

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

Foucault ve Sosyal Diyalog

Parçalanmanın Ötesi

Christopher Falzon

Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat

I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin
Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi

Jacques Ellul, Sözün Düşüşü

Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi

David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma

Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme

Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik

Edibe Sözen, Söylem

Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü

J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri

Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?

John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler

N. Warburton, Felsefeye Giriş

Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü

Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme

Bryan Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a
Batı Felsefesi

Alasdair MacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi

Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm

O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı

J. -G. Rossi, Analitik Felsefe

A. Cevizci(der), Metafiziğe Giriş

Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog

Christopher Falzon

**Foucault ve Sosyal Diyalog
Parçalanmanın Ötesi**

Foucault ve Sosyal Diyalog
Christopher Falzon

ercme
Hüsamettin Arslan

27. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 19. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Ekim 2001

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Christopher Falzon

Foucault ve Sosyal Diyalog

Parçalanmanın Ötesi

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

Paradigma
İstanbul, Ekim 2001

İçindekiler

Giriş: İnsanın Ölümü	/ 1
Metafizik, Parçalanma ve Diyalog	/ 2
Kitabın Yapısı	/ 6
Genel Temalar	/ 12
1. Bölüm: Metafizik ve Parçalanmanın Ötesi	/ 25
Metafizik ve Parçalanma	/ 25
Kendi İçine Kapanma	/ 28
Tarih Problemi	/ 36
Cisimleşme Sorunu	/ 40
Metafiziğin Ötesi: Ötekiyle Karşılaşma	/ 47
2. Bölüm: Foucault ve Diyalog	/ 55
Diyalog	/ 55
Foucault ve Güçlerin/İktidarların Diyalogu	/ 66
Sosyal Düzen, Tahakküm ve Metafizik	/ 72
Direniş ve Özgürlük	/ 80
3. Bölüm: Etik, Eleştiri ve Aydınlanma	/ 89
Etik	/ 90
Ben Pratikleri	/ 100
Eleştiri	/ 105
Eleştirel <i>versus</i> Geleneksel Tarih	/ 110
Aydınlanma	/ 114
4. Bölüm: Diyalog ve Postmodern	/ 123
Habermasçı Diyalogun Ötesi	/ 124
Foucaultcu Diyalog <i>versus</i> Habermasçı Diyalog	/ 137
Parçalanma Olarak Postmodernizmin Ötesi	/ 143
Bibliyografya	/ 155
İndeks	/ 167

Giriş:

İnsanın Ölümü

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı Batı düşünüşünde bir büyük değişmeye, “öznenin ölümü” ya da “İnsan’ın ölümü” ifadesiyle özetlenebilecek bir değişmeye tanıklık etti. Çağdaş düşüncenin birçok alanında bu sona erme, yoğun bir müzakere ve tartışmanın konusu oldu. İnsanın ölümüyle ilgili müzakereler aynı zamanda sık sık mutlakçılık (absolutizm) *versus* rölativizm, temel arayıcılık (foundationalism) *versus* parçalanma (fragmentation) üzerine bitip-tükenmez tartışmalara daldı. Ancak bunların yalnızca birbirlerinin açık alternatifleri oldukları fikrinin bizzat kendisi giderek daha fazla sorgulanıyor. Bu standart karşıtlıkların ötesine geçme ihtimalini gözönünde bulundurmamız gerektiği öne sürüldü (Bernstein 1983: 1-2).

Elinizdeki kitapta bu imkânı araştırmayı amaçlıyorum. Özellikle de temel arayıcılığa (foundationalism) uygun alternatifin parçalanma (fragmentation) değil, diyalog olduğunu ve ayrıca bu tür bir diyalog resminin, temel arayıcılığın son zamanlardaki en önemli eleştirmenlerinden biri olan Fransız filozof Michel Foucault’nun çalışmalarında bulunabileceğini öne süreceğim. Foucault’nun genellikle bir diyalog filozofu olarak görülmediği doğrudur, fakat onu bir diyalog filozofu olarak okumak, şaşırtıcı ölçüde aydınlatıcı olduğunu ısbatlayacaktır. Gerçekten de bu, onun çalışmalarında zımnen varolan etik ve politik konumun açık şekilde tesbitine imkân sağlar. Üstelik bu, çalışmalarının İnsan-

'ın ölümüyle ilgili daha kapsamlı tartışmalara tam olarak nasıl katkıda bulunduğunun anlaşılmasını da mümkün kılar. Bu Giriş'te ilerde yapılacak tartışmayı şekillendirecek ana argümanları ve temaları özetlemek istiyorum.

Metafizik, parçalanma ve diyalog

Öncelikle, İnsan'ın ölümü fikriyle tam olarak kastedilen şey nedir? Bu fikir öncelikle, düşünce ve eylem için nihaî bir temel sağlayabilen modern tranzendental ben (self), zamandışı ve evrensel insan doğası fikriyle ilgili kuşkucu tutumu içeriyor. Çok daha kuşatıcı bir biçimde dile getirmek gerekirse, bu kuşkucu tutum, neyin evrensel, daimi, tarihdışı bakış açısı, neyin akıl, bilgi ve doğru eylem sayılması gerektiğini belirlemek için nihaî noktada başvurabileceğimiz herhangi bir evrensel, daimi görüş noktası, çerçeve veya öze ilgili bir kuşkuculuktur. O aynı zamanda, felsefenin işinin, şeylerin tamamını kendilerine göre temellendireceğimiz, kavrayacağımız ya da organize edeceğimiz bu tür nihaî temellerin veya sınırlamaların varlığını aramak ve doğrulamak olduğu fikrinin sorgulanmasıdır. Temeller ve felsefenin geleneksel rolüyle ilgili bu çadgaş kuşkuculuk, 'postmodern' felsefi konum veya düşünme tarzı olarak atıfta bulunacağım şeyin minimum tanımlayıcı özelliğidir. Postmodern konumun içerebileceği şey, başka her ne olursa olsun, bu kuşkuculuğun sonuçları olduğu düşünülen şeylere bağlı olacaktır.

Felsefenin rolünün nihaî temeller tesbit etmek olduğu iddiaları görkemli ve abartılı iddialar gibi görülebilir, fakat onlar uzun zamandır, haklarındaki kuşkuculukla birlikte felsefi düşünüşün bir özelliği olmuştur. Geçmişte, düşünce ve eyleme nihaî temeller sağlayan şeyler olarak bir çok nosyon ortaya atılmıştır: Platonik formlar, Stoacılığın kozmik-dünya düzeni, ortaçağın Tanrı'sı bu nosyonlardan bazılarıdır. Genelde, bu temel arayıcı

(foundationalist) yaklaşıma “metafizik düşünme” diye atıfta bulunacağım. Kaldı ki bu düşünme türü hiçbir şekilde geçmişle sınırlı değildir. Descartes’dan itibaren modern dönemde insanlar kendilerine, kendilerini ortaçağın Tanrı’sının yerine ikame ederek temel teşkil edici rolü oynama görevi yüklemişlerdir. Biz bu yüzden, bilgiye ve eyleme nihaî temeller sağlama davetiyesi çıkarılan ‘İnsan,’ yani Tanrı-benzeri tranzendental özne veya temel insanî doğa nosyonuyla karşı karşıya kalırız. Bu, Robert Solomon’nun “eşi benzeri görülmemiş şekilde kibirli ve küstahlık ölçüsünde kozmik” (Solomon 1988: 4) diye nitelediği ben(self)’dir. Bu modernist metafizik formuna ‘metafizik sübjektivizm’ ya da çok daha belirsiz, fakat daha genel bir terimi kullanmak gerekirse, ‘hümanizm’ diye atıfta bulunacağım.

Belirtildiği üzere, metafizik düşünme biçimleri daima kuşkucu baldırıları porovoke etmiştir. Richard Bernstein’ın dile getirdiği gibi, her zaman birileri sağlam temel ya da sabit kategorik çerçeve diye gördükleri şeyler öne sürmüş, başka birileri de bu tür iddialara meydan okuyarak, sağlam, ezeli ve tartışılmaz sayılan şeyin kuşku ve sorgulamaya açık olduğunu iddia etmişlerdir. Bu amaç açısından sık sık, temel sayılan şeylerin aslında kültürel ve tarihsel bakımdan spesifik olduğu ileri sürülmüştür (Bernstein 1983: 9). Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda bu tür kuşkucu saldırılar ortaçağ dünya-görüşüne, Tanrı-vergisi kozmik düzen fikrine karşı geliştirilmişti. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Nietzsche Avrupa kültüründe gücünü kaybetmiş bulunan bir otorite olan Tanrı’nın öldüğü yolundaki ünlü bildirisini ilan edebilmişti. Ve şimdi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında bir başka ölümden, Tanrı’nın yerine ikame edildiği düşünülen İnsan’ın ölümünden haberler var. Tranzendental sübjektivite fikri ve her düşünce ve eylemi bu figüre tabi kılma çabasıyla ilgili bir kuşkuculuk doğmuştur.

Burada bir kere daha Nietzsche, tranzendental özne dahil bütün ‘metafizik avutucuları’ sorgulaması dolayısıyla yol gösterici durumunda. Heidegger’inkilerle birlikte eleştirileri bu postmodern kuşkuculuk türünün önemli kaynaklarıdır. Fakat, hümanist

özneye yöneltilmiş en ciddi saldırılardan bazılarını bulduğumuz yer, son zamanların Fransız düşüncesidir. 1960'ların başlarından beri Fransa'da birbirini izleyen anti-hümanist ya da anti-sübjektivist düşünme dalgaları ortaya çıkmıştır.¹ İlk yapısalcılık formu, yani, yapıyı herşeyi içine alan organize edici ilke haline getiren 'tranzendental öznesiz Kantçılık' hızla anti-hümanizmin çok daha kuşatıcı anti-metafizik formlarının yolunu açtı. Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Luce Irigaray ve Jean-François Lyotard gibi düşünürlerin eserleriyle birlikte Foucault'nun çalışmaları'nın ikamet ettiği yer de burasıdır. Onların eleştirel müdahaleleri vasıtasıyla hümanist bakış açısına hatırı sayılır ölçüde meydan okundu.

Fakat, aynı zamanda, temel oluşturucu öznenin bu eleştirisi, herhangi bir mutlak, herşeyi kuşatan, üniterleştirici bakış açısının bu reddi, birbirinden çok farklı iki tür tepkinin doğuşuna yolaçtı.² O bir yandan, pozitif bir gelişme olarak görüldü. Çok uzun süredir, farklı perspektiflerin, 'başka' seslerin, evrensel ve mutlak oldukları iddia edilen, ancak tarihsel tarzda spesifik/özgül, beyaz, erkek, batılı vb. olan bir görüş noktasına tabi kılındığı öne sürülüyordu. Bu görüş noktasının evrenselliğinin tezahürü gerçekte ötekiliğin ve heterojenliğin zorla baskı altına alınmasıyla mümkündü. Bu tür totalleşen düşünme yalnızca dogmatizme ve entellektüel toleranssızlığa yolaçtığı için teorik bakımdan problematik değildir, aynı zamanda sosyal ve politik baskı formlarında oynayabileceği bir rolü bulunduğu için de problematiktir. Kendimizi mutlak bir görüş noktasının bulunduğu illüzyonundan kurtararak ve bütün bilgi, doğru/hakikat ve doğru eylem anlayışlarımızın 'lokal' ve tarihsel bakımdan spesifik olduklarını teslim ederek ötekilik için, öteki hayat formları için bir farklılıklar uzayının açılmasını sağlayabiliriz.

¹ Bu tarihsel kontekstin yorumlarından biri için sözün gelişi bakınız West 1996, bölüm 6 ve 7; ve keza O'Farrell 1989, bölüm 1.

² Bu alternatifleri Brodsky 1987: 291-2'de yapılan formülasyona göre modellendiriyorum.

Diğer tarafta, nihaî temeller veya temel sınırlamalar arayışının terkedilmesi fikrini önemli ölçüde problematik bulanlar vardır. Bunu yaparsak, diye iddia ederler onlar, “herşeyin mümkün olduğu” (anything goes) bir entellektüel ve moral kaos türüyle karşı karşıya kalırız. Çok sayıda birbiriyle mukayese edilemez dünya-görüşü, içlerinde yalnızca rölativistik tarzda ‘bizim’ standartlarımızla ‘onların’ standartlarından sözedebileceğimiz hayat formları ya da kültürel pratik formları halinde parçalanmış şeyler olarak eylem ve düşünceyle ilgili rölativist görüşü terketmeliyiz. Standartlara bu tarzda yalnızca belirli bir kültüre ve zamana ait ve belirli bir zaman ve kültürle ilişkili şeyler olarak bakmak, kendi kendimize, hayat tarzlarını değerlendirmek ya da eleştirme, aralarında tercihte bulunma ya da kültürel pratiklerimize tutarlılık sağlama kapasitemizi inkar etmemiz demektir. Dahası bu yorum yalnızca teorik bakımdan yetersiz değildir, aynı zamanda politik bakımdan tehlikelidir de. Eğer rasyonel düşünce ve eleştirel yargıda bulunma sahnedan atılırsa, alan her türde irrasyonelizme ve fanatizme açık bırakılmış olacaktır. Sonunda, hangi görüşlerin üstünlük kazanacağını ve toplumun nasıl organize edileceğini belirleyen şey akıl değil güç olacaktır. Bu tür mülahazalarla karşı karşıya gelindiğinden, reaksiyoner ve tehlikeli postmodernizm olarak görünen şeyi reddetme ve bir tranzendental zemin ya da temel türünü yeniden doğrulama yönünde güçlü bir motivasyon vardır. Alman eleştirel teorisyeni Jürgen Habermas genellikle, bu patikayı izleyen bir düşünür olarak görülür.

İnsan’ın ölümü fikrinin başlangıçta değindiğim temel arayıcılık ve parçalanma konusundaki tartışmaları doğurma tarzı budur. Hümanist temel arayıcılığın son eleştirileri reddedilemez bir güce sahiptir ve görmezlikten gelinemez; fakat yine de, metafizik öznenin terkinin bizi rölativist parçalanmayla başbaşa bırakacağı endişesi sürmektedir ve ayrıca bu konunun eleştirileri kolayca bertaraf edilemez eleştirilerdir. Fakat buradaki canalcı soru, parçalanma görüşünün bu eleştirilerini kabul etsek bile Habermas gibi birini izleyerek düşünce ve eylem için bir tranzen-

dental, üniterlerleştirici temel versiyonunu korumayı deneyemez miyiz? Bana öyle geliyor ki, İnsan'ın ölümünün zarureten ilk etapta düşünce ve eylemin parçalanması sonucunu doğurup doğurmadığını sormak çok yararlı olacaktır. Öne sürmek istediğim şey, üniter bir metafizik görüşün alternatifinin aslında parçalanma olmadığıdır. Parçalanma görüşü, dünyanın metafizik kavrayışını şekillendirmeyi sürdürür. Sahiden de metafiziği terketmek, özne felsefesinin ötesine uzanmak, yalnızca üniter metafiziğin değil, aynı zamanda parçalanmanın da ötesine uzanmaktır. İnsan'ın ölümü, bir birbirleriyle mukayese edilemez dünya görüşleri bolluğuyla karşı karşıya kalacağımız anlamına gelmez, o daha çok, kaçınılamaz şekilde diyalogun ortasında varolan birşey olarak kendi kendimizi kavrayışımıza götüren yolu açar.

Kitabın Yapısı

Bu iddiaya içerik vermek için, Birinci Bölüm'e, başkalarının yanı sıra Habermas'la özdeşleştirilen nihaî temellerin radikal post-modern reddinin kaçınılmaz biçimde parçalanmaya, rölativizme ve birbirleriyle mukayese edilemez bir dünya görüşleri plüralitesine götüreceği fikrini eleştirerek başlayacağım. Parçalanma görüşünün metafiziğe bir alternatif sunmadığını, tersine metafiziğin sürdürülmesi olduğu tezini çok daha ayrıntılı şekilde tartışacağım. Buradaki argüman basitçe, parçalanma görüşünün yalnızca, dünya hakkında tek bir total görüşün yerine, herbiri tam ve herşeyi içine alan ve tam da bu nedenle birbirlerine kapalı ve birbirleriyle mukayese edilemez bir dünya görüşleri plüralitesini yerleştirmesidir. Hem totolleşen metafizikte hem de parçalanma görüşünde varlığını sürdüren şey esasen metafizik bir görüştür ve buna göre tam ve herşeyi kuşatan bir dünya görüşüne sahip olmak mümkündür.

Bu tartışma, İkinci Bölüm'deki metafiziğe hakiki alternatif olarak diyalogla ilgili tartışmaya zemin hazırlayacak. Metafiziği sahiden terketmenin, metafizik için temel teşkil eden ve keza parçalanma görüşünde de mevcut bulunan dünyayı totolitesiyle kavramanın ve organize etmenin mümkün olduğu fikrini terketmek olduğunu öne süreceğim. Bu, organizasyonel bir faaliyete angaje olduğumuzu, dünyaya bir düzen empoze etme çabamızı reddetmek değildir. Gerçekten de, insanlar belki de form-verici varlıklar olarak tanımlanabilirler. Fakat biz, dünyayı evcilleştirerek şekillendirme mücadelesi veriyor olsak da, dünyanın hiçbir zaman bütünüyle kavranamayacağının veya bütünüyle organize edilemeyeceğinin farkına vardığımızda, metafizik düşünmeden kesinlikle koparız. Dünya her durumda kavrayışımıza direnir ve onu aşar. Dünyaya düzen vermeye çalışırken kaçınılamaz biçimde öteki durumundaki birşeyin, kategorilerimizden kaçıp kurtulan ve bizi etkileyerek şekillendirebilen birşeyin direnişiyle karşı karşıya kalırız. Başka bir söyleyişle, önlenemez biçimde bir diyaloga angajeyizdir.

Daha sonra diyalog terimini kullanım tarzım konusunda ilave şeyler söyleyeceğim; fakat burada başlangıç noktasında, dünya ile bu karşı karşıya gelişin, terimin minimal ve 'zayıf' anamında bir diyalog olduğunu söylememe izin verin. Yani diyalog kendimizle dünya arasında bir karşılıklılığı, bir ileri geri hareketi veya etkileşimi içerir. Ben özelde, sosyal etkileşimin bu terimlerle karakterize edilebileceğini öne sürmek istiyorum. Anlaşılageldiği şekliyle sosyal diyalog, kuşatıcı sosyal birim ya da organizasyon formları ihtimaline engel olmaz. Diyalog açıklaması farklı düzen ve hiyerarşi formlarının karakterize ettiği bir dünyada yaşadığımızı reddetme ihtiyacı duymaz. Ancak bu tür bir yorumun dile getirmek istediği şey, bu düzen formlarının, tam da bir tarafın diğerini evcilleştirmeye muktedir olabildiği, ötekiliğin aşılabilirdiği ve diyalogun hareketinin durdurulabildiği ölçüde, sosyal diyalog oyununun ortaya çıkışı olarak anlaşılması gerektiğidir. Nisbeten istikrarlı, hiyerarşik ilişkiler bu yolla kurumlaşırlar. Yine de, sosyal birimler ve organizasyon biçimleri aynı za-

manda, ikincil ve türev kabilinden şeyler olarak dururlar. Başka bir söyleyişle onlar diyalogdan doğarlar ve sürekli yeni direniş ve ötekilik formlarının meydan okumalarına maruz kalırlar. Onların kaderi daimi diyalogla dönüştürülmektir.

Tahakküm fenomenini de bu kontekste yerleştirmek mümkündür. Her düzen formu ötekiyle/ötekilikle mücadele eder ve diyalogu bir ölçüde önler. Ötekiliğin bütünüyle aşıldığı yerler, diyalogun bütünüyle ortadan kaldırıldığı, tahakküm durumlarının doğduğu yerlerdir. Burada, hayat formları herşeyi kuşatıcı, kapalı ve değişmez formlara dönüşürler. Dolayısıyla tahakküm, diyalogun radikal reddidir. Ben yine de, bu tür bir tahakkümün tam olarak gerçekleştirilebileceğini, ötekiliğin kesin biçimde baskı altına alınabileceğini veya diyalogun nihaî tarzda ortadan kalırılabilceğini öne sürmüyorum. Bütün düzen formları ve hatta egemenlik formları ikincil ve türev kabilinden şeyler olarak varlıklarını sürdürürler. Tahakküm durumları, en iyi halde, diyalog hareketinin önündeki çağdaş engeller, nihaî noktada süregelen diyalog içinde yeni yeni ortaya çıkan direniş formları vasıtasıyla aşılması mukadder durumlardır. Metafizik düşünme, bu politik totalleşme türüne destek sağlamanın, belirli hayat formlarının hakimiyetini, bu hayat formlarını evrensel, zorunlu ve mecburi formlar olarak sunarak kurumlaştırmanın ve idame ettirmenin aracıdır.

Bu türden bir diyalog resminin Foucault'nun eserlerinde bulunabileceğini öne süreceğim. Foucault metafizik sübjektivizmin son zamanlardaki anahtar eleştirmenlerinden biri olarak ünlüdür. Ve postmodernite nosyonu konusunda kafasının karışık olduğunu bizzat dile getirmişse de, tranzendental özneyi sorgulamasının ve *The Order of Things* [Şeylerin Düzeni]'nde öznenin egemenliğinin sonunun gelmiş olabileceği tezinin bir postmodern felsefi duyarlılığın doğuşundaki anahtar faktörler oldukları açıktır (Foucault 1970: 386-7; krş. Smart 1990:26-7). Öne sürmek istediğim şey, tranzendental öznenin sorgulanmasının onu diyalog içinde temel yeri bulunan bir resme dönüştürdüğüdür. Bazı yorumcular onu, bundan böyle tranzendental varlıklar olmayan in-

sanî varlıkların yeni türde bir metafiziğe, bir gayrişahsi yapısal totaliteye veya toplumu bütünüyle organize eden üniter, herşeyi kuşatan bir ilke olarak anlaşılan tahakküme bağımlı hale getiren bir açıklamanın takdimi olarak görürler.³ Fakat *Discipline and Punish* [Disiplin ve Ceza] (1979a) ve *The History of Sexuality* [Cinselliğin Tarihi] (1978b)'nin birinci cildi gibi eserlerinin dikkatli bir okuması, onların merkezileştirdikleri şeyin yapı ya da tahakküm değil, açık-uçlu 'agonistik' bir güçler diyalogunda yer almamız olduğunu gösterecektir. Sosyal düzen ve kapana kısıtlanmış olma biçimleri bu diyalogdan doğarlar ve kaderleri süregelen diyalog esnasında aşılmasıdır. Bu diyalog resmi, yalnızca metafizik sübjektivizme değil, aynı zamanda herhangi bir metafizik yapısal totalite vizyonuna ya da herşeyi hükmü altına alan bir tahakküm vizyonuna tezattır.

Üçüncü Bölüm'de bu diyalog resmi, etik ve sosyal eleştiriyle ilgili imaları dikkate alınarak geliştirilecektir. Metafizik temel arayıcılığa tezat birşey olarak bu resmin etiğe farklı türde bir yaklaşıma imada bulunduğunu öne süreceğim. O, temel arayıcı bir yaklaşımın reddine, başka bir söyleyişle, bütün sosyal pratiklerin kendilerine göre temellendirilebileceği, düzenleneceği ve meşrulaştırılacağı evrensel ve zorunlu normatif ilkeler arayışı olarak etik'in reddine imada bulunur. Diyalogu temel alan görüşte, normatif ilkeler, enforme ettikleri sosyal formlarla birlikte her zaman diyalog oyunundan doğarlar. Bu ilkeleri mutlak ilkeler olarak takdim eden metafizik tarzda temellendirilmiş buyurucu etik, bu sosyal formların mutlaklaştırılmasını ve kapanma/ kapatma ve tahakküm durumlarının üretimine katkıda bulunur. Fakat ben aynı zamanda, diyaloga angaje olmamızın kaçınılmaz olduğunu, diyalogun peşinde koşmamız gereken bir ideal olduğunu savunan bir etik konumu alternatif bir etik konum olarak öne sürmüyorum. Bu, geleneksel, buyurucu etik nosyonunu kullanmayı sürdürmek olur. Benim burada takdim ettiğim şekliyle di-

³ David Hoy, Hoy 1986a'da, Foucault'ya karşı geliştirilen eleştirel tepkilerin genel bir özetini verir. Keza bakınız O'Farrell 1989: 11-12, 114-115.

yalog bir normatif nosyon, bir gerçekleştirilmesi gereken ideal değildir. Aksine, hayatın gerçeğidir. Biz kaçınılamaz, önüne geçilemez şekilde diyalogun içindeyizdir.

İşte etik de bu diyalog konteksti içinde anlaşılmalıdır. O, nasıl eylemde bulunmamız gerektiğini, bize “yukardan” söylenecek şeyi, hangi pratiklere angaje olmamız gerektiğini buyurmaktan vazgeçer ve bunun yerine, daima içinde ikamet ettiğimiz diyalog hareketini kolaylaştırmanın aracı, aleti ve vasıtası haline gelir. Geleneksel etik belirli hayat formlarını mutlaklaştırarak, diyalogu engellemek ve tahakküm durumları tesis etmek suretiyle ötekiliği/ötekini baskı altına almaya katkıda bulunur. Diyalog etiği, ötekine, farklı bakış açılara, egemen formlara meydan okuyan eylem tarzlarına açık olma tutumunu benimseme tercihini gerektirir. Bu tür bir tutum, çağdaş direniş formlarına, egemen sosyal düzenlemelere çağdaş meydan okumalara katkıda bulunacak şekilde görev yapar ve bu yüzden sürekli diyalogun ve dönüşümün desteklenmesinde araçsal birşeydir. Ben bu etiğin, Foucault’nun çalışmalarındaki zımnın varolan etik olduğunu öne süreceğim. Başka bir söyleyişle, eğer biz Foucault’yu belirli bir diyalog anlayışı sunan biri olarak okursak, bu durumda, onun son dönem çalışmalarında ortaya çıkan kendi etik konumu, tasvirini yaptığım türden bir diyalog etiği olarak anlaşılabilir hale gelir. Bu okuma aynı zamanda, onun çalışmalarını bir etik konumu taşımaya yeteneksiz çalışmalar olarak gören eleştirilere karşı koymayı sağlayacaktır.

Dördüncü ve son bölümde, Foucault’nun çalışmalarında bulunabileceğini ima ettiğim anti-metafizik ve diyalogu merkeze alan resmin ışığında Habermas’ın tartışmasına ve ilk bölümde başlayan parçalanma vizyonuna döneceğim. Bu bana, diyalog merkezli resmin nasıl hem parçalanma görüşü hem de Habermas’ın kendi alternatifi dışında bir ilerlemeyi temsil ettiğini çok daha ayrıntılı tarzda gösterme imkânı sağlayacak. Birincileyin, Habermas’ın konumunun daha tam bir yorumunu sunacağım. Habermas hiçbir beçimde temel arayıcılığın eleştiriden uzak bir savunucusu değildir. O aynı zamanda özne felsefesinin problematik karakter-

rinin farkındadır ve ondan kaçmak ister; ayrıca kendi diyaloga dönüşünü “komünikatif(iletişime dayalı.ç.) öznelarasılık” diye adlandırdığı şey formunda gerçekleştirir. Fakat ben nihaî noktada Habermas’ın diyaloga, sübjektivist metafiziğin anahtar temalarını yeniden formüle etmek için döndüğünü öne süreceğim. Sunuyor olduğum diyalog yorumu, gerçekten metafiziksel-olmayan bir diyalog anlayışını formüle etmeyi amaçlıyor. İkincileyin, parçalanma görüşüyle ilgili bir değerlendirmeye döneceğim. Habermas gibi eleştirmenler, rölativistik parçalanma terimleriyle anlaşılan bir postmodernizmi sorgulamakta haklıdırlar. Bununla birlikte, parçalanma görüşünün metafiziğin sürdürülmesi olduğu ölçüde bu, postmodernizmin sathi bir okunuşunu temsil eder. Sunmakta olduğu diyalog alternatifinin bu sathi okumayı kesin biçimde reddetmeyi ve çok daha yeterli ve çok daha otantik bir postmodernizmi formüle etmeyi mümkün hale getireceğini öne süreceğim.

Bu noktada, neden yaptığım tartışmadaki diyalog görüşünü kullanmayı tercih ettiğimi ve neden onu formüle ettiğim tarzda formüle ettiğimi açıklayayım. Bu yorumda, diyalog nosyonunun tanınamayacak ölçüde dönüştürülmüş olduğu öne sürülebilir. Diyalog artık sembolik yüzyüze sözlü ya da mimik ve jestlerle iletişimle sınırlı değildir. O bizimle dünya arasındaki herhangi bir karşılıklı ilişkiye dönüşmüştür. Eğer Foucault’nun agonizm ya da mücadele terimleriyle tanımlamayı bizzat tercih ettiği sosyal güçler arasındaki etkileşim türünü kuşatması gerekiyorsa, diyalogu bu tarzda anlamak kesinlikle zorunludur. Peki ama o zaman burada neden ‘diyalog’ terimini kullanmaya devam etmemiz gerekiyor? Birincileyin, bana öyle geliyor ki, diyalog kavramının çekirdeğinde kesinlikle bu karşılıklı etkileşim nosyonu var. Diyalog zarureten, taraflardan birinin diğerine kendisini tek taraflı empoze etmesine zıt olarak katılımcılar arasında bir karşılıklı ilişkiyi içerir. Ayrıca, bu nosyonu sosyal durumumuzu karakterize etmek için kullanarak ötekiyle karşılıklı ilişkimizi –bir karşılıklı mücadele ve çekişmede hem öteki bizi etkiler hem

de ötekini etkilemeye muktedirizdir– vurgulamamız mümkündür.

Bu karşılıklı ilişki, çekişme ya da mücadele resminin, uygun şekilde dile getirmek gerekirse, yine de diyalogdan uzak olduğu öne sürülebilir. Bu diyalog çok daha abartılmış birşey değil midir? İnsan Martin Buber'in kişilerarası karşılaşmadan doğan derin bir katılım (communion) olarak yarı-mistik diyalog nosyonuyla her açıdan uzlaşmak istemeyebilir, fakat en azından hakiki bir diyaloga katılmanın kesinlikle ötekilerle özel bir tarzda yüzyüze gelmek, ötekilere açık olmak, onları ciddiye almak, söyledikleri şeyi dinlemeye istekli olmak olduğu söylenebilir. Ve benim burada sunmaya çalıştığım diyalog anlayışının bu olmadığı açıktır. Başka bir söyleyişle ben bir normatif ve ideal diyalog anlayışı sunmuyorum, tersine benim zayıf diyalog fikri diye adlandırdığım şey, normatif olmayan bir karşılıklı etkileşim fikridir. Bununla birlikte, minimal diyalog anlayışı aynı zamanda, etik açık olma tututumunu yeniden konumlandırmanın sürdürülmesini ve yeni bir tarzda anlaşılmasını da mümkün hale getirir. Açıklık, bizimle ötekiler/başkaları arasında önem verilmeksizin süregelen diyalog için zorunlu değildir. Fakat diyalogun yeri, diyalogun önündeki engelleri aşmayı ve devam etmesini kolaylaştırmak için kullanmayı tercih edebileceğimiz bir araç olarak yeniden belirlenebilir.

Genel Temalar

Bu girişe, metafizikten diyaloga dönüşte, Foucault'nun çalışmalarında örneğinin bulunduğunu düşündüğüm diyaloga dönüşte rizk altında olan şey hakkında bazı genel yorumlar yaparak son vereceğim. İlk, daha önce dile getirildiği üzere, bu bize temel arayıcılık ile parçalanma arasındaki sonu gelmez tartışmaların ötesine uzanma imkânı verecektir. Ayrıca, diyaloga dönüşle birlikte, tarihe hakkını vermenin mümkün hale geleceğini öne sür-

mek isterim. Atıfta bulunmakta olduğum diyalog, başka bir söyleyişle, bir karşılıklı etkileşimle içinde hem başkalarından etkilendiğimiz hem de onların etkisi altında kaldığımız diyalog ilişkileri oyunu, nihaî noktada tarihsel varoluşumuzun oluşturuşudur. İşte metafizik perspektiften hareketle tam olarak kavranamayan tam da bu tarihsel varoluştur. Kendisiyle herşeyi açıklayabileceğimiz ve kavrayabileceğimiz bir bakış açısına sahip olduğumuz sürece, bu konumun bizatihi kendisinin ortaya çıkışının açıklamasını yapamayız. Onu, herhangi bir süreç içinde gelişen birşey olarak görmeye muktedir olamayız. Bunun yerine onu, dogmatik biçimde varsayar ve *a priori* varolan birşey olarak görürüz. Biz ancak ve ancak metafiziği diyalog lehine reddetmek suretiyledir ki, kendisinden hareketle ilerlediğimiz bakış açısını, tarihsel diyalogdan doğan birşey olarak yorumlayabiliriz.

Yine de rizk altında olan şey bu değildir. Ben tarihsel diyaloga dönüşün aynı zamanda, beşeriliğimize/insaniliğimize hakkını teslim etmeyi bizim için mümkün hale getireceğini öne sürmek istiyorum. Hümanist metafizik karşısında, diyaloga dönüş “tranzendental narsizmin” her türünün, her kendi kendimizi tarih-üstü, zaman-dışı imtiyazlı bir konuma sahip, dünya üzerinde kendisinden hareketle üstünlük kurabileceğimiz bir Tanrı-vari bakış açısına sahip varlıklar olarak görme teşebbüsünün reddidir. Bu mağrur “İnsan,” kendi dünyasının herşeye muktedir egemen yazarı veya kaynağı olarak beşerî varlık (insan,ç.) vizyonu, kendi kendimizle ilgili bir aşırı körlük, beşeriliğimizin bizzat kendisinin temeli olan *sonluluğu/sınırlılığı*, bizi farkedilebilir ölçüde insanî hale getiren somut tarihselliği ve tecesüm etmişliği kabul ya da teslim etme yeteneksizliği pahasına ortaya çıkar. Bu vizyonun, aslında, gayrı insanî bir beşerî varlık anlayışı olması da yeterince ironiktir. Aynı şekilde, hümanizmi reddederek tarihsel diyaloga dönmek aynı zamanda *sınırlı* ve *cisimleşmiş*, kaçınılmaz şekilde tarihin göbeğinde ve tarihsel etki, değişim ve dönüşüme tabi bir varlık olarak insanî bir beşerî varlık anlayışı inşa etmektir.

Beşerî varlığı bu şekilde anlamak hiçbir suretle, dünyaya kendisi vasıtasıyla düzen ve istikrar empoze etmeyi, değişim ve dönüşüm karşısında bir güvenlik düzeyine ulaşmayı denediğimiz biçimlendirme aktivitemizi ortadan kaldırmak değildir. Fakat, kendimizi çevremizdeki varlıklara ne ölçüde empoze ettiğimizin hiçbir önemi bulunmaksızın, onlara asla bütünüyle egemen olamama gerçekliğini muhafaza eder. Onlar bize direnir ve yeri geldiğinde bizi etkileyerek şekillendirirler. Biz nihaî noktada diyalogun hareketine, tarihin hareketine tabi kalırız. Sabit formlar ötekinin ve direncin aşılması ölçüsünde doğarlar, fakat, bizimle ilgili herşey, en derin ilkelerimiz, inançlarımız, alışkanlıklarımız, sosyal formlar ve kurumlarımız bile nihaî noktada süregelen direnç içinde değişmeye ve dönüşüme maruz kalırlar. Yeni hayat formları, bu tür bir direniş ve dönüşüm içinde kurumlaşırlar. Bunlar, sıraları geldiğinde yeni direnç formları içinde yok olmaya, dönüşmeye yazgılıdırlar ve böylece süreç devam eder. Bu yüzden biz, içinde hiçbir hayat formunun sonsuza kadar varlığını koruyamayacağı bir sürekli tarihsel diyalogun içinde yaşıyoruz. Burası, sonluluğumuzun/sınırlılığımızın bulunduğu yerdir. Her durumda ve her zaman tarihle temas halinde varoluruz.

Varlığımızın ve hayat formlarımızın tarihselliğinin bu kabulü yalnızca modernitenin hümanist metafiziğiyle değil, aynı zamanda onsekizinci yüzyıl Aydınlanma'sının ona eşlik eden optimistik vizyonu da karşıtlık içindedir. Bu, uzun dönemde kendi tarihsel şartlarını aşmaya, sosyal dünyaya kendi rasyonalitesine göre egemen olmaya ve onu dönüştürmeye muktedir varlık olarak beşerî varlıklar vizyonudur ve modern ruha çok yakındır. Aynı şekilde o, tarih içindeki somut varoluşumuzun bilincinde olduğu halde Aydınlanmacı total organizasyon görüşünü muhafaza eden Hegel'in yorumu gibi daha sonraki ondokuzuncu yüzyıl yorumlarıyla da karşıtlık içindedir. Onlar bunu, tarihin kendisini, içinde belirli bireylerin yokolup gidebileceği, ancak bir bütün olarak insanlığın varlığını sürdüreceği daha büyük bir rasyonel planın işleyişi olarak yorumlayarak böyle yaparlar. Bu tür her tarihi daha geniş bir düzene ve bir nihaî istikamete sahip bir şey

olarak görme teşebbüsü –son örneklerinden biri Marksizm’dir– bizzat tarihin kendisi tarafından reddedilmeye mahkumdur. Tarihte ne önceden buyurulmuş olaylar dizisi vardır ne de garanti edilmiş herhangi bir mutlu son vardır. Dünyadaki şanslarımıza, herhangi bir garanti olmaksızın sahip oluruz. Gerçekleştireceğimiz her şey yokolup gidecektir ve uzun vadede, Keynes’in söylediği gibi, hepimiz öleceğiz.

Bu durumda, öyle görünüyor ki, kendimizin tarihsel ve sonlu varlıklar olarak bu resmi, derin bir kaybı temsil ediyor. Bu zamana, tarihe, diyaloga, melankolik ya da trajik tonlara kök salmışlığı, eserleriyle birlikte yokuluşa mahkum, dünyevi diğer bütün şeylerle birarada geçici bir varoluşla cezalandırılmış zayıf yaratıklar olarak beşerî varlıklarla boyamak çok kolay gibi görünüyor. Biz insanî varoluşla ilgili bu melankoli görüşüne Ortaçağ Hristiyan dünya görüşünden aşınayız. Bununla birlikte Hristiyanlık yine de insanlığın nihaî ölümü aşma vizyonu ile umut vermeye muktedir olmuştu (Carroll 1993: 5). Ortaçağın Tanrı’sının yitip gitmesi ve Tanrı’nın yerini alabilecek İnsan üzerindeki soru işaretiyle birlikte, kurtuluş ihtimali bulunmaksızın zamana ve tarihe bağımlılığımızın pesimistik realizasyonu dışında hiçbir alternatif yok gibi görünüyor. Metafiziğe inançları tükenen yirminci yüzyıl düşünce ekollerinin birçoğunun bu görüşün versiyonlarına sarıldıkları anlaşılıyor. Bu, varoluşçu “saçma” kavramında –Tanrı’nın bizi terkettiği, varlığımızın herhangi bir büyük plandan, istikamet veya anlamdan yoksun kaldığı hissi– test edilebilir ölçüde mevcuttur. “Ölmemiz gerekiyor idiyse, neden doğduk?” diye sorar Ionesco. Bu yine, artık tarihin ütöpik bir sonuca doğru hareket ettiğine inanmayan bir Marksizm olan geç Frankfurt Okulu’nun soğuk ve kasvetli pesimizminin içerdiği şeyin en azından belirlenebilir bir parçasıdır.⁴

⁴ Sartre’ın Beauvoir 1985: 141’deki kendi saçma görüşünün, hayatın hiçbir “krokisinin” bulunmadığını kabulünün gelişimiyle ilgili tartışmasına bakınız. Frankfurt Okulu ile bağlantılı bir örnek, olgun Adorno’nun derin pesimizmidir ve bu pesimizm, sözün gelişi, Adorno 1974’te apaçıktır.

Fakat tarihsel varoluşumuzla ilgili bu negatif, küçümseyici görüş, bana öyle geliyor ki, metafizik perspektife sürekli temel oluşturuca bir bağıllığı, dünyevi olmayan bir Hristiyan cenneti formunda ya da tarihin akışı içinde ortaya çıkacak bir yeryüzü cenneti olarak bahis konusu hristiyan cennetin seküler modernist formunda bir ideal durum olup olmamasının hiçbir önemi bulunmaksızın, bir ideal duruma duyulan şiddetli özlemi yansıtmaktadır. Her iki durumda da bir ideal, değişmeyen mükemmel duruma, tarihsel varoluşumuza herşeyi içeren bir anlam ya da istikamet veren bir yüksek hedefe sahibizdir. Bu perspektiften yola çıkıldığında, mevcut tarihsel hayat büyük ölçüde negatif terimlerle, içinde hiçbirşeyin devam etmediği, bütün başarılarımızın tarihin, değişmenin ve dönüşümün dalgalanmalarına tabi kaldığı çok daha önemsiz ve bayağı bir alan olarak görünür. Bu alan bizim bir şekilde aşmak mecburiyetinde olduğumuz, eğer kendi kendimizi kurtarmamız gerekiyor ise, nihaî ilkelere göre altetmemiz ya da düzene sokmamız gereken bir alandır. Ve kendinde birşey olarak bu tür bir ideal durum ihtimaline inancı yitirmek bizi umutsuz, saçma ve anlamsız bir dünya ile yüzyüze bırakacaktır.

Ancak, aynı şekilde, bu tutkulu ideal düzen arayışını kesin şekilde terketmek, tarihsel varoluşumuzla ilgili müteakıl küçümseyici görüşü de geride bırakacaktır. Bu, günlük, geçici, tarihsel dünyamızın varolan biricik dünya olduğunu teslim etmektir. Ve tarihin ortasında sonlu bir tarzda varolmak, insanî herşeyin, bütün hayat tarzlarının yokolmasının, dönüşmesinin mukadder olması anlamına gelir ve eski olanın göçüp gitmesinin diğer yüzü yeninin, farklı olanın doğuşudur ve bu da eşit ölçüde insanî varoluşun bir parçasıdır. İnsani varlıklar çevrelerine bütünüyle ege-men olamazlar ve daima, bizzat insanî varlıklar olmaları yüzünden tarihsel değişmeye ve dönüşüme tabi kalırlar. İnsanlara çeşitli sosyal düzen formları empoze ediliyorsa da, onlar basitçe içinde varoldukları hayat formlarını yeniden üretmekle tatmin olmazlar. Onlar, empoze edilen kurallara direnebilir, onları çiğneyerek aşabilir, yeni düşünce ve eylem biçimleri yaratabilir ve sonra onları empoze edebilirler. Sıraları geldiğinde bu yeni or-

ganizasyon formları direniş ve çığneme eylemiyle karşı karşıya kalabilirler ve dolayısıyla bu süreç, kendisi vasıtasıyla hayat formlarının hem doğduğu hem de dönüşüme uğratıldığı sürekli, açık-uçlu bir diyalogdur.

Hayat formlarının sürekli doğuşuna ve dönüşümüne temel teşkil eden bu önüne geçilemez aşma/çığneme aktivitesi aynı zamanda insanın özgürlüğü olarak da anlaşılabilir. Yine bu da peşinde koşmamız gereken bir normatif fikre, bir ideale çağrıda bulunmaz. İnsani özgürlük direniş olgusuna, insanî varlıkların da imi direnç gösterme karakterine atıfta bulunur. Ve eğer bu insanî özgürlük mevcut düzen ve hiyerarşiye meydan okuyorsa, eğer insanları süregelen barış ve güvenlikten yoksun bırakıyorsa, eğer istikrarsızlık ve rizk doğurarak tarihin bütün belirsizliklerini takviye ediyorsa, o aynı zamanda, empoze edilmiş bulunan sınırlamaları aşma ve yeni düşünce ve eylem biçimleri yaratma yoluyla, sürekli bir hayatı yeniden canlandırma ve hayata tekrar hayatıyet kazandırma imkânı anlamına geliyor demektir. Bu kontekste o, ötekiliğin ve dönüşüm imkânının bütününü ortadan kaldırılması, tarihselliğimizin ve sonluluğumuzun, ölümün öldüren reddidir. Ezeli ve ebedi değişmeyen şeyler alanı durumundaki ideal bir mekan olarak cennet tolere edilemez, sınırsız ölçüde sıkıcı, apaçık şekilde öldürücü olacaktır. Tarih belirsiz ve rizklerle doludur, fakat aynı ölçüde önemli ve ilgi çekicidir de. Ölmemiz kaçınılmaz idiyse, neden doğduğumuzu sormayalım. Tersine, hayat yalnızca ölebileceğimiz, yokolabileceğimiz için vardır.

Bu diyaloga dayalı ve tarihsel varoluş anlayışı benimsendiğinde, problematik hale gelen değişme değil, hayatı bütünüyle düzene sokma ve tarihin aşılmasıdır. Dünyaya tam hakimiyet gerçekten de değişimden ve dönüşümden koruyarak bize tam güvenlik ve istikrar sağlayabilir. Fakat, ötekinin bütünüyle baskı altına alınması/aşılması dahilinde ortaya çıkan organizasyonel aktivite, yeni organizasyon formlarını doğuracak direnişi, özgürlüğü ve yaratıcı dönüşümü baskı altına alabilir. Bu, bizi mevcut hayat formlarına, kısırlık ve tekrara, bir tür yaşanan ölüme hapsedmek

suretiyle organizasyonel faaliyetin kaynaklarını kurutabilir ve insanî yaratıcılığı öldürebilir. Bütünüyle rasyonel sübjektiviteye göre egemen olunan ve organize edilen bir dünyayı öngören “Aydınlanma projesi” denilen projenin yeni hapsedilme ve egemenlik altına alınma biçimlerinde kapana kısılma, bu durumda temel kişilik anlayışlarına, “İnsan” anlayışlarına, bunların empoze ettiği modern sosyal düzenleme biçimlerine bağlılıkla sonulanması tesadüfi değildir.

Bizim kibirli modernist mutlak ve herşeye kadir, tarihin dışına çıkmaya ve dünyaya egemen olmaya muktedir varlıklar olarak kendimiz hakkındaki görüşümüz bu yüzden hatırı sayılır bir bedele maloldu. Yalnızca sonluluğumuz/sınırlılığımız karşısında körleşmekle kalmadık, bizi ayırtedilebilir şekilde insan yapan herşey karşısında da körleştik. Biz aynı zamanda öteki/farklı olanın baskı altına alınmasına ve bunun sonucunda kendi hayat formlarımıza hapsedilmemize de katkıda bulunduk. Aynı şekilde, bu totalleşen Aydınlanma projesinin reddi, temel teşkil edici sübjektivite nosyonlarına kuşkucu meydan okuma, İnsan’ın ölümü, sonluluğumuzu ve tarihselliğimizi hatırlamamız; bunların tümü kendileriyle modern düzenleme ve hapsedilme biçimlerine direnme sürecinin parçalarıdır. İnsan’ın bu reddinin, eğer aydınlanmayı kapalı, dogmatik görüşlerle mücadele, yeni, zinde insanî imkânlar açma olarak anlıyorsak, Aydınlanma’nın reddini gerektirmediği ilave edilmelidir. Bu şekilde anlaşılan Aydınlanma, hayatı bütünüyle düzene sokmayı amaçlayan hissizleştiren Aydınlanma’ya karşıttır.

Bu noktada, muhtemel bir eleştiriye cevap vermeme izin verin. Burada güvenliği teşvik eden, ancak aynı zamanda aptallaştıran bir hayata düzen verme tarzı ve tedirgin edici, ancak yeniden hayat verici olan özgürlükle birlikte sunulan diyalog resmi aslında egzistensiyalizmin gizli bir uyanışından başka birşey değilmiş gibi görünüyor.⁵ Egzistensiyalizmin keşfettiği bazı temaların bu

⁵ Charles Taylor, Foucault’nun bize yarı-egzistensiyalist voluntarizm türünde bir özgürlük anlayışı verdiğini öne sürer. Bakınız Taylor 1989: 141. Yalnızca

yeni kontekstte tekrar sahneye çıktığı doğrudur, fakat aynı zamanda bazı temel farklılıklar da söz konusudur. Görmüş bulduğumuz gibi egzistensiyalizm bir Tanrı-vergisi düzenin nostalgisini taşır ve saçma ve anlamsız bir dünyaya terkedilişimize fazla önem atfeder. O ekstrem bir modernist narsizm formu, radikalleştirilmiş bir Kantçılıktır (Murdoch 1970: 9, 48; Warnock 1970: 5). Egzistensiyalist özne ötekilerce empoze edilen her formdan kaçınır, fakat yalnızca onu varoluşun bütün tarihsel etkilerin tamamen dışında duran kayıtsız şartsız yazarı olarak anlar. Sonuç mutlak, ve fakat aynı zamanda, insanî varoluşun tarihsel, somut doğasını teslim etmeye yeteneksiz soyut ve dünya dışı bir özgürlük fikridir. Benim öne sürmekte olduğum diyaloga dayalı resim bu sübjektivist resimden kendisini kurtarır ve insanî varlıkları kaçınılamaz tarzda dünyaya, tarihin ortasına yerleştirir. Özgürlüğümüz, sosyal düzen formlarıyla kayıt altına alınmış bulunan, fakat aynı zamanda bu formlara direnmeye muktedir ve onları aktif tarzda dönüştürmeye çalışan dünyevi varlıkların somut özgürlüğü olarak bu tarih içinde varlık kazanır.

Böylece, hümanist metafizikten koptuktan sonra tarihsel diyaloga ve somut insanî varoluşa dönerek, metafizik özne fikri üzerinde duran özgürlük anlayışını terk ediyoruz. Bunun temelde gayri insanî ve gerçekleştirilemez bir özgürlük anlayışını terk etmek anlamına geldiği de vurguya değer bir husustur. Hümanist özgürlük anlayışı, onu gerçekleştirecek bir süper insanın gücünü gerektirir ve bu özgürlük gerçek, somut insanî varlıkların güç menzilinin ötesindedir. Egzistensiyalist özgürlük, kendi kendimizi bütün dünyevi etkilerden kurtarmamızı ve kendi kendimizi mükemmel hale getirmemizi gerektiren imkânsız bir taleptir. Bütün bir tarihi kontrol altına alma olarak Marksist özgürlük ideali de aynı ölçüde abartılıdır. İnsanlar tarihin dışına çıkabilecek veya tarihe egemen olabilecek tanrılar değildir. Ve aydınlanmacı tarihe egemen olmaya göre anlaşılan özgürlük, aynı zamanda, egemenlik formlarının tesisinde, bu egemenlik form-

larının insanî özgürleşme adına meşrulaştırılmasına imkân hazırlamak suretiyle, dikkate değer bir rol oynayabilir. Tanrı-vari tranzendental özneyi terketmek ve tarihe dönmek, özgürlük gibi nosyonları, metafizik özgürlük anlayışlarına göre meşrulaştırılanlar dahil somut insanî mevcut düzeni dönüştürme mücadeleleri olarak sonlu/sınırlı insanî varlıklara göre yeniden kavramlaştırmayı mümkün hale getirir. Bu durumda özgürlük, tarihsel diyalogun motive edici gücü olan direniştir.

Ayrıca, bu arka bahçe önünde, daha önce atıfta bulunduğum etik konuma, diyalogu teşvik eden veya kolaylaştıran ötekine açık olma etiğine ilave bir içerik vermek mümkündür. Hümanist formuyla yasalaştırıcı metafizik özneyi varsayan temel arayıcı etiğin aksine, diyalog etiği, tarihin göbeğinde yaşayan sınırlı insanı varlıklara uygun bir etik formudur. Gerçekten de o, kesinlikle sonluluğumuzun ve tarihselliğimizin hatırlatıcısıdır. Ötekine açık olmada içkin olan şey, bizim ve hayat formlarımızın sonlu oldukları yolunda ona müteakıl bir kabuldür. Bu kabul belirli normları mutlak ve evrensel normlar olarak sunan, belirli bir hayat tarzının biricik meşru, kabul edilebilir hayat tarzı olduğunu iddia eden ve bütün pratiklerin ilkelerine uyması gerektiğini isteyen metafizik buyurucu etiğe bütünüyle karşıttır. Belirttiğim gibi, bu belirli bir hayat formunu mutlaklaştırarak, ötekinin baskı altına alınarak sindirilmesine, kapatma ve egemenlik altına alma durumlarının tesisini teşviğe elverişli bir etiktir. Tersine, ötekine açık olmak ve farklı bakış açılarının ve yaşama tarzlarının varolabileceklerini teslim etmekle biz zımnen kendimizinkilerin biricik izlenebilecek bakış açıları ve hayat tarzları olduğunu değil, yalnızca belirli bir bakış açısı ve hayat tarzı olduğunu da zımnen teslim ederiz. Kısacası, kendi mevcut hayat tarzımızın sonlu/sınırlı ve dolayısıyla farklı olabileceğini de kabul ederiz.

Sonluluğumuzun bu zımni kabulü, bir etik-eleştirel düşünme, daha sonra başkalarına/ötekilere açıklığı teşvik edecek bir eleştirel düşünme biçimi olarak ortaya çıkar. Bu hakim davranış tarzlarımızın zorunluluğunu, onların başkalarıyla uzun bir karşı-

laşmalar serisinden doğduğunu göstermek suretiyle sorgulayan eleştirel düşünme tarzıdır. Mevcut hayat tarzlarımız, zorunlu, evrensel ve ebedi hayat tarzları değildir, insanî aktivitenin diyalog oyunundan doğan belirli tarihsel ürünlerdir. “İnsan” gibi temel arayıcı nosyonların kendileri “bu dünyaya ait şeyler,” “insanca, pek insanca şeyler” olarak görülebilirler. Onlar tarihsel olarak doğarlar ve metafizik bakımdan zorunlu şeyler olarak sunulurlar; onlar belirli hayat tarzlarını empoze etme ve sürdürme çabalarındaki araçsal nosyonlardır. Hayat tarzlarımızı tarihsel, sonlu/sınırlı insanî ürünler, bizim yaptığımız şeyler olarak kavramak, aynı zamanda onları devam edegelen insanî aktivite ve direnç aktivitesi içinde değişmeye veya dönüşüme uğramaya elverişli şeyler olarak görmektir. Bu kavrayış böylece, doğru bir biçimde kapalı hayat formlarına direnme ve onları aşma, yeni hayat formları yaratma, sosyal düzenin hayat verici bir dönüşümünü gerçekleştirme mücadelesi olarak anlaşılan özgürlük faaliyetine katkıda bulunur ve onu takviye eder. O, yukarıda belirtilen anlamda kapalı görüşlerle mücadele ve yeni insanî imkânların açılışı olarak aydınlanmayı resmeder.

Bu görüşün, direnmemiz *gerektiğini* (*ought to*), kapalılığa/kapatmaya ve tahakküme yolaçmamamız *gerektiğini* savunan etik bir konum olmadığı bir kere daha vurgulanmalıdır. Bu görüş bir direniş öğüdü de değildir. Direniş, yani, yeni düşünme ve eylem biçimlerinin yaratılması, buyurulmaya ihtiyaç duymaz. O, tarihsel hayatın kaçınılmaz bir gerçeği, süregelen insanî aktivitenin tezahürüdür. Bizim form-verici faaliyetimiz, ötekinin etkili bir şekilde baskı altına alındığı yerde, tahakküm ve kapanma/kapatma biçimlerinin doğuşuna yolaçabilir. Direnişi, yeni düzen biçimlerini doğuran yaratıcı, dönüştürücü özgürlüğü baskı altına alacak olan da bu insanî aktivitedir. Böyle durumlarda, daha önce kullandığımız bir ifadeyi kullanmak gerekirse, örgütsel/organizasyonel faaliyetimiz, bizi mevcut hayat formlarına hapsedmek ve kısır, uyuşturucu bir tekrara mahkum etmek suretiyle organizasyonel faaliyetin kaynaklarını kurutur. Sonuçta, direnişe destek sağlayan etik-eleştirel düşünme, bu kendi kendini-

empoze eden hapsolmaya meydan okumanın ve insanî aktivitenin devam etmesini kolaylaştırmanın aracıdır. O hayat için faydalı bir şeydir, yani insanî aktivitenin sürdürülmesi anlamında, hayatın gelişmesine yardım eden bir araçtır.

Bu yüzden, genel olarak dile getirmek gerekirse, yalnızca negatif terimlerle hümanist metafizikle ilgili bir kuşkululuk olarak değil, pozitif terimlerle diyaloga dayalı bir resme dönüş olarak görüldüğünde, İnsan'ın ölümü aynı zamanda bir *insanî* dünyaya, tarihin içindeki ötekilerle diyalogun göbeğinde varolan somut, sonlu insanî varlığa dönüş anlamına gelir. O böyle bir varlığa uygun özgürlük, etik ve eleştiri nosyonlarının formüle edilmesini mümkün kılar. Bu hiçbir biçimde özgün bir kavrayış değildir. Bu Ortaçağın öteki dünya Tanrı'sının modernist reddinin kendisi, bir insanî dünyaya, burada ve şimdinin dünyasına geri döndü. Modernitenin insanî varlıkları daha sonra Tanrı-vari bir metafizik özne statüsüne yükseltmesi bir kere daha bu dünyanın reddi ve gayri insanî bir insanî varlık anlayışıyla sonuçlandı. Fakat modern felsefenin marjİNinde, metafiziğin reddinin bu dünyanın restorasyonu olduğu yolunda bir seziş vardır. Bu seziş günümüzde bu dünyanın, yani insanî dünyanın restorasyonunun modernitenin kendine ait hümanist metafiziğİNİN reddine bağlı olduğunun teslim edilmesine dönüşüyor.

Bu seziş, sübjektivist metafizikten uzaklaşma, tarihe ve tarihin göbeğİNdeki somut insanî varoluşa dönme çabalarıyla, Hegel ile Marks'ın eserlerinde aşikardır; bu dönüş aynı zamanda hümanist metafiziğe sürekli bağlılık içeriyor olsa bile. O, en empatik ve açık ifadelerinden birini, yalnızca yıkıcı bir jest olarak her metafizik teselliden kurtulmaya değil, bu dünyayı değersizleştiren bir dünya görüşünü reddetmeye ve bunu yaparak bu dünyayı bir-cik dünya olarak doğrulamaya çalışan Nietzsche'nin eserlerinde bulur (Nietzsche 1968: 40-41). Ve ben bu sezişi aynı zamanda, büyük ölçüde, onu çağdaş kontekste taşıyarak Nietzscheci düşünce akımı içinde duran Foucault'da da bulabileceğimize inanıyorum. Onun anti-hümanizmi, bazılarının düşündüğü gibi, bir "gayrihümanizm" (inhumanism), yani insanın reddi değil, aksine

bu dünyanın ortasında yaşayan somut insana dönüş, insanın sonluluğu içinde doğrulanmasıdır. Foucault'nun eserlerinin buradaki düşüncelerin doğuşuna katkıda bulunmasının nedeni budur.

Bu tartışma aynı zamanda Foucault'nun kendisinin açık ve muhtemelen bir ölçüde ortodoks olmayan bir yorumunu da ortaya koyuyor.⁶ Bu tartışma, onu bize belirli bir diyalog, hem somut insanlar arasında bir dünyevi diyalog, hem diyaloga dayalı bir etik, başka bir söyleyişle diyalogdan doğan ve diyalogu önleyen totalleşme ve tahakküme karşı çıkan, direnişin büyümesini ve sürekli diyalogu teşvik eden bir etik anlayışı sunan düşünür olarak yorumlayan bir okumadır. Burada, bunun yalnızca Foucault'ya empoze edilen bir yorum olduğu, benim diyalog hakkındaki düşüncelerimin, Foucault'nun kendisinden değil, kendilerine destek sağlayabileceğim tarzda yorumladığım Foucault'dan çıkarılmış oldukları itirazında bulunulabilir. Ancak, bana öyle geliyor ki, Foucault'nun bu diyaloga dayalı yorumu söylemekte olduğu şeyin önemli bir bölümünü aydınlatmaktadır; ve dahası, bu okuma, Foucault'nun eserinin arkasındaki ruhu ve sürükleyici gücü, onun öldürücü hapsetme durumlarına meydan okumaya katkıda bulunan ve yeni düşünce ve eylem biçimlerinin doğuşunu teşvik eden birinci derecedeki ilgisini içeren bir yorumunu mümkün hale getirmektedir.⁷

Şimdi Foucault hakkında düşünmeye başlayabiliriz. Ancak ilkin, metafizik konum olarak atıfta bulunduğum şeyi ele almama

⁶ Bu aynı zamanda Foucault'nun büsbütün ortodoks olmayan bir yorumu değildir. Benim tezlerimle Foucault'yu "Aynı/Biz" ile "Öteki" arasındaki ilişkiyi keşfetmeye çalışan biri olarak gören Clare O'Farrel'in tezleri (bakınız O'Farrel 1989, özellikle 2 ve 3. Bölümler) arasında benzerlikler vardır; keza Romand Coles'in Foucault yorumuyla da bazı benzerlikler taşımaktadır (bakınız Coles 1992, özellikle 3. Bölüm).

⁷ Foucault'nun sunmakta olduğum diyaloga dayalı yorumu aklıma Gadamer, Bakhtin ve Levinas'ın eserlerini getiriyor ve açıkça dile getirmek gerekirse burada mukayese edilebilecek unsurlar var. Ancak elinizdeki çalışma, onunla sözünü ettiğim diğer düşünürler arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmayı değil, Foucault'nun diyaloga dayalı bir yorumunu yapmayı amaçlıyor.

ve İnsan'ın ölümünün düşünce ve eylemin çözülmesine yolaçmayacağı tezimi işlememe izin verin.

Metafizik ve Parçalanmanın Ötesi

Bu bölümde, temel arayıcı metafiziğin alternatifinin rölativistik çözülme/parçalanma olduğu tezini sorguladıktan ve parçalanma/çözülme görüşünün gerçekte metafiziğin sürdürülmesi olduğunu öne sürdükten sonra, hangi formda ortaya çıkmış olursa olsun dünyanın metafizik yorumuna refakat eden problemlerden bazılarını ele alacağım. Bu, modern felsefenin Descartes'dan Hegel'e uzanan tarihinin kısa bir mülahazasını içerecek. Sonra, gerçekte metafiziği ve onun problemlerini aşmanın, en azından ilk etapta, durumumuzu, ötekiyle temel karşı karşıya gelişimize göre kavramlaştırmayı gerektirdiğini öne süreceğim.

Metafizik ve Parçalanma

Marksist eleştirel teorisyen Habermas, bu mülahazalara yararlı bir giriş noktası sağlar. O, düşünce ve eylem için bir tür tranzen-dental temel bulunmaksızın, yıkıcı, rölativistik bir çözülme ile karşı karşıya kalacağımızı söylemek isteyenler arasındaki büyük şahsiyetlerden biridir. Habermas yalnızca geleneksel anlamda temel arayıcı metafiziği yeniden ihya etmek istiyor değildir.

Thomas McCarthy'nin işaret ettiği gibi, Habermas, "Felsefenin varlığın bütününe maddî evrenin dışında bir konumdan ve aklın bizatihi kendi yapısı içinde keşfedilen ilkeler temelinde kavrama iddiasının terkedilmesi gerektiğini" (McCarthy 1982: 59; krş. Habermas 1984: 1-2) görmüştür. Bu proje, Descartes ve Kant'ın modernist metafizik sübjektivizminde zaten mevcuttur. Fakat kartezyen ve Kantçı resimler ondokuzuncu yüzyılda Hegel ve Marks'ın eserleri vasıtasıyla doğası gereği sosyal ve tarihsel bir varlık olarak özne görüşüne dönüştü. Ve içinde yer aldığımız yüzyılda, post-Wittgensteinci düşünce ve postyapısalcılık bu fikri yeniden doğruladı. Bununla birlikte, diye iddiasını sürdürür McCarthy, problem, bu dönüşümün, mukayese edilemez dil oyunları, hayat formları, kavram çerçeveleri, yaşantı-dünyaları, kültürler vb. şeylerin indirgenemez çoğulcu imajlarını çeşitli rölativizm türlerinin dümen suyuna sokmuş" McCarthy, *a.g.y.* ; krş. Habermas 1992: 115-116) olmasıdır.

Habermas'ın tepkisi, bu tür bir rölativistik çözülmenin kaçınılmaz birşey olmadığı, tarihsel ve sosyal olanı kendisiyle açıklayabileceğimiz tarihdışı bir tranzendental özneye dönmeksizin, tranzendental felsefenin tezlerinden bazılarını, sosyal ve tarihsel pratikleri, özellikle de Habermas'ın "iletişime dayalı öznelerarasılık" diye adlandırdığı şeyin analizini yaparak koruyabileceğimiz olmuştur.¹ Bu, onun düşünme gösterisinin tarihselci (historicist) ve Kantçı yanları arasındaki belgelerle fazlasıyla ısbatlanmış gerilimler gibi üstesinden gelinmesi kolay bir iş değildir (Hoy 1979: 93-94; Roderick 1986: 164-6). Son bölümde, Habermas'ın konumu ve bu konuma eşlik eden problemler hakkında daha fazla şey söyleyeceğim. Fakat bu noktada yöneltilmesi gereken soru, gerçekten de problemler patikasında Habermas'ı izlememiz gerekiyor mu, sorusudur. Tranzendental öznenin, metafizik olarak temellendirilmiş bir birlik anlayışının terki, zarureten öncelikle parçalanmaya yolaçar mı? Ben yolaçmayacağını ve

¹ Habermas'ın kuşatıcı projesinin bu yorumu için de keza bakınız McCarthy 1982: 59-60; 1987: vii-ix; Giddens 1985: 91; Coles 1992: 72-73.

bunun yalnızca metafizikten yeterince kurtulamadığımız ölçüde böyle olacağını öne sürmek istiyorum.

Benim buradaki görüşüm, çözülme görüşünde, bir metafizik birlik anlayışına, devam edegelen bir bağlılığın korunduğudur. Metafizik düşünme, çözülme vizyonunu dile getirmek için gereklidir. Aslında, çözülme vizyonu metafizikten kopuşu temsil etmekten uzak, gerçekte, metafizik düşünmenin sürdürülmesidir. Bu çeşitli şekillerde böyledir. Birincileyin, çözülme metafiziğin reddinin kaçınılmaz sonucu olarak görmek, sahip olabileceğimiz *biricik* mümkün türde birliğin metafizik tarzda temellendirilen birlik olduğunu düşünmektir. Eğer varoluşumuza düzen ve birliğini verecek bir mutlak metafizik temellendirmeye sahip değilsek, o zaman asla hiçbir birlik yok demektir ve “herşey mümkündür (anything goes).” Başka bir söyleyişle çözülme vizyonu fiilen silinip gitmiş metafizik birliklere duyulan bir nostaljiyi yansıtır (Stuerman 1992: 112).

İkincileyin ve bundan çok daha önemlisi, çözülme tezinin kendisini bir birlik anlayışını kullanmayı sürdürmeksizin ifade etmek mümkün değildir. Çözülme tezinin gücü, bir nihaî duruş noktası veya standart bulunmaksızın, farklı, birbiriyle mukayese edilemez hayat, kültür, dünya görüşleri vs. çokluğunun ortaya çıkacağı düşüncesinde yatar. Fakat bir hayat formu veya kültürel dünya görüşü fikrinin kendisi yine de bir dereceye kadar birliğe ve tutarlılığa/uyuma imada bulunur. Kesin bir şekilde konuşmak gerekirse, neden çözülme/parçalanma sürecinin bu düzeyde durması gereksin? Neden çözülme/parçalanma soyut ve tecrit edilmiş bireylerle başbaşa kalacağımız noktaya kadar devam etmesin? Ya da hatta bireylerin kendilerinin çözüldüğü noktaya kadar devam etmesin? Fakat genellikle dile getirildiği şekliyle çözülme vizyonu bundan kaçınır – ve zorunlu olarak da böyle yapar. Belirli düzeyde bir birliği korumaya, belirli hayat formlarını veya kültürel dünya görüşlerini, çokluklarından sözedebilmek için kendi başlarına üniter formlar olarak görmeye ihtiyacımız var.

Üçüncüleyin ve çok daha önemlisi, çözülme/parçalanma tezi yalnızca kendi ifadesi içinde bir birlik anlayışına bağlı kalmakla

kalmaz, aynı zamanda bel bağladığı birliğin kendisi nihaî belirlemede bir metafizik birlik formudur da. Çözülme vizyonunu, yukarda McCarthy tarafından karakterize edildiği şekliyle düşünün. Bize bir hayat formları, dünya görüşleri, kültür ya da yaşantı dünyaları çokluğu armağan edilmiştir. Bunların her birinin bütünüyle kendi organize edici ilkelerince yönlendirildikleri, kapalı ve kerameti kendinden menkul ve tam da bu nedenle, diğer hayat formlarıyla mukayese edilemez ve diğer hayat formlarıyla iletişimde bulunmaya yeteneksiz oldukları düşünülür. Bunun çözülme vizyonu ile sergilediği şey, tek ve herşeyi kuşatan bir metafizik birliğin yerine, herbiri kendi derin kuralları veya herşeyi kuşatan ilkelerince yönlendirilen, herbiri kendi diliyle konuşan lokal bir metafizik üniteler çokluğunun, yani bir küçük evrenler serisinin ikame edilmesidir. Başka bir söyleyişle, sonunda kendimizi, Leibniz'in önceden düzenlenmiş armonisinden mahrum da olsa, bir metafizik monadizmle karşı karşıyayız.

Kısacası, çözülme vizyonu bir metafizik birlik nosyonuna, herşeyi kuşatan temel ilkelere dayanan bir birlik vizyonuna bağlılığı sürdürür. Bu, temel arayıcı metafiziğin reddini çözülmeye yolaçan bir şey olarak gören herhangi bir açıklamanın –ve bu çözülmeye göre formüle edilmiş bir postmodernite nosyonunu da içerir– yüzeysel bir açıklama olduğu anlamına gelir. Temel arayıcı metafiziği gerçekten reddetmek ve hakiki birer postmodernist olmak için yalnızca düşünce ve eylem için birleştirici bir metafizik temel bulunduğu fikrini değil, aynı zamanda metafiziğin alternatifinin düşünce ve eylemin mukayese edilemez bir çerçeveler çokluğu halinde bir çöküş olduğu fikrini de terketmemiz gerekir.

Kendi İçine Kapanma

Bu durumda, metafizikten böylesi bir kesin kopuş, onun yön verici ilkesini terketmemizi de gerektirir. Bu yön verici ilke, varlı-

ğın bütününi tek ve global yorumla kavrayabileceğimiz, bütün düşünce ve eylemin kendilerine göre kavranarak organize edilebileceği bir nihaî bakış açısının veya kategoriler takımının bulunduğu fikridir. Bu tür bir totalleşen düşünceyi daha detaylı olarak ele alalım. Totalleşen düşünmeye göre, birşeyi anlamak onu sadece asimile etmek, onu bir düşünce çerçevesi içine yerleştirmek, onu, birinin kategorilerinin somut temsili haline indirgemektir. Üstelik bu bir entellektüel tutkudan ibaret de değildir. O somut sosyal ve politik ifadesini, sosyal düzenin bütünüyle akla ve insanın doğasına, rasyonel öznenin buyruklarına göre kurulabileceği onsekizinci yüzyılın total aydınlanma vizyonu içindeki kültürel modernitemizde de bulur.

Bu tür bir global ve totalleşen düşüncenin bildik bir postmodern eleştirisi, herşeyi denetim altına alma tutkusuyla onun farklılık ve ötekiliği baskı altına aldığıdır. *Şeylerin Düzeni ve Bilginin Arkeolojisi*’inde Foucault modern, hümanist düşünceyi yabancı ötekine hiçbir yer bırakmayan ve yalnızca “Öteki’nin, Yabancı’nın nasıl aynı zamanda Yakın ve Aynı/Bizden” olduğunu göstermekle ilgilenen bir totalleşen sistem olarak sunar. Hümanizmin İnsan’ı ötekini yalnızca onda kendi ben’ini/kişiliğini gördüğü ölçüde kabul eder (Foucault 1970: 339; 1972: 12).² Aynı şekilde, “Şiddet ve Metafizik” adlı metninde, Levinas’ın totalleşen düşünce eleştirisini tartışırken, Batılı akıldan, karakteristik tarzda Öteki’ni nötrleştiren, Öteki’ni Aynı’ya/Biz’e dönüştüren akıl olarak sözeder. Derrida buna, düşüncenin baskı altına almanın genel nedenini hazırladığını da ekler (Derrida 1976: 91-2, 96). Metafiziğe postmodern tepkiyi, özellikle de Foucault’nun sunduğu alternatifi, bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım. Şimdi, metafizik düşünceyi ve bu genel totalleşen düşünceyi ötekinin baskı altına alınmasını gerektiren bir düşünce olarak ele almaya devam etmek istiyorum. Ve özellikle, Öteki’ni Aynı’ya/Biz’e dönüştüren bir aklın, Derrida’nın dile getirdiği üzere, “yalnızca kendi kendisine verdiği şeyi

² Keza bakınız O’Farrel 1989: 91; ve Coles 1992: 72-73.

veren bir Akıl, kendisini kendisine hatırlatmak dışında birşey yapmayan bir akıl" (*a.g.e.* 96) olduğu fikrini incelemek istiyorum.

Bütün düşünce ve eylemlerin kendilerine göre kavranarak organize edilebilecekleri herşeyi kuşatan bir bakış açısı veya evrensel kategoriler takımı bulunduğu iddiasının diğer tarafı, bu kategorilerin ötesine uzanan herhangi birşeyden, dışarda, bağımsız ve farklı herhangi birşeyden sözetmeye muktedir olmadığımızdır. Yalnızca karşı karşıya kaldığımız herşeyi, bu kategorilerin bir fonksiyonuna indirgeyebiliriz. Aslında, totalleşen düşünce bir tür solipsizme (tekbencilik,ç.) düşer. Dünyayı yalnızca kendi kategorilerine göre kavradığı için sadece kendisini kavrayabilir. O totaliteyi herşeyi içerecek ve özerk olacak şekilde kavlıyor gibi görünüyor, fakat bu yalnızca bir fasit daireye düştüğü için böyledir. Her dönüşte kendisiyle karşılaşan totalleşen düşünce bu yüzden temel kategorilerinin, bu düşünme sisteminde kendilerini hiç sorgulamadan bırakan kategorilerinin steril ve totolojik bir tekrarına veya doğrulamasına mahkumdur. Düşünce, deyim yerindeyse, kendi içine kıvrılarak uykuya çekilmektedir. Ve bu uyku dogmatik bir uykudur.

Hiç şüphesiz bunun gibi kapalı bir düşünce sistemi bir güvenlik ve istikrar duygusu sağlar. O belirsizlik ve istikrarsızlık sunabilen ve dünyaya bakışımızda dönüşümler doğurabilen ötekine, yeniye, beklenmedik olana ve kontrolümüz dışında kalan şeye karşı bir savunma imkânı yaratır. Total bir görüş için herşey kontrol altındadır, herşey egemen kategorilerin görüşüne göre düzenlenerek açıklanır. Beklenmedik veya farklı hiçbir şey onun dünyayı organize etme tarzına meydan okumak veya bu tarzı tahrif etmek üzere çizdiği resme giremez. Fakat bu kontrol ve güvenlik, herşeyin tekrar olduğu, yeni hiçbir şeyin tılsımı bozmak amacıyla giremeyeceği bir fasit daireye, klastrofobik (kapalı yerlere has,ç.), havasız bir tür kapatılmışlık pahasına elde edilir. Dahası bu düşünme artık düşünmeyen, yalnızca başlama noktasını doğrulayan ve sorgulanmamış bir dogmatizme yuvarlanan düşüncedir. Bu, "güneşin altında yeni hiçbir şeyin olmadığını" söy-

leyen eski hikmet ve her sorunu çözdüğü için, nasıl çok az şey bildiğinin farkında olmayanlar komedisidir. Nihai belirlemede, düşünme hiçbir şekilde ilelebet devam edemeyeceği için, birinin kendisini meydan okumadan bütünüyle kurtarmasının imkânsız olduğu doğrudur. Fakat bu, belirli zamanlarda yaygın duruma dönüşebilir.

Böylesi bir total, kendi kendisine kapalı düşünme, başka yerlerde de dini fundamentalizm veya politik fanatizm formlarında somut şekilde apaçıktır. Biz burada, düşünce ve eylem için total bir gündem sağlama iddiasında bulunan dünya-görüşleriyle ilgileniyoruz. Onlar, “Hakikat”e sahip olmanın güvenliğini sağlarlar. Ve bu tür görüşler karakteristik olarak eleştiriye kapalı, dogmatik ve dirençlidirler. Herşey onların yönlendirici kategorilerine göre yorumlanır ve dolayısıyla yalnızca bu kategorileri doğrulamaya yarar. Karşı çıkma ve sorgulama bile bu tarzda yorumlanır ve inanç-sistemini desteklemek amacıyla kullanılır. Sözün gelişi, kapalı bir dini dünya görüşü, bütün muhalefet etme ve sorgulama biçimlerini, şeytani güçlerin delilleri dışında anlamaları bulunmayan şeyler olarak yorumlayabilir. Cinsiyetçi veya ırkçı önyargı ve klişecilik de keza, birinin inanç sistemine meydan okuyan veya onun dışında kalan herhangi birşeyi kabul etmeyi redle birarada körlük ve darkafalılıkla elele yürüyen bu herşeyi kuşatma ve kırılmazlık karakterine, taş-vari değişmezliğe ve nüfuz edilemezliğe sahiptir.³

Bu kapalı ve dar düşünme biçimlerini, bu dogmatizmleri, ırkçılıkları ve cinsiyetçilikleri sıkıntı verici bulmak konusunda hiçbir sorunumuz yok. Fakat onlar “doğru (proper) düşünce”den saf sapmalar ve bir ölçüde onun dışında şeyler olarak kolayca marjinalleştirilemezler. Solipsistik kendi kendi içine kapanma aynı zamanda, aynı zamanda felsefi düşünmede problemlili birşey olarak görülse bile, düşüncenin ana akıntısında, aslında felsefenin kendi içinde, saygıya değer görülen düşünce paradigması sayılan

³ Sartre’ın Sartre 1975’teki ırkçılığın “global tutumunun” nüfuz edilemezliği ve kırılmazlığı ile ilgili yorumuna bakınız.

paradigmada da bulunabilir. Solipsizm fikrinin kendisi açıkçası, modern dönemin başlarında, temel sağlayıcı özne/ben veya modernist felsefi düşünmenin düşünce ve eylemin temeli olarak anladığı özne ile birlikte sahneye çıkararak, felsefi bir problem olarak doğmuştur. Total düşünce ve onun solipsistik kendi kendine kapanışı modern felsefi refleksiyonun, metafizik sübjektivizmin tam da kalbinde ikamet eder. Bu sübjektivizm ilk ifadesini “modern felsefenin babası” Descartes’in düşüncesinde bulur. Descartes’a ve onu izleyenlerden bazılarına daha yakından bakalım.

Kartezyenizmin kendisi, içinde insanî varlıklar dahil bütün varlıkların kendilerine uygun yerlerine sahip oldukları bir anlamlı kozmik düzenin, bir Tanrı-vergisi vizyonun, ortaçağ dünya görüşünün çöküşü sonucu doğdu. Bu dünya görüşü kendi kapanış versiyonunu yarattı. Dünyaya ilişkin düzenli bir vizyon sağladığı halde, onun kavramsal çerçevesi ve hiyerarşisi de keza statik ve hapsedici hale geldi. William Leiss’in kaydettiği üzere, onyedinci yüzyılda, “Aristotelesçilikle Hristiyan dogmanın geç ortaçağ felsefesinde kombinasyonu, içinde kurumlaşmış formüllerin tekrarının özgün düşüncenin yerini aldığı entellektüel bakımdan steril bir sisteme dönüşmüştü” (Leiss 1974: 150). O aynı zamanda giderek artan etkili kuşkucu saldırı formlarına maruz kalmaya başlamıştı. Fakat, Ortaçağ dünya düzeninin giderek zayıflaması, eski kesinliklerin yıkılışı aynı zamanda dünyanın insanlar için çok daha az güvenli, daha riskli ve daha önceden tahmin edilemez bir yere dönüşmesi anlamına geliyordu. O giderek güçlenen bir insanî sınırlılık/sonluluk, dünyanın ortasında varolma ve kontrolümüz dışındaki dünyevi güçlere ve etkilere açık olma, ağır bir insanî yanılabilirlik hissi üretti ve bunların hepsi daha sonra dünyayı herhangi bir kavrama girişimiyle ilgili yaygın bir kuşkuculuğu besledi.

Bu kontekstte Descartes kuşkuculuğu ve güvensizliği ortadan kaldırmayı, düşünce ve eylem için yeni ve kesin bir temel, onun söyleyişle, kendisinden hareketle dünyayı yeniden organize ederek ona egemen olabileceğimiz bir “Arşimed noktası tesis etmeyi

dener. Ve Descartes'la birlikte, nihaî bir referans noktası sağlamak için insanın kendisine bir dönüş vardır. Descartes'ın stratejisi, kuşkuculuğun kendisinden yararlanmayı gerektirir, ancak o bir kuşkucu olmaktan uzaktır. Onunki, yenileştirilmiş bir temel arayıcılık hedefine, kesinliğin yeniden tesisi projesine katkı sağlayan bir kuşkuculuktur. O kuşkuculuğu, dünyevi etkilere ne kadar tabi olduğumuzun, dünyevi etkilerle ne kadar yoldan çıktığımızın hatırlatıcısı olmaktan çıkararak gündelik dünya ve gündelik dünyanın etkileriyle bağlarımızı, bizi kesin bir biçimde onların menzili dışına yerleştirmek için, koparmanın aracına dönüştür.

Descartes özellikle de kuşkuculuğu, tecrübelerimizin bizi daha geniş bir dünyaya bağladığı fikrini yıkmak için kullanır. İlk Meditasyonda metodik kuşkuyu, bütün tecrübelerimizin yalnızca “rüya aldatmacaları” oldukları, bize dünya hakkında hiçbir şey söylemedikleri ihtimaline destek sağlamak için kullanır. Bu yıkıcı eser aynı zamanda pozitif gelişmelere, kuşkunun ötesinde bir görüş noktasının tesisine de yolaçmıştır. Herşeyden önce, bütün tecrübelerimizin yanıltıcı olabileceklerini kabul edersek, kuşkunun ötesinde kalan şey, her ne kadar yanıltıcı olabiliyorlarsa da, bu tecrübelerle sahip olmak ve onları taşımak için gerekli olan bir “Ben”dir. Ve ikincileyin, bu Kartezyen öznenin görüş noktasından tecrübelerimizi “duyu algıları,” saf duyu izlenimleri olarak yeniden yorumlamak mümkündür. İkinci Meditasyonla birlikte onlar “düşünme” formları haline gelirler ve bu şekilde ben’e tabi kılındıkları için bütünüyle kuşkudan uzaktırlar –“Kesinlikle görüyor, işitiyor ve uyarılıyor gibiyim. Bu yanlış olamaz” (Descartes 1986: 19).

Bu şekilde Descartes dünyevi etkilerden uzak kesin görüş noktası olan düşünen ben’i, başka bir söyleyişle “bilimler için sağlam ve daimi bir yapıyı” tesis eder. Fakat bu kesin görüş noktası pahalıya malolur; çünkü, Kartezyen ben aynı zamanda bir tuzaktır. Yalnızca Kartezyen ben’in görüş noktasını, yani ego merkezli ya da “birinci şahsın” konumunu benimsediğimiz sürece algılarımızı duyu-izlenimleri olarak yorumlayabiliriz. Karşılaştığı-

mız herşey sübjektivistik tarzda yorumlanır. Bu, sürekli kendi sübjektivizme atıfta bulunmaksızın algılarımıza bakamayacağımız anlamına gelir. Gerçekte düşünce, solipsistik bir daireye hapsolür. Tecrübe içindeki hiçbir şey ben'in kendisine inancını yıkmaz, fakat "bizim dışımızda," bizden bağımsız herhangi birşeyin varolup varolmadığını merak etmekle başbaşa kalırız. Descartes'in kendisi dünyayı reddetmek istemez, aksine bilmek ister. Algılanan dünyadan uzaklaşan ben'e dönerek, ben'in döngüsünü onu kendisi içine yansıtarak, ben'in doğuştan "akıl hakikatleri" üzerinde aşmak ister. Ancak, Kartezyen hamlede, ben ile dünya arasında büyük bir gedik açılmıştır. Ben, Descartes'ın dünyanın bilgisine sahip olması için aşması gereken bir engel haline gelir ve bu, dünyanın ben'in dışında varolamayacağını tahayyül etmesini mümkün kılar.

Müteakip gelişmeler, bu sübjektivistik tuzağın kalıcı gücünü ısbatlar. İngiliz empiristleri ben'in döngüsünden kurtulma ve dünyayı yeniden ele geçirme mücadelesine giriştiler. Onlar bunu, sözde doğuştan düşünceleri içeriye yansıtarak değil, ben'den somut tecrübe dünyasına dönmek, bu somut tecrübeyi dünyaya ilişkin bilgimizi açıklamak amacıyla kullanmak suretiyle sözde doğuştan düşüncelerden vazgeçerek yaptılar. Bununla birlikte, onların ben'in döngüsünden kaçma girişimleri pek başarılı olmadı. Özellikle yöneldikleri somut tecrübeyi, duyu izlenimleri formunda yorumlamaya devam ettiler (Stroud 1977: 26). Duyu izlenimleriyle ilgili primitif ya da verili hiçbir şeyin bulunmadığı vurgulanmalıdır. O, Descartes'ın sunduğu, empiristlerin benimsemeyi sürdürdükleri ben'in tecrübesinin sofistike bir yorumudur. Ve böylece empiristler yalnızca, dünya yerine, Hume'un sergilediği üzere, dünyanın herhangi türde bir bilgisini doğrulamakta yetersiz olan bir izole sübjektif duyu izlenimleri serisi bulurlar. Bu yüzden, empirist ego-merkezli açmaza düşmüş olarak kalırlar ve dış dünyanın varlığı belirsizliğini korur.

Eğer empirisizm tecrübenin sübjektivist yorumunda kapana kısılmışsa, Kant dünyayı bilme ihtimalini yeniden tesis etmek için empirist resmin sınırlamalarını aşmayı dener. Ancak o bunu,

tecrübenin duyu izlenimleri olarak sübjektivist yorumunu sorgulayarak, özneyi sorgulayarak yapmaz. Empirizmin bu boyutunu sürdürür. Tersine o bunu, şimdi temel teşkil edici özneyi, önemli ölçüde güçlendirilmiş ve genişletilmiş bir rolle birlikte, açıkça yeniden-öne sürerek yapar. Başka bir söyleyişle, öznenin kendisi şimdi, sübjektivist resmin sınırlamalarını aşmak için kullanılır. Ben, Tranzendental Özne formunda, Kant'ın anlamının evrensel, *a priori* kategorilerine göre “empirik sezgiler (intuitions)” diye adlandırdığı duyu izlenimlerini aktif olarak organize eder. Bir sonuç olarak, biz artık anlık duyu izlenimleriyle sınırlı kalmayız, daha geniş bir dünyaya, anlık sübjektif tecrübenin ötesine uzanan bir dünyaya yeniden giriş hakkı da elde ederiz.

Fakat, solipsizm problemi, bu durumda, tranzendental idealizmin ben'inin kendine-kapanması formunda yeniden sahneye çıkar. Kant kendisini, bilgiyi organize eden bir özne fikrini tesiisiyle “Kopernik devrimi” gerçekleştirmiş biri olarak düşünmüş olabilir (Kant 1929: 22, 55 numaralı dipnot), fakat, onun özne versiyonu, Freud'un sözünü ettiği insanî narsizme atılmış güçlü tokatlardan biri, dünyanın merkezinde olmadığımızın yaralayıcı bir realizasyonu değildir (Freud 1973: 326). Tam tersine Kant'ın yorumunda öznenin merkezi konumu empatik tarzda takviye edilir. O egemen, Tanrı'vari bir yaratıcı ve dünyanın kaynağından, Solomon'un benzeri görülmemiş ölçüde kibirli tranzendental ben'inden başka birşey değildir. Kant'la birlikte Dünya'ya yeniden giriş hakkı elde ederiz, fakat giriş hakkı elde ettiğimiz dünya, bütünüyle organize edici ben'e tabi kılınmış bir dünyadır. Tecrübe yine öznenin görüş noktasından yorumlanır, fakat şimdi daha genişletilmiş duyu izlenimlerinin öznenin anlama kategorilerine göre şekillendirilmesi ve düzenlenmesi anlamında yorumlanır. Bu egemenlik, fakat aynı zamanda ben'e-hapsolmadır. Nüfuz edebileceğimiz biricik dünya, bir düzene sokulmuş görünüşler dünyası, “bizim için” varolan fenomenal dünyadır ve burada şimdi numenal “kendinde şeylerin” varolup varolmadıkları yolundaki ünlü Kantçı problem doğar.

Tarih Problemi

Böylece, herşeyi temel teşkil edici ben'in ve onun kategorilerinin hakimiyeti altına yerleştirmeye çalışarak totalleşen modernist düşünce ben'e-hapsolmaya sürüklenir. Ayrıca, modernist düşünce kendi belirleyici kategorilerince hapsedilen ve sınırlandırılan bir düşünce olmakla kalmaz sadece. Dünyayı bütünlüğü içinde kavrama iddiasında bulunan herhangi bir dünya görüşü için ayrı türde bir problem daha doğar. Belirleyici kategorilerinin açıklamanın ve anlamamanın nihaî temelini sağladığını varsaydığı için, o, bu kategorilerin kendilerini herhangi bir tarzda yorumlamaya muktedir değildir. Bir başka tarzda dile getirmek gerekirse, dünyanın herşeyi içeren total açıklaması, hiçbir "dışarı"nın, organize edici kategorilerimizin kendilerinin nasıl ortaya çıktıklarıyla ilgili bir açıklamayı şekillendirebilecek hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelir. Kısacası, kendi belirleyici kategorilerini doğuşları açısından kavrayacak, onları *tarihsel olarak* kavrayacak total açıklama mümkün değildir.

Belirleyici kategorilerimizden, bir zamanlar yapıldığı gibi, "doğuştan" ya da "*a priori*" şeyler olarak sözetmek bu problemin çözümü değildir. Bu yalnızca, yön verici ilkelerimizi çoğu Hristiyan sır/mucize gibi sorgulanmaması gereken inanç kalemlerine dönüştürmek ve böyle yaparak onların bütünüyle açıklamamaz olmamalarının huzursuzluğunu örtmektir. Umutsuzluk içinde, başlangıç noktamızın her nasılsa kendi varoluşunun nedeni olabileceğini öne sürmek, Nietzsche'nin İlk Neden olarak özne fikrine karşı, "insanın eylemlerinin bütün sorumluluğunu taşıma ve "Abartılı iki yüzlülükten daha fazla bir iki yüzlülükle" insanın kendisini kendi saçlarıyla bataklıktan çekerek çıkarmak amacıyla, mümkün olabileceğini ima ettikleri ölçüde Tanrı'yı, dünyayı, ataları, şansını ve toplumu kendi sorumluluklarından kur-

tarma arzusuna" karşı yönelttiği istihzaya davetiye çıkarmaktır (Nietzsche 1973: 32).

Tarihsel boyutun yokluğu Descartes ve Kant'ın metafizik sübjektivizminde apaçıktır. Bu düşünürler, hakkında gelişimiyle ilgili ya da tarihsel herhangi türde bir açıklama sunmak üzere, öznenin nasıl doğmuş olabileceğini açıklayamazlar ve onu tarihdışı, önceden verili bir mutlak kaynak olarak konumlandırırlar. Ve erken modern düşüncenin tarihdışı ve dogmatik biçimde öne sürülmüş bulunan öznesinin anahtar eleştirmenlerinden biri Hegel'dir. Thomas McCarthy'nin işaret ettiği üzere, Hegel için bilen özne bir mutlak kaynak, tarihin akışının dışında ya da üstünde kerameti kendinden menkul bir ünite olarak anlamlandırılmaz. Özne ve öznenin kullandığı akıl formları, yani onun anlama kategorileri, tarihsel gelişmeleri dahilinde tarihsel olarak kavranıyor olmalıdır (McCarthy 1978: 53-54). Habermas'ın dile getirdiği gibi, Hegel'den sonra artık bir kaynaklar felsefesi savunulamaz; epistemolojik formda dahi (Habermas 1971a: 646).

Hegel'in ben'i ve onun anlama kategorilerini tarihsel kavrayışı, sübjektivistik kendine-kapanıştan kaçışı temsil eder. Bu kavrayış, herşeyi kuşatıcı, kendi kendine yeterli veya tam bir kategorik çerçeve veya anlama formu iddiasının sorgulanma sürecini içerir. Bu tam anlama formunun tezi, onun ötesine uzanan "başka birşeyin," farklı ve başka birşeyin kavranması yoluyla sorgulanır. Dünya görüşümüzün bu suretle sonlu ve taraflı olduğu ortaya çıkarılır ve ötekiyle bu karşılaşma kendi organize edici kategorilerimizin dönüşmesine yolaçar. Bu süreç devamlıdır. Düşünce çerçevelerimiz böylece, doğan, öteki olan şeyle daimi etkileşim sırasında dönüşen birşey olarak tarihsel tarzda anlaşılır. Ancak, Hegel metafizik sübjektivizmle solipsistik kendine-kapanışın ötesindeki yolu gösteriyorsa da, kendisini tarihsel etkileşim ve dönüşüme tam olarak teslim edemez. Kendisinden hareketle herşeyin kavranabileceği nihaî ve zamandışı bir görüş noktası ya da temel fikrini terkedemez. O temel teşkil edici ben'i muhafaza eder ve bunu modernitenin sübjektivist metafiziğinin en aşırı ifa-

desi olan Mutlak Özne formuyla yapar. Aslında o, yeni bir solip-sistik kendine-kapanışa sürüklenir.

Bunu biraz daha ayrıntılı olarak ele almama izin verin. Öteki olanı anlarken, Hegel aynı zamanda bu ötekiyi, Mutlak Özne'nin görüş noktasından hareketle yorumlar. Bu görüş noktasından öte-kilik, yabancılaşmış ben, daha büyük bir bütünün patalojik parça-layıcısı olarak yalnızca negatif, ikincil terimlerle anlamlandırılır. Öteki olan şeyle karşılaşma ben olarak ben'in üstünlüğüne asla meydan okuyamaz ya da bu üstünlüğü ortadan kaldıramaz. Hegelci diyalektik formunda ben ile öteki arasındaki etkileşim nihaî noktada ben'in, içinde kaybettiği şeyi ötekine hakim olarak ve onu kendisine benzeterek tekrar aldığı tek taraflı bir konuş-madır. Hegel'in farklılığı veya ötekiliği doğru tarzda kabul et-mekteki başarısızlığı Fransız anti-hümanist düşüncesinin bir hayli gözde teması ve aslında hareket noktasıdır. Foucault ilk dönem yazılarının birinde şunları yazarken, yaptığımız eleştiriyi özetler:

Fiilî durumda diyalektik farklılıkları özgürleştiremez; tam tersine o, farklı-lıklara sürekli yeniden hayat verilmesini garanti altına alır. Benzerliğin di-yalektik egemenliği farklılıkların mevcudiyetine izin vermekten ibarettir, ancak varolmayan bir varlık örneği olarak negatif kural altında. Onlar Öteki'nin başarılı tahribi olarak ortaya çıkabilirler, fakat çelişki gizli bir biçimde özdeşliklerin/aynılıkların kurtuluşuna katkıda bulunur. (Foucault 1977a: 184-5).⁴

Bu yüzden yalnızca Hegel'in ötekine yer açtığı anlaşılıyor ve yalnızca onun özneyi ve aklı tarihsel terimlerle kavradığı anlaşılıyor. Aslında, hem öteki hem de tarih Mutlak Öznenin görüş noktasına tabi kılınıyor. Bu görüş noktasından, ötekilik negatif terimlerle, kendisine yabancılaşmış ben olarak anlamlandırılıyor. Tarihin seyrinin kendisi Özne'nin kendini gerçekleştirme, ötekiliğe yayılma, kendisini yabancılaşmadan geri çevirme süreci halini alıyor. Bu yolla, Hegel'in ötekinin varlığını, tahribedici

⁴ Keza Foucault'nun Foucault 1970 327 ve Foucault 1972: 12'deki Hegel'i ele alış tarzına da bakınız. Bu temanın son zamanların Fransız düşüncesindeki önemine, Decombes 1979: 12-13, 136'da dikkat çekilmektedir.

metafizik sübjektivizmden çok uzak kabulü yalnızca, içinde bütün gerçekliğin, bütün tarihin sistematik bir biçimde kavrandığı Mutlak İdealizm durumundaki aşırı bir metafizik totalleşmenin yolunu açar. Ancak, totalleştirmenin bu zaferi, kendine-kapanışla sonuçlanma pahasına bir kere daha kazanılır. Tarih yalnızca kendisini yalnızca, ilk etapta bu özneye göre anlamlandırıldığı ölçüde metafizik öznenin serimlenişinin garantörü olarak sunar. Tarihi kavrayışında Hegelci aklın kaçınılmaz biçimde yalnızca kendini kavramakla sona ermesinin nedeni budur. Foucault'nun dile getirdiği gibi, bu tür bir "tranzendental-tarihsel" düşünme bir "totoloji" olarak sona erer (Foucault: 1978a: 9). Tarih "bütünyle kendisine kapalı bir totalite"ye indirgenir (Foucault: 1984a: 86).

Ve bu kapanış yüzünden, tarih problemi Hegel'in resminde yeniden sahneye çıkar. Mutlak Özne, tarihin açıklanmasını sağlayan ilke olduğu için, bütün gerçekliği ve tarihin kendisini içerdiği için, onun bizatihi kendisi tarihsizdir, başka bir söyleyişle tarih dışıdır. Bunun, Hegel'in basitçe tarihe ilişkin bir bilinçten yoksun olduğunu söylemek olmadığı vurgulanmalıdır. Tersine, Hegel'in resmi, tarihi hem kabul eder hem de reddeder. O, en fazla tarih bilincine sahip filozoflardan biridir, fakat aynı zamanda tarihi zamandışı bir Mutlak Özne'ye de tabi kılan filozoftur da. Böyle yaparak o bize içinde tarihsel değişme ve dönüşümün yalnızca "büyük tarihsel planı" ifşa eden şeyler olarak görüldükleri, olayların tarihselliğinin reddedildiği ölçüde tolere edilebildiği bir tarih dışı tarih anlayışı sunar. Tarihe yön veren totalleşen metafizik görüş noktasının kendisi tarihe göre kavranamaz ve tarihe göre anlaşılamaz.⁵

⁵

Hegel'in düşüncesindeki tarih ile metafizik arasındaki gerilim konusunda, sözün gelişi bakınız Lloyd 1984: 5-6; ve Copleston 1963: 239. Keza bakınız Murphy 1984: 191-2.

Cisimleşme Sorunu

Descartes, Kant ve Hegel yorumlarının gösterdiği gibi, totalleşen düşünce kendi belirleyici kategorilerini tarihsel olarak anlama, tarihsel ortaya çıkışlarına göre kavrama yeteneğinden yoksundur. Ve bu totalleştirici düşünce için ilave başka bir problem doğurur. Bu tür düşünmenin kendisinden hareketle ilerlediği görüş noktası herhangi bir somut tarihsel konteksten kopuk olduğu ve herhangi bir tarihsel kontekstle sınırlı olmadığı için, soyut ve dünya dışıdır. Platonik formlar ve ortaçağ Tanrı'sından modern metafizik özneye kadar temel teşkil edici görüş noktalarının hepsi soyut, soğuk, uzak, dünyadışı ve tarihdışıdır. Ve modernist hümanizmin durumunda bu soyutluk büyük bir ironiyle sonuçlanır. Tarihin dışında duran dünyadışı metafizik özne aynı zamanda tarihin göbeğinde varolan gerçek insanî varlıklardan da uzaktır. O gerçek insanî varlıkların somutluğundan, sonluluğundan ve maddî varoluşlarından hiçbirine sahip değildir. Kısacası, metafizik özne cisimleşmeye kapalıdır. Ve bu da hümanist öznenin *gayriinsanî (inhuman)* bir insanî varlık anlayışı olması anlamına gelir.

Metafizik sübjektivizm, başka bir söyleyişle hümanizm zaruretten tecessüm etmiş varoluşumuzun reddini gerektirir. Biz yalnızca temel teşkil edici özne, düşünce ve eylemin kesin, nihaî değişmez temeli olamamakla kalmayız, aynı zamanda tecessüm etmiş/cisimleşmiş özneyizdir de. Burada tecessüm etmiş olmanın, empatik tarzda “bir bedene sahip olmak,” bizden farklı bir bedene yapışık olmak anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Bu, Kartezyen yorumun açıkça gösterdiği üzere, dünyadışı metafizik özneler olmamızla mükemmelen örtüşen bir tecessüm etme anlayışıdır. Tersine, tecessüm etmiş olmak burada, dünyanın ortasında somut ve maddî olarak varolmamız anlamına gelir ve bu şekilde tecessüm etmiş olmak tarihi tarafından etkilenmeye, kayıt altına alınmaya elverişli olmamız demektir. Tecessüm etmiş

olmak manzarada bir figür olmak, zamanın akışına gömülü olmak, dünyaya ait güçlere tabi olmaktır. Sonuçta, yalnızca, eğer aynı zamanda bizi bu dünyanın ve onun etkilerinin kalbine yerleştiren cisimleşmiş varoluşumuzu reddedersek, tarihsel dünyanın ve onun etkilerinin üstünde duran kendi kendine-yeterli metafizik öznelere olabiliriz.

Ancak, bunun ironik ve paradoksal sonucu, hümanist düşüncenin bize gayriinsanî bir insan anlayışı armağan etmiş olmasıdır. Dünyadan ve etkilerinden bağımsız hümanist özne olmak için, kendimizle ilgili maddî herşeyi, sonlu/sınırlı, sosyal ve tarihsel olarak belirli ve konumlanmış varlıklar olduğumuz kadarıyla kendimizle ilgili herşeyi reddetmemiz, küçümsememiz, altetmemiz ya da aşmamız gerekir. Hümanizm. Sonluluğumuzdan/sınırlılığımızdan nefrettir. Ve bunun dile getirmek istediği şey, hümanist yorumda, tam insan olmak için, insanın kendi insanlığını reddetmesi gerektiğidir. İnsanı merkeze almaya çalışan hümanizm bunu yalnızca, bizi ayırıcı şekilde insan yapan – tecessüm etmiş olmamız ve somut insanlığımız – insanla ilgili herşeyi feda etme pahasına böyle yapar ve bunu böyle yaparak bizi gayri insanî soyut, hayaletimsi öznelere indirger. Göreceğimiz üzere, hümanizmin gayri insanî, hayattan kopuk karakteri, son zamanların anti-hümanist düşüncesinin, özellikle de Foucault'nun düşüncesinin bir diğer hareket noktasıdır.

Tecessüm etmiş olmanın bu reddi, hem Kartezyen hem de Kantçı resimde apaçıktır. Descartes ben'i dünyadan ve onun etkilerinden ayırırken, onu aynı zamanda dünyevi somut varlıklar olarak bizden de ayırır. Kartezyen özne, dünyadışı, soyut tarzda hayattan kopuk, bedenden ayrı “düşünen şey,” makinadaki “hayalet/ruh” olarak ortaya çıkar. Somut varoluşumuz düşünen benin dışında, genelde dış dünyanın, varolduğundan dahi emin olamayacağımız ölçüde dışında kaldığımız dünyanın bir parçası olan düşünmeyen maddî bedene dönüşür. Kant'ın konumu benzer bir konumdur, fakat çok daha karmaşıktır. Kant da aynı şekilde dünyaya ait olmayan bir özneye, bir tranzendental özneye dave-tiye çıkardığı halde, o bunu dünyaya giriş hakkını yeniden elde

etmek üzere yapar. Böyle yaparak o aynı zamanda kendimizi somut varlıklar olarak, dünyanın ortasında bedenlen mevcut varlıklar olarak kavramamızı yeniden sağlar. Bununla birlikte, aynı zamanda, bu beden, yalnızca fenomenal beden, numenal ben'den, başka bir söyleyişle tranzendental ego'dan kesin tarzda ayrılması gereken fenomenal bedendir. Özellikle de Kant'ın moral düşünüşünde, beden olarak varlık, eğer sahici insan olmamız, kendi kendine-yeterli rasyonel özneler olarak hakiki statümüze ulaşmamız gerekiyorsa, kendisini aşma mücadelesi vermemiz gereken bir şeydir.

Bu türde özneler olmak, bize dünyevi etkilerden korunmuş olmamıza, düşünce ve eylemlerimizin özerk temeli ve kaynağı olmamıza imkân verdiği ölçüde çekici bir beklenti olabilir. Bu Kant'ın moral resminin merkezi dileği, başka bir söyleyişle radikal özerklik, düşünce ve eylemde kayıt altına alınmamış kendi kendine-yeterlilik umudu, Charles Taylor'ın dile getirdiği şekliyle, "sırf 'pozitif' olanı, yani tarihin, geleneğin veya doğanın bir değerlendirme ve eylem kılavuzu olarak bize sunduğu şeyi reddederek, bunun yerine kendi ben-aktivitemizin dışında yaşadığımız formların özerk gelişiminde ısrar eden" (Taylor 1985: 325) rahatlatıcı Kantçı özgürlük vizyonudur. Yine de, bu tür bir özgürlük kendimizi tarihsel kontekstin ve onun etkilerinin dışına çıkarmamızı ve keza yalnızca maddî bütün etkileri, bütün dürtüleri, arzuları ve eğilimleri reddetmemizi de gerektirir. Böylece bize, gayri insanî bir özgürlük anlayışı, somut insanî varlıklara elverişli bir özgürlük anlayışı değil, hayattan kopuk soyut öznelere uygun bir özgürlük takdimi yapılmaktadır.

Kant'ın resmine biraz daha yakından bakalım. Onun açıklamasında, öznenin soyutluğu ilkin, dar epistemolojik ve teorik kavrama tarzında ortaya çıkar. İnsanı öncelikle idrakin organize edici aktivitesine angaje bir bilen özne, somut insanî hayat ve dünyayla bağlantısız, tecessüm etmemiş bir özne olarak görür. Ve yalnızca tecessüm etmemiş özne gayri insanî değildir. Tecessüm etmeye kapalılığı onu aynı zamanda bu idrake ilişkin organize edici aktiviteye angaje olma kapasitesine nasıl sahip olabildiğimizi kavra-

mamızı zorlaştırır. Bilme aktivitesi bütün bedeni dürtü, kapasite ve arzulardan koparıldığı ölçüde, bilmemizi motive eden şeyle ilgili ve hangi “bilgi tutkusunun” bizi dünyayı düzene sokmaya ve kategorize etmeye sürüklediği konusunda hiçbir gerçek anlayış sunmaz. Dahası, bilme aktivitesi tecessüm etmemiş bir özne tarafından gerçekleştirildiği ölçüde, yüksek ölçüde soyut bir eylem fikriyle başbaşa kalırız. Organize etme ve kategorize etme aktivitemiz bütünüyle teorik birşey, bedeni aktivitenin renksiz bir yansıması ve somut insanî eylem ve bağlantılardan tecrit olmuş aktivitelerdir.

Belirttiğim gibi, Kant’ın resminde, bilebileceğimiz şeylerden birinin somut, cismani varlıklar, dünya içinde eyleyen varlıklar olarak kendimizin olduğu doğrudur. Ve Kant bunu zihninde tutarak resmini, moraliteyi formüle etmek, doğru eylemin ilkelerinin bir açıklamasını sunmak için pratik bir istikamete doğru genişletir. Ancak bu, onun insanî varlık yorumunun daha tecessüm etmiş ve daha somut bir varlığa dönüşmesi anlamına gelmez. İnsani varlıklar, en başta, tecessüm etmemiş bilen özne olarak kalırlar. Pratik olana dönüş, bu tecessüm etmemiş ben’i Kantçı moral fail formunda korur ve somut, cismani varlıklar olmamız ölçüsünde özne bu durumda cisimleşmeyle çatışmaya girer. Özerk moral fail olmak, yalnızca rasyonel kurallara göre eylemde bulunmayı, beden ve onun etkilerini sürekli aşma mücadelesine angaje olmayı gerektirir. Bir evrenselleşme sürecine; özel, spesifik ve bedeni olanı kesinlikle resimden çıkarma amacına angaje olmamız gerekir. Bu, bilen özneler olma kapasitemizin temelini kazan cisimleşmeden yoksunluğun, Kant’ın pratik olana dönüşünde aşıldığı anlamına gelmez. Tam tersine, Kant’ın yorumunu pratik olana teşmil etme girişimi yalnızca, soyut özne resminin, genelde eylemin mümkünlüğünün temelini kazdığını gösterir.

Özellikle de biz, aktif varlıklar olma kapasitemizin temelini kazmaksızın, Kantçı moral özne, yani, eylemleri yalnızca kendi rasyonalitesince belirlenen saf fail olamayız. Kant’a göre, bu tür bir fail olmak, cismaniliğimizi reddetmemizi ya da baskı altına almamızı gerektirir ve bu yalnızca Kant’ın “rasyonel irade”

formundaki insanî arzular ve enerjilerin renksiz ve mecalsiz gölgeleriyle başbaşa bırakmak suretiyle bizi bedeni kapasitelerimizden ve yeteneklerimizden, enerjimizden ve somut motivasyonlarımızdan mahrum hale getirir. Biz bu yolla bütünüyle kendi kendimize egemen hale gelsek bile, bize eylem için motivasyon sağlayacak hiçbir şey kalmamıştır. Iris Murdoch moralite’de Kant’ın ve Kantçı geleneğin eleştirisini yaptığı *The Sovereignty of Good* [İyinin Egemenliği] adlı kitabında bu probleme, özellikle Jean-Paul Sartre’ın egzistensiyalist düşüncesinde apaçık, Stuart Hampshire’ın çalışmalarında daha belirsiz, Anglo-Sakson formda ortaya çıkan bir problem olarak imada bulunur. O, egzistensiyalist ben’in gayrı-gerçekçi ve inanılması imkânsız karakterine, “yüksek düzeyde bilinç sahibi, kendi kendine yeten bir varlığa, “seçme iradesinin ani parlamalarında” sahneye çıkan yalnız, tecrit edilmiş, herşeye kadir bir varlığa işaret eder. Bu tür yorumlar, der o, bizi tercihlerimize hazırlayan şeyi söylemezler (Murdoch 1970: 35, 53).⁶

Ayrıca, kendi kendimize tam anlamıyla egemen, kendi kendimize yeterli bir moral özne olmamız aynı zamanda, somut dünyevi aktivitelerimizden kopuk güdük bir aktivite fikrini benimsememizi gerektirir. Keza biz burada da derinlikli olarak dünya içinde pek yer alamayız veya bir kere daha onun etkilerine tabi hale geliriz. Normalde, dünya içinde eylemde bulunuruz, eylemlerimiz kontrolümüz dışındaki haricî faktörlerin etkisi altında kalabilir ve dolayısıyla Kant bu dünyevi faktörlerin ve mümkünlüklerin etkisinden, eylemleri saf iradenin iç eylemiyle sınırlandırmak suretiyle kaçmayı dener. Onun yorumunda, eylemlerimizin sonuçları moral bakımdan önemli değildir, önemli olan yalnızca niyetlerimizdir.⁷ Bir kere daha dünyevi etkilerden tecrit ediliz, çünkü, eylemlerimizin sonuçları her ne olursa olsun niyetlerimiz kontrol altında kalır. Fakat aynı zamanda, eterimsi

⁶ Sartre motivasyonu Sartre 1958, kısım 4, bölüm 2, alt bölüm 1’de tartışır. Hampshire’ın yumuşatılmış Anglo-Sakson egzistensiyalizim formu için bakınız Hampshire 1959. .

⁷ Kantçı etik tartışması için Nagel 1979’a bakınız.

niyetlere ve isteklere, somut insanî aktivitelerin ve ilişkilerin “dışında” duran, sosyal ve tarihsel pratiklerden kopuk iç “eylemlere” göre anlaşılan zayıf, soyut bir fail ve eylem anlayışıyla başbaşa kalırız.

Özetlemek gerekirse, Kantçı özne, gerçekten kendi kendine-yeterli, özerk rasyonel ben, düşüncesinin ve eylemlerinin, tarihin ve tarihin etkilerinin üzerinde ikamet eden kayıtsız şartsız yazarı olabilir. Fakat biz yalnızca tecessüm etmeden ve somut tarihsel bağlardan koptuğumuz ölçüde böyle bir özne olabiliriz ve bu, özneyi cisimleşmeden ve somut aktiviteden kopararak eylemde bulunma kapasitemizin, sınırlı dünyayı idrakte organize etme anlamında dahi olsa, temelini kazar. Ve Kant resmini moral düşüncesinde pratik bir boyuta teşmil etmeye çalışsa da, bu bize daha dünyevi, tecessüm etmiş bir özne türü vermez. Aksine, pratik boyuta bu dönüş yalnızca Kantçı ben’in problematik soyutluğuna vurguda bulunur. Kantçı moral fail anlayışı –en saf ve en empatik formda bir fail yorumu olduğu anlaşılıyor– içinde ben’in, aktif olma kapasitemizin kesinlikle temelini çökertecek ölçüde soyut ve gayri insanî hale dönüştüğü bir resimdir.

Yine burada da Hegel yolun ilerisini gösterir. O Kant’ın soyut, kendine-kapalı özne anlayışını reddeder; yalnızca bilen özneyi tarihsel gelişimi içinde kavrayarak değil, aynı zamanda moral ve sosyal somut insanî aktiviteler kütlesini bu yorumda biraraya getirerek yapar bunu. Bu durumda, pratik ilişkiler içinde ön plana çıkan somut, arzulayan insanî varlıklardır. Biz daima, empirik eğilimler, ilgiler, güdü ve tutkularla eylemde bulunuruz ve sübjektif irade önüne geçilemez biçimde haricî fiillerle sınırlıdır. Tarihsel devininin dolaysız kaynağı, sosyal ilişki sistemlerini ve bireyleri aşan, bireylerin uymaları gereken tarihsel hayat formlarını doğuran bu bireysel arzular ve tutkulardır.. Burada akıl yalnızca teorik akıl olarak değil, aynı zamanda moral-pratik akıl olarak, gerçek sosyal, moral ve tarihsel pratiklerde, varolan bir tarih içindeki hayat formlarını oluşturan, tarihsel olarak do-

ğan ve değişen ilkeler formunda cisimleşmiş birşey olarak anlaşılır.⁸

Fakat gördüğümüz gibi, Hegel aynı zamanda, Mutlak Özne formunda zamandışı, tarihdışı bir görüş noktasını muhafaza etmeye devam eder. Bu görüş noktasından, haricî tarihsel formlara boyun eğmemiz temelde negatif terimlerle, kendimize yabancılaşan ürünlere bağımlılık olarak görülür. Tarihin devinimi Mutlak Özne'nin, aklın bütünüyle sosyal ve moral pratiklere yön vermeye başlaması istikametinde farklı tarihsel hayat formları içinde kendini-geliştirme ve gerçekleştirme süreci olarak yorumlanır. Hegel burada, "aklın kurnazlığı (cunning of reason)" konusunu kullanır. Akıl kendisini kendi özel arzu ve ilgilerinin peşinde koşan somut bireylerin eylemleri aracılığıyla gerçekleştirir. Sosyal gelişme, bu yüzden, böylece somut bireylerin "gıyabında" devam eden bir süreçtir. Ancak, aynı gerçekleştirme içinde somut, sonlu/sınırlı insanî varlıklar tarihin failleri olmayı bırakırlar. Onlar ve eylemleri tarihin gerçek öznesi olan Mutlak Özne'nin serimlenişinin biricik araçları konumuna indirgenir. Böylece insanlık, bütün tarihsel sınırlamaları aşabilir ve tarih üzerinde egemenlik kurabilir, fakat yalnızca kendi sonluluğuna/sınırlılığına boyun eğdiği ve fiilen bireylerüstü Mutlak Özne'de absorbe edildiği ölçüde gerçekleştirebilir bunları.

Bu yorum türü de yine bize bir güvenlik hissi sağlayabilir. Tikel, sonlu insanî varlığın "tarihin mezbahasındaki" kaderi her ne olursa olsun, genelde tarih, içinde insanlığın tarihsel süreçler üzerinde bilinçli egemenlik kazanacağı merhametsiz, bildiğini okuyan bir insanlığın gerçekleşmesi sürecidir. Çok daha görkemli kendisiyle insanlığın artık haricî tarihsel güçlere tabi olmadığı Kantçı otonomi, bütünüyle özgürleşecek ve kendini bütünüyle belirleyici hale gelecektir. Fakat bu, insanî varlıkların tamamıyla gayriinsanî resmi, onların somutluğunu ve bedeni varlığını kesinlikle reddeden bir resmi olarak kalır. İnsanlık Mutlak Zihin'de özüne ulaşabilir, fakat bunu bir iz bırakmaksızın kaybolan

⁸ Hegel'in Kant etiğinin faydalı bir eleştirisi için bakınız Laska 1974.

kendi sonlu, empirik karakterini yitirerek yapabilir. Lezsek Kolakowski'nin belirttiği üzere, "Hegelci sistemde insanlık yalnızca insanlık olmaya son vererek olduğu şey olur veya kendi kendisiyle bütünleşmeyi gerçekleştirir" (Kolakowski 1978: 77). Ve Kierkegaard Hegel'in muhteşem bir saray inşa eden, ancak bu sarayın yanıbaşındaki kulübede yaşamaya devam eden kişi gibi olduğunu söylediğinde, Hegelci sistemin somut insanî varoluşa uzaklığını vurgular (Kierkegaard 1975: 519).

Metafiziğin Ötesi: Ötekiyle Karşılaşma

Modern felsefenin bu gereğinden fazla kısa ele alınışını burada bırakabiliriz. Gayet tabi bu metne, Marks'ın Hegelci metafizik eleştirisini, Hegel'in tarihi Mutlak Zihnin kendi kendine hareketi olarak idealistik tarih yorumunu eleştirisini ve kendi somut sosyal ve tarihsel pratiklerin önceliğini yeniden doğrulamasını ele alarak devam etmek mümkündür. Keza, Marks'taki veya en azından Marks'ın hümanist Marksist takipçileri Frankfurt Ekolü ve Habermas'taki, temel teşkil edici özne taleplerini, tarihsel olarak bilinçli bir şekilde, yeniden formüle etme girişimini görmek de mümkündür. Bir kere daha, tarihe dönüş temelde anti-tarihsel, total görüş noktasını koruma çabasıyla uzlaştırılmış olmaktadır. Bu konulara, son bölümdeki Habermas tartışmasında temas edeceğim.⁹ Ancak, daha önce ele aldığımız konumlar, totalleşen metafizik konumun kabul edilemez olduğunu tesbit için yeterlidir. Kendi belirleyici kategorilerince hapsedildiği için totalleşen metafizik konum, kendi ortaya çıkışının herhangi bir türden tarihsel açıklamasını yapmaya yeteneksizdir ve bizi soyut biçimde tarih-dışı ve şartlardan bağımsız bir görüş noktasıyla başbaşa bırakır.

⁹ Bu hem Frankfurt Okulu hem de Habermas için problemdir; yani, tarihsel olan anlamla kavranmış olanın anlamı arasındaki iç gerilim eleştiriye temel teşkil edecek sosyal bakımdan aşkın bir görüş noktasını gerektirir.

Aynı zamanda, başlangıçta öne sürdüğüm gibi, düşünmenin bu to- tolleşen metafizik türünü terketmek, çözülmeye/parçalanmaya maruz kalmak demek değildir. Ben çözümler vizyonunun metafizik birlik nosyonuna bel bağlamaya devam ettiğini öne sürdüm.

Bu, totalleşen metafizik görüşle bağlantı içinde gördüğümüz problemlerle aynı problemler, çözülmüş/parçalanmış dünya olarak dünya vizyonu ile bağlantı içinde yeniden ortaya çıktıklarında gündeme gelir. Özellikle, çözümler yorumunda zımnen yer alan düşünceyi ve eylemi bütünüyle organize edebileceğimiz nihaî kategoriler olduğu tezi bir kere daha bu kategorilerin dışında duran herhangi bir şeyi kavrama yeteneksizliğiyle sonuçlanır. Bu çözümler yorumunun karakteristik farklı kültürel grupların birbirleriyle mukayese edilemez oldukları, bir kültürel grubun diğer kültürel grubu anlayamayacağı ya da kavrayamayacağı iddiasında apaçıktır. Bu bakış açısına göre, biz diğer grubu yalnızca “bizim” kategorilerimize göre anlayabiliriz ve bu da “onların” gerçekliğinin –biz bir biçimde bütün bir düşünme tarzımızı değiştirme- dikçe ve hayat tarzlarına girerek onlarla bütünleşmedikçe– görüş menzilimizin dışında kalması anlamına gelir. Böylece biz tekrar bir solipsizm formuna sahip oluruz. Bu durumda, birbirleriyle hiçbir iletişimde bulunamayan solipsistik biçimde kendi içine kapalı kültürel grup serilerine sahip oluruz. Ve burada, bir kere daha, tarih problemi ortaya çıkar. Eğer bir grup bütünüyle kendi belirleyici kategorileri tarafından yönlendiriliyorsa, eğer hayatının her boyutu onlarla yorumlanabiliyorsa, bu durumda, ilgili kategorilerin nasıl ortaya çıktıkları konusunda herhangi bir tarihsel yorum yapmak mümkün değildir.

Bu problemler, bir kere daha, farklı dini köktencilik ve siyasî fanatizm formları dikkate alınarak örneklerle açıklanabilir. Görmüş bulunduğumuz gibi, bunlar bize farkedilebilir, totalleşen, kendi içine kapalı somut düşünme örnekleri sağlar. Çok daha kesin bir biçimde dile getirmek gerekirse, onlar toplumdaki belirli gruplara tahsis edilmiş total düşünme tarzlarıdır. Bu tür düşünme formları karakteristik olarak, kendilerinin dışındaki görüş noktalarını anlamaya yetenekli değildirler. Onlar kapalı,

solipsistik, alternatif düşünme tarzları karşısında kördürler. Dahası onlar aynı zamanda kendilerini tarihsel olarak doğan, bir tarzda varolan düşünme biçimleri olarak anlamaya da muktedir değildirler. Onların kuralları ve standartlarının karakteristik şekilde taşınmaz kazındığı, zamandan bağımsız biçimde doğru oldukları ve soyut biçimde tarihdışı oldukları düşünülür. Bir kere daha dile getirmek gerekirse, bu kapalı düşünme sistemlerini problematik düşünme sistemleri olarak görmekten rahatsız değiliz. Fakat, çözümme yorumu bu tür düşünmeyi normal bir durum olarak takdim eder. O, sosyo-kültürel hayatın temelde bu tür kapalı, mukayese edilemez, tarihdışı görüş noktaları çoğulluğu formunu aldığına inanır.

Bu yüzden, ister herşeyi-kuşatan bir dünya görüşü olarak ister kendi içine kapalı, mukayese edilemez parçalar vizyonu formunda ortaya çıksın, hiçbir önemi bulunmaksızın, totalleşen metafizik konum kendisinin aslında savunulamaz olduğunu gösterir. Burada ortaya konulan genel argüman, bir totalleşen yorumun kategorilerinin dışında kalan herhangi birşeyden sözetmeyi imkânsız hale getirdiği ve “hiçbir dışarı” olmadığı için dünyayı kendilerine göre kavradığımız kategorilerin herhangi türden bir açıklamasını yapamayacağımızdır. Bu noktada kendi belirleyici kategorileri üzerinde düşünmeye yeteneksiz bir düşünme formu içinde kapana kısıılırız. Bu eleştiri türü bazan kendi kendine yeterli bir modernitenin, pre-modern dini dünya görüşlerinin perspektifinden hareketle yapılır. Diğer şeyler yanında, bu düşünme tarzlarının dünyanın totalitesini, bizi yalnızca kendi varlığı gizemli ve açıklanamaz olan bir yaratıcının yorumu problemiyle karşı karşıya bırakan herşeye kadir bir yaratıcıya göre açıklayabilecekleri yolundaki iddialarından dolayı iflas etmiş düşünme tarzları oldukları öne sürülür. Ortaya koymak istediğim şey, aynı tür eleştirinin, bir Tanrı-vari tranzendental özne nosyonundan medet umduğumuzda geçerli olduğudur. Dahası, çok daha yakın zamanlardaki bir yirminci yüzyıl eğilimini izlese ve nihâî kategorilerimizi bilinçli öznedeki değil, genç Wittgenstein, modern analitik felsefe ya da Habermas tarzında dilde arasak bile, bu problemler-

den kaçamayız. Sübjektivist temel arayıcılık konusunda yapılan eleştiriler, eşit kuvvette, lingüistik versiyonu için de geçerlidir.

Totalleşmiş, kendi içine kapalı düşünme tarzını, içinde düşün-
cenin kendi kategorilerinin tuzağına düştüğü, kendi kategorile-
rince körleştirildiği bir düşünce *patalojisi* sergileyen bir tarz
olarak görmek çok daha yararlıdır. O, kendi kendini aldatmanın
patalojik olması tarzında patalojiktir. Gerçekten de, kendi ken-
dini doğrulamanın döngüselliğinin kendi kendini aldatmanın ta
kendisi olduğunu öne sürmek ayartıcıdır. Kendini aldatma, kendi
kendimizi paradoksal bilerek aldatma, aynı anda gizlememiz ge-
rektiğinde bile bilincinde olduğumuz bir doğruyu gizleme pro-
jesi değildir. Biz aslında başlangıçta inanılması zor bir doğruyu
saklamaya çalışabiliriz, fakat bu bütünüyle pozitif bir dünyayı
bizim için kabul edilebilir tazda yorumlama projesi içinde ger-
çekleştirilebilir. Kendini aldatma, dünyayı totalleştirici tarzda
yorumlarken kendimizi alternatiflere kapattığımız, artık karşıt
hiçbir delili kabule muktedir olamadığımız için ortaya çıkan bir
durumdur. Aksine tecrübe ettiğimiz herşey yalnızca başlangıç
noktamızı doğrulamamıza hizmet eder. Gerçekte biz, önemli bir
kendi kendimizi aldatmadığımız hissi içindeyizdir; çünkü, dün-
yayı okumamızla çelişen herşey, ya dikkate alınmaz ya da bu
okumayı destekleyecek şekilde yorumlanır. Bu dünya görüşü
içinde bütünüyle doğru inançla yaşarız, fakat yalnızca steril, katı,
kapalı bir düşünce sisteminde kapana kısılma pahasına. İrkçi, anti-
semitik, dini fundementalistler ve siyasî fanatikler bu hastalık-
tan muzdariptirler.

Bu yoruma göre, metafizik dünyayı totalitesiyle kavrama id-
diaları, kendi kendini aldatma için örnek bir paradigma sağlar.
Kendi kendimizi öteki, farklı olan herşey, dünya görüşümüzün
dışında kalan herşey karşısında, kapalı bir düşünme sisteminde
tutsak kalmak pahasına körleştiririz. Bu, Wittgenstein'in felsefi
düşüncedeki sürekli tehlike diye ifade ettiği pataloji, başka bir
söyleyişle felsefi hastalık türüdür. Wittgenstein'in kendisi,
Tractatus'taki *-Tractatus*, her dilin kendisine tabi kılınabileceği,
tecrübe konusunda söylenebilecek herşeyi önceden belirleyebile-

cek tek ve temel bir mantıksal form fikrinin başını döndürdüğü eserdir— totalleştirici perspektifin tiranlığının farkına varmıştı. Richard Rorty'nin dile getirdiği gibi, bu aslında, olgun Wittgenstein'in terkettiği bir Kantçı, temel arayıcı vizyondur (Rorty 1980: 5-6). O bu tür durumlarda bir “resmin bizi hapsettiğini” söylemek ister. Bu tür bir resim etkili olduğu sürece, bizi hapseder, körleştirir ve hipnotize eder. Olgunluk dönemi çalışmalarında Wittgenstein, “sineğe sinek şişesinden çıkış yolunu” göstermek için, bir zamanlar kendisinin de yenik düştüğü felsefi hastalık türünü aşmanın yollarını bulmaya çalışmıştır.¹⁰

Bana öyle geliyor ki, eğer genelde patalojik kapana kısıtılmanın bu türünden kaçmamız gerekiyorsa, metafizik projeyi kesinlikle reddetmeliyiz. Prensipite, dünyayı bütünlüğü ile kavrayabilecek hiçbir bakış açısının olamayacağını kabul etmeliyiz. Bu fikre göre, dünya ilk etapta, bizi tekrar geriye, başlama noktamıza götüren kategorilerimizin bir fonksiyonu değildir. Aksine, temel ve aslı olan şey, *ötekiyle karşı karşıya gelmemiz*, bize kolaylıkla boyun eğmeyen, ancak farklı birşey olarak karşı karşıya geldiğimiz şeyle karşılaşmamızdır. Bu tür farklılık, yalnızca ben'in kendi kendisine yabancılaştığı Hegelci bir öteki anlayışı veya gerçekte ötekinin yalnızca normdan sapma veya normu çarpıtma olarak anlaşıldığı herhangi bir resim türü örneğinde olduğu gibi nisbî ya da türev/ikincil birşey değildir. Bu nisbî farklılık anlayışları başlangıç noktasının önceliğini muhafaza ederler ve biz ötekini yalnızca bizi geriye bu başlangıç noktasına götürdüğü ölçüde kabul ederiz. Aksine, öteki, mutlak bir farklılıktır, “dışarıdan” gelen sahiden yeni, beklenmedik, öngörülemeyen bir şey olması anlamında hakikaten ötekidir. O bizden bağımsız olan, kendimizi ona empoze etme çabalarımıza direnen veya bu çabalardan kaçan, ve yeri geldiğinde bizi etkileyen ve dönüştüren şeydir.

Bu karşı karşıya gelme türü, sırf kavramsal gereklilikten daha fazla birşeydir. O aynı zamanda somut ve apaçık bir tecrübedir. O,

¹⁰ Bakınız Wittgenstein 1976: 114-115. Pasajlar. Olgun Wittgenstein'in bir mutlak, kozmik görüşü destekleme dürtüsüyle ilgili tartışması için özellikle 3. Bölüm'e bakınız.

bir şokla, sahiden yeni veya yabancı olan birşeyle karşı karşıya gelmedir. O ilk döneminde, herşeyi yapmaya gücü yetmeyen ve arzu ve isteklerine boyun eğmeyen ya da onlarla örtüşmeyen daha geniş bir dünyanın ortasında varolan çocuğun rahatsız edici tanımasıdır. Ve bu tecrübe, tecrübe ufkumuzun dışında kalan birşeyle karşılaştığımız her an, dünyanın bize sürpriz yaptığı, beklentimizin dışında kalan şeylerin bizi şoka soktuğu, yeniyle hesaplaşmaya zorlandığımız her an tekrar yaşadığımız birşeydir. O özellikle de, dünya, onunla ilgili varolan kavrayışımızın dışında kaldığında, tam anlamıyla tanıdığımızı düşündüğümüz, bildiğimizi düşündüğümüz birşey bize birden bire yeni ve beklenmedik bir boyutunu veya yüzünü gösterdiğinde apaçıktır. Bu tecrübelerin hepsi, mevcut inançlarımızı sarsar, kuşku altına sokar ve başka şeyler yanında, kuşku tecrübemizin temel kaynağını teşkil eder. Kuşkunun modernist temel arayıcılığın doğuşundaki önemini, Kartezyen düşüncedeki merkezi rolünü gördüğümüz için, bu bölümü, kuşkuculukla ilgili birşeyler söyleyerek noktalayacağız.

Dünyanın kendisiyle ilgili kavrayışımızı aştığı veya reddettiği bu tür tecrübeler bir global kuşkuculuğa, bir şekilde herhangi bir bilgi türüne ulaşma ihtimaliyle ilgili bir kuşkuculuğa yolaçtı. Yine de ben, bu tür bir global kuşkuculuğun dünyanın tam, zamandışı ve değişmez bir kavrayışınının sağlayacağı güvenliğe yönelik bir sürekli arzuyu varsaydığını öne süreceğim. Başka bir söyleyişle o metafizik mutlaklara nostaljiyi gerektirir. Böyle bir görüş noktasından yalnızca, belirsizlikten, rizkten ve öngörülemezlikten bütünüyle bağımsız olan şey, asla düzeltilemeyecek ve değiştirilemeyecek olan şey kabul edilebilirdir. Bu tür bir dev talebin ışığında, bizim zaman zaman bizi yanlış yola sürükleyen gündelik tecrübelerimizin asla bilgi statüsü elde edemeyecekleri gösterilebilir. Bu mümkün düşünme tarzlarından biridir, fakat ben bunun bütünüyle yanlış olduğunu öne sürmek istiyorum. Aslında bu tecrübelerimizin gösterdiği şey, bu türde, mutlak kesinlik anlamında bilgiye asla sahip olamayacağımızdır. Onlar, hiçbir insanî kavrayışın kesin ve nihaî kavrayış olamayacağını, revizyon ihtimalinin hep varolduğunu gösterirler. Bütünüyle kesin,

tam ve değişmez olan bir kavrama türü talebi, gayrı insanî bir talep, inançlarınza kolayca boyun eğmeyen, ancak elimizden kaçan ve bizi yeniden düşünmeye zorlayan çok geniş bir dünyada varolduğumuzu kabul etmeyen bir taleptir.

Global kuşkuculuk ile metafizik tam kesinlik talebi arasındaki bağ, Descartes'ın eserlerinde apaçıktır. Descartes gayrı insanî mutlak kesinlik standardını, bütün mevcut inançlarımızı itibardan düşürmek, bizi tecrübemize güvenemez hale getirmek için kullanır. Görmüş bulunduğumuz gibi, Descartes'a göre, bu global kuşku projesinin kendisi, gündelik dünya ve onun etkileriyle bağlantılarımızı koparmamızı ve mümkün bütün kuşkuların dışında kalan metafizik bir görüş noktası tesis etmemizi teşvik etmeye yönelik pozitif bir amaçla birlikte yürütülür. Böylece biz, bir güvenlik/kesinlik kurumuna, ancak dünyadışı ve kendi içine kapalı Kartezyen özneye, kendisi gayrı insanî olan bir özneye sahip oluruz. Ortaya koymak istediğim şey, kuşkudan yola çıkan argümanın tersine çevrilebileceğidir. Doğru anlaşıldığında o, Descartes'ın tahayyül ettiği şeyin tam karşıtına imada bulunur. Kuşku herşeyden önce yalnızca dünyadışı Kartezyen öznel olduğumuz için, kendisini kavrayışımızı aşabilen veya geçersiz kılabilen çok geniş bir dünyanın ortasında varolduğumuz için mümkündür. Kuşku duyuyorum, o halde zarureten dünyanın ortasındayım.¹¹ Modernist sübjektivizmin tuzağından, öncelikle, çok geniş bir dünyanın parçası olduğumuzun, temel olanın ötekiyle karşı karşıya gelmemiz olduğunun kabülü ile birlikte tam anlamıyla kurtulabiliriz.

Ötekiyle karşı karşıya gelme, elbette rahatsız edici ve te-
dirgin edicidir, fakat aynı zamanda uyarıcı ve canlandırıcıdır da. Rahatsız edicidir, çünkü narsistik düşlerimizi yıkar, solipsizm döngümüzü kırar. Artık kendimizi otonom, kendi kendine yeterli, dünyayı bütünüyle meskeni haline getirmiş, beklenmedik şeylerden bütünüyle emin varlık!ar olarak düşünmeyiz; aksine

¹¹ Descartes'ın kendisi, sübjektivizmin görüş noktasından hareketle, neden hep hataya düştüğümüzün özel bir açıklamasını yapmamıştır. Bakınız Descartes 1986: 40-41.

bir dışarının olduğunu, sonlu/sınırlı olduğumuzu, kontrolümüz dışında kalan etkilere bağlı olduğumuzu teslim etmeliyiz. Fakat ötekiyle karşılaşma, yalnızca tedirgin edici ve tehditkar da değildir. O aynı zamanda, klastrofobik (kapalı mekanlarda yaşama saplantısıyla ilgili,ç.) kendi içine kapalılıktan ve steril tekrardan, yalnızca kendi yansımasıyla birlikte yaşama kabusundan kurtuluşu sunar. Örümcek ağlarıyla örülü odaya dışardan temiz havanın esintisini getirir. Ötekiyle karşı karşıya gelmekle bizim dışımızda birşeyle, yeni birşeyle, bizi etkileyebilecek birşeyle, bizi sahidten değiştirecek ve yenileyecek bir şeyle karşı karşıya geliriz.¹²

Temel ötekiyle karşı karşıya gelme nosyonu bizi, hem üniter dünya görüşü formunda hem de çözülme vizyonu formunda kesinlikle totalleşen metafiziğin ötesine taşır. Ancak, bu karşı karşıya gelme, henüz tam anlamıyla karakterize edilememiştir. Eğer metafiziğin anahtar problemlerinden biri tarih problemi diye adlandırdığım problem ise, ötekiyle tam olarak nasıl karşı karşıya geldiğimiz, onun kabulünün bizi totalleşen metafizik perspektifin sınırlarının ötesine nasıl taşıdığı, kendilerine göre dünyayı organize ettiğimiz kategorileri tarihsel olarak yorumlamaya nasıl nüktedir kıldığı henüz yeterince açık değildir. Bir sonraki bölümde, bu sorunu ele almak amacıyla, bu aslî ötekiyle karşılaşmanın içerdiği şeyi ortaya koyacağım. Ve bu bizi diyalog nosyonuna götürecektir.

¹² Sartre'ın Sartre 1958 tarihli metninin birinci bölümünün üçüncü kısmındaki ötekiyle karşılaşma yorumunda bununla ilgili birşeyler vardır. Fakat Sartre'ın konumu, bu karşılaşma özneye saldırıdan başka birşey olarak görülmediği için, çok aşırı bir şekilde sübjektivistik açıklama olarak kalmaktadır.

2

Foucault ve Diyalog

Önceki bölümde, metafiziğin, yani totalleşen düşünce formlarının kesin reddinin bir rölativistik, parçalanmış düşünce ve eylem görüşüyle başbaşa kalmamız anlamına gelmediğini öne sürdüm. Aksine bu kesin red bize, durumumuzu, aslî ötekiyle karşı karşıya gelmeye göre kavramlaştırma imkânını açar. Bu bölümde ötekiyle karşı karşıya gelmeyi daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağım. Özellikle de, onun yeterli bir biçimde diyalog olarak anlaşılabilirliğini, düşünme kategorilerinin, düşünce ve hayat formlarının bu tür bir diyalog tabanlı bir karşılaşma sırasında doğduğunu ve keza dönüşüme uğradığını öne süreceğim. Bu diyalog yorumunun keşfi bizi Foucault'nun eserlerine götürecektir. Fakat, başlamak için, ötekiyle karşılaşmada içerilmiş olabilecek şeyi daha ayrıntılı şekilde ele almama izin verin.

Diyalog

Temel ötekiyle karşılaşma, öne sürmüş bulunduğum gibi, bize kolayca boyun eğmeyen, kolayca inanç ve arzularımızla uyuşma-

yan, bizden bağımsız olan, bize direnen ve yeri geldiğinde bizi etkilemeye muktedir olan şeyle karşılaşmadır. Fakat ben, bu temel ötekiyle karşılaşmada, bütünüyle pasif, güçsüz, bütünüyle ötekinin merhametine terkedilmiş olduğumuzu öne sürmek niyetinde de değilim. Düşünmenin bu kendi kendini tekzip tarzı, ötekini bakış açımızın fonksiyonuna indirgeme girişimi kadar problematiktir. Burada sergilenen düşünce, ötekini bildiğimiz veya kavradığımız ölçüde bu bilginin, bizim kendi aktivitemiz içinde değil, aksine ötekinin bize saydam kendini “ifşası” ya da “açılması” yoluyla ortaya çıktığının anlaşılmasıdır. Bu durumda öteki kendisini bütünüyle bize empoze eder. Herşeyi içermeye başlar ve biz bütünüyle onun etkisi altına girer ve ona tabi hale geliriz. Bu resmin problemi, düşüncenin yine bir durma noktasına gelmesidir. Kendisi sorgulanamaz olan ilk kendi kendimizi ifşamızı tekraramak dışında hiçbirşeyi ifşa etmiş olmayız.

Elbette, yalnızca kendimizi reddettiğimiz, kendimizi ötekiyle “doldurduğumuz,” kendi organize edici aktivitemiz ötekini yalnızca tahrif ettiği veya yanlış takdim ettiği ölçüde ötekini sahiden anlayabileceğimize inanan çeşitli mistisizm formlarında apaçık olduğu üzere, durumumuzu bu tarzda anlamlandırmamız daima mümkündür. Böylece, pre-modern bir kontekst içinde Eckhart bizim Tanrı’yı yalnızca, Tanrı’nın Kendisini bize Kendi varlığının bütünlüğü ile verebilmesi için kendimizi yokeder, özel doğamızdan çıkarırsak bilebileceğimizi savunur (Kolakowski 1978: 31). Modern hümanist İnsani varlıkların kendilerini yine Tanrı’nın sahip olduğu temel bir statüye modern hümanist çıkarılışı karşısında, olgun Heidegger, bir düzeltici olarak bu tür bir mistisizme döner. Yalnızca kendi kendimizi reddetmek yoluyla biz ötekine, bu durumda Heidegger’in “Varlığı”na nüfuz edebiliriz. Varlık’ın kendisini bize sunması ya da açması için, sabırla ve pasif şekilde Varlığın “Söz”ünü beklemeliyiz (Solomon 1972: 242). Bunun hiçbir şekilde Heidegger’in düşüncesinin önemi reddetmek anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Giriş’te dile getirildiği üzere Heidegger hümanist özneye ilgili postmodern kuşkuculuğun doğuşunda anahtar bir şahsiyettir. Ve He-

idegger'in durumunda, hümanizmden ve metafizikten kopuş, ötekine terkedilmiş bir dikkat lehine, kendi kendinin reddi formunu alır.

Fakat, tıpkı ötekini organize edici kategorilerimizin yalnızca bir fonksiyonuna indirgeyen düşünme türü gibi, öteki karşısında kendimizin bu reddi de, nihaî noktada, savunulamaz bir konumdur. Eğer dünyanın total bilgisine duyulan talep, başka bir söyleyişle dünyayı totalitesiyle kavrama talebi, organize edici kategorilerimizin nasıl ortaya çıktıklarını açıklayamayacağımız, ötekini anlamak için bütünüyle pasif olduğumuz iddiası, öteki hakkındaki nasıl hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi, ötekine nasıl hiçbir biçimde nüfuz edemeyeceğimizi açıklayamayacağımız anlamına gelir. Ötekinin içinde bize kendisini açtığı bir gizemli ifşa etmeden ya da sunmadan sözetmek yalnızca problemi belirsizleştirir. Ben, ötekiyle ilgili bilginin, gerçekte, asla pasif şekilde kolay kolay kazanılamayacağını öne sürüyorum. Ötekinin bize kendisini, bizim tarafımızda herhangi birşey yapılmaksızın kolayca ifşa ettiği veya açtığı düşüncesi, nihaî tarzda anlaşılamazdır. Kendi kategorilerimize göre ektif şekilde organize etmeksizin ötekine hiçbir giriş yolu yoktur.

Kendi kendini reddi öğütleyen bakış açıları bile, yeterinci sınıktı verici bir biçimde, hakkında iddialarda bulunacak tarzda kendilerini ötekine empoze ediyor bulurlar. Onlar, bu tarzda konuşmayı reddederken bile, buna rağmen ötekinden sözetmek, onu kategorileri içine yerleştirmek, onu bir anlamda bilginin nesnesi haline getirmek zorundadırlar. Bundan dolayı, sözünü ettiğimiz konumlar gibi onların da ötekinin yanlış takdimine ve tahrifine katkıda bulundukları yolunda bir sürekli endişe sözkonusudur. Aynı zamanda, onlar kendilerini ötekiyle ilgili organize edici aktiviteden bütünüyle kurtarmaya çalıştıkça, güçsüz bir biçimde ötekine dikkat çekme durumuna veya felsefî olmayan, poetik ifade etme modunu canlandırma durumuna düşerler. Bu yalnızca, kendi katkımızı reddetmeye kalkıştığımızda ortaya çıkan daha

zayıf bir konumu aydınlatmaya yarar.¹ Bu, bu kendi kendini reddeden yaklaşımları bütünüyle dışarı atalım anlamına gelmez. Ötekinin sırf kategorilerimizin fonksiyonuna indirgendiği totalleşen düşünme sorunu gerçekten önemli bir sorundur. Fakat benim tezim, bu konumun, yani kendimizi öteki lehine bütünüyle reddetmeyi basitçe tersine çevirmenin geçerli bir alternatif olmadığıdır.

Bu nokta olumlu bir şekilde izah edilebilir. Ben, dünya ile karşılaşmanın zarureten dünyayı kategorilerimize göre düzenleme, organize etme, sınıflandırma, bir biçimde aktif şekilde kontrol altına sokma sürecini gerektirdiğini öne sürüyorum. Biz daima, dünya ile ilişkilerimiz içinde, bir anlama çerçevesini dünyaya taşımayı deneriz. Bu organize edici aktivite olmaksızın, hiçbir biçimde dünyayı anlamlı hale getiremeyiz. Totalleşen düşünce bahis konusu olduğunda, kendi kendini reddetme konumu, daha yararlı bir şekilde, bir düşünce patalojisi olarak anlaşılabilir. Gerçekten de, o, daha önce atıfta bulunduğum patolojik totalleşmenin bir başka versiyonudur. Bu durumda ötekine ve dünyaya, onlarla ilgili bilginizin total bir açıklamasını sağlamaları için bakılır. Eğer totalleşen düşünme, dünyaya egemen olma tutkusuyla öteki herhangi bir şey karşısında körleşen düşünme ise, kendini ötekine bütünüyle tabi kılabileceği varsayımıyla, ötekinin herşeyi yapmaya kadir olduğunu tahayyül eden kendi kendini reddeden düşünce ise, kendi organize edici aktivitesi karşısında körleşir. Ve bizim kendi katkımızı teslim etmedeki bu başarısızlık, yalnızca entellektüel bakımdan problematik değildir, aynı zamanda politik açıdan tehlikelidir de. O bizi, haricî güçlerin baştan çıkarmasına elverişli hale getirir.

Böylece ben, aslî ötekiyle karşılaşmamızda bütünüyle pasif olmadığımızı öne sürüyorum. Ötekiyle karşılaşmada biz onu aktif biçimde asimile eder ve kendi alama kategorilerimize göre dönüştürürüz. Ancak bu bizi tekrar yola çıktığımız yere geri gö-

Heidegger'in düşüncesinin erken döneminden geç dönemine gelişimini düşünün. Heidegger'in ötekine tek yanlı dönüşünün çok daha ayrıntılı bir yorumu için bakınız White 1991, özellikle bölüm 3.

türmez. Burada ortaya konulması gereken canalcı fikir, biz aktif şekilde ötekini organize ederken, ötekinin pasif olmamasıdır. Bu onu her ne şekilde olursa olsun istediğimiz gibi kolayca oluşturabileceğimiz, her ne şekilde olursa olsun kolayca istediğimiz hale getirebileceğimiz anlamına gelmez. O aynı zamanda yorumlarımıza direnir, onların menziline kaçır ve sırası geldiğinde bizi etkiler. Bunu söylemek, Bernstein'ın "aslî/birincil sezgi (primordial intuition)" –inanç ve arzularımızdan bağımsız, kendisini istesek de istemesek de kabul ettiren, düşünebileceğimiz, söyleyebileceğimiz veya yapabileceğimiz şeylere sınırlamalar koyan bir dünyanın bulunduğu sezgisi– diye adlandırdığı şeyin hakkını teslim etmek (Bernstein 1983: 4), fakat aynı zamanda bunu, bilginin yalnızca basitçe bu dünyayı pasif şekilde yansıtmaya meselesi olmadığını varsayacak kadar ileri gitmeksizin yapmaktır. Bu ne idealizm ne realizm, ne sübjektivizm ne de objektivizmdir. Bilme eyleminde biz hem dünyayı yorumlarız hem de dünya bize kılavuzluk eder.

Başka bir söyleyişle, bizim tarafımızda, kendisiyle dünyayı aktif bir biçimde şekillendirdiğimiz ve pozitif biçimde oluşturduğumuz yorumlama aktivitesi sözkonusudur, fakat dünya organize edici kategorilerimizin yalnızca pasif bir ürünü değildir. O istediğimiz gibi kolayca yorumlayabileceğimiz bir şey değil, aynı zamanda yorumlarımızı aşan, yorumlarımıza direnen, hakkındaki kavrayışlarımızı gözden geçirmeye zorlamak suretiyle sırası geldiğinde bizi etkileyen bir şeydir de. Bu, daha önceki yorumlarımızın yanlış ya da hatta taraflı/kısmi olduğunu söylemek, mutlak kesin doğrunun bulunduğunu varsayan bir iddiada bulunmak değildir; tersine bütün yorumların geçici olduğunu ve hiçbir yorumun nihâî yorum olamayacağını öne sürmektir. Yorumlar bizimle ötekiler arasında gerçekleşen bir sürekli etkileşim sırasında doğarlar ve dönüşüme uğrarlar. Aslında ötekiyle karşılaşmamız, öncelikle bir ileri-geri, bir o yana bir bu yana hareket, bir mücadele, bir etkileşimdir. Başka bir söyleyişle, temel/aslî olan şey bizimle öteki arasındaki *diyalog*dur. Kullanıldığı şekliyle diyalog nosyonunun kendi içinde, hem diyalogun

ötekinin söylediği şeyi gönüllü dinlemeyi hem de birinin kendi görüş noktasını dogmatik biçimde mutlaklaştırmasının reddini gerektirdiği filer türünde, bu nosyonu çağrıştıran herhangi bir alışlageldik normatif ima taşımadığı burada vurgulanmalıdır. O daha çok, “hafif/ılımlı/dar” diyalog nosyonu diye adlandırılabileceğimiz diyalogdur. Burada ona yalnızca bizimle ötekiler arasındaki karşılaşmanın karşılıklı ve iki-taraflı karakterine atıfta bulunmak istiyorum.

Bu bizim bu-dünya-içinde-olmamızın genel bir yorumu olarak hizmet görebilir. Dünyayı aktif olarak kategorilere göre organize eden yaratıklar olarak biz, bize kolaylıkla boyun eğmeyen, fakat sırası geldiğinde bizi etkileyen çok daha geniş bir dünyanın içinde varoluruz. Bunu ayrıntılı bir biçimde açıklayayım. İçinde diyalogun aslî unsur olduğu bu tür bir resim bize, geleneksel hümanizmin gayrı insanî soyut öznesinden tamamen kurtulma imkânı sağlar. Bu, egemen tranzendental özneler, varoluşumuzun tartışmasız yazarları, haricî faktörlere kapalı ve haricî faktörlerden bağımsız ve aynı şekilde solipsistik tarzda izole ve bütünüyle kontekstten ve somutluktan yoksun olmadığımız anlamına gelir. Bu diyalog resmiyle, haricî güçlerle bağlantılı olmaya, haricî güçlerin etkisine ve dönüştürmesine elverişli hale geliriz. Başka bir söyleyişle, konumlanmış, sonlu/sınırlı somut varlıklar olarak, yani tecessüm etmiş varlıklar olarak bir somut kontekstin içinde varoluruz. Birinci Bölüm’de öne sürdüğüm gibi, burada tecessüm etmiş olmak, birinin kendisine tutturulmuş bir bedene sahip soyut Kartezyen özne olması demek değildir. Tecessüm etmiş olmak, somut ve maddî şekilde dünya içinde varolduğumuz ve bu yüzden haricî etkilere tam anlamıyla hasas olduğumuz ve haricî etkilerce dönüştürebileceğimiz anlamına gelir.

Keza daha önce dile getirildiği üzere, diyalog görüşü aynı zamanda bizim bu dış etkiler karşısında yalnızca pasif ve boyun eğen varlıklar olmadığımız anlamına da gelir. Biz dünyayı organize etme ve yorumlamaya muktedir aktif varlıklarız. Önceki bölümde ortaya koyduğum gibi, bu yalnızca biz eylemde bulunmaya muktedir tecessüm etmiş varlıklar olduğumuz için böyledir.

Hem izole edilmiş, tecessüm etmemiş saf bilen özne hem de aynı zamanda aktif olamam. Gerçekten de, böyle bir varlık bilmeye dahi muktedir olamaz, çünkü hiçbir somut bilme motivasyonuna sahip değildir. İdraki, somut dünyaya düzen empoze etme dürtüleri harakete geçirir ve bu organizasyonel aktivite bütünüyle pratikten koparılamaz organizasyonel ve manipülatif faaliyetlerimizle bağladır. Dünyayı bilmek, bu yüzden bizim için, önlenemez şekilde dünyaya sürüklenmiş olmak, kaçınılmaz biçimde maddî aktivitelerde içerilmiş olmaktır. Bu kesinlikle böyledir, çünkü biz “dünyada” başka güçlerin etkisine açık olacak şekilde varoluruz. Fakat tecessüm etmemiz bizim için aynı zamanda, dünya üzerinde eylemde bulunmamızı, bu başka güçleri etkileyerek dönüştürmemizi de mümkün kılar.

Diyalog bu yüzden maddî diyalogdur. Biz dünyayı, dünyanın dışında bilen özneler olarak değil, dünyanın temas ettiği ve etkilediği somut, aktif insanî varlıklar olarak organize ederiz. Bu, dünyanın zarureten bizi bizim onu etkileme tarzımızla aynı tarzda etkileyeceğini söylemek değildir. Doğal nesneleri bilebilir ve yorumlayabiliriz, fakat onların bizi bilebileceği ve yorumlayabileceği söylenemez. Buradaki yorumlama süreci tek yönlü değildir. Yine de doğal nesneler ne yalnızca pasif, ne de her ne şekilde olursa olsun onları yorumladığımız gibidirler. Onlar bazı yorumlara direnir, sonra bizi etkiler ve haklarındaki yorumlarımızı değiştirmeye zorlarlar. Bu yüzden, diyalog bizimle doğal dünya arasında, bizimle doğa arasında varolduğu ölçüde vardır. Bununla birlikte bu resmin hala cevapsız bıraktığı şey, anahatar dünya ile karşı karşıya gelişimizin organize edici kategorilerimizin, kendilerine göre düşündüğümüz ve eylemde bulunduğumuz belirli formların kendilerinin doğuşunun nasıl yorumlanabileceği sorusudur. Bunu yorumlamak için, bize benzer bir ötekinin, bizi bilen ve bizi yorumlayan, bizim organize etme aktivitemize şeklini ve formunu veren bir bilen, yorumlayan varlığın etkisini teslim etmek elzemdir. Başka bir söyleyişle, aktivitelerimizi şekillendiren ve onlara istikamet veren bir eğitim ve kültürlenme sürecine bağlı olduğumuzu, bu eğitim ve kültür-

lenme sürecinin ürünleri olduğumuzu kabul etmemiz gerekir. Düzen verme aktivitemizin kendisi yalnızca bu şekilde belirli bir form kazanır.

Bu kültürlenme süreci bizi yalnızca doğal nesneleri kendilerine göre kavradığımız ve yorumladığımız kategorilerimizle teşhiz etmekle kalmaz. Bu aynı zamanda, bizatihi bizim kendimizin de başka düzenleyici ve yorumlayıcı varlıkların düzenleme ve yorumlamalarının nesneleri olduğumuz anlamına gelir. Burada ortaya çıkan şey, varoluşumuzun sosyal boyutudur ve burada biz aynı zamanda bu kontekste has davranış formlarını da ediniriz. Sosyal aktivitelerimiz başkaları tarafından çeşitli sosyo-kültürel formlara ve standartlara göre düzenlenir ve yorumlanır. Ancak bu yalnızca kültürümüzün pasif taşıyıcıları ve yeniden üreticileri olduğumuz, yalnızca mevcut kültürel formları yaşantımız içinde sürdürdüğümüz anlamına gelmez. Keza bu sosyal düzeyde de, kendi kendini reddeden resim problematiktir. Eğer bireyler yalnızca aktiviteleri içinde mevcut kültürel formları yeniden üretiyor olsaydılar, eğer bireyler yalnızca her nereye olursa olsun kültürlerinin kendilerini gördükleri şeyler olsaydılar, o zaman kültür kapalı, steril bir kendi kendini tekrara düşerdi. Ve bu kesinlikle savunulamaz bir yorumdur; çünkü bu yorum, bu tür herşeyi kuşatan kültürlerin başlangıçta nasıl doğduklarını anlamamızı imkânsız hale getirir.

Bu yüzden sosyal düzeyde de aktif varlıklar olmamız gerekir. Düzenleme ve yorumlamanın nesneleri olsak bile, aktif varlıklar olarak düzenlenerek organize ediliriz. Bu öncelikle, büyük ölçüde yorumlayıcı ötekinin ellerine terkedilmiş bulunduğumuz erken kültürlenme sürecimizde bile, bütünüyle pasif olmadığımız anlamına gelir. Kültürlenme, pasif ve boyun eğen bir bedeni şekillendirme sorunu değildir. Daha yerinde bir söyleyişle bizi burada ilgilendiren şey bir sosyal determinizm formu değil. Burada kafa yordüğumuz şey daha çok, aktif ve direnç gösteren bedeni evcilleştirme, yeteneklerine belirli bir şekil verme, aktivitelerine belirli bir yönelim ve istikamet kazandırma mücadelesini içeren uzun bir eğitim ve düzenleme sürecidir. Biz herşeyden önce aktif

olduğumuz için, yalnızca kültürümüzü şekillendiren varlıklar değil, aynı zamanda onun tarafından şekillendirilmeye yetenekli varlıklarız da. Yani, faaliyetlerimiz çeşili sosyo-kültürel form ve standartlara göre şekillendirilerek yönlendirilebiliyor ise de, biz yalnızca bu formları yeniden ürettiğimiz için değil, aynı zamanda onların sınırlamalarını aşmaya, kazanılmış düşünce ve eylem biçimlerini yeni ve dönüştürücü tarzda yeniden kullanmaya, ilk etapta onları bize empoze edenleri içinde doğduğumuz kültürü değiştirerek dönüştürmeye yetenekli olduğumuz için de aktif varlıklarız. Bütün bunlara, kültürel formları doğuran bu sosyal diyalog veya etkileşimin de aynı zamanda süregelen diyalog içinde dönüştürüldüğü ilave edilebilir.

Bu kitapta üzerinde odaklaşmak istediğim özel sosyal diyalog türü, tecessüm etmiş katılımcıların aktif olarak, tam anlamıyla karşılıklı ve arkası kesilmez yorumların etkileşimi dahilinde, birbirlerini şekillendirdikleri veya birbirlerine formlar empoze ettikleri diyalogdur. Bana öyle geliyor ki bu, eğer insanî varlıklarla düzenleme ve yorumlamaya yetenekli ve dolayısıyla diğer insanî varlıkları düzenleme ve yorumlamaya yetenekli ve keza kendilerine empoze edilen yorumlara direnmeye ve onları aşmaya da yetenekli yaratıkları kastediyorsak, diyalogun eşsiz insanî formudur. İnsani varlıklar olarak biz hem başka insanî varlıklarca yorumlanır, şekillendirilir ve organize ediliz hem de yeni düşünce ve eylem biçimleri yaratmak, sonra da diğer düşünme ve eylem biçimlerini şekillendirmek ve dönüştürmek için empoze edilmiş bulunan sınırlamaları aşmaya yetenekliyizdir. Biz böylece, başından sonuna ve bütün varoluşumuz boyunca bir açık-uçlu sosyal diyalogda, tarihin bizatihi kendisini oluşturan bir diyalogda içeriliriz. Ve son tahlilde bu yalnızca bireyler başkalarının onlara empoze ettikleri formları aşabildikleri, ve kendi kültürleriyle, belirli kültürel formların doğmasını ve tarihsel gelişmenin gerçekleşebilmesini mümkün kılacak bir diyaloga gibibildikleri için böyledir. Yaratıcı aşma, tarihsel diyalogun deviminin temelidir.

Bir insanın bütün direniş ve aşma faaliyetini önlemeye çalışması, kendisini ötekine tam anlamıyla empoze etmeyi denemesi elette mümkündür. Başka bir söyleyişle, ötekini susturmayı ve diyaloga tamamen son vermeyi denemek elette daima mümkündür. Görmüş bulunduğumuz gibi, düşünme ve genelde insanî aktivite ötekini baskı altına aldığı ölçüde, kendi belirleyici kategorilerine hapsolmak ve sınırlanmak suretiyle solipsistik kendi içine kapanışa ve steril tekrara düşer. Düşünme daima kendi kategorilerini ötekine empoze ettiği sürece, bu tür kendi içine kapanma durumları sürekli hep ihtimal dahilindedir ve sürekli bir tehlike sözkonusudur. Ve ötekiyle birlikte burada kaybolan şey, konulan sınırlamaların aşılması ve yeni düşünce ve eylem formlarının yaratılması olarak organizasyonel faaliyetin kaynaklarının kendileriyle temasımızdır. Fakat, ötekini bu tarzda susturmanın türev kabilinden ve ikincil bir durum, engellediği diyalogu önceden varsayan bir durum olması geçerliliğini korur. Bu durumu temel olarak almak, ötekinin gerçekte kategorilerimizin fonsiyonundan başka bir şey olmadığını tahayyül etmek, belirleyici kategorilerimizin ötekiyle karşılaşma, direniş ve diyaloga dayalı etkileşimden doğduğunu, ötekilerin sürekli yeniden yükselen sesleriyle, direnişle, aşma ve diyalogun yeniden başlamasıyla karşılaşma ihtimalinin hep varlığını sürdürdüğünü unutmaktır.

Özetlemek gerekirse, ötekiyle karşılaşmanın içerebileceği şeyi ayrıntılarıyla ele aldıktan sonra şimdi totalleşen metafiziğe alternatif daha mükemmel bir kavrayışa ulaştık. Bu alternatif düşünce ve eylemin bir izole, iletişimde bulunmayan monadlar çokluğunda parçalanması, yalnızca metafizik düşünmeyi monadolojik bir biçimde sürdüren bir konum değildir. Tersine o, durumu muzun diyaloga, ve çok daha önemlisi sosyal diyaloga, bizim ve ötekiler arasında tam anlamıyla karşılıklı açık uçlu bir etkileşime göre kavramlaştırılmasıdır. Bu diyaloga dayalı alternatif, aynı zamanda rölativizm sorunuyla bağlantısı dahilinde de formüle edilebilir. Parçalanma vizyonu içlerinde yalnızca rölativistik tarzda “bizim” standartlarımızla “onların” standartlarından sözedebileceğimiz mukayese edilemez, iletilemez dünya gö-

rüşleri çokluğu tahayyül eder. Diyalogu temel alan yorumda ötekini, kendi konumumuza ya da düşünme çerçevemize göre kavrayarak yargılayabiliriz. Aslında biz her zaman zaten böyle yaparız. Ancak, bu görüşe göre keza, yönlendirici çerçevemiz mutlak bir çerçeve değildir. O, ötekiyle uzun bir diyalogdan doğmuştur ve süregelen diyalog sırasında öteki tarafından dönüştürülmeye elverişlidir.

Bu diyaloga dayalı alternatif bize ister üniter totalleşmiş formlarda ister parçalanmış formlarda olsun, totalleşen metafizik bakış açısına eşlik eden çeşitli problemlerden kurtulma imkânı verir. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, metafizik görüş ötekini baskı altına alma ve dünyayı totalitesi dahilinde kavrama iddiasında bulunduğu için, kendi belirleyici kategorilerinin doğuşunun tarihsel bir yorumunu veremez ve bizi soyut şekilde tarihdışı ve kontekstten bağımsız bir görüş noktasıyla başbaşa bırakır. Diyaloga dayalı görüşte, dünyayı organizasyonumuz, asla total değildir, daima sırası geldiğinde bizi etkileyebilen ötekiyle karşı karşıyadır. Tarihin oluşturunca durumu birbiriyle diyaloga dayalı etkileşim hem belirli düşünce ve eylem biçimlerini doğurur hem de onların dönüşmelerini mümkün kılar. Soyut, kontekstten bağımsız, ve tecessüm etmemiş olmaktan çok uzak bu formlar, diyalog oyunundan doğdukları için tarihsel bakımdan özgüldürler. Ve tarihsel olarak ortaya çıkan ve özgül şeyler olarak bu hayat formları, aynı zamanda, süregelen diyalog içinde dönüştürülmeye yeteneklidirler. Bu kontekste, totalleşen görüşlerin kendi içine kapalı, ve steril tekrarı ikincil ve türev kabilinden bir durum olarak görülebilir. O, öteki geçici olarak baskı altına alındığında ve diyalog sona erdiğinde ortaya çıkar; süregelen diyalog oyununda aşılması mukadderdir.

Bu diyalog resminin ötekiliği ve tarihsel diyalogu kabul ediyor gibi görünen, ancak gerçekte temelde metafiziksel kalan yorum türünden çok farklı olduğu vurgulanmalıdır. Başka bir söyleyişle, o, içinde ötekinin temelde ben'e göre negatif ve ikincil terimlerle anlaşıldığı, ben ile öteki arasındaki etkileşimin kaçınılmaz biçimde ötekinin ben'e tabi kılınmasına yolaçtığı Hegel-

'in totalleşen diyalektiği ile karıştırılmamalıdır. Hegel'in diyalogu, ötekiyle tarihsel etkileşim durumunda bir diyalog, totalleştirmeyi aşamayan, metafizik sübjektivizmin bakış açısına bağlı kalan bir diyalogdur. Bu görüş noktasının bizatihi kendisi diyalogun dışında ve soyut biçimde tarihdışı kalır. Takdim ettiğim şekliyle diyalog, ben'in ona empoze ettiği kategorileri kesinlikle aşan, daha sonra kendisinin etkilenmesine elverişli bir varlık olarak ötekinin ötekiliğine hakkını teslim eder. Hiçbir konum diyalogun devinimi dışında yeralamaz ve bir taraf yalnızca geçici olarak diğeri üzerinde zafer kazanabilir. Nihaî noktada, herikisi de sonu gelmez bir dönüşüme tabidir. Bu, önceden buyurulmuş hiçbir yolu, önceden belirlenmiş hamleleri bulunmayan bir son noktaya asla ulaşamayacak olan totalleşmeye kapalı, açık uçlu diyalogdur.

Foucault ve Güçlerin/İktidarların Diyalogu

Şimdi bu arka bahçenin önünde, Foucault'nun eserlerine dönelim. Girişte sözünü ettiğim gibi, Foucault, totalleşen düşüncenin ve özelde modern hümanizmin totalleşen düşüncesinin iddialarının son zamanlardaki en önemli eleştirmenlerinden biridir. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Foucault, diğer postmodernist düşünürlerle birlikte, bu türden totalleşmiş düşünceyi farklılığı ya da ötekiliği baskı altına alan bir düşünce olarak görür; o aynı zamanda ötekiliği kabul ediyor gibi görünen, fakat aslında onu totalleşen bir diyalektiğe tabi kılan bir resim olarak hümanizmin Hegelci versiyonunu da sorgular. Son zamanların Fransız düşüncesinin hatırı sayılır bir kısmı bu terimlerle, yalnızca metafizik hümanizme karşı değil, aynı zamanda özelde Hegel'e karşı da bir tepki olarak anlaşılabilir (Bogue 1989: 2-3).

Hegel'e bir alternatif peşindeki bu araştırmada Nietzsche, özellikle de Deleuze'ün *Nietzsche and Philosophy* [Nietzsche ve

Felsefe] metninde yaptığı Nietzsche yorumu yoluyla, önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Deleuze'e göre Nietzsche, Hegel'in to-talleşen tarihsel diyalektiğinin yerine, birbirleriyle gerilim ilişkileri içindeki bir güçler çokluğu olarak kendi güç yorumunu ikame ettiği için Hegelci resmi aşmanın araçlarını sağlar.² Ve bu, aynı zamanda Foucault'nun hümanizmden kaçma çabalarını en-forme eden bir yorumdur da. Foucault'nun anti-hümanist ve anti-Hegelci duruşu keza onun *Şeylerin Düzeni* ve *Bilginin Arkeolo-jisi* gibi nisbeten erken dönem eserlerinde de zaten apaçık ortada-dır. Nietzscheci güç/iktidar yorumu *Disiplin ve Ceza* ve *Cinsel-liğin Tarihi*'nin birinci cildi gibi geç dönem eserlerinde politik bir istikamette gelişir ve eserlerinin bu bölümdeki mülahazala-rının ana odağı haline gelecek olan dönemi de bu politik dönem-dir.³

Foucault burada ister liberal, Kantçı birey ister Hegelci Marksist sınıf-özne formunda olsun sosyo-politik kavrayışın vazgeçilemez temeli olarak soyut, tarihdışı temel teşkil edici özne fikrini reddeder. Aynı darbeyle, onun aynı zamanda, gü-cün/iktidarın öncelikle negatif anlamlarıyla anlaşılması gerek-tiği fikrini de parçaladığı ilave edilmelidir. Hümanist gelenekte, iktidar insanî varlıklar üzerindeki dış sosyal etki ve dolayısıyla bütünüyle kendi kendilerini belirleyen ve bütünüyle otonom varlıklar olmamız tarzında duran birşey olarak anlaşılır. Burada amacımız, kendimizi bu haricî etkilerden kurtaracak liberal öz-

² Faydalı bir Deleuze tartışması ve Deleuze'ün Nietzsche yorumu için bakınız Bogue 1989, özellikle birinci bölüm.

³ Kolaylık olsun diye, *Madness and Civilisation (Delilik ve Uygarlık)* ve *The Birth of Clinic (Kliniğin Doğuşu)* gibi çok erken dönem eserleri bir yana bırakılarak, Foucault'nun eserleri üç ana döneme ayrılabilir: ilk dönem *Şeylerin Düzeni* ve *Bilginin Arkeolojisi* gibi eserleriyle dil ve bilgi formları üzerinde odaklanır; orta dönem sosyal pratikler ve iktidar biçimleriyle ilgilidir ve bu dönemi *Disiplin ve Ceza* ile *Cinselliğin Tarihi* adlı eserleri temsil eder; son dönem etik ve "ben pratikleri" ile ilgilidir ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri bu konulara ayrılmıştır. Bu bölüm ikinci dönem üzerinde yoğunlaşıyor; Üçüncü Bölüm ise ilgiyi üçüncü döneme kaydırıyor.

neler olarak ve onları totalleştirici diyalektik istikametinde aşacak Hegelci öznelere olarak onların üstüne çıkmaktır. Buna karşılık, Nietzsche'nin iktidarının güç ilişkileri olarak Deleuzecü yorumunu izleyen Foucault sosyal alanı, bir "güç ilişkileri" çokluğuna, değişken, akışkan, açık uçlu bir güçler etkileşimine göre kavramlaştırır.⁴ İnsani varlıklar, bu durumda, somut, kendi sosyal pratiklerine gömülü, bu güç/iktidar ilişkilerine gömülü varlıklar olarak görülürler. İktidar bundan böyle özerkliğimizin aleyhine işleyen haricî sosyal etki değil, somut insanî varlık ve sosyal hayatla birlikte varlığını sürdüren güçtür. Foucault bu "pozitif" iktidar yorumuyla çok ünlüdür. Öne sürmek istediğim şey, Foucault'nun yorumunu diyalog nosyonuna göre ifade etmenin mümkün olduğudur.

Burada, onun güç/iktidar ilişkileri modelini mekanistik fizik modeline göre okuyan ve onu, insanî failin ve amacın hiç yermadığı mekanik etkileşimlere angaje gayrişahsi bir ilişkiler resmi sunan biri olarak gören yorumları reddetmek zarurettir (Taylor 1984; Rorty 1982). Foucault'nun bu gayri şahsi ve "gayri insanî" yorumu bütünüyle yanlıştır. Bu okuma tarzı, hümanist ya da sübjektivist bir insanî varlıklar resmini, yani, "sırf haricî" bedenî hareketlerin ve sosyal pratiklerin "gerisinde" duran ve onları açıklayan bir özne nosyonunu varsayar ve sonuçta Foucault'nun bu hümanist özne nosyonunu reddinin bizi yalnızca akılsız, gayrişahsi güçlerle başbaşa bırakacağını savunur. Foucault insanî varlığı bu tarzda reddetmez. Onun reddettiği şey, Birinci Bölüm'de öne sürdüğüm gibi, özellikle hümanist kendisi gayri insani olan insanî varlık anlayışıdır. Hümanist insanî varlık anlayışığıgayri insanîdir, çünkü o, ben'i dünyevi bütün etkilerden koparmaya çalışarak, tecessüm etmişliğimizi reddeder ve bizi hayaletimsi, bedensiz öznelere, mecalsiz, renksiz iradelere indir-

⁴ Foucault Nietzsche'ye borcuna Foucault 1984a'da işaret eder. Nietzsche hakkındaki düşünceleri için keza bakınız Foucault 1980a: 53 ve 1980c: 91. Bu kitabın 102. Sayfasındaki 18 numaralı dipnota da bakınız. Mahon, Mahon 1992'de Foucault'nun Nietzschecilığının ayrıntılı bir tartışmasını yapıyor.

ger. Dahası, böyle yaparak o bizi aslında aktif failler olma kapasitemizin altını oyar.

Bu yüzden, anti-hümanizmiyle Foucault, “gayrihümanist” dışında birşeydir. Hayaletimsi, tecessüm etmemiş irade olarak anlaşılan gayri insanî insanî varlık fikrini reddederek o, insanî varlıkların tecessüm etmiş, maddî varlıklar olarak insanî, somut insanî varlıklar anlayışı geliştirir. Özneyi tecessüm etmişliğimizi yeniden kazanacak kadar kaybetmedik. Tecessüm etmiş olmak, maddî bir varlık olmak, bütünüyle aktif ve önlenemez biçimde dünyaya dahil olmuş olmak demektir. Somut, aktif varlıklar olarak insanî varlıklar Foucault tarafından “güç” nosyonuna –Paul Patton’un formülasyonunu ödünç almak gerekirse, güç minimum düzeyde, bir bireyin ya da bir tür bedeninin yapısında varolan belirli şeyleri yapma, veya, dünyada belirli bir türde farklılık yaratma gücü veya kapasitesi olarak anlaşılabilir (Patton 1989: 286)– göre kavramlaştırılır. Bu yüzden Foucault’nun insanî varlığını, yani Foucault’nun öznesini, bir maddî güçler kümesi ya da koleksiyonu olarak düşünebiliriz. Bu sonuç, çok daha makul bir insanî fail yorumudur. Bir fail olmak, bir soyut iradeyi değil, tersine bir maddî gücü/iktidarı ya da farklı şekillerde eylemde bulunma kapasitesini gerektirir. Ben Foucault’nun *Disiplin ve Ceza* ile *Cinselliğin Tarihi*’nde insanî varlıklardan, “aktif beden,” olarak, maddî/bedeni “güçler ve kapasitelerle” kompoze edilmiş varlıklar olarak bu ruhla sözettiğini ileri sürüyorum (Foucault 1978b: 93; 1979a: 25, 138).⁵ Ve bu maddî güçlerin etkileşimi, diyaloga göre anlaşılabilir.

Foucault’nun insanî varlıkları dünyanın içinde varolan aktif bedenlerdir ve bu tarzda dünyada olmak, bütünüyle ve kaçınılmaz bir şekilde başka güçlerin etkisine ve dönüştürmesine, Foucault’nun belirttiği gibi, “bütünüyle tarih tarafından damgalanmış olmaya” (Foucault 1984a: 83) açık olmak demektir. Keza, güçler/iktidarlar daima başka güçlere empoze edildiği için, bu

⁵ Keza bakınız O’Farrell 1989: 6, 25. Bu bölüm Falzon 1993’teki birçok fikri geliştiriyor.

empoze etme diğer güçlerin boyun eğdirilmek ya da evcilleştirilerek aşılmasını gerektirir ve bu tür aşmanın koyduğu sınırlamalara karşı daima bir direnç ve bunun tersinin gerçekleşme ihtimali sözkonusudur (Foucault 1978b: 95-6). Ben, ötekinin ya da öteki-liğin, yalnızca ona empoze edilen kategorilere boyun eğen değil, aynı zamanda yakasını onlardan kurtarabilen, onları aşabilen ve daha sonra onları etkileyebilen birşey olarak kendisini bu direnişle hissettirdiğini öne sürmek istiyorum. Biz böylece baştan itibaren bir sosyal maddî güçler diyalogunda, birbirini etkileyen ve dönüştüren güçler etkileşimi içindeyizdir. Sosyal diyalogda bu güçler diğer güçleri düzene sokmayı, biçimlendirmeyi ya da yorumlamayı amaçlayan güçler olarak görülebilir. Burada yorumlamanın yalnızca bir bilgi sorunu, söylem yoluyla kategorize eden güçler sorunu değil, aynı zamanda bu güçleri somut biçimde düzenleme, bu güçlere yön verme veya onları kullanma, onlara belirli bir yönelim ve istikamet verme sorunu, başka bir söyleyişle, maddî güçlerin söylemle kategorizasyonunun ve sınıflandırılmasının hayati rol oynadığı bir süreç olduğu vurgulanmalıdır. Düzenleme ve yorumlama süreci içinde söyleme ait olanla söyleme ait olmayanın bu içiçe geçmesi Foucault'nun güç/iktidar ve bilgi terimlerini "güç/iktidar-bilgi" tarzında kullanmasına yansımıştır.⁶

Böylece bize, bu somut maddî güçlerin açık-uçlu, karşılıklı etkileşimi veya mücadelesi anlamında bir diyalog resmi çizilir. *Disiplin ve Ceza*'da Foucault sosyal alandan, bir "düzenlemeler, manevralar, taktikler, teknikler, işlevini yerine getirmeler" alanı ve "sayısız sürekli karşı kaşıya gelme ve istikrarsızlık odaklarıyla bir aradaki fiiliyatta ve gerilim halinde bir ilişkiler şebekesi" olarak sözeder (Foucault 1979a: 26, 27). *Cinselliğin Tarihi*'nde o, sosyal alanı güçler arasındaki akan, değişen, istikrarsız bir ilişkiler çokluğu, "eşitlikçi olmayan ve değişken ilişkilerin

⁶ Foucault yorum kavramını Foucault 1984a ve 1986b'de tartışır. Güçle/iktidarla bağlantılı birşey olarak bilgi kavramı için, mesela, bakınız Foucault 1979a: 27-28; Foucault 1980b: 59; Foucault 1980c: 102-103; Foucault 1980d: 118-19.

etkileşimi” olarak karakterize ederek daha geniş bir yorum sunar (Foucault 1978b: 92-94). Ve “Özne ve İktidar” başlıklı geç dönem makalesinde, güçler arasındaki ilişkilerden bir *agonizm*, yani “aynı anda hem karşılıklı dayanışma hem de mücadele durumunda bir ilişki olarak sözeder (Foucault 1983a: 221-2, 225).⁷ Agonizm nosyonu bu karşı karşıya gelişlerin stratejik boyutunu, hamlelerin önceden belirlenmeksizin sürekli tekrarlandığı mücadelecî, savunmacı ve karşı-savunmacı karakterini vurgular. Keza buradada da Foucault, ilk yazılarının bir ölçüde militaristik diline rağmen, bu karşılaşma ya da çatışmaların zarureten yakıcı olmadıklarını da açıkça dile getirir. Onlardan çok kuşatıcı terimlerle, çok geniş bir etkiler alanını içeren “ötekilerin eylemlerine yönelik eylemler” olarak sözeder (A.g.m.: 220).

Foucault’ya göre, genelde tarih, maddî güçler arasındaki bu karşı karşıya gelişlerin, açık-uçlu diyalogu ya da etkileşimince oluşturulur. Biz aynı zamanda bu tarzda anlaşılan tarihe, onu Hegel’in sübjektivistik tarihinden ayırmak için “maddî tarih” olarak atıfta bulunabiliriz. Ve, bir kere daha bu anti-hümanist yorum insanî varlıkların gayrişahsi güçler lehine reddini temsil etmez. İnsani varlıklar maddî tarihte sırra kadem basmazlar. Tam tersine, hakiki insanî tarih, bu şekilde anlaşılan tarihtir, çünkü, onu inşa eden soyut metafizik özne değil, eylemlerinin maddî etkileşimi dahilinde oluşturan maddî insanî varlıklardır. Sahneden çekilen şey gayri insanî özne ve onunla birlikte, Mutlak Özne’nin ilerleyen açılımı olarak totalleşen ve tarihdışı Hegelci tarih vizyonudur. Foucault’nun diyaloga dayalı tarih anlayışı, Hegel’in kapalı vizyonunun tam tersidir. Tarih güçlerin değişen, zorunluluk unsuru içermeyen, açık uçlu diyalogu ya da etkileşimidir. Foucault’nun *Güç/İktidar – Bilgi*’de dile getirdiği üzere, bu her ne kadar onun “saçma ve tutarsız” olduğu anlamına gelmiyorsa da, “tarihin anlamı yoktur. O daha çok, “mücadelelerin, taktiklerin ve stratejilerin anlaşılabilirliğine uygun şekilde” an-

⁷ Bir güç ilişkileri olarak sosyal alan konusunda bakınız keza Foucault 1980b: 61; 1980c: 89-91; 1980d: 114-15, 123; 1980g: 189; 1980h: 200-201.

laşılmalıdır. Ve o bütün bunlara, diyalektik nosyonunun “bir açık alandan ve çatışmanın daima rizkli gerçekliğinden, onu bir Hegelci kafese hapsederek kaçma tarzı” olduğunu ilave eder (Foucault 1980d: 114-15).⁸

Sosyal Düzen, Tahakküm ve Metafizik

Demek oluyor ki, Foucault’nun sosyal ve tarihsel varoluş yorumunda temel olan şey güçler arasındaki bu rizkli, açık-uçlu çatışma ve diyalogdur. Bununla birlikte, herhangi bir formsuz ya da sınırlamasız bir dünyada, “serbest” “özgür-oyunun” bulunduğu belirsiz bir dünyada yaşadığımızı düşünmek yanlış olurdu. Tam tersine, yeterince açıktır ki, biz bir düzenlenmiş, normatif tarzda organize edilmiş bir dünyada, çeşitli katılımcılara açık meşru eylemler alanının sınırlı olduğu bir dünyada varoluruz. Bu anlamda, biz daima, içinde yaşadığımız spesifik sosyal-tarihsel düzende, içinde kendisine göre düşündüğümüz ve eylemde bulunduğumuz çerçevede, nisbeten uzun bir süre hayatta kaldığımız zaman anlamında, belirli bir “şimdide” varoluruz.

Bununla birlikte, varolan sosyal formların hiçbir anlamda metafizik açıdan zorunlu ya da temellendirilmemiş oldukları da açıktır. Sosyal pratiklere düzen ya da birlik verecek hiçbir nihaî metafizik temel, hiçbir merkezi organize edeci tranzendental özne ya da sınıf yoktur. Pratiklerimizin bir düzeni vardır, fakat bu birlik ve düzen, metafizik olarak buyurulmuş, temellendirilmiş bir birlik ya da zorunlu bir birlik değildir. Pratiklerimizdeki birliği, düzeni ve tutarlılığı açıklamak ya da temellendirmek için, “yukardan” empoze edilen tranzendental ilkelere ihtiyacımız yok. Pratiklerin kendileri, maddî güçlerin etkileşimi, bu

⁸ Keza bakınız Foucault 1980b: 56; 1980c: 143-4; 1980f: 164; Foucault’nun Hegelci “geleneksel” tarihi eleştirisi için 1984a’ya ve O’Farrell 1989: 33-35’e bakınız.

spesifik sosyal birlik ve düzenleme biçimleri, Foucault'nun dile getirdiği şekliyle "aşağıdan," doğarlar. Maddi güçler kendi kendilerine düzen verirler, kendi kendilerini organize ederler ve "kendi organizasyonlarını oluştururlar" (Foucault 1978b: 92).⁹ Nisbeten istikrarlı ve sürekli sosyal düzen sistemleri, bazı güçler/iktidarlar ya da güç/iktidar kümeleri diğerlerine nisbeten sabit bir şekilde yönelebildikleri, istikamet verebildikleri ve onlardan yararlanabildikleri ölçüde doğarlar. Bu yüzden Foucault sosyal birlik nosyonunu terketmez, ancak onu metafiziksel olmayan bir tarzda, güçler/iktidarlar diyalogundan, güç ilişkileri çokluğundan türeyerek ve zorunluluk unsuru içermeyerek doğan şeyler olarak anlar. O hem diyalogu doğurur ve hiç değilse bir ölçüde diyalogu engeller.

Artık sosyal düzeni temel teşkil eden özneye göre açıklama-yarak Foucault, liberal sosyal sözleşme modeli –bu modelde, izole edilmiş asosyal bireylerin kendi komünal hayatlarının nasıl bir model alması gerektiğini belirlemek üzere biraraya geldikleri varsayılır– ve Hegelci vizyon –bu görüşte insanî varlıklar toplumun organizatörleridir, fakat sonluluklarını/sınırlıklarını reddettikleri, kendilerini bir insanüstü Mutlak Özneye tabi kıldıkları kadarıyla organizatörlerdir– gibi insanî varlıklardan insanüstü beceriler bekleyen hümanist sosyal düzen yorumlarının paradokslarından kaçmayı başarır. Foucault aynı zamanda, hümanizmin yerine bir başka metafizik totalleştirmeyi, yani, bütün sosyal fenomenleri gayrı şahsi sosyal yapıların ya da formların fonksiyonuna indirgemeye çalışan katı ve değişmez yapısalıcılığı ikame etmekten de kurtulur. Bu tür yapısalıcılık, doğru bir biçimde, tranzendental öznesi olmayan Kantçılık olarak tanımlanmıştır. Başka bir söyleyişle, yapısalıcılık anti-hümanistik olduğu halde, yine de sübjektivizmin totalleştirme projesini, bu durumda gayrı şahsi, objektivistik formuyla muhafaza eder.¹⁰ Ni-

⁹ Dolayısıyla "aşağıdan yukarıya" bir güç/iktidar analizine ihtiyaç var. Bakınız Foucault 1978b: 94; 1980c: 98-102.

¹⁰ Foucault'nun yapısalıcılık eleştirileri için, sözün gelişi, bakınız Foucault 1980d: 114.

hayet, eleştirmenlerinin birçoğunun iddialarına rağmen, Foucault'nun kendisi yeni türde bir totalleşen metafizik, içine gücün/iktidarın toplumu totalitesi dahilinde organize eden birleştirici bir ilke olarak yerleştirildiği bir güç/iktidar metafiziği sunmaz. Onun dile getirdiği şekliyle, "Büyük harfli G/İ ile yazılan Güç/İktidar" –kendî rasyonallitesini sosyal yapının bütününe hakim kılan ve empoze eden bir Güç/İktidar– varolamaz" (Foucault 1983b: 207).

Yine Foucault'nun yorumu, hümanist olmaktan uzaktır. Foucault'ya göre, sosyal düzen insanî terimlerle anlaşılabilir hale gelir. O, tecessüm etmiş sonlu insanî varlıkların aktivitesinden, maddî insanî güçlerin diyaloga dayalı etkileşiminden doğar. Bu etkileşim sırasında, herşeyi kontrol eden herhangi bir plan ya da projeye ihtiyaç duymaksızın, farklı unsurlar mevcut düzen içinde yerlerini almaya başlarlar. Çok karmaşık bir sosyal düzenin, yalnızca bir temel plan ya da projenin (argümanın tasarımıyla ilgili hümanistik versiyonu) sonucu olabileceği itirazına, onu herhangi bir master planın menzili dışına yerleştiren sosyal düzenin karmaşıklığının kendisidir, karşılığı verilebilir. Bu karmaşık, girift ve labirentimsi bir şey, somut karşılaşmalar çokluğundan, maddî tarihin diyaloga dayalı etkileşiminden yalnızca planlanmamış bir tarzda doğabilir. Foucault sosyal formlardan "anonim" varlık olarak söz ederken, bu planlanmamışlığı kavrar. Colin Gordon'un açıkça ifade ettiği üzere, Foucault burada tarihin faillerden yoksun olduğunu söylemez, tersine yalnızca herhangi bir master planının bulunmadığını söyler (Gordon 1980: 251).¹¹

Bu çerçevelerin ya da sosyal formların tarihsel olarak ve zorunluluk unsuru içermeksizin doğmuş olması, bir dereceye kadar dayanıksız, kolayca yıkılmaya elverişli oldukları anlamına gelmez. Onlar tarihseldirler, ancak *sırf* tarihsel değildirler. Şeylerden *sırf* tarihsel varlıklar olarak söz etmek de yine metafizik

¹¹ Sosyal düzenin organize edici bir özneye başvurmaksızın açıklanması konusunda bakınız Foucault 1978b: 94-95; 1980b: 61-62; 1980f: 159; 1980h: 202-4, 206-7.

temeller nostaljisi sergilemek ve biricik meşru düzen formlarının metafiziksel olarak temellendirilmiş formlar olduğunu varsaymaktır ve bu da onların, modern kontekst içinde, toplumla ilişkide temel teşkil edici bir rolü varsaymaya muktedir varlıklar olarak, kendimizle ilgili metafizik bir anlayışta temellendirilmiş olmaları anlamına gelir. Bu görüş açısından metafizik tarzda temellendirilmemiş hayat formlarının bizimle hiçbir gerçek bağlantıları yoktur ve kolayca bir başkasıyla değiştirilebilirler. Fakat biz, toplumun ve tarihin dışında durmaya, farklı hayat formlarını elbiselerimizi değiştirdiğimiz gibi değiştirmeye muktedir insanüstü özneler değiliz. Biz sınırlı/sonlu, bütünüyle tarihin içinde tecessüm etmiş varlıklarız ve dolayısıyla bu tarihten doğmuş bulunan hayat formlarına tabiyiz ve derin bir biçimde bu hayat formlarınca sınırlanmış durumdayız. Onlar kendisine göre düşündüğümüz, eylemde bulunduğumuz ve yaşadığımız çerçevenin bizzat kendisini sağlar. Ve herhangi bir bu formları aşma eylemi, hem süreç içinde tahribolma rizki taşır hem de yoğun emeği ve somut mücadeleyi gerektirir.

Foucault böylece bize, güçlerin diğer güçler tarafından egemenlik altına alınması boyunca maddî güçlerin etkileşiminden doğan bir şey olarak metafizik olmayan, tarihsel bir sosyal organizasyon veya düzen nosyonu sağlar. Sosyal düzenlemenin bütünüyle negatif terimlerle insanî varlıklara dışardan empoze edilmiş düzenden başka birşey olmadığının düşünülmemesi gerektiği vurgulanmalıdır. İnsani güçler kendi kendilerini düzene sokmaya, organize etmeye ve kontrol etmeye çalışırlar ve düzen formları doğal olarak maddî tarihin deviniminden doğar. Ve onların etkileri diğer güçleri yozlaştırmaz ya da tahrif etmez, bir tarihdışı temel insan doğasını baskı altına almazlar. Başka bir söyleyişle, bu güçler öncelikle diğer güçleri baskı altına almazlar, aksine onlardan yararlanır, onları organize ederler, kullanırlar ya da işe yarar hale getirirler. *Disiplin ve Ceza*'da –bu metin modern Avrupa toplumlarında yaygın hale gelen bireylerin organizasyonunu ve düzene sokulmasını sağlayan belirli bir teknik olarak “disiplin” üzerinde odaklaşır– Foucault, disiplinin, mo-

dern dönemin başlangıcında, başka şeylerin yanısıra, üretimde emek gücünün yararlı hale getirilmesini ve büyük bir üretim artışı da mümkün kıldığını yazar (Foucault 1979a: 218-21). Ve ikincileyin, kültürel formlara göre şekillenerek yönlenmiş olma, insanî varlıkların tarihsel olarak içinde şekillendikleri sürecin, oldukları gibi olmaları sürecinin parçasıdır. Tekrar belirtmek gerekirse, bu etki öncelikle pozitif bir etkidir. Çeşitli eğitim ve öğretim biçimleri, güçlerin gelişmesini ve artmasını sağlar. *Disiplin ve Ceza*'da Foucault bu artış disipliner düzenleme biçimiyle bağlantılı şekilde vurgular, fakat aynı zamanda bütün kültürlerde bedenlerin bir tür "politik yatırıma," bir eğitim sürecine tabi kılındıklarını da vurgular (*a.g.e.*; 25, 136).

Ancak insanî güçlerdeki bu artışın yalnızca, yönlendirilen ve yararlanılan bu güçler konulan sınırlarla uyumlu hale geldiği ölçüde ve ötekilikler baskı altına alındığı ve diyalog sınırlandığı ölçüde gerçekleştirilebilmesi de gerçekliğini sürdürür. Dahası, öne sürdüğüm gibi, ötekiliğin baskı altına alınması ve diyalogun engellenmesi ölçüsünde steril kendi içine kapanma tehlikesi de sözkonusudur. Bunun burada dile getirmek istediği şey, güçlerin organizasyonunun, güçlerin diyalogu engellendiği ölçüde katılma, kendi organize edici ilkelerine hapsolma, steril tekrara mahkum olma ve yeniliğe kapanma tehlikesi içinde olduğudur. Ben bunun, daha sonra ele alacağım tahakküm durumlarını nasıl anlayabileceğimizin temel ipucunu sağladığını öne sürmek istiyorum. Bununla birlikte, insanlar aktif olmaya devam ettikleri ölçüde, bu güçler direnerek, konulan sınırlamaları aşarak, yeni ve yenilik getirici istikametlere yönelerek, sonra etkiler bırakarak kendi ötekilerini ifşa etmeyi sürdürdüğü ölçüde güçler arasındaki diyalog da devam edebilir. Güçlerin bu şekilde organizasyonu belirsizliğe, istikrarsızlığa ve dönüşüme hassasiyete yolaçar. Fakat hayat formları, yalnızca bu direniş ve dönüşüm yoluyla, yalnızca diyalog yoluyla yenilenebilir ve canlandırılabilir.

Bu yorumda, düzen ile yenilik arasındaki kuşatıcı devrimin karakterize ettiği bir diyalog olarak güçlerin tarihsel diyalogunu görmek mümkündür. Bir yandan, güçler diğer güçleri organize

etmeyi, yönlendirmeyi ve kullanmayı amaçlar ve bunları yaparak yapılması mümkün olan şeyleri artırır, ancak onlar aynı zamanda ötekini baskı altına alır, diyalogu engeller ve yeniye kapalı hale gelirler. Diğer taraftan, diğer güçlerden gelen, bu diğer güçlerin içinde empoze edilen sınırları aştığı ve mevcut düzene meydan okuduğu diyalogun yeniden açılmasına yönelik sürekli bir baskı –sarsarak istikrarsızlaştırırken, aynı zamanda yeni hayat tarzları sunan ve sosyal düzenin yenilenmesini ve canlanmasını mümkün kılan bir süreç– vardır. Bu yorumda, Foucault için problematik olan şey, bu türde sürekli varlığını sürdüren formların üretimi değildir, tersine, belirli formların mutlaklaştırılması, ve bunu müteakip içinden yeni formların doğduğu ötekine tahakküm, sınırlamaları aşma ve yeniliktir.

Foucault'nun tahakküm nosyonunu bu kontekste yerleştirmek mümkündür. Güçlerin her organizasyonu ötekini baskı altına alarak bir dereceye kadar diyalogu engeller, fakat organizasyonlar aynı zamanda şu ya da bu ölçüde ötekine ve yeniliğe, diyaloga ve dolayısıyla istikrarsızlık ve dönüşüme hassastırlar. Tahakküm durumları, öteki tam anlamıyla baskı altına alındığında, güçlerin akışkan diyalogu bütünüyle engellendiğinde, tersine dönme ve dönüşüm önlendiğinde ortaya çıkar. Foucault'nun dile getirdiği gibi, bunlar, “güç ilişkilerinin, değişebilir olmak ve farklı partnerlere onları değiştirecek bir strateji sunmak yerine, kendilerini katı bir şekilde konumlandırarak dondurduğu durumlardır” (Foucault 1988d: 3).¹² Burada, daha önce sözünü ettiğim katılaşma ve hapsolme aşık hale geliyor. İnsan bunun, Foucault'nun tahakküm durumlarıyla ilgili kendi yorumundaki bir anlamını elde ediyor. Güç/iktidar ilişkileri “yerleşik ve donmuş” hale gelirler. Orada, “sürekli, kendi kendini tekrarlayan, devinimsiz ve kendi kendini üreten” bir iktidar sistemi ortaya çıkar (Foucault 1978b: 93). Bu tür durumlarda “kendi tarihimiz içinde kapana

¹² Tahakküm nosyonu için bakınız keza Foucault 1988c: 3-4. 11-12; ve 1983a: 225. Patton, Patton 1989: 268-70'de Foucault'nun buradaki görüşlerinin kolay anlaşılır bir yorumunu veriyor.

kısırlırız” (Foucault 1983a: 210). Başka bir söyleyişle, kendi tarihsel diyalogumuzdan doğan hayat tarzlarında hapis hale geliriz.

Ayrıca, ben ilk bölümde tartıştığım metafizik düşünmenin de kendine bu tür tahakküm durumları tesis etme kontekstinde bir yer bulacağını öne sürüyorum. Gördüğümüz gibi, metafizik düşünme tarihdışılık ve soyutluk problemlerinden muzdariptir. Fakat o aynı zamanda, çok geniş sosyal ve politik bir sonuçlar yelpazesine de sahiptir ve bu sonuçlar kendi başlarına problema-tiktirler. Totalleşen metafizik düşünme –onunla ötekini bütünüyle kendi organize edici ilişkilerimize tâbi tutarız– içinde maddî güçlerin tam uyuma yolaçtığı, bütünüyle düzene soktuğu, her direniş ve yeniliğin engellendiği durumlarda somut sosyal ve politik formlar alırlar. Metafizik düşünme bu tahakküm biçimlerine, organize etme sürecinin diskursif/söylemsel düzeyinde girer. Güçlerin kontrolü ya da düzenlenmesi, özellikle kontrol teknikleri güçleri çeşitli normatif doğru eylem kategorilerine ya da standartlarına uyumlu hale getirdiği ölçüde, davranışın diskursif kategorizasyon ve tasnifine ilişkin formları gerektirir. Bu tür kontrolü empoze ederek sürdürmenin anahtar taktiği, bu normatif kategorileri evrensel, zaruri ve mecburi kategoriler, bütün pratiklerimizin uymakla yükümlü bulundukları ilkeler olarak sunmaktır.

Başka bir söyleyişle, sosyal kontrolü empoze etmenin ve sürdürmenin anahtar taktiği, belirli eylemde bulunma tarzlarını ve çok daha genelde belirli sosyal düzenlemeleri, metafizik olarak buyurulan ve zorunlu kılınan düzenlemeler, pratiklerin sahip olabileceğimiz biricik mümkün ya da meşru düzenlemeleri olarak sunmaktır. Katı, kapalı sosyal sistem tipik olarak mutlak, evrensel ve zamandışı ilkeler üzerinde temellendiği iddiasında bulunur. Temel arayıcı düşünme biçimleri belirli sosyal düzenleme biçimlerinin empoze edilmesinde, diskursif unsur olarak bu şekilde görev yapar. Onlar, belirli sosyal düzene sokma biçimlerinin oluşturulmasında ve sürdürülmesinde araç kabilinden bir rol oynarlar. Aynı zamanda totalleşen metafizik düşünmenin steril kendi içine kapanışı, dogmatik, kendini tekrarlayıcı ve kapalı ka-

rakteri, her ötekini ve her yeniliği engelleyen, içlerinde faaliyetlerin rutine ve tekrara dönüştüğü, tarihin deviniminin görünüşte bir son noktaya ulaştığı kapalı “total” tahakküm kurumlarında somut şekilde ortaya çıkar.

Foucault’nun modern hümanist düşünmenin politik imalatıyla ilgili yorumunu, bu terimlerle anlayabiliriz. Metafiziğin modern, hümanist formunun –düşünceyi ve eylemi bir temel teşkil edici öznde ya da “hakiki ben”de temellendirir– spesifik olarak disiplinler tekniklerin artırılmasını gerektiren modern düzene sokma ve düzen verme formlarını içerdiği görülebilir. Modern felsefî dünyaya yeni bir düzen empoze etme çabaları –Descartes ile Kant’ın metafizik özne olarak anladıkları insanî varlıkta temellendirdikleri çabalar– onsekizinci yüzyıl Aydınlanması’nın rasyonel sosyal yönetim, sosyal pratiklerimizin akılda ve insanın doğasında temellendirilen normlara göre aydınlanmış, disiplinler yeniden organize edilmesi talebiyle meşguldür. Ve bireylerle ilgili modern bilgiler, yani insan bilimleri bu tür bir talebi dile getirmek, insanî varlığın temelde ne olduğunu bilimsel tarzda belirlemek ve bunu yapmak suretiyle modern disiplinler düzenleme pratiklerini enforme edecek normlar formüle etmek amacıyla, bu Aydınlanmacı talepten doğdular.

Disiplin ve Ceza’da ve *Cinselliğin Tarihi*’nde Foucault, disiplinler düzenleme formlarının nasıl bireylerin davranışlarını çeşitli türden norm ve standartlara, “normal bireylere” uyumlu hale getirmeyi amaçladığını ayrıntılı bir biçimde tasvir eder. Birey hakkındaki modern bilimler bu standart ve normları, gerçek cinsel doğa gibi bir temel insan doğası nosyonunda temellenen ve bu temel insan doğasını yansıtan normlar ve standartlar ve dolayısıyla insanların, sahiden insan, sahiden ‘normal’ olacaklarsa uymaları gereken varolma tarzları olarak sunarlar. Bu bilimler, bu yolla, hayatın totalleşen bilimsel yönetimini amaçlayan operasyonlara katılırlar; bu totalleşen bilimsel sevk ve idarede yaşama kuralı herkes için normalliktir; buyurulmuş düşünce ve eylem biçimlerinin dışına çıkan ötekilik/farklılık rehabilitasyonu gerektiren anormallik ya da sapkınlık olarak damgalanır. Bu yüz-

den, disipline edici düzenleme pratiklerine tabi tutulan bireyler aynı zamanda disipline edici düzenleme ile bağlantılı çeşitli temel insan doğası veya doğru benlik/kişilik imajlarına da tabi tutulurlar (Foucault 1978b: 150-59; 1979a: 177-84). Bu yolla, modern sübjektivist formu dahilinde totalleşen düşünce somut sosyal ve politik ifadesini bulur ve insan ve insanın doğasıyla ilgili metafizik anlayışlar modern disipline dayalı kontrol ve düzenleme formlarının uygulamasında anahtar rol oynamaya başlar.

Direniş ve Özgürlük

Böylece Foucault bize, içinde diyalogun ortadan kalktığı, dönüşüm ve değişimlerin önlendiği güç/iktidar ilişkisi olarak bir tahakküm yorumu sunar. Bununla birlikte, tarih tahakküm ve baskı örnekleriyle dolu olsa da, öteki üzerinde total tahakküm ve iktidarın bugüne kadar gerçekleşip gerçekleşmediği açık değildir. *Disiplin ve Ceza*'da vurgu özellikle de tahakküm formlarına yapılır ve kitabın verdiği genel izlenim engellenemez ve herşeyi içeren bir sosyal düzene sokma sisteminin zaferidir. Bu bazı eleştirmenlerin Foucault'yu, toplumun ve tarihin kasvetli ve nihai noktada reaksiyoner resmini çizen biri, daha önce sözünü ettiğim tahakkümün kendisiyle toplumu bütünüyle organize ettiği metafizik türünü sergileyen biri olarak görmesine neden oldu. Fakat *Disiplin ve Ceza*'nın dikkatli bir okumasının apaçık ortaya çıkardığı ve *Cinselliğin Tarihi*'nin çok daha açık hale getirdiği şey, Foucault'nun resminde temel öneme haiz şeyin tahakküm değil, tersine, güçlerin, insanî güçlerin ve kapasitelerin diyalog kabiliyetinden etkileşimi olduğudur. Foucault için güç/iktidar öncelikle tahakküm değil, tersine, eylemde bulunma, belirli şeyleri yapma "iktidarı," maddî gücü ve kapasitesidir; ve sosyal alan ön-

celikle bu güçler arasındaki değişken ilişkilere göre oluşturulur.¹³

Aslında, bazılarının ötekiler üzerinde nisbeten sürekli güç kullanmaya muktedir olduğu sosyal birlik formları ve iktidar organizasyonları temelde, tarihsel güçler diyalogunu gerçekleştirirken doğan türev kabilinden ve ikincil formlar olarak dururlar. Ve bütün organizasyonlar bir dereceye kadar diyaloga sınırlamalar koydukları halde, en baskıcı organizasyonun bile ötekini bütünüyle baskı altına alabileceği açık değildir. Bunu yapmak, tarihin ve onun etkilerinin dışına çıkmamız, tarihsel diyaloga bir son nokta koymamız anlamına gelir. Ancak bu egemenlik derecesi yalnızca bir gayrı insanî, herşeyi yapmaya muktedir bir tranzendal özne için mümkün olabilir. Metafizik mutlak kontrol vizyonu, nihaî belirlemede, sonlu/sınırlı insanî varlıkların menzili dışında duran bir kendini-aldatıcı fantezidir. Sonlu/sınırlı insanî varlıklar sonunda daima tarihe, ötekinin etkisine ve süregelen bir diyalog oyununa tabidirler. Bu yüzden, bir kurumun ne kadar baskıcı olduğunun hiçbir önemi bulunmaksızın, öteki, önlenemez bir biçimde kendisini çeşitli başkaldırı ve direniş formları vasıtasıyla yeniden ortaya koyacak, diyalog devam edecek ve hayat tarzları yeniden gözden geçirmeye tabi tutulacaktır. Sürekli düzen formları doğuran tarihsel diyalog aynı zamanda bu düzen formlarının sürekli dönüşme imkânlarını da şekillendirir.

Kısacası, Foucault'nun resmindeki diyalogun önceliğinin somut terimlerle dile getirdiği şey, belirli hiçbir sosyal düzenlemenin mutlak ya da ezeli ve ebedi olamayacağıdır. Bu, sosyal olarak empoze edilmiş sınırlamalara karşı daima diyalogun yenilenmesini ve sosyal formların dönüşmesini sağlayan bir direniş, başkaldırı ve mücadelenin olacağı anlamına gelir. Değişmenin fa-

¹³ Bu nokta Patton 1989: 272-4'te kuvvetle vurgulanır. Foucault'nun yorumunun bir örneği için bakınız Jameson 1984: 57. O'Farrell bile, çalışmalarının bu dönemi sırasında Foucault'nun geçici olarak totalleşen, tahakküm vizyonuna sürüklendiğini öne sürer. Bakınız O'Farrell 1989: 41, 107-8.

ili burada, somut, direnen insandır. “Yöntem Sorunu” ve “Özne ve İktidar” gibi geç dönem yazılarında Foucault, bu faile aynı zamanda “eylem öznesi,” veya “özgür özne” diye atıfta bulunur (Foucault 1981a: 13; 1983a: 221). Ancak bu, bazılarının iddia ettikleri gibi, Foucault’nun sonunda onsuz yapamayacağını anladığı hümanist öznenin geç bir sahneye çıkışı değildir. Tam tersine, onun atıfta bulunduğu eylem öznesi somut, maddî olarak aktif insanî varlık, *Disiplin ve Ceza* ile *Cinselliğin Tarihi*’nin tecessüm etmiş öznesidir. Ve bu özne, minimal eylemde bulunma, farklı şeyler yapma kapasitesine sahip olması anlamında özgürdür. Disipliner düzenleme somut insanî varlığın eylemde bulunma özgürlüğünü ele geçirerek onu kullanmaya çalıştığı ölçüde bu özgür özneyi varsayar. O, belirli bir özne, aktivitesi disipline edici normlara ve standartlara göre gerçekleşen bir özne üretmeyi amaçlar.

Bu yüzden, Foucault için minimal düzeyde özgürlük, eylemde bulunma gücü ya da kapasitesidir. Böyle anlaşıldığında, özgürlüğümüz sosyal kontekstimizce, içinde varolduğumuz hayat tarzlarınca şekillenir ve ona sosyal kontekstimiz ve içinde bulunduğumuz hayat şartları istikamet verir. Fakat bu bölümün başında dile getirdiğim gibi, aktif bir insanî varlık olmak aynı zamanda, sadece kişinin yaşantısında sosyal olarak empoze edilen formları pasif tarzda yeniden üretmesi değil, baş kaldırabilmesi, mevcut sınırlamaları aşabilmesi anlamına da gelir. Sosyal olarak empoze edilen, yani başkalarınca konulan sınırları ve sınırlamaları aşmak aynı zamanda yeni ve beklenmedik olanı sunmak, yeni hayat tarzları, yeni varolma ve eylemde bulunma biçimleri icad etmek ve sonra da başkalarını/ötekileri etkileyebilmektir. Böylece biz burada özgürlüğün bir başka anlamından, sosyal olarak empoze edilen sınırlamaları aşma kapasitesi olarak özgürlükten söz edebiliriz. Bu şekilde anlaşılan özgürlük, kendisiyle sosyal hayat tarzlarına meydan okunan ve dönüştürülen diyalog sürecinin kalbinde yatar. Burada, genelde diyalog nosyonu gibi, diyaloga temel teşkil eden özgürlük nosyonunun da kendi içinde herhangi bir bildik yan anlamlar taşımadığı kaydedilmelidir. Bu, normatif olmayan bir

özgürlük nosyonu, yalnızca insanî aşma kapasitesi olarak anlaşılan özgürlük nosyonudur.¹⁴

Şimdi, bu aşma anlamında özgürlük kullanımı öteki güçleri etkileyerek uyuma sokmayı içerdiği ölçüde, yani, yeni sosyal düzenleme biçimlerinin üretimini gerektirdiği ölçüde, ötekilerin özgürlüğüne sınırlamalar getirme anlamına da gelir. Ötekinin bütünüyle baskı altına alındığı ve tersinin önlendiği uç hallerde özgürlük, tahakküm durumlarına yolaçar. Ve yeni tahakküm biçimleri tesis etmek, özgürleşme hareketlerinin kendilerinin bilmediği bir şeydir. Bu yüzden meydan okunmayan özgürlük özgürlüğün reddini, ötekinin ve yeniliğin baskı altına alınmasını, kapanış formlarının tesisini doğurur. Fakat bu, özgürlüğün ebediyen ele geçirilemez bir şey olduğu, özgürlüğün ulaşılamaz bir şey olduğu veya ölümcül tarzda sakatlanmış bir amaç olduğu anlamına gelmez. Aksine bu, özgürlüğün bir ideal sosyal düzenin tesisi ile ulaşılabilecek ebedi bir başarı olmadığı anlamına gelir. Özgürlük, çelişkili totalleşme ve kapanma tarzlarına, diyalogun yeniden açılması, tarihin açık uçlu devriminin devam etmesi yoluyla sürekli meydan okumadır. Kısacası özgürlük, daimi bir görevdir (Foucault 1984d: 245).

Bu diyaloga dayalı özgürlük anlayışı, hümanizmin metafizik öznesine dayanan hümanist özgürlük anlayışının karşı kutbuna yerleştirilebilir. Burada özgürlük, ebedi ve ezeli tarzda ele geçirilebilecek bir ideal durumdur. O, Kantçı ve liberal terimlerle, düşünce ve eylemimizi temel bir doğamızın bulunduğu anlayışıyla birlikte tranzendental kurallarla uyumlu hale getirmek amacıyla kendimizi izole ederek ve Hegelci terimlerle topluma egemen olarak bütün hariçten gelen etkileri ve sosyo-politik sınırları aşma sorunudur. Bu özgürlük anlayışı, problematik bir anlayış, bütün tarihsel şartlarımızı aşmamızı ve bu süreç içinde kendi somutluğumuzu ve sonluluğumuzu/sınırlılığımızı reddetmemizi, bizi insan yapan herşeyi unutmamızı gerektiren bir

¹⁴ Foucault'nun özgürlük hakkındaki yorumları için, sözün gelişi bakınız Foucault 1983a: 221-2; 1983b: 206; 1984c: 46-47; ve 1988d: 12-13.

özgürlük anlayışı olarak varlığını sürdürür. Dayandığı özne gibi o da gayri insanî bir özgürlük nosyonu, maddî insanî varlıkların menzili dışında kalan bir özgürlük anlayışıdır. Buna ayrıca, uymamız gereken tranzendental veya temel doğa nosyonlarının maddî insanî varlıklara empoze edilen sınırlama formları içinde oynayacakları bir rollerinin bulunduğu ilave edilebilir. Tersine, Foucault'nun hümanistik olmayan özgürlük anlayışı, tarihin içinde varolan somut, sonlu/sınırlı insanların özgürlüğüdür. O tarihsel şartlarımızı aşarak ve bir mükemmel hayat tarzı inşa ederek ulaşabileceğimiz bir ideal değildir. O, tranzendental insan doğası nosyonlarının desteklediği sınırlamalar dahil belirli, sosyal olarak empoze edilmiş sınırlamalara karşı direniş ve başkaldırı olarak, tarihsel diyalogu sürükleyen direniş ve devrim olarak tarih içinde zaten mevcuttur.¹⁵

Bu somut, diyaloga dayalı özgürlük anlayışının, Foucault'nun tranzendental özneyi reddederek özgürlük ihtimalinin direnişi herhangi bir normatif temelden yoksun bırakmak suretiyle altını oyduğunu öne süren ve onu keyfi şekilde tam tahakkümü veren bir resimden kaçınmak amacıyla çizdiği resme direniş nosyonunu da ekleyen biri olarak gören hümanist eleştirmenlerin karşısında zihne doğmuş bulunması gerekir.¹⁶ Bu tür eleştiriler, tahakkümü bir metafizik sosyal organizasyon ilkesine dönüştürürler ve diyalogun Foucault'nun resmindeki önceliğini görmeyi başaramazlar. Tahakküm formları dahil bütün özel insanî hayat tarzları, insanî aktiviteden türer, somut hayattan doğarlar ve bu yüzden onlar daima insanî valıkların eylemleri ve mücadeleleri içinde, sürekli direniş ve diyalog içinde meydan okunmaya ve değişmeye yeteneklidirler. Bu tür direniş herhangi bir açıklamaya veya normatif doğrulamaya ihtiyaç duymaz. O, sosyal hayatın, tarihsel diyalogun devinimine temel teşkil eden kaçınılamaz ve engelle-

¹⁵ Foucault'nun soyut özgürlüğe zıt olarak bize somut özgürlüğü sunduğu düşüncesi için bakınız Rajchman 1985: 92-93.

¹⁶ Foucault'nun direniş nosyonunun normatif bir temelden yoksun bulunduğu için yetersiz olduğu yolundaki eleştiriler için, sözün gelişi bakınız Fraser 1985.

nemez gerçeğidir. Açıklanmaya ihtiyaç duyan, aslında, tahakküm formları dahil, sosyal hayatın türev kabilinden ve ikincil durumdaki belirli biçimleridir.

Bunu başka bir şekilde dile getirelim: eğer gücün/iktidarın kullanıldığı insanî materyal engellenemez şekilde dirençli ve sosyal düzenin sorgulanmasına elverişli ise, tarihin kendisi düşünülebilir değil demektir. Hatta biz, belki de aksi durumda, direnişin ve başkaldırının tarihin tranzendental şartı olduğunu da söyleyebiliriz; çünkü, onlarsız tarih varolamaz. Başkaldırı, diyalog olarak tarihi yapan şey, değişimi ve dönüşümü mümkün kılan diyalogla değişmedir. Foucault'nun kendisi şunu dile getirdiği "Başkaldırmak yararsız mıdır?" adlı metninde bu tür birşeyi dile getirir:

Sübjektivite –büyük adamlarınki değil, sıradan insanlarınki– isyan yoluyla kendisine tarihe sokar ve hayata ruhunu verir... İnsanların zamanının bir evrim formuna değil, kesinlikle bir tarih formuna sahip olan seslerinden dolayı bu böyledir.(Foucault 1981b: 8).

Başkaldırı, başka bir söyleyişle insanî özgürlük, tarihi diyalogun harekete geçirici ilkesi, devindirici gücüdür; o hem sosyal formların doğuran güçler etkileşimine devinimini armağan eder hem de bu sosyal formlara sürekli bir diyalog içinde sürekli mücadele etme ve dönüşüm imkânı verir. Ve bu yeniden hayat verici bir süreçtir; bu süreçte, bu tür bir başkaldırı vasıtasıyla ki sabit, katılaşmış hayat tarzları yıkılır ve yeni hayat tarzları doğar.

Bu noktada, tarihin şartı olarak bu temel isyan veya direniş fikrinin, başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, oluşumu itibarı ile dirençli bir varlık olarak insanî varlık düşüncesinin yeni bir metafizik temel veya özcü duruşun el altından takdiminden başka bir şey olmadığı –bu Foucault'nun yorumunun yerini almayı tasarladığı hümanistik resim dışında hiçbir ilerleme kaydedememesi anlamına gelir– itirazı yapılabilir. Bununla birlikte, eğer metafizik temel nosyonuyla düşünce ve eylemin kendilerine göre desteklendiği, organize edildiği ve birleştirildiği bir sağlam görüş noktası veya ilkeler serisi kastediliyorsa, o zaman bu sorun teşkil etmiyor demektir. Başkaldırı geleneksel belirli hayat tarz -

larını meşrulaştırma veya temellendirme, düşüncenin ve eylemin kendileri dışında meşru bir şekilde devam edemeyecekleri sınırları sağlama anlamında bir tranzendental şart değildir. Direniş herhangi bir şeyi temellendirmez veya herhangi bir türde sınırlamalar koymaz. O temeldir, fakat hiçbirşeye temel olmaz. O tam da mevcut sınırları aşma, yeni düşünce ve eylem biçimleri yaratma aktivitesinin kendisidir. Özetle, o farklılığın, ötekinin yaratılması, mevcut formları tahribederek bu formlara dönüşme imkânı sağlayan şeyin üretimidir.¹⁷

Dahası, tam da hümanist anlamda metafizik özneler olmadığıdır ki biz bu tarzda aşmaya ve yaratıcı olmaya muktedirizdir. Önceden mevcut bir doğayı keşfederek ona uymamız gerektiği yolundaki hümanist düşünce, temelde insanî yaratıcılığa karşıt bir düşüncedir. *Zerdüşt Böyle Buyurdu*'da Nietzsche "Eğer Tanrı'lar varsa, başka ne yaratıcı olabilir!" der (Nietzsche 1969: 111). Ve aynı şekilde Foucault da eğer tanrı-vari tranzendental özne varsa başka kim yaratıcı olabilir, diyebilirdi. Yaratıcı aktivite tanımı gereği, tam da önceden varolan görüş noktaları veya ilkelerle uyum içinde olmayan, hazır-yapım kuralları izlemeyen şeydir; tersine o, önceden buyurulamayan aşma aktivitesi, mevcut sınırları aşarak yeni ve beklenmedik birşeyin icad edilmesidir. Yeni düşünce ve eylem biçimleri bu daimi yaratıcı aktiviteden doğabilirler ve sıraları geldiğinde dönüşüme uğrayabilirler.

Kaydedilmesi gereken bir son nokta, Foucault'nun yorumunda bu yaratıcı aktiviteyle ilgili elitist veya "aristokratik" hiçbir şeyin bulunmamasıdır. O, süper insan statüsü elde etmek için imtiyazlı bir "birkaç kişinin," düşünmeyen kitlenin, bir insan sürüsünün üzerine çıkabilenlerin faaliyet alanı değildir. Bu, Foucault'nun Nietzsche'den belirgin bir şekilde ayrıldığı noktadır. Kendisinin de dile getirdiği gibi, ona ilhamını Üstün-insan'ın müjdecisi Nietzsche vermez, tersine, Nietzsche'nin egemen değerlerin ve formların kaynağı olarak mobil güç ilişkilerinin çokluğuna bel bağlayan "yaratıcılar/geneses" diye adlandırdığı şeyden alır.

¹⁷ Rajchman Rajchman 1985: 123'te benzer bir görüş öne sürmektedir.

Foucault'nun yaratıcılık anlayışı işte bu kontekst içinde anlaşılabilir. Foucault'nunki bir süper insanın yaratıcılık anlayışından çok insanî bir yaratıcılık anlayışıdır. Bu anlayış insanlığımızın aşılmasını gerektirmez. O, aktif oldukları ve güçlerin maddî diyalogunu motive eden yaratıcı aşma durumunda kendilerini sürekli sosyal olarak empoze edilmiş sınırları aşma, hayat tarzları yaratma mücadelesi verdikleri sürece bütün insanlarda mevcut olan bir yaratıcılıktır. Foucault'nun dile getirdiği şekliyle o, "büyük adamların" isyanı değildir, "her kim olurlarsa olsunlar," "tarihe hayatın ruhunu verenlerin" isyanıdır.¹⁸

Böylece, Foucault bize içinde özgürlükle –başkaldırma ve sınırların yaratıcı kavranışıyla– hayat bulan diyalogun temel bir yerinin bulunduğu bir yorum verir. Keza buna, bu tür bir başkaldırının her sosyal düzenin veya sınırlamanın reddi, hiçbir sınırın ya da sınırlamanın bulunmadığı ütopyacı, anarşistik bir hayat tarzına sığrama anlamına gelmediği ilave edilmelidir. Aşmanın kendisi gerçekleştirilecek hayat tarzının temeli veya ebediyen ele geçirilmiş olabilecek bir ideal durum değildir. Aksine o, mevcut hayat formlarının sınırlarında sürekli varolan bir şeydir. Foucault'nun resmindeki temel konumu onun sürekli bir ihtimal olmasında, ötekinin, yeninin ve beklenmeyen varoluşumuzun marjinde sürekli ortaya çıkma ihtimalinde apaçıktır. Bu demektir ki o, insanların mevcut sınırlara bağlı kalmayı, yalnızca mevcut hayat tarzlarını yeniden üretmeyi reddetmesi ve sürekli canlanan yeni hayat tarzlarını yaşama gönüllülükleridir. Hem sürekli yeni tarihsel formlar doğuracak ve onların dönüşümünü mümkün kılacak olan hem de dolayısıyla tarihsel diyalogu mümkün kılacak olan bu önüne geçilemez insanî yaratıcı aşma yeteneğidir.

Henüz değinilmemiş olan şey, Foucault'nun ben pratikleri –kendi kendimizle ilişki kurma ve kendi üzerimizde eylemde bulunma pratiklerimiz türünde pratik türleri, yani Foucault'nun

¹⁸ Foucault'nun Nietzsche'den ayrıldığı noktalar konusunda, mesela bakınız Foucault 1989: 77. Keza bakınız Bernauer 1988: 71; ve Mahon 1992: 2-3.

giderek son çalışmalarında daha fazla ilgi duyduğu pratikler-diye atıfta bulunduğu şeydir. Bu pratiklerin Foucault'nun etik anlayışında oynayacakları önemli bir rol vardır ve bu pratikler aynı zamanda onun son çalışmalarında açık bir tema haline gelmiştir. Şimdi üzerine eğilmek istediğim konu, bu ben pratiklerinin değerlendirmesi ve çok daha genelde etik sorunudur.

Etik, Eleştiri ve Aydınlanma

Bir önceki bölümde sunulan Foucault yorumu, maddî güçlerin agonistik mücadelesi ve etkileşimine göre anlaşılan diyalog nosyonuna bir anlam vermeyi mümkün kılmıştır. Foucault'nun resminde bu diyaloga dayalı etkileşimin önceliğinin, hiçbir dünyaya düzen vermenin mutlak ve herşeyi içeriyor olamaması, hiçbir içe kapanma ve tahakküm durumunun asla tam olmaması ölçüsünde nasıl apaçık olduğunu gördük. Ötekini baskı altına almaya, diyalogu önlemeye çalışan bütün sosyal düzenleme biçimleri kaçınılmaz şekilde direnişe, insanî özgürlüğe ve aşmaya, nihaî noktada güçlerin süregelen diyalogu, tarihin sürekli devinimi içinde dönüşüme maruz kalırlar.

Bu bölümde, diyalogun yeniden başlatılması yoluyla düzen verme formlarına karşı geliştirilen bu direnişin kendi kendisini ifşa edebileceğini öne süreceğim. Belirtmiş bulduğumuz gibi, tarihi diyalog aynı zamanda ilkin düzenleme formlarını doğurur. Başka bir söyleyişle, düzen, basitçe, öteki olarak direnen ve empoze edilen sınırlamaları aşan insanî varlıklara dışardan yüklenen bir şey değildir. İnsanı varlıklar aynı zamanda ötekine düzen vermeye ve ötekini organize etmeye de çalışırlar ve böylece ötekini aşan, diyalogu engelleyen düzen formlarının doğuşuna katılırlar. Benim önerim, biz içe kapanış ve tahakkümün sürdürülmesinde içerildiğimiz ölçüde, bu kapanma ve tahakküm biçimlerine direnişin de kendisini dolaylı bir biçimde ifşa edebileceğidir.

Başka bir söyleyişle o, kendisini öteki karşısında farklı tavırların, tahakküme karşı çıkan ve sürekli direnişin, yaratıcı aşmanın, diyalog ve dönüşümün yürütülmesinde araçsal konumda yeralan ötekine açık tutumların benimsenmesinde kendisini ifşa edebilir. Ayrıca ben, direnişin dolaylı bir aracı ya da enstrümanı olarak hizmet gören ötekine yönelik bu açıklığın, *etik*'in diyalog kontekstine soktuğu bir şey olduğunu öne sürmek istiyorum. Bu düşüncüyü incelemek bizi bir kere daha tekrar Foucault'nun çalışmalarına döndürecek. Onu belirli türden bir diyalog sunan biri olarak yorumladıktan sonra, öne sürmekte olduğum diyalog-tabanlı etik konum türünün aynı zamanda Foucault'da da var olduğunu öne süreceğim.

Etik

İlk önce, etik nosyonunun içerdiği şeyi ele alalım. Bir etik, en azından, kendilerine göre eylemde ve yargıda bulunabileceğimiz normatif ilkelere atıfta bulunur. Ayrıca, ben onun, bu normatif ilkelerin nasıl oluşturulacakları ile ilgili bir yorumu, “ilkelerin ilkesi” ile ilgili bir yorumu da içerdiğini öne süreceğim. Şimdi, biz etik'i Kantçı çizgiler boyunca, evrensel, soyut mantıksal ve rasyonel zihin tarafından kavranılmaya yetenekli normatif davranış ilkelerine göre anlamaya alıştırdık. Bu etik için ilkelerin ilkesi Kategorik Buyruk'tur ve bunu Kant'ın ilk formülasyonu, moral ilkelerin evrenselleştirilebilecek ilkeler olduğu ilkesidir. Bu süreçte biz resimden tikel, spesifik ve bedeni/maddî herşeyi çıkarır ve moral ilkeleri tamamen rasyonel temeller üzerine inşa ederiz. Bu şekilde anlaşılan etik davranışımızın üniter bir zihinden ya da öznenen doğduğunu ve bu yüzden doğru davranış türünün zihnin evrensel ilkelerine uygun davranış olduğunu varsayar.¹

¹ Geleneksel etiğin bu tanımı için bakınız Diporse 1991: 65.

Bu metafizik sübjektivizmin etiğidir. Temel teşkil eden ras-yonel öznenin görüş noktasından biz her davranışı onun evrensel, herşeyi kuşatan ilkelerine göre organize etmekle yükümlüyüz. Bu, aynı zamanda metafizik sübjektivizmle çeşitli ortak problemler sergileyen bir resimdir. Özellikle, biz bu normatif ilkeleri tarihsel gelişimleri içinde kavrayamayız. Bunun yerine onlar, tecessüm etmemiş, dünyadışı, gayrı insanî bir özneyi veya zihni varsayarlar Ve Kantçı resimden de açıkça anlaşılacağı üzere, bu tür bir dünyadışı, soyut öznde temellendirilen bir moral açıklamaya eşlik eden ciddi problemler vardır. Bu açıklama, eylem için normatif ilkeler buyurmayı amaçlayan bir açıklama, fakat aynı zamanda, aktif moral failler olma kapasitemize fiilen engel teşkil eden tecessüm etmemiş özne anlayışına dayanan bir açıklamadır. Son tahlilde, bu dünyaya iştirak eden cisimleşmiş insanî varlıklara uygun bir etik değildir.

Bana öyle geliyor ki, etik yalnızca temel arayıcı bir görüş noktası bulunmaksızın mümkün olmakla kalmaz, aynı zamanda, etik yalnızca, eğer metafizik temel arayıcılığı terkedersek yeterli ölçüde formüle edilebilir. Bu, bir diyalog içerikli resme ve insanî varlıkların diğer insanî varlıklarla diyalog içinde tecessüm etmiş, aktif varlıklar olarak kavranışına dönerek metafizik sübjektivizmden kesin bir biçimde kopmak anlamına gelir. Daha önce açıkça dile getirildiği gibi, diyalog içerikli bir resim pratiklerimizin normatif organizasyonunu engellemez. O, kendilerine göre eylemde bulunduğumuz normatif çerçeveler olduğu fikrini terketmez. Bununla birlikte, onun dile getirmek istediği şey pratiklerimizin doğru organizasyonunun temelini oluşturan hiçbir önceden mevcut, tranzendental ilkeler takımı bulunmadığıdır. Aksine pratiğin normatif ilkeleri ve formları, bazı güçler ötekileri kontrol altına almayı başarabildiği ölçüde tarihsel olarak insanî aktiviteden, diyalog oyunundan doğarlar. Tranzendental tarzda anlaşılan etik ıspatlanabilir bir tarzda, belirli tarihsel organizasyon ilkelerini üniversal, zorunlu ve kaçınılmaz ilkeler olarak sunarak sosyal kontrol tesis etme sürecinin bir parçası olarak tekrar bu kontekste yerleştirilebilir. Bu Nietzsche'nin Kant

eleştirisiydi; bu eleştiriye göre moral düşüncesinde Kant yalnızca Hristiyan moralitenin normlarına, din sonrası bir kontekst içinde hakimiyetlerini korumalarına katkıda bulunmak için yeni temeller sağlamayı denemiştir (Nietzsche 1973: 122-3).

Antihümanistik diyalog etiği normatif kurallarımızın tran- zendental temellere dayanmadıklarını, onların bu dünyaya ait olduklarını, onların insanî ilkeler olduklarını kabul eder. Moral kodların sosyal düzenin araçları oldukları, somut pratiklere bağlı oldukları, insanî eylemden, insanî pratiklerin diyalog içe- rikli oyunundan doğdukları fikriyle ilgili hiçbir problemi yok- tur. Kısacası, bu yorum türüne göre, aslî/birincil olan tranzen- dental özne değil, diyalogdur. Fakat biz henüz bu etiğin kalbine nüfuz edemedik. Onun “ilkelerinin ilkesi” nedir? Diyaloga daha yakından bakalım. Bu etkileşime hayat veren ilkenin somut insanî özgürlük, insanın ötekilerce konulan formları aşma, öteki güç- lerce empoze edilen sınırlamaları aşma, yeni düşünce ve eylem biçimleri yaratma, daha sonra da bu diğer güçleri dönüştürme ka- pasitesi olduğunu öne sürmüştüm. Ancak, eğer bir güç ötekini bü- tünüyle aşar ve susturur ise, eğer diyalog önlenir ve tahakküm durumları tesis edilirse, o zaman sosyal hayat kendi içine kapa- nışa, kemikleşmeye sürüklenir ve kendi organize edici formla- rınca hapsedilir. Özgürlüğün, yani sınırları aşmanın olmadığı yerde yalnızca steril kendi kendini tekrar vardır. Burada, kendi içine kapanıştan kurtuluş sürekli direnişe, mevcut sınırları aşan, yeni ve beklenmedik olanı sunan ve diyalogu sosyal formları ye- nilemek ve onlara yeniden hayat vermek suretiyle yeniden açan ötekinin tekrar sahneye çıkmasına bağlıdır.

Şimdi, insan egemen organize edici kategorilerin ve hayat tarzlarının perspektifi içinde kalabilir ve mevcut sınırları aşan- lara karşıt bir konumda durabilir. Fakat insan aynı zamanda di- renişe destek veren öteki lehinde bir tutumu da benimseyebilir. Başka bir söyleyişle, tahakküme ve kapanışa direniş aynı zamanda, ötekine yönelik farklı bir tutumun benimsenmesiyle dolaylı bir biçimde de gerçekleştirilebilir. Bu yeni tutum ötekine açık olma, onu hakim kategorilerin yalnızca fonksiyonuna indirgenmesinin

reddi, onu amaçlarımız için iletme, ötekine saygı göstermekte, onu dinlemekte, iddialarını ciddiye almakta gönüllü olma tutumudur. İnsani aktivite ötekine düzen verme ve onu organize etmeyi gerektirdiği ölçüde, bu tür bir açıklık görünüşte insanî aktiviteye de karşıtmış gibi görünüyor. Fakat bu nihaî tarzda bir karşı olma değildir. Bu yeni tutumun karşı olduğu şey, organize etme aktivitesinin düşebildiği, insanî aktivitenin kaynaklarının baskı altına alındığı, aktivitemizin kendi organize edici kategorilerimize hapsedildiği, canlı bir ölüm türüne mahkum edildiğimiz kapanma durumları, teorik kapanma ve politik tahakküm durumlarıdır. Açıklık, insanî aktiviteyi, ötekinin yeniden sahneye girişi, mevcut sınırların aşılması, yeni düşünce ve eylem biçimlerinin üretiminin canlandırılması formunda, sürdürerek hayatı teşvik eder.

Bu ötekine açıklık tutumu, bana öyle geliyor ki, bir diyalog etiğinin ilkelerinin ilkesidir. Bununla, onun, Kategorik Buyruk tarzında normatif ilkeler buyurmanın nihaî temelini sağladığını söylemek istemiyorum. Diyalog etiği, bütün pratiklerin uyması gereken nihaî, evrensel kurallar tesis etmeye çalışan temel arayıcı, buyurucu etiğe açıkça karşıt bir konumda durur. Diyalog etiği doğru eylem için kurallar buyurmaz. Ancak bu onun, normatif ilkeler ve organizasyon biçimleri üretmeyeceğini söylemek de değildir. Tikel ve tarihsel olarak ortaya çıkan kuralları mutlaklaştırması, onları doğuran yaratıcı aktiviteyi ve tarihi diyalogu önlemesi ve bunlar yerine kapalı, dogmatik bir etiğin steril katılığını teşvik etmesi anlamında, normatif ilkeler ve formlar üretme yolunda duran etik gerçekte temel arayıcı etiktir. Tam tesrine, ötekine açıklığa dayanan bir etik normatif ilkelerin ve hayat tarzlarının üretimini teşvik eder; çünkü, içinde normatif ilkelerin ve hayat formlarının üretildiği kadar sürekli dönüştürüldüğü aşıcı, yaratıcı aktiviteyi ve diyalogu motive eder. Ötekine açıklık, ilkelerin ve formların bu artışını motive eden etik ilkedir.

Bu antimetafizik, diyaloga dayalı etik anlayışıyla birlikte, etiğin anlaşılma tarzında önemli bir değişimin gerçekleştiği de

kaydedilmelidir. Evrensel davranış kurallarını ve ilkelerini yu-kardan buyurma sorunu olarak temel arayıcı etik anlayışının reddi sözkonusudur. Etik, ilkeleri ve hayat formlarını bir doğru-lama veya meşrulaştırma meselesi değildir. Enforme ettikleri sosyal formlarla birlikte normatif ilkeler diyalog oyunundan doğarlar. Takdim ettiği şekliyle diyalogun kendisi kendi başına normatif bir nosyon veya gerçekleştirilmesi gereken bir ideal değildir. Tam tersine o, hayatın ve tarihsel varoluşumuzun kaçınılmaz gerçeğidir. Biz önüne geçilemez bir biçimde bir sürekli diyalog oyununa, düzene sokma ve düzene sokmaya direnme hara- ketine katılırız. Ve işte etik bu kontekst içinde anlaşılabilir. Etik, diyalogun daima içinde yer aldığımız devinimini kolaylaş- tırmanın bir enstrümanı, aleti ve vasıtası haline gelir. Daha spe- sifik şekilde dile getirmek gerekirse, ötekine açıklık, direniş ya da özgürlüğün aracı, diyalogun sürükleyici gücü durumundaki yara- tıcı aşmayı ve yeni formların icadını destekleme vasıtasıdır. Bu görüşün imalarından biri, ötekine açık etiğin tarihsel hayat için temel bir şey olmadığıdır. Tarihi diyalog onsuz da sürebilir. Ve açıktır ki, tarihin önemli bir kısmı, bu anlamda etik davranıştan yoksundur. Fakat açıklık tutumu bir imkân olarak, bu diyalogu kolaylaştırmak için benimsemeyi tercih edebileceğimiz bir tu- tumdur.

Bu ötekine açık olma tutumu konusunda birkaç şey daha söy- lememe izin verin. Dile getirildiği üzere, o bir ötekine saygılı olma, ötekinin konuşmasına imkân verme ve onu ciddiyetle din- lemeye gönüllü olma tutumuna imada bulunur. Aynı şekilde, o keza, ötekine bütünüyle hakim olunan ve ötekinin ne yapacağını belirli hale getirildiği herşeyi içeren bir dünya görüşüyle birlikte ortaya çıkan güvenlik ve uyumun terki anlamına da gelir. O rizki, istikrarsızlığı, egemen ilkelerin ve hayat tarzlarının muhtemel dönüşümünü teşvik demektir. O tehlikeli bir egzersizdir ve bu yüzden aynı zamanda belirli bir cesaret gerektirir. Olgunluğu –Kantçı anlamda tam rasyonel kendi kendine hakim olma, kendi davranışları üzerinde tam kontrol sağlama, bütün haricî etkileri reddetme olarak anlaşılmayan bir olgunluğu– gerektirdiği de

söylenebilir. Buradaki olgunluk daha çok insanın kendisinininkinden farklı bakış açılarını kabul etme ve onlara açık olma, işleri halletmenin farklı tarzları olabileceği ihtimaline açık olma meselesi olarak anlaşılmalıdır. Gelişmemiş olan şey, aslında tam kontrol arzusudur. Bu herhangi bir farklı görüş noktasının varlığını teslim etmeyi çocukça red, dünyayı yalnızca kendi bakış açısına ve ilgilerine göre anlama/görme tutkusudur. Olgunluk her ötekini kategorilerimizin fonksiyonuna indirgemeye çalışan bu narsizm değildir, tersine, ötekinin konuşma hakkını ve bizi dönüştürebilme imkânını teslim etmektir.

Bu noktada Kantçı görüşün de ötekine saygı nosyonuna bir yer ayırdığı itirazı yapılabilir. Herşeyden önce, Kategorik Buyruğun ikinci formülasyonu bizden daima, diğer insanların statülerini rasyonel, kendi kendilerini belirleyen failer olarak, başka bir söyleyişle basitçe kendi amaç ve hedeflerimizin araçlarından çok kendi başlarına amaçlar olarak görerek korumamızı ister. Ancak, burada sunmakta olduğum ötekine saygı nosyonu Kant'ın versiyonundan kesinlikle ayırtdilmeyi gerektirir. Kant için öteki yalnızca bizim gibi rasyonel bir fail, doğru eylem ilkeleri etrafında ulaştığımız sonuçlarla aynı sonuçlara ulaşacak bir fail olduğu sürece saygıya değerdir. Bu Seyla Benhabib'in ben'nin ayna imajı dışında hiçbir şey durumundaki "genelleştirilmiş öteki" diye adlandırdığı şeydir (Benhabib 1987: 163-7; 1992: 9-10). Aslında Kant'ın ötekine saygı nosyonu son tahlilde, genişletilmiş bir narsizm formudur. Bu aynı zamanda Kant'ın dünya görüşü ve hayat tarzı bizimkilerden önemli ölçüde farklı olanlara tutumunda da apaçıktır. Onlar ya henüz tam olarak rasyonelleşmemiş dünya görüşleri ve hayat tarzları olarak görülürler ya da aynı anda rasyonel failer olma statüleri reddedilir. Tersine, diyaloga dayalı ötekine saygı nosyonunda ötekine kesinlikle farklı olduğu, bizim egemen formlarımızdan farklı hayat ve eylem tarzları sunduğu, bu egemen formlara direnmeye yetenekli olduğu için saygı gösterilir.

Bu yüzden ötekine açıklık egemen düşünce ve eylem biçimlerine direnişi, onların dönüştürülmesini, yeni formların üretimini

motive eder. Keza onun, ötekine açıklık tutumunun mevcut düşünce ve eylem formlarımızın tümünü terketmemizi gerektirmediği, pratiklerimizi belirli tarzlarda organize etmekten vazgeçmemizi gerektirmediği, bunun yerine kendimizi bütünüyle ötekinin ellerinde dönüşüme bırakmamızı gerektirdiği de vurgulanmalıdır. Bu bir kere daha, bu sefer kendi kendini red ve ötekinin görüş noktasını totalleştirmek yoluyla diyaloga son vermek anlamına gelecektir. Ötekine tabi, bütünüyle ötekinin insafına terkedilmiş hale gelebiliriz. Fakat bu tür bir kendi kendini red, son tahlilde imkânsız birşeydir. Bir önceki bölümde öne sürdüğüm gibi, herhangi bir organize edici ilke ya da aktivite olmaksızın, herhangi bir biçimde ötekini kavrayamaz, onunla uzlaşamayız. Biz daima bir tür organize edici görüş noktasından yola çıkmak zorundayız.

Açıklık tavrının karşı çıktığı şey, düzen formları olarak düzen formları, organizasyonel aktivite olarak organizasyonel aktivite değil, belirli düzen formlarının mutlaklaştırılması, sabit kapanma ve tahakküm durumlarının tesisidir. Totalleşmeye karşı çıkmak ve direnişi teşvik etmekle açık olma tavrı, hakim ilkelerin ve hayat formlarının dönüşümü, sürekli diyalog yoluyla onların dönüşümü ve yeniden canlandırılması imkânını hazırlar. Biz daima bir ölçüde dünyayı organize etme aktivitesi içinde yer aldığımız için, düşünce ve eylemlerimizde daimi bir totalleşme, kendi içine kapanma ve tahakküm ihtimalinin varolduğu, sürekli bir totalleşmenin, kendi içine kapanış ve tahakküm tehdidi altında bulunduğumuz doğrudur. Fakat bu yalnızca, etik olmanın, yani ötekine açık olmanın bir ideal durum, ilk ve son kez ele geçirilebilecek bir şey olarak anlaşılması demek değildir. Bu daha çok, kapanış biçimlerinin insan tarihi içinde sürekli ortaya çıkışı karşısındaki bir sürekli görevdir. Özgürlük gibi özgürlüğün aracı olan etik de bir sürekli görev, aynı zamanda maddî tarihin açık uçlu karakteriyle uyuşan bir görevdir.

Fakat, etik ötekine açık olma tutumu mevcut organize edici ilkelerin tamamen terkedilmesi demek değildir. Onun ima ettiği şey en azından egemen moral dünya görüşlerimizin mutlak değil,

sonlu/sınırlı olduklarının zımnı/örtülü kabulüdür. Ötekinin, kendimizinkilerden farklı bakış açılarının, ilke ve eylem biçimlerinin kabulü aynı zamanda, tematize edilmemiş de olsa, halen kendilerine göre eylemde bulunduğumuz normatif ilkelerin ve formların, evrensel ve herşeyi- içeren düşünceyi ve eylemi organize etme tarzlarını değil, aksine düşünceyi ve eylemi özel, tikel organize etme tarzlarını temsil ettiklerinin kabulüdür de. Yasalarını ve ilkelerini mutlak ve zamandışı yasalar olarak sunan ve onları dünyaya ve somut hayata empoze eden bir gayrı insanî, tranzendental olarak temellendirilmiş etiğin tersine o, hayat tarzlarımızın sonlu, tikel, dünyevi karakterinin teslim edilmesidir. Bu, kendi kendilerinin mutlak moral ilkelere sahip olduklarını tahayyül edenlerin kaba, gayrı insanî moral katılıklarının reddine dönüşür. Kuralların metafizik mutlaklaştırması ötekilere duyarsızlığın ve ötekilere dönük şiddetin kesin tarifesidir. Tarih, bir sözde mutlak adına başvuruşan şiddet eylemleriyle doludur. Ötekinin açıklık, bu tür mutlaklaştırmayı reddetmemizi, kendi görüş noktamızı kolayca terketmeksizin yargıladıklarımızdan nasıl yaşamamız gerektiği konusunda birşeyler öğrenme ihtimaline açık olmamızı ister.

Özetlemek gerekirse, diyalog içerikli resim metafizik sübjektivizme dayanmayan ve gerçekten de ötekini reddeden veya baskı altına alan totalleşen düşünce ve pratiğin karşısında duran bir etik formüle edilmesini mümkün kılar. Bu etik ötekinin totalleşme, kapanma ve tahakküm karşısındaki taleplerini destekler. Şu ya da bu formda bir “öteki etiğine,” son zamanların metafizik düşünmeye meydan okumayı deneyen birçok düşünür tarafından çağrıda bulunulmuştur. Derrida –dökonstrüksiyon stratejisi Batılı aklın “hiyerarşik baskısına” meydan okur– ötekinin karşı etik bir sorumluluk fikrine, ötekinin ötekiliğini onaylama sorumluluğuna, dökonstrüksiyonu motive edici etki olarak başvurur.² Postmodernist feminist Irigaray –kadınlığın egosentrik üniverselleştirilmiş erkek perspektifinin bir fonksiyonuna indir-

² Bakınız Derrida 1984; keza Kearney 1993.

genmesiyle mücadele etmeyi dener– kadınlığın radikal ötekiliğinin kabulüne dayanan bir etik arayışındadır.³ Kantçı etiğe karşı, Carol Gilligan, Sara Ruddick ve Seyla Benhabib gibi diğer farklılık feministleri itinalı bir duruşu gerektiren bir “kaygı etiğinin” ötekine yönelik kaygı taşıyacağını öne sürmüşlerdir. Bir yorumcunun dile getirdiği üzere, bu tür bir kaygı taşıma, bir ötekini “dinleme uyarısı,” “farklılığın tikelliği ile çiçeklenebildiği bir öznelerarası uzayı açık tutma gönüllülüğünü” gerektirir (White 1991: 99).⁴ Öne sürdüğüm şey, bir öteki etiğinin diyalog içerikli bir resim temelinde, kapanışa direnişi teşvik eden ve diyalogun devinimini kolaylaştıran bir etik ötekine açıklık veya ötekine saygı formunda formüle edilebileceğidir.

Bütün bunlar bizi Foucault’dan uzaklaştırıyor gibi görünüyor, fakat, aslında, bu mülahazalar doğrudan doğruya onun düşüncesine dayanıyor. Önceki bölümde onu, diyalog, güçler diyalogu veya etkileşimi olarak bir sosyal alan anlayışı sunan düşünür olarak yorumladım. Şimdi, tanımını yaptığım türde bir diyalog etiğinin tam da onun son dönem çalışmalarından doğan şey olduğunu öne sürüyorum. Onun kendisinin ötekiyle ilgili sözü edilen tarzda bir etik konumu formüle etmediği doğrudur. Bununla birlikte, bana öyle görünüyor ki, onun şimdi üzerine eleştirel düşüncelerinin genel amacı ötekine yardım etmek, tarihimizden doğan ve tuzağına düşebileceğimiz kapatma ve hapsedme biçimlerine, teorik ve politik kendi içine kapanma formlarına direnen ve karşı çıkanlara katkıda bulunmaktır. Başka bir söyleyişle o, tahakküm formları, kapalı hayat formları karşısında, duyulabilmesi ve dönüştürücü etkilere sahip olabilmesi için öteki olan şeye bir uzay açmaktır. O, yeni düşünce ve eylem biçimlerinin doğuşunu yüreklendirmeyi amaçlar.

Dahası, Foucault çalışmasının direnişle ilişkili bir saf araçsal fonksiyona sahip olduğu çeşitli noktaları da vurgular. O, eserle-

³ Grosz’un Grosz 1989’un, özellikle 5. Bölümündeki Irigarary’nin cinsel farklılık etiği hakkında yaptığı tartışmaya bakınız.

⁴ White, White 1991: Bölüm 6’da, farklılık feminizminin ve kaygı etiğinin postmodernist etikle bağlantılı bir genel tartışmasını sunuyor.

rinde yaptığı şeyin bir “alet kutusu,” “mücadele edenler, varolan şeye direnen ve onu reddedenler için gerekli bir enstrüman” tedarik etmek olduğunu söyler (Foucault 1977b: 208; 1988e: 145; 1981a: 13). Onun fonksiyonu “bir politik eylemin müdahale formları ve alanları çoğaltıcısı” olarak eylemde bulunmaktır (Foucault 1984f: xiv). Bu, buyurucu bir yaklaşımdan kesinlikle ayırt edilmelidir. Foucault bilinçli olarak politik eylem dersleri buyurmayı, direniş biçimleri tavsiye etmeyi reddeder. Başka bir söyleyişle o, geleneksel entellektüelin rolünü oynamayı, “insanlığın vicdanı” olmayı, ötekiler adına konuşmayı, ve onların direnişlerini bir devrimci master-plana bağlamayı redder. Böyle bir konum, meydan okumaya çalıştığı total kapanma ve ta hakküm biçimlerinin kendilerine katkıda bulunma ve dolayısıyla direniş ihtimallerini sınırlama rizki taşır. O ötekilerin konuşmasının, direnişinin ve mevcut sosyal gerçekliği dönüştürmesinin mümkün hale getirilmesine katkıda bulunmaz.⁵

Ve işte bu konteksttedir ki Foucault, “entellektüelin etiği” diye adlandırdığı şey formunda etik olandan açıkça sözeder. Bu etik konumu, en azından kısmen, “yaptığı şeyi ötekilere söylemeyi” reddedişe, “ötekiler için yasalar buyurmayı veya direnişi bir “buyurucu, peygambervari söylemin” ağırlığı altında gizlemeyi reddedişe göre karakterize eder (Foucault 1977c: 161; 1981a: 13). Foucault’nun çalışmasında, metafizik sübjektivizmi reddetmesi sonucu bir etik boşluk bulunduğunu ima etmekten uzak, iddia etmekte olduğum şey, ötekiler için yasalar buyurmanın bu reddinin, ilkeli bir red olduğudur. O, pozitif bir etik konumu, kesinlikle buyurucu olmayan bir diyalog etiğine –yani direndiği için ötekine açık olma tutumu veya ötekine saygı olarak etik– göre karakterize ettiğim pozitif bir etik konumu yansıtır. Bunun bana söz konusu tutumu içeriyor gibi görüldüğü yerlerden biri “İsyan Etmek Yararsız mıdır?” başlıklı metnin sonudur. Foucault burada, isyanı bir genel şemayla bütünleştirmeye,

⁵ Foucault’nun entellektüellerin rolüyle ilgili yorumu için bakınız, sözün gelişi, Foucault 1980c: 84-85; Foucault’nun buradaki konumu hakkındaki bir genel değerlendirme için bakınız Patton 1984/85.

“bütünün büyük gerekliliğine” tabi kılmaya çalışan “stratejik” etik diye adlandırdığı etiği reddeder. O, etiğinin, “anti-stratejik,” yani stratejik etiğin tersi bir etik –“tekil bir şey ortaya çıktığında saygılı olmak”– olduğunu söyler. Onun eserleri için, tarihin derinliklerinde birşeye, tarihle bağlantısını koparan, tarihi reddeden birşeye dikkat kesilmek” daima gereklidir. (Foucault 1981b: 9).⁶

Foucault’nun angaje olduğu entellektüel çalışma –içinde direnişe yer açılır– kendimiz ve zamanımız hakkındaki bir eleştirel, tarihsel refleksiyondur. Ben ötekine açık olma ve ötekine saygı etiğinin Foucault’nun eleştirel düşünme tarzının kendisine, çağımızın hapis formlarıyla ilgili eleştirel müdahalesine temel teşkil eden bir şey olarak anlaşılabilceğini öne sürmek istiyorum. Fakat, Foucault’nun eleştirel düşünme anlayışına gelmeden önce, genelde refleksif aktivite anlayışıyla ilgili, daha çok son dönem çalışmalarında giderek ilgi duyduğu ve “ben pratikleri” diye adlandırdığı şeyle ilgili birşeyler söylemek yararlı olacaktır.

Ben Pratikleri

Şimdiye kadar, insanî varlığı ötekine düzen vermeye, ötekine formlar empoze etmeye, öteki üzerinde kontrol sağlamaya çalışan bir yaratık olarak gördük. Bu temel üzerinde, Foucault hakkında mülahazalarda bulunmak yoluyla, sosyal diyalogu veya güçlerin etkileşimini, bu diyalogdan doğabilecek sosyal düzenleme ve tahakküm formlarını ortaya koyduk. Geç dönem çalışma-

⁶ Foucault’nun entellektüel diyalogla ilgili yorumları için bakınız Foucault 1984e: 381-2. Foucault burada, kendisini “hakikatle kapatan” ve karşı karşıya geldiği ötekini yokedilmesi gereken bir düşman olarak gören “polemikçi” tutumu reddeder. Biz bunun yerine ötekini “konuşma hakkına” sahip bir özne olarak görmeliyiz. Foucault’nun ötekine destek olmaya yönelik ilgisi aynı zamanda Coles 1992: 86-87’de de vurgulanmaktadır.

larında Foucault ilgisini bu organize edici aktivitenin ikinci bir boyutuna, kendi kendimize formlar empoze etmemize, insanın kendisini belirli türde bir özne olarak biçimlendirme ve oluşturma aktivitesine yöneltir. Bu kendi kendini şekillendirme aktivitesi öncelikle çeşitli eğitim ve kültürlenme formları sırasında tekrar kendi kendilerine geri dönen maddî/bedeni güçler olarak anlaşılabilir. Bize kendimizi düzene sokmamız, kendimizi belirli türde öznelere dönüştürmemiz öğretilir ve Foucault'nun ben pratikleri yorumunda Nietzsche'nin *On the Genealogy of Morals* [Ahlakın Soykütüğü]'nde vicdanın doğuşuyla ilgili yorumunun açık yansımaları vardır. İkinci denemede Nietzsche, insanî hayvanın, kendisini politik organizasyonun sınırlamalarına, "eski eğilimlere" bağlı tuttuğunda, kendilerini dışarıya doğru yöneltmemeye muktedir olamayacağı ve içe döneceği "hipotezini" ileri sürer. İşte bu kendi kendini-yönlendiren eylemde bulunma kapasitesiyledir ki "ilkin, daha sonra 'ruh' diye adlandıracağı şeyi geliştirir" (Nietzsche 1987: 84-88).

Foucault'ya göre, bu ben pratikleri, genelde, bireylerin kendileri vasıtasıyla, kendi bedenlerinde, ruhlarında, davranışlarında belirli sayıda operasyonları gerçekleştirmelerine imkân veren teknikleri gerektirir ve bu operasyonlar kendi kendilerini dönüştürecek, değiştirecek ve belirli bir mükemmellik, mutluluk, ruhsal iktidar durumu elde edecekleri şekilde gerçekleşir (Foucault 1982: 10).⁷ Bu kendi kendini dönüştürme pratikleriyle insan kendisini bir kültürün normatif ilkeleriyle ilişkiye sokar ve kendi kendisini moral bir özne haline getirir. Bu ben pratikleri, tarihimizde çok farklı biçimler almıştır, fakat Foucault için onların zamanımızın kontekstinde özel bir önemleri vardır. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde açıklandığı üzere, onlar, modern düzenleme formlarının işleyişinde, politik itaatlerinin parçası olarak bireylerden istenen pratikler tarzında anahtar bir rolü yerine getirirler. Birazdan, onları anlama tarzımızın aynı zamanda bu dü-

⁷ Foucault Foucault 1985c: Bölüm 3'te ben pratiklerinin genel bir yorumunu verir. Keza bakınız Foucault 1984b: 353-9.

zenleme biçimlerine direniş ve onlarla eleştirel mücadeleye de katkıda bulunabileceklerini göreceğiz. Fakat ilkin, Foucault'nun bu pratiklerin, başka yerler yanında *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde ortaya çıktıkları şekliyle, modern tahakküm biçimleriyle nasıl kaynaştıkları konusundaki yorumunu **h**ısaca özetleyeceğim.⁸

Foucault, bu ben pratiklerinin ilk biçimlerini incelemek amacıyla Greklere döner. Antik Grek toplumunda, belirli ben pratikleri, belirli insanın kendi kendisiyle bağlantı kurma yolları, bir küçük, güçlü elit grubun üyelerinden isteniyordu. Bu pratikler insanın "varlık sanatlarının" estetik kriterlerine göre varoluşunu stilize etme, kendisine hakim olma mücadelesini gerektiriyordu. Bu kendi kendine hakim olma daha sonra, yönetici elitin üyeleri kendilerine ötekilere daha iyi hakim olmak amacıyla hakim oldukları ölçüde sosyal tahakküm biçimleriyle birleşiyordu. Foucault, refleksif faaliyetin Grek formunu açıkça onaylamaktan veya romantize etmekten uzaktır. Yine de onu ilgilendiren şey, şimdiki durumun tersine bunların bireylerin politik egemenlik altına girme süreçlerinin parçası haline gelmelerini gerektiren pratikler olmalarıdır (Foucault 1985: 10-11). Refleksif pratiklerin bireysel davranış üzerinde kurumsal kontrol sağlamanın araçları olarak içselleştirilerek kullanılır hale gelmeleri ancak Hristiyanlığın doğuşuyla gerçekleşmiştir.

Hristiyan kontekstte, uyulması gereken normatif ilkelerin, ilahi yasanın Tanrı'nın iradesinde temellenen ve çeşitli pastoral kurumlar yoluyla bu dünyaya empoze edilen evrensel ilkeleri olduğuna inanılıyordu. Her bireyin bu otoriteye itaat etmesini garantiye almak için pastoral kurumlar tesis edildi ve tam bu sırada Grek ben pratikleri dönüştürüldü. Onlar her bireye, kendilerinde vukubulan şeyleri açıklama ve onları ruhani liderine itiraf etme yükümlülüğü getirdi. Kendi kendini sorgulama artık kendi ken-

⁸ *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi Greklerin ben pratikleriyle, üçüncüsü Stoik pratiklerle ilişkilidir. Hristiyan pratikleriyle ilgili olacağı tasarlanılan dördüncü cilt tamamlanamamıştır, fakat bakınız sözün gelişi Foucault 1982; 1984b.

dine hakim olmaya yönelik değildi, tersine insanın düşünce ve arzularının gerçek doğasını sorgulamasına ve özellikle de bedenın yasaklanmış arzularının avlanmasına yönelikti. Kişi kendi içinde olup biten şeyi ruhani liderine açtığı için ona etkili tarzda yol gösterilebilecekti. Bu kendini sorgulama ve ruhani kılavuzluk, hem onların bu dünyada Tanrı'nın yasalarına uygun yaşamaları hem de öte dünyadaki kurtuluşlarını garantiye almaları için, bireylerin dünyevi arzularından feragat etmelerini sağlıyordu (Foucault 1981c: 236-9; 1982: 10-11, 15-16; 1984b: 356-59).

Modern dönemin ayırıcı vasfı olan şey, bu refleksif aktivitenin sosyal ve politik düzenleme biçimlerinin tesisinde ve işleyişinde merkezi bir rolünün bulunduğu varsayılmıştır. Moral ve sosyal ilkelerin onyedinci ve onsekizinci yüzyıl düşünürlerince giderek artan ölçülerde sorgulanan dini temeli, onsekizinci yüzyıl Aydınlanma eleştirisiyle kesinlikle yıkıldı. Buna eski kilise kurumlarındaki bir çöküş eşlik etti. Bu kurumlar içinde geliştirilmiş bulunan güç/iktidar teknikleri aynı süre içinde, sekülerleşmiş bir formda toplumun tamamına yayıldı ve çeşitlendi. Ve kendi kendini sorgulama, sosyal düzenlemenin yeni ve din sonrası kurumlaşmasında canalcı hale geldi. Modernist düşünce, yeni hayat tarzlarını ve sosyal pratikleri temellendirmek amacıyla, insanî varlıkların kendilerine, bir temel teşkil edici ben'e veya temel insan doğasına döpdü. Descartes'dan Kant'a modernist felsefî refleksiyonda başlayan bu kendi kendimize dönüş daha sonra Aydınlanma'nın moral ve sosyal hayatın organize edici ilkelerinin akılda ve insan doğasında –bu nosyonlar bireylere ilişkin modern bilimlerde içinde formüle edilerek çeşitli disipline etme pratiklerine ve kurumlara empoze ediliyordu– temellendirilebileceği talebi haline geldi.

Temel durumundaki ben'e modernist dönüş böylece bize düşünceyi ve eylemi belirli organize etme normlarını hem evrensel ve zorunlu hem de doğamızı yansıtan normlar olarak sunma imkânı verir. Ve böyle yapmak suretiyle o, yeni sosyal düzenleme, kapanma ve totalleşme biçimlerinin tesisine yardım eder. Aydınlanma'nın rüyası, toplumun rasyonel, bilime-dayalı organizas-

yonu sayesinde, bu hayatta, dünyevi sağlık formunda, insanlığın kurtuluşa, mükemmelliğe, huzura ve güvenliğe ulaşabileceği idi. Bunun bedeli, insanî varlıkların felsefe ve insan bilimlerinde dile getirilen organizasyon normlarına ve bu normları takviye eden disiplin pratiklerine tabi hale gelmeleri idi (Foucault 1978b: 63; 1979b: 19; 1983a: 213-15). Self-refleksiyon (kendi kendini sorgulama, ç.) bu tabi hale gelme sürecinde sürekli ve merkezi bir rol oynadı. Modern kontekst içinde, farklı kurumlar ve otoritelerce kendimizi başkalarına 'açarak' itiraf etmemiz isteniyor. Bununla birlikte self-refleksiyon artık, Tanrı'nın yasasına uyulmuş diye ruhani lider desteğinde kendinden-feragatı gerçekleştirmek amacıyla icra edilmiyor. O şimdi, kendimizi, eylemlerimizi ve sosyal pratiklerimizi temel doğamızı yansıtan normlara uyumlu hale getirerek mükemmelleşmemiz için, insan bilimlerinin farklı uzmanlarının rehberliğinde hakiki benimizi keşfetme mücadelesi sorunudur. Bunu yaparak kendimizi özgürleştirdiğimizi tahayyül edebiliriz. Gerçekte biz, kendimizi insan bilimlerinde formüle edilen normlara ve onları icra eden disiplin otoritelerine tabi kılmaktan başka bir şey yapmıyoruz (Foucault 1978b: 58-70; 1984b: 349-50, 353, 359, 362).⁹

Bu, insanî varlıkların bu modern iktidar formuna direnmeye yeteneksiz olduklarını öne sürmek değildir. Tam tersine, insanî varlıklar empoze edilmiş bulunan sınırları aşmak, yeni hayat tarzları yaratmak, kültürü çeşitli şekillerde dönüştürmek anlamında direnişe yeteneklidirler. Foucault'nun söylemek istediği şey, insanî varlıkların modern bilimsel idaresinin bireylerin bilimsel olarak buyurulan normlarla özdeş hale gelmesine ve hayatlarını buna göre düzenlemelerine hayati şekilde bağlı olması ölçüsünde, özellikle bu modern iktidar formuna direnişin kendimizle farklı türde bir ilişki kurmayı gerektireceğidir. O artık bir kendini keşfetme, kendimizi egemen düzen sistemlerine bağlamak suretiyle "olduğumuz gibi olmaya" çalışma sorunu olma-

⁹ İtirafın, Özgürleşme olarak görülmesinin gerekmesi, Foucault'nun büyük ironisidir. Bakınız Foucault 1978b: 60, 159.

yacaktır. Tersine o, kendimiz için yeni varolma ve eylemde bulunma biçimleri, yeni hayat tarzları yaratmamız amacıyla, bu normlara bağlılığımızı sorgulamamızı, “olduğumuz gibi olmayı reddetmemizi,” gerektirecektir. Kısacası o artık bir kendini-yaratma meselesi haline gelecektir (Foucault 1983a: 216; 1984b: 351). Şimdi ortaya çıkan sorun, özellikle ne türde felsefî refleksiyonun veya eleştirel aktivitenin bu külterel yeniden yaratma sürecini destekleyeceği, ona katkıda bulunacağıdır. Bu bizi Foucault’nun etiko-eleştirel refleksiyonuna, başka bir söyleyişle felsefeye ilişkin kendi kavrayışına götürüyor.

Eleştiri

Bunun, düşünce ve eylemin nihaî ilkelerini formüle etmek için ben’e, bir temel teşkil edici özneye dönen modernist felsefî refleksiyon türünü gerektirmeyeceği açıktır. Bu temel arayıcı yaklaşım meşru olarak neyi düşünebileceğimizin ve yapabileceğimizin sınırlarını belirleyecek bir metafizik tesis etmeye çalışır. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bu felsefî refleksiyon türü, kapatma ve tahakküm formları tesis etme ve sürdürmede, direnişin ve ötekinin baskı altına alınmasında suç ortağıdır. Belirli düşünme ve eylem tarzlarını mutlak ve evrensel bir temel insanî doğada temellendirilmiş tarzlar olarak sunarak o, direnişin ve ötekinin baskı altına alınmasına katkıda bulunur ve başka farklı hayat formları imkânının ortadan kaldırılmasına yardım eder. Bu yaklaşıma ilişkin kaydedilmesi gereken ilave bir başka husus, belirli eylem ve düşünce formlarını mutlak ve evrensel formlar olarak sunmak suretiyle aynı zamanda kendisinin de gerçekte sonlu ve tarihsel olduğunu, uzun bir insanî pratikleri düzenleme ve düzene sokma mücadelesi serisi içinde tarihsel diyalog oyunundan doğduğunu önemli ölçüde gizlemesidir.

Politik totalleşmeye katkıda bulunma tehlikesi, bu tür refleksiyon mevcut sosyal formlar konusunda açıkça eleştirel olduğu, özgürleşmeye katkıda bulunuyor görüldüğü zaman bile, sözün gelişi, baskı altına alınmış ve mevcut kültürce reddedilmiş bulunan temel insanî doğayı hatırlatmaya çalışırken bile mevcuttur. Burada felsefe, kendisiyle baskının aşılacağı, insanî varlığın bütünüyle gerçekleştirileceği ve direnişin ideal varoluş biçimlerini gerçekleştirmenin aracına dönüşeceği bir ideal insanî hayat tarzı peşindedir. Ancak, o zamana kadar reddedilen hakiki bir hayat formu vizyonu formüle etmeye muktedir olanlar, yani “geleneksel entellektüeller,” politik ve kurumsal bakımdan imtiyazlı bir konumdadırlar. Ötekiler adına konuşan entellektüel, ötekilerin kendi kendileri adına konuşmasını engelleyen tahakkümü sürdürme rizkine düşer. Entellektüelin adına konuştuğu insanlar teorisyenlere ve partiye tabi hale gelirler. Halk güçleri yukarıdan gelecek kılavuzluğu beklemek zorundadırlar ve “resmî” karşıtlığın parametreleri dışında duran mücadele tarzları marjinalleştirilir ve yasaklanır. Kısacası, bir kere daha tahakküm ve direnişin ve ötekinin baskı altına alınma biçimlerinin kurumlaşmasına katkıda bulunan bir felsefî yaklaşımımız vardır. Ve yine, belirli hayat formlarının doğru insanî hayat formları olarak tanımlanmasında, reddedilmiş, gizlenmiş ve baskı altına alınmış olanın formülasyonunda, mevcut kültürün özelliklerini yüceltme ve mutlaklaştırma, sonluluklarını ve tarihselliklerini kapatma rizki vardır (Foucault 1974: 173-4).

Biz buna zıt bir biçimde, eylemi ve düşünceyi totaliteleriyle organize edecek bir hakiki ben ve mutlak, zamandışı ilkeler keşfetmeye çalışan modernist projeden kesinlikle ayrılan bir felsefî refleksiyon türü öne sürebiliriz. Bu alternatif yaklaşım hem sübjektivist metafiziği reddini hem de çok daha pozitif bir biçimde, tarihsel diyalogun göbeğinde yaşayan varlıklar olarak insanî varlıklarla ilgili totalleşme biçimlerinin ortaya çıkışını problemi sayan bir anlayışı varsayabiliriz. Burada, kendi kendimiz hakkında, dünyayı organize etmek, ona egemen olmak, ötekini tabi haline getirmek için gerekli bir görüş noktası tesis etmek ama-

cıyla düşünmeyiz. Aksine kendi kendimiz hakkında, ötekine yer açmak ve böylece egemen sosyal organizasyon formlarına direnmesine katkıda bulunmak için düşünürüz. Ayrıca ben burada, ötekine etik açıklık tutumunun refleksif tarzda yücelttiğimizi açıkça ortaya koymak istiyorum. Daha önce belirttiğim gibi, ötekine etik açık olma tutumu, aynı zamanda, en azından örtülü bir biçimde, egemen normlarımızın ve hayat tarzlarımızın sonlu/sınırlı, tikel ve insanî karakterinin teslim edilmesidir. Ötekine açıklık tutumunu refleksif tarzda yüceltmek, sonluluğumuzun bu kabulünü apaçık hale getirmektir; ve genişletilmiş formunda bu kendileriyle birlikte yaşadığımız ilkelerin ve formların, tarihsel olarak bir ötekiyle karşı karşıya gelişler serisinin bütününden, uzun süreli bir diyalog sürecinden doğduğunun kavranmasına varır. Bu tür bir kabul, bu normları ve hayat formlarını mutlak ve herşeyi kuşatan norm ve hayat formları olarak sunmaya çalışan herhangi bir teşebbüse karşıdır. Ve onları sonlu/sınırlı, tarihten doğan şeyler olarak ortaya koymak aynı zamanda onların potansiyel bakımdan değişebilir şeyler olarak ifşa etmek, dolayısıyla ötekine yer açmak, direnişe, dönüşüme, tarihsel diyalogun sürdürülmesine katkıda bulunmaktır.

Ben Foucault'nun eleştirel refleksiyon biçiminin böyle anlaşılabilirliğini ve bunun önce "geneoloji" formu (Foucault 1984a) ve daha sonra "kendimizin tarihsel ontolojisi" (Foucault 1984c) diye adlandırdığı şey olduğunu öne sürüyorum. O öncelikle, ilkelerin ve sosyal düzen formlarının metafizik, sübjektivist mutlaklaştırılmasından pay almayı reddeden bir refleksiyon formudur. Refleksiyon artık kendi kendimiz üzerine, düşünce ve eylem biçimlerimizi temellendirecek bir temel doğa keşfetmeyi amaçlayan bir düşünme sorunu değildir. Aksine o, kendilerine göre yaşadığımız ilkeleri, eylemde bulunma tarzlarımızı, sonlulukları, tarihsel gelişimleri ve özgüllükleriyle kavramak amacıyla tarihe dönüştür. O bu yolla hayat tarzlarımızı herhangi bir zorunluluk ve kaçınılmazlık anlamından koparır. Foucault'nun dile getirdiği üzere, çalışması " belirli bir zamanda, sonradan apaçık, evrensel ve zorunlu sayılan şeyi tesis eden bağlantıları,

karşı karşıya gelişleri, destek ve engellemeleri, güç oyunlarını, stratejileri vs.”yi yeniden keşfetmeyi amaçlayan bir tarihsel analizdir (Foucault 1981a: 6; 1984a: 81; 1984c: 45). Böyle bir refleksiyon tarihsel diyalog bilincini, mevcut hayat tarzlarımızı doğuran uzun güçler oyununu takviye eder ve dolayısıyla mevcut pratiklerimizin görünüşteki zorunluluğunun ve mutlaklığının altını oyar.

Bu tarihselleştirici refleksiyon hiç şüphesiz, mevcut hayat formlarımızın zorunluluk içermeyen tarzlar olduklarını, bir anlamda keyfi şeyler olduklarını ifşa ettiği ölçüde kafa karıştırıcı ve zihin bulandırıcıdır. Foucault’nun terimleriyle, o, “olan şeyin nasıl daima hiç olmamış olan şey” olduğunu, ancak bir “istikrarsız ve kırılğan tarih sırasında” şekillendiğini göstermeye yarar (Foucault 1983b: 206). O, şeylerin ve şeyleri yapma yollarının kaçınılmaz ya da apaçık olduğu fikrini ihlal eder. Fakat o bunu yaparken aynı zamanda şeylerin farklı olabileceği ihtimalinin yolunu da açar. Başka bir söyleyişle o, ötekine bir mekan açar ve insanî varlıkların mevcut sınırlamaları aşmaya, kendileri için yeni hayat tarzları yaratmaya, egemen formlarla diyaloga girmeye ve kültürel dönüşümü gerçekleştirmeye çalıştığı bu direniş biçimlerine, yani ötekilik formlarına katkıda bulunacak şekilde işler. Foucault’nun ortaya koyduğu gibi, bu şeylerin yapıldıkları zamandan beri, yapılamamış olduklarını görmeye başlarız. “Tarihin akışı” içinde, nasıl “olan şeyin artık olan şey olmadığını ve bu yüzden “bir somut özgürlük uzayı, yani mümkün dönüşüm uzayı açan bir şey olarak anlaşılması gereken bir özgürlük uzayı açtığını” kavramak mümkündür (a.g.y. ; karşılaştırınız Foucault 1988a: 11). Kültürel kendi kendini yaratma olarak direnişi teşvik eden tarihselleştirici refleksiyon bu kendi kendini yaratma aktivitesinin felsefî bağlantısı olarak görülebilir. O mevcut hayat tarzlarını mutlak olmaktan çıkarıp problematize ederek, mümkün dönüşüm uzayı açmak anlamında kültürel kendi kendini yaratma biçimlerini besler.

Foucault’nun şimdinin tarihsel sorgulanması olarak anladığı eleştirel refleksiyonun doğasıyla ilgili yorumları yazılarının

tümüne serpilmiş durumdadır. Fakat eleştirel aktivitesini enforme eden etik ruhu apaçık hale getirdiği çalışmaları yalnızca geç dönem çalışmaları, özellikle de “Aydınlanma Nedir?” adlı denemesidir. O üç “felsefî ethos”dan, yani, sosyal eleştirmen olarak entellektüelin spesifik rolünü enforme ettiği kadar kendi tarihsel ve eleştirel refleksiyonlarına da kılavuzluk eden insanın kendisine ve kendi şimdisine yönelik refleksif tutumundan, veya insanın kendisi ve kendi şimdisiyle ilişkili olma tarzından sözeder. O meşru olarak yapabileceğimiz şeylerin sınırlarını sabitleştirmek amacıyla düşünce ve eylemin evrensel yapılarını kurmaya çalışan bir tutum, bir ethos değildir; tersine o, tarihsel araştırmalar yoluyla bize evrensel, zorunlu ve elzem diye sunulan şeyin ne ölçüde tarihsel bakımdan tekil, muhtemel ve keyfi sınırlamaların ürünü olduğunu belirlemeyi dener. Bu eleştirel refleksiyon, hakim hayat tarzlarımızı problematize ederek, mevcut sınırları aşma, farklı tarzda düşünme, farklı hayat tarzları yaratma imkânını takviye eder. Foucault’nun da dile getirdiği gibi, bu, belirlenmemiş özgürlük işine, yani kültürel kendi kendini yaratma işine mümkün mertebe uzun soluklu bir devinim gücü sağlayan bir eleştirel refleksiyondur (Foucault 1984c: 39, 45-51).

Direnışı ve yeni düşünme ve eylem biçimlerinin yaratılmasını teşvik amacıyla hakim hayat tarzlarımızın problematizasyonuna yönelen bu ethosun, Foucault’ya göre, felsefecinin, düşünürün, entellektüelin hayatında merkezi bir yeri vardır. O düşünen ben’i, bir refleksif problematizasyon süreci olarak tanımlamaya başlar. O insanın “kendisini, anlamı, şartları ve amaçları konusunda düşünce ve sorgulama nesnesi olarak kendi kendisine sunması için” bir eylemde ve reaksiyonda bulunma yolunda geriye doğru adım-lamasını mümkün kılan şeydir. Düşünce, der o, “kişinin yaptığı şeyle ilişkisi içindeki özgürlüğü, kişinin kendisini kendisinden koparma, onu bir nesne olarak kurma, bir problem olarak onun üzerine düşünme devinimidir” (Foucault 1984e: 388). Foucault’nun “entellektüelin etiği” ile ilgili anlayışının kalbinde ikamet eden şey, bu kendi-kendinden kopma fikridir. Entellektüelin rolü, “başkalarına ne yapmaları gerektiğini” söylemek değildir. Te

sine, insan, “kendisini sürekli kendisinden koparmaya yetenekli hale getirmelidir.” Yani, entellektüelin spesifik rolü apaçık bir-şey olarak öne sürdüğü şeyi tekrar tekrar sorgulamak, açık ve varsayılan şeyi tekrar sorgulamak, düşünme alışkanlıklarını ve tarzlarını sarsmak, kabul edilmiş benzerlikleri ortadan kaldırmaktır. Mevcut formların bu problematizasyonu temelinde öteki doğru-
dan mücadeleye girer ve “yurttaşlara” sosyal ve politik dönüşüm geçirmelerinde yardım edilir (Foucault 1981a: 11-12; 1988e: 265).

Foucault entellektüel faaliyetin anlamını ve amacını “bir yenilik ve yaratıcılık uzayı açmak için kendi kültürümüz üzerinde kazı yapma gerekliliği” terimleriyle özetler (Foucault 1988b: 163). Benim buradaki genel tezim, Foucault’nun entellektüel ethosunun, kendimize ve şimdimize, kültürümüz üzerinde kazı yaparak yönelme şeklindeki eleştirel tutumun, ötekine etik refleksif açıklık tutumu olarak anlaşılabilirliği. O, öldürücü, düşünceden yoksun kapanışa ve tahakküme karşıt konumda yeralan, düşünceyi ötekine açan, direnenlere katkıda bulunan, yeni düşünce ve eylem biçimlerinin yeniden canlılık kazanan yaratımını takviye eden ve nihaî noktada sürekli diyalogu destekleyen refleksiyon formudur.

Eleştirel *versus* Geleneksel Tarih

Foucault’nun refleksiyon nosyonunu tarihsel refleksiyona alternatif yaklaşımlarla mukayese ederek ilave kavrayışlar elde edebiliriz. Foucault metafiziksel olmayan, tarihselleştirici refleksiyonunu, yalnızca düşünce ve eylem için bir temel teşkil edici ben ve nihaî ilkeler keşfetmeye ya da tesis etmeye çalışan refleksiyon formlarından değil, aynı zamanda, görünür şekilde tarihe yöneldiği halde, metafizik bir temele dayanmaya devam eden tarihsel refleksiyon formlarından da ayırır. Tarihsel yorumun, Fo-

ucault'nun "geleneksel" ya da "sürekli tarih" diye adlandırdığı bu son türü, başlangıç noktasını mutlak olarak alır ve tarihin diyalog içerikli hareketinin kendisini bu görüş noktasına bağlamayı dener. Geleneksel tarih, der o, "bir tarihdışı perspektif sunan (ve daima varsayan) tarih formudur." Bizim "tarihsel hissimize" bir tarihdışı perspektif egemendir ve "metafiziğin taleplerine boyun eğer" (Foucault 1984a: 87). Bu tarihdışı perspektiften tarih, bir sürekli gelişim süreci, tarihçinin başlangıç noktasının ilerici serimlenişi" olarak ortaya çıkar. Hegel bunun açık bir örneğini teşkil eder. O tarihe döner, fakat aynı zamanda tarihe bir tarihdışı perspektif empoze eder, Mutlak Özne'nin perspektifini. Ve Hegel bunu yapmak suretiyle, tarihin deviniminde yalnızca Mutlak Özne'nin ilerici, düzenli, sürekli çiçeklenişini görür.

Bu tür bir resmin bir tür kendi içine kapanışı gerektirdiğini ileri sürdüm. O tarihi yalnızca kendi başlangıç noktasına göre okur ve bu yüzden kaçınılmaz biçimde tarihin başlangıç noktasını doğruladığını keşfeder. Bu tür tarihsel düşünme, kendi başlangıç noktasını sorgulamaya yeteneksiz ve önemli ölçüde eleştirel olmaktan yoksundur. O, yalnızca kendi önvarsayımlarını takviyeye hizmet eden, asla onlara meydan okumayan bir tarih vizyonu sunar. Bütün bunlara, onun, başlama noktamızı mutlak bir şey olarak alarak, önvarsayımlarımızın kendilerinin tarih tarafından, içinde yorumun formüle edildiği tarihsel durum tarafından kayıt altına alındığı ölçüde belirsizlik içinde kalacağımız ilave edilmelidir. Tersine Foucault tarihe, tarihsel içerikleri şimdinin bakış açısının pençesinden kurtarmak için döner. Başlama noktasını mutlak bir nokta olarak alarak tarihi ona tabi kılmak yerine o, tarihe yönelerek başlangıç noktasını sorgulamayı amaçlar. O, tarihe ilişkin bilincimizi, bir açık diyalog, bir karşı karşıya gelişler, saldırılar ve karşı saldırılar çokluğu olarak restore eder. O bu yolla, şimdiyi, tarihsel doğuşu sırasında, tarihsel olarak ve daima güçlerin diyalog içerikli etkileşiminden doğan birşey olarak kavramaya muktedir olur. Ve aslında, şimdi, sürekli diyalog içinde dönüşen birşeydir. Onun tarihsel refleksiyonu bu yüzden, içinde

kendi organize edici ilkelerini problematize ettiği ve yeniden icada ve dönüşüme yer açtığı bir tarihsel refleksiyondur.

Bu noktada, karakterize ettiğim şekliyle Foucault'nun konumuna bir itiraz yöneltilebilir. Bu itiraz, Foucault'nun konumunun bir yanlış okumasına dayanıyor. Bunu ortaya koymak onun yorumunu ve özellikle de diyalog nosyonunu daha da aydınlatacaktır. Diyalogun ve tarihin önceliğini kabul etmek, daima tarihin göbeğinde yaşadığımızın, araştırdığımız tarihin bir parçası olduğumuzun farkında olmak demektir. Başka bir söyleyişle biz daima, tarihsel olarak doğmuş bir perspektiften yola çıkarız. Ve gerçekte biz yalnızca bir nesnel/objektif geçmişi tasvir etmekle kalmayız. Tarih hakkında yaptığımız açıklama daima bir yorum, bir Kurgu'dur (Foucault 1980g: 193). Bir yanlışlık anlamında, mutlak doğruyu ima eden bir nosyon anlamında bir kurgu değil, mevcut tarihsel materyal üzerine yerleştirdiğimiz belirli bir düzenleme, inşa ve vurgu anlamında. Ancak, tarihin daima mevcut görüş noktamızın bir fonksiyonundan başka bir şey olmadığı doğru değildir. Bu bakış türü de bizi tekrar tarihi, başlangıç noktamızın şimdimizin formlarına ve kimliklerine göre yorumlamak suretiyle bir dairenin içine hapseder ve böylece bu görüş noktasından yakamızı kurtaramayız. Bu görüş, bu şimdinin, bu kimliklerin ve formların ilk önce nasıl doğduklarını kavramamızı imkânsız hale getirdiği için, derin bir biçimde problematiktir.

Foucault'nun yaklaşımı bu değildir. O, "geçmişin şimdiye göre tarihi" ile kendi yaptığı şeyi, yani, geneolojik "şimdinin tarihini" açıkça birbirinden ayırır (Foucault 1979a: 31). Onun tarihsel açıklaması onun şimdinden başlar, fakat, bu açıklamanın tarihsel ben-bilincinden yoksunluğuna ve tarihin kendi kendine hizmet eden yorumuna karşı çıkarak ona meydan okumayