaya çıkan gerilim ve farklılıkların, özgürleşimci bir eleştirel düşünüm pratiğinin imkânı ve sınırları hakkında verimli ve sürekli (son sözü ne Habermas'ın, ne de Foucault'nun söylediği) bir diyaloga aktarılmasını mümkün kılacak ortak zeminleri ve ilgileri belirginleştirmeye çalıştık. Dolayısıyla Habermas ve Foucault çalışmalarının, evrenselcilik ve öznellik tartışması içindeki konumlarını betimleme ve karşılaştırma çabamızın temel hedefinin, onların bu konumlarını en doğru ya da en sadık bir şekilde (böyle bir okuma mümkünse) sergilemek ya da onların yaklaşımlarına, düşüncelerinin sınırlılıklarını ve zayıflıklarını açığa vurmak suretiyle katkıda bulunabilecek unsurları belirlemek olmadığını söyleyebiliriz. Bunun yerine, ikisi de özne-merkezli akıl ve onun soyut evrenselciliğine karşı olmakla birlikte özne felsefesinden çıkış yolunda birisi görecelilik tehlikesine karşı temelcilik-karşıtı bir evrenselciliğe ve öznel-arasıcı bir öznellik kavrayışına, diğer ise evrenselcilik tehlikesi karşısında evrenselci olmayan çekişmeci bir öznellik kavrayışına yönelen Habermas ve Foucault arasında, modernite-postmodernite ikiciliğinde toplanmış keskin kutuplaştırmaların ötesine uzanan çağdaş düşünce hareketi içinde yer alan ve hem eleştirel-açıklayıcı, hem de dönüştürücü (tamamlayıcı olduğu kadar farklı gelecek imkânını da barındıran) bir eleştirel düşünüm pratiği kavrayışının oluşturulmasını hedefleyen girişimlere kendisini sunabilecek verimli bir diyalogun koşullarını belirginleştirmeye ve bu diyalogun canlı bir şekilde işleyebilmesine mani olan güçlükleri ve belirsizlikleri açığa vurmaya yönelik olarak ilerledik. Sonuç olarak bu çalışmada, Habermas ve Foucault'nun düşünceleri arasındaki evrenselcilik ve öznellik üzerine tartışmanın, basit bir zıtlığın ya da yan yana koymanın ötesinde günümüzde özgürleşimci eleştirel düşünüm pratiği kavrayışının oluşturulmasıyla ilişkili verimli bir diyaloga dönüşebileceğini göstermeye ve böylelikle, iki yaklaşımın da sınırlılıklarının ötesine uzanan bir eleştirel düşünüm pratiği arayışına, açığa vurduğu müşterek ilgi ve zeminler kadar gerilim ve farklılıklarıyla da ışıktutabilecek bu diyaloga katkıda bulunmaya çalıştık.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı.

Ashenden, Samantha ve Owen, David (der.) (1999), *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Sage Pub.

Ashenden, Samantha ve Owen, David (1999), “Introduction: Foucault, Habermas and Politics of Critique”, içinde: Ashenden, Samantha ve Owen, David (der.), *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Sage Pub., 1-20.

Allen, Amy (2008), *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia University Press.

Allen, Amy (2009), “Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered”, *Philosophical Forum*, 40 (1), 1-28.

Allen, Amy (2010), “The Entanglement of Power and Validity: Foucault and Critical Theory”, içinde: Timothy O’Leary, Christopher Falzon (der.), *Foucault and Philosophy*, Wiley-Blackwell, 78-98.

Alway, Joan (1995), *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Greenwood Press.

Austin, J. L. (2009), *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, Metis.

Balibar, Etienne (1995), “Ambiguous Universality”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7 (1), 48-74.

Baynes, Kenneth (1993), “Translator’s Preface”, içinde: Honneth, Axel, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* çev. Kenneth Baynes, MIT Press, vii-xii.

Baynes, Kenneth (2002), “Deliberative Democracy and the Limits of Liberalism”, içinde: Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, State University of New York Press, 15-30.

Benhabib, Seyla (1987), [Kitap Eleştiri: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press.], *The Journal of Philosophy*, 84 (12), Journal of Philosophy Inc., 752-757.

Benhabib, Seyla (2005), *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, Çev. İsmet Tekerek, Ayrıntı.

Berman Marshall (2001), *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Paker, İletişim.

Bernauer, James W. (2005), *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı.

Bernauer, James W. ve Mahon, Michael (2005), “Michel Foucault's Ethical Imagination”, içinde: Gutting, Gary (ed), *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 149-176.

Bernstein Richard, J. (1985), “Introduction”, içinde: Richard, J. Bernstein (der.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, 1-32.

Bernstein, J. M. (2009), “Sunuş”, içinde: Adorno, Theodor W., *Kültür Endüstrisi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, İletişim, 7-42.

Bernstein Richard, J. (2009), *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma.

Best, Steven ve Kellner, Douglas (1998), *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı.

Best, Steven (2005), *The Politics of Historical Vision: Marx, Habermas, Foucault*, Guilford Press.

Birkan, Tuncay (1992), “Modernlik Olarak Sosyalizm ve Postmodernizm”, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=34&dyid=1256&ya>

[zi=Modernlik%20Olarak%20Sosyalizm%20ve%20Postmodernizm](#)

(Erişim:

10.10.2011).

Blaug, Ricardo (1999), *Democracy, Real and Ideal: Discourse Ethics and Radical Politics*, State University of New York Press.

Bohman, James and William Rehg (2008), "Jürgen Habermas", <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/habermas/> (Erişim: 15.07.2011)

Bowie, Andrew (2003), *Introduction to German Philosophy: from Kant to Habermas*, Polity.

Boyne, Roy (2009), *Foucault ve Derrida -Aklın Öteki Yüzü*, BilgeSu Yay.

Bumin, Tülin (2003), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY.

Butler, Judith (2008), "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodernizm' Sorusu", içinde: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser, *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*, çev. Feride Evren Sezer, Metis, 44-67.

Butler, Judith ve diğerkleri (2009), *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik- Solda Güncel Diyaloğlar*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Hil Yay.

Calhoun, Craig (1993), "Introduction: Habermas and the Public Sphere", içinde: Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1-51.

Callinicos, Alex (2005), *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim.

Cannon, Bob (2001), *Rethinking the Normative Content of Critical Theory: Marx, Habermas and Beyond*, Palgrave Macmillan.

Clifford, Michael (2001), *Political Genealogy After Foucault- Savage Identities*, Routledge.

Çetinkaya, Doğan (der.) (2008), *Toplumsal Hareketler – Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim.

Dallmayr, Fred (1997), "The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas", içinde: D'entreves, M ve Benhabib, S. (der.), *Habermas and*

the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity, MIT Press, 59-97.

Davidson, Arnold I. (2005), "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", içinde: Gary Gutting (der.), *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 123-148.

Delanty, Gerard (2000), *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and Self*, Sage Pub.

D'Entrèves, Maurizio Passerin (1997), "Introduction", içinde: Maurizio Passerin d'Entrèves ve Seyla Benhabib (der.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, 1-37.

De Oliveira, Nythamar Fernandes (2003), *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*, Nova Science Publication Inc.

Dews, Peter (2002), "Law, Solidarity, and the Tasks of Philosophy", içinde Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, State University of New York Press, 165-184.

Dickens, David R. (1983), "The Critical Project of Jürgen Habermas", içinde: Daniel Sabia ve Jerald Wallulis (der.), *Changing Social Science*, State University of New York Press, 131-157.

Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul (1983), *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press.

Falzon, Christopher (2001), *Foucault ve Sosyal Diyalog-Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma.

Abdülbaki Güçlü ve diğerleri (2003), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay.

Ferry, Luc ve Renaut, Alain (1990), *French Philosophy of the Sixties- An Essay on Antihumanism*, çev. Mary H. S. Cattani, The University of Massachusetts Press.

Finlayson, James Gordon (2007), *Habermas*, çev. Talat Kılıç, Dost.

Finlayson, Gordon (1999), “Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics?”, içinde: Peter Dews (der.), *Habermas: A Critical Reader*, Blackwell, 29-52.

Fleming, Marie (1996), “Working in the Philosophical Discourse of Modernity: Habermas, Foucault, and Derrida”, *Philosophy Today*, 40 (1), 169-178.

Flyvbjerg, Bent (2000), “Ideal Theory, Real Rationality, Habermas Versus Foucault And Nietzsche”, <http://flyvbjerg.plan.aau.dk/IdealTheory.pdf> (Erişim: 10.10.2011).

Foucault, Michel,

.....(1988), “Technologies of the Self”, içinde: Martin, L. H., Gutman, H. ve Hutton, P. H. (der.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, 16-49.

.....(1990), *The History of Sexuality. An Introduction. Volume I*, çev. Robert Hurley, Pantheon Books.

.....(1991), “Questions of Method” içinde: Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (der.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, , Chicago Press.

.....(1993), “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, *Political Theory*, 21 (2), Sage Publications, 198-227.

.....(1994), “Foreword to English Edition”, içinde: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, çev. Alan Sheridan, Vintage, IX-XV.

.....(1994), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* çev. Alan Sheridan, Vintage.

.....(1994), *Dicipline and Punish-The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, Vintage.

.....(1994), “Critical Theory/Intellectual History”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 109-138.

-(1999), *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık.
-(2004), “Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine”, *Felsefe Sahnesi- Seçme Yazılar V*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 64-82.
-(2004), “Nietzsche, Soybilim Tarih”, *Felsefe Sahnesi- Seçme Yazılar V*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 230-253.
-(2004), *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*, Frédéric Gros, François Ewald ve Alessandro Fontana (der.), çev. Graham Burchell, Picador.
-(2005), “Analitik Siyaset Felsefesi”, içinde: *Entelektüelin Siyasi İşlevi- Seçme Yazılar I*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 196-215.
-(2005), “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay *Entelektüelin Siyasi İşlevi- Seçme Yazılar I*, Ayrıntı, 46-53.
-(2005), “Deliliğin Tarihi’ne Önsöz”, çev. Ferda Keskin, *Büyük Kapatılma- Seçme Yazılar III*, Ayrıntı, 20-31.
-(2005), “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 221-248.
-(2005), “Ahlakın Dönüşü”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 248-262.
-(2005), “Hakikat Kaygısı”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 83-97.
-(2005), “Özne ve İktidar”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 67-83.
-(2005), “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 192-221.

-(2005), “Omnes Et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 25-57.
-(2005), “Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 173-193.
-(2005), “Aydınlanma Nedir?”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 162-172.
-(2005), “Bir Varoluş Estetiği”, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 262-269.
-(2005), “Siyaset ve Etik”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, Ayrıntı, 269-277.
-(2006), *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge.
-(2006), “Yazar Nedir?”, *Sonsuza Giden Dil Seçme Yazılar VI*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 224-259.
-(2006), *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge.
- (2006) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge.
-(2007), “İktidarın Gözü”, *İktidarın Gözü- Seçme Yazılar IV*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 85-105.
-(2007), “İktidar ve Bilgi”, *İktidarın Gözü- Seçme Yazılar IV*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, 167-184.
-(2007), *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, Ewald, François ve Fontana, Alessandro (der.), çev. Graham Burchell, Palgrave Macmillan.
-(2007), “Bilme İstenci”, içinde: *Cinselliğin Tarihi* Cilt 1, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 11-118.

.....(2007), “Hazların Kullanımı”, içinde: *Cinselliğin Tarihi* Cilt 2, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 121-306.

.....(2007), “Kendilik Kaygısı”, içinde: *Cinselliğin Tarih* Cilt 3, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 309-491.

.....(2008), *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY.

Fraser, Nancy (1994), “Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 185-210.

Fraser Nancy (2004), “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek; Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, içinde: Meral Özbek (der.), *Kamusal Alan*, çev. Meral Özbek ve Cemal Balcı, Hil, 103-132.

Geuss Raymond (2002), *Eleştirel Teori*, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı.

Giddens, Anthony (2008), *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev. Tuncay Birkan, Metis.

Giddens, Anthony (2004), *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı.

Gordon, Neve (1999), “Foucault's Subject: An Ontological Reading”, *Polity*, 31 (3), 395-414.

Greig, Mary (2004), “Habermas and the Holy Grail of reason: The Philosophical Discourse of Modernity between theatre and theory”, *Social Semiotics*, 14 (2), 215-232.

Gros, Frédéric (2004), “The 1982 Course in Foucault’s Work”, içinde: Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*, Frédéric Gros, François Ewald ve Alessandro Fontana (der.), çev. Graham Burchell, Picador.

Gutting, Gary (1994), “Foucault and the History of Madness”, içinde: Gutting, Gary (der.), *Cambridge Companion To Foucault*, Cambridge University Press, 49-74.

Gutting, Gary (1994), “An Introduction Foucault: A User’s Manual”, içinde: Gary Gutting (der.), *Cambridge Companion To Foucault*, , Cambridge University Press, 1-28.

Gutting, Gary (2010), *Foucault*, çev. Hakan Gür, Dost.

Gutting, Gary (2010), "Michel Foucault", <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/foucault/>, (Erişim: 15.02.2011).

Habermas, Jürgen,

.....(1971), *Knowledge and Human Interests*, çev. Jeremy J. Shapiro, Beacon Press.

.....(1973), “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, içinde: *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Beacon Press, 1-40.

.....(1973), “The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy”, içinde: *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Beacon Press, 41-81.

.....(1973), “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, içinde: *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Beacon Press, 195-252.

.....(1975), “Towards a Reconstruction of Historical Materialism”, *Theory and Society*, 2 (3), 287-300.

.....(1975), *Legitimation Crisis*, çev. Thomas Mccarthy, Beacon Press.

.....(1981), “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, 22, 3–14.

.....(1985), “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, içinde: *Philosophical-Political Profiles*, çev. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, 171-189.

.....(1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press.

.....(1989), "Technology and Science as 'Ideology'", içinde: *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, çev. Jeremy J. Shapiro, Polity Press, 81-122.

.....(1991), *Communication and the Evolution of Society*, çev. Thomas McCarthy, Polity.

.....(1991), *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1: *Reason and the Rationalization of Society*, çev. Thomas McCarthy, Polity Press.

.....(1991), "What is Universal Pragmatics?", içinde: *Communication and the Evolution of Society*, çev. Thomas McCarthy, Polity, 1-68.

.....(1992), *The Theory of Communicative Action* Cilt 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, çev. Thomas McCarthy, Polity Press.

.....(1992), *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük, Vadi.

.....(1992), "Teknik İlerleme ve Hayat Alanı", içinde: *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük, Vadi, 59-72.

.....(1992), "'İdeoloji' Olarak Teknoloji ve Bilim", içinde: *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, çev. Ahmet Çiğdem ve Mehmet Küçük, Vadi, 97-146.

.....(1995), "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", içinde: Seyla Benhabib ve Fred R Dallmayr (der.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, 60-110.

.....(1997), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, Polity Press.

.....(1997), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*; çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim.

.....(1998), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*; çev. Mustafa Tüzel, Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınevi.

.....(1999), “From Kant to Hegel and Back again: The Move Towards Decentralization”, *European Journal of Philosophy*, 7 (2), 129-157.

.....(2000), “Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault’nun Kant’ın ‘Aydınlanma Nedir?’ Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine”, çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim*, 11, 81-84.

.....(2001), “Remarks On Discourse Ethics”, içinde: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, çev. Ciaran P. Cronin, MIT Press, 19-112.

.....(2002), “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları, çev. İlknur Aka, YKY.

.....(2002), “A Conversation about Questions of Political Theory”, içinde: *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, ed. Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth, State University of New York Press, 241-258.

.....(2003), *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest.

.....(2003), “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, *Cogito*, 36, YKY, 85-108.

.....(2004), “Kamusal Alan”, içinde: Meral Özbek (der.), *Kamusal Alan*, Çev. Meral Özbek, Hil, 95-102.

.....(2007), “Bilgi ve İlgi”, içinde: *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, YKY, 95-108.

.....(2007), “Çalışma ve Etkileşim: Hegel’in Jena Çalışması ‘Tin Felsefesi’ Üzerine Notlar”, içinde: *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, YKY, 9-32.

.....(2007), “Morality and Ethical Life: Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics?”, içinde: *Moral Consciousness and*

Communicative Action, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholzen, Polity Press, 195-216.

.....(2007), “Moral Consciousness and Communicative Action”, içinde: *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholzen, Polity Press, 116-194.

.....(2007), “Philosophy as Stand-In and Interpreter”, içinde: *Moral Consciousness and Communicative Action*, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholzen, Polity Press, 1-20.

.....(2009), *Doğalcılık ve Din Arasında –Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, YKY.

Harvey, David (2006), *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis.

Harvey, David (1993), “Postmodernizme Bir Bakış”
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/dergiyazi.aspx?did=1&dsid=47&dyid=1474>
(Erişim: 10.10.2011).

Healy, Paul (1997), “Between Habermas and Foucault: On the Limits and Possibilities of Critical and Emancipatory Reason”,
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=50798&site=ehost-live> (Erişim: 27.09. 2011)

Heartfield, James (2002), *The ‘Death of the Subject’ Explained*, Sheffield Hallam University Press.

Hegel, G. W. Friedrich (2004), *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea.

Hekman Susan (1999), *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik- Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Paradigma.

Hilda Heynen (1992), “Architecture between Modernity and Dwelling: Reflections on Adorno’s ‘Aesthetic Theory’”, *Assamblage*, 17, MIT Press, 78-91.

Honneth, Axel ve Joas, Hans (der.) (1991), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, çev. Jeremy Gaines ve Doris L. Jones, MIT Press.

Hoy, David C. (2004), *Critical Resistance From Poststructuralism to Post-Critique*, MIT Press.

Jay, Martin (2001), *Adorno*, çev. Ünsal Oskay. Der Yay.

Johnson, Pauline (2006), *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, Routledge.

Kellner, Douglas (2000), *Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention*, <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>, (Erişim: 01.06.2011)

Kelly, Michael (1994), “Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 365-400.

Kelly, Michael (der.) (1994), *Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate*, MIT Press.

Kelly, Michael (1994), “Introduction”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 1-13.

Keskin, Ferda (2005), “Sunuş: Özne ve İktidar”, içinde: Foucault, Michel (2005), *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı, 11-24.

Keskin Ferda (2005), “Sunuş: İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, içinde: Foucault, Michel (2005), *Özne ve İktidar- Seçme Yazılar II*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı, 13-29.

Kompridis, Nicolas (2006), *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*, MIT Press.

Köker, Levent (1990), *İki Farklı Siyaset*, Ayrıntı.

Küçük, Mehmet (1993), “Postmodernin Dönem Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi”, içinde: Mehmet Küçük (der.), *Modernite versus Postmodernite*, Vadi, 21-54.

Laclau, Ernesto (2000), *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, Birikim.

Lash, Scot (1994), “Modernite mi Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, içinde: Mehmet Küçük (der.), *Modernite versus Postmodernite*, çev. Mehmet Küçük, Vadi, 133-165.

Lyotard, Jean-François (2000), *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich (1975), *Felsefe İncelemeleri*, Sol Yayınları.

McCarthy, Thomas (1985), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. MIT Press.

McCarthy, Thomas (1987), “Introduction”, içinde: Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press, vii-xvii.

McCarthy, Thomas (1991), “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, içinde: *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, 181-200.

McCarthy, Thomas (1991), “Complexity and Democracy: The Seductions of Systems Theory”, içinde: *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, 152-181.

McCarthy, Thomas (1991), “Translator’s Introduction”, içinde: Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Cilt 1: *Reason and the Rationalization of Society*, çev. Thomas McCarthy, Polity Press, vii-xxxix.

McCarthy, Thomas (1994), “The Critique of Impure Reason- Foucault and Frankfurt School”, içinde: Kelly, Michael (der.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, 243-282.

McCarthy, Thomas (2004), “*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nün İngilizce Baskısına Giriş”, içinde: Meral Özbek (der.), *Kamusal Alan* içinde, çev. Meral Özbek, Hil, 91-93.

Morris Martin (2001), *Rethinking The Communicative Turn*, State University of New York Press.

Muckelbauer, John (2000), "On Reading Differently: Through Foucault's Resistance", *College English*, 63 (1), 71-94.

Mutman, Mahmut (1999), "Öryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam", içinde: F. Keyman, M. Mutman ve M. Yeğenoğlu (der.), *Öryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim, 25-70.

Mutman Mahmut (1997), "Özne: Bir Başka Arşiv", *Toplumbilim*, 73, 5-29.

Nietzsche, Friedrich (1968), *The Will to Power*, Walter Kaufmann (der.), çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Vintage.

O'Farrel, Clare (2005), *Michel Foucault*, Sage.

Outhwaite, William (1994), *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press.

Owen, David (1997), "Foucault, Habermas and the Claims of Reason". *History of the Human Sciences*, 9 (2), 119-138.

Pierson, Christopher (1990), "Redemption of Modernity", [Kitap Eleştirisi: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press. ve Rundell, John F. (1987), *Origins of Modernity*, University of Wisconsin Press.], *Thesis Eleven*, 25, Sage Pub, 122-132.

Pippin, Robert B. (1991), *Modernism As a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Blackwell.

Pippin, Robert B. (1997), *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press.

Power, Michael (1997), [Kitap Eleştirisi: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press.], *Mind*, New Series, 100 (2), Oxford Press, 295-297.

Prado, C. G. (2000), *Starting with Foucault An Introduction to Genealogy*, Westview.

Rajchman, John (1998), "Habermas's Complaint", [Kitap Eleştirisi: Habermas, Jürgen (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press.], *New German Critique*, 45, 163-191.

Rasmussen, David (1990), *Reading Habermas*, Basil Blackwell Inc.

Rehg, William ve Bohman, James (2002), "Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in 'Between Facts and Norms'", içinde Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, State University of New York Press, 31-60.

Revel, Judith (2006), *Michel Foucault-Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay, Otonom.

Richters, Annemiek (1988), "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault", *Theory, Culture and Society*, 5, Sage Pub, 611-643.

Rouse, Joseph (2005), "Power/Knowledge", içinde: Gary Gutting (der.), *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 95-123.

Sayın, Zeynep (1997), "'Özne, İlkeselliğe Uymaz': Çoğul ve Melez Kimlik", *Toplumbilim*, 73, 129-145.

Scheuerman, William E. (2002), "Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's *Between Facts and Norms*", içinde: Schomberg, Rene Von ve Baynes, Kenneth (der.), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms* State University of New York Press, 61-88.

Schmidt, James (1997), "Habermas and Foucault", içinde: D'entreves, M ve Benhabib, S. (der.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, 146-171.

Schnadelback, Herbert (1991), "The Transformation of Critical Theory", içinde Honneth, Axel ve Joas, Hans (der.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, çev. Jeremy Gaines ve Doris L. Jones, MIT Press, 7-22.

Seligman, Adam B. (1990), "Towards a Reinterpretation of Modernity in an Age of Postmodernity", içinde: Bryan Turner (der.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, 117-135.

Shabani, Omid A. Payrow (2003), *Democracy, Power and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, University of Toronto Press.

Sheridan, Alan (1990), *Michel Foucault: The Will to Truth*, Routledge.

Simons, Jon (1995), *Foucault and The Political*, Routledge.

Sitton, John F. (2003), *Habermas and Contemporary Society*, Palgrave Macmillan.

Sluga, Hans (2010), "I am Simply a Nietzschean", içinde: Timothy O'Leary (der.), *Foucault and Philosophy*, Christopher Falzon, Wiley-Blackwell, 36-59.

Smart, Barry (1991), "Review: On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault", *Boundary 2*, 18 (1), Duke University Press, 201-225.

Smart, Barry (2002), *Michel Foucault*, Routledge.

Tate, John W. (1997), "Kant, Habermas and the 'Philosophical Legitimation' of Modernity", *Journal of European Studies*, 27 (3), Sage Pub., 281-322.

Thompson, John B. ve Held, David (1982), "Editors' Introduction", içinde: Thompson, John B. ve Held, David (der.), *Habermas: Critical Debates*, MIT Press, 11-20.

Thompson, Simon (1999), "The Agony and the Ecstasy: Foucault, Habermas and the Problem of Recognition", içinde: Ashenden, Samantha ve Owen, David (der.), *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Sage Pub., 195-211.

Thomassen, Lasse (2010), *Habermas: A Guide for the Perplexed*, Continuum.

Timur, Taner (2008), *Habermas'ı Okumak*, Yordam.

Trey, George A. (1989), ‘The Philosophical Discourse of Modernity: Habermas's Postmodern Adventure’, *Diacritics*, 19 (2), The Johns Hopkins University Press, 67-79.

Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma.

Walzer, Michael (2000), ‘The Politics of Michel Foucault’, *Foucault, A Critical Reader*, Blackwell.

Weber, Max (2004), *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim.

Weber, Max (2002), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç.

Weber, Max (2003), *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons, Dover.

Weber, Max (2004), ‘Meslek olarak Bilim’, içinde: Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim, 200-236.

West, David (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma.

White, Stephen K. (1995), ‘Reason, Modernity, and Democracy’, içinde: Stephen K. White (der.), *Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 3-19.

White, Stephen K. (1998), *The Recent Work of Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press.

White, Stephen K. (1983), ‘Habermas on the Foundations of Ethics and Political Theory’, içinde: Daniel Sabia ve Jerald Wallulis (der.), *Changing Social Science*, State University of New York Press, 157-170.

Wiggershaus, Rolf ve Robertson, Michael (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, MIT Press.

William, G. Martin (der.) (2009), *Toplumsal Hareketler 1750-2005*, çev. Deniz Keskin, Versus.

Wong, Day (2005), “Foucault Contra Habermas: Enlightenment, Power, and Critique”, *Philosophy Today*, 49 (1), 55-69.

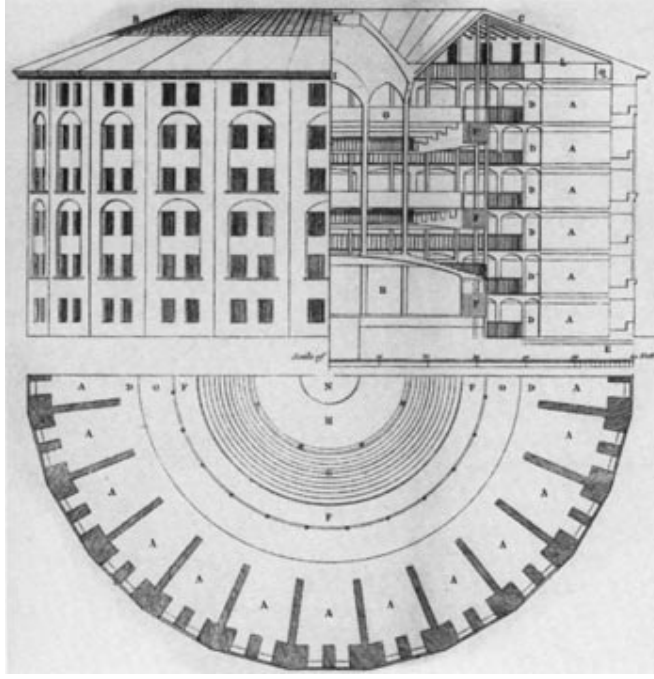
Yeğenoğlu, Meyda (2003), *Sömürgeci Fantaziler-Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis.

Zerilli, Linda M. G. (1998), “This Universalism Which Is Not One”, *Diacritics*, 28 (2), 3-20.

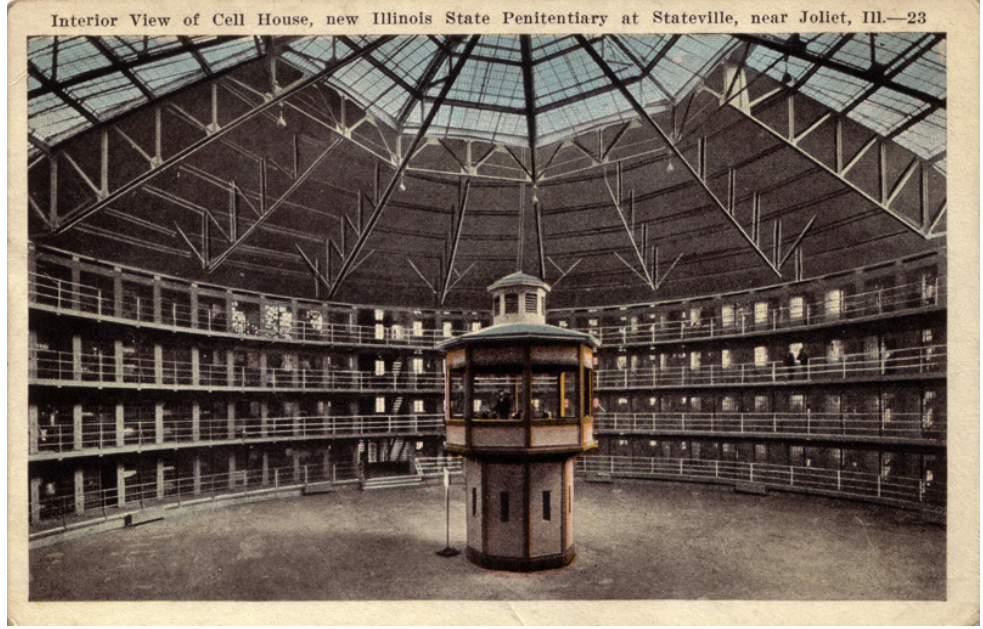
EKLER



Resim 1: Diego Vélazquez'in Museo del Prado'da (Madrid) sergilenen tablosu *Las Meninas* (1656).



Resim 2: Jeremy Bentham orijinal Panoptikon Planı (1791).



Resim 3: Bentham'ın panoptikon anlayışına göre tasarlanan ve 1925'te Stateville'de açılmış olan Illinois İslahevi iç görünümü.

ÖZGEÇMİŞ

Özgür Soysal

Ege Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü
Bornova/İZMİR
+902323111957
ozgursoysalin@yahoo.com

Eğitim

- Doktora, Felsefe Tarihi, Ege Üniversitesi (2004 - 2011).
“Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Diyalog”
Danışman: Nilgün Toker KILINÇ
Komite: T. Altuğ, D. Sezer, F. Keskin, A. Müftüoğlu.
- Lisans, Felsefe, Ege Üniversitesi (1999 - 2004).

Akademik İş Deneyimi

- Araştırma Görevlisi, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü (2005 - sürüyor).

Yayınlar

- “Rancière’in politik olanı yeniden düşünme girişimi: Sınıfsızlaştırma mücadelesi olarak sınıf mücadelesi”, *Toplum ve Bilim*, 116, 2009.
- “Dayanışmanın Zemini Olarak Uyuşmazlık”, *Felsefelogos*, 41, 2011.

Bildiriler

- “Tahakküm ve Direniş: Foucaultcu Mikropolitikanın Açmazları”, 7. Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe Günleri, 13-15 Mayıs 2009.
- “Evrenselcilik-Tikelcilik Gerilimi Işığında Ötekiler’in Kaderi”, Uludağ Üniversitesi Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi 14-16 Ekim 2010.

ÖZET

TÜRKÇE ABSTRAKT :

Jürgen Habermas ve Michel Foucault'nun düşüncelerine, “modernite-postmodernite” başlığı altında toplanan çağdaş tartışmalarda sıklıkla zıt kutuplar olarak atıfta bulunulur. Ama bu çalışmanın hedefi, Habermas ve Foucault'nun evrenselcilik ve öznellik üzerine görüşlerini karşılaştırmanın, bu iki düşünür arasında özgürleşimci bir eleştirel düşünüm pratiğinin imkânı ve sınırları hakkında verimli bir diyalog kurulabileceğini göstermektir. Bu yolda, Habermas ve Foucault'nun düşüncelerinin, evrenselcilik ve öznellik üzerine çağdaş tartışmalarda ortaya çıkan sorunlara yönelik çözüm arayışlarının, “modernite-postmodernite” tartışmalarını karakterize eden (“evrenselcilik-tikelcilik”, “nesnelcilik ve görececilik”, “saf transandantalizm ve saf tarihselcilik” gibi) ikiciliklerin ötesine uzanan yönleri belirginleştirilmiştir. Böylece günümüzde eleştirel bir düşünüm pratiği kavrayışı ortaya koymanın önündeki güçlükler karşısında, birisi temelcilik-karşıtı bir evrenselciliğe ve özneler-arasıcı bir öznellik kavrayışına, diğer ise evrenselci olmayan çekişmeci bir öznellik kavrayışına yönelen Habermas ve Foucault'nun çalışmaları arasındaki farklılıkların ve gerilimlerin, bu konuda ikisi arasında kurulan bir diyalog sürecine dâhil edilebileceği sonucuna varılmıştır.

İNGİLİZCE ABSTRAKT :

Jürgen Habermas' and Michel Foucault's thoughts are often referred to as opposing sides on contemporary debates subsumed under the heading of "modernity-postmodernity." But the aim of this work is to show that a fruitful dialogue may be initiated between these two thinkers on the possibility and limits of a practice of an emancipating critical reflection, by comparing their views on universalism and subjectivity. To this end aspects of Habermas's and Foucault's thought, that reach beyond dichotomies that characterize "modernity-postmodernity" debates (such as "universalism vs. particularism", "objectivity vs. relativity", "pure transandantalism vs. pure historicism") in their search for a solution to the problems that emerge in contemporary debates on universalism and subjectivity, is underlined. So in the face of the difficulties of developing a conception of a critical reflection practice today it has been realised that the differences and tensions among Habermas's and Foucault's works, one of which aims to an anti-foundationalist universalism and an inter-subjectivistic conception of subjectivity, and the other non-universalistic agonistic conception of subjectivity, may be included in a process of dialogue between the two on this matter.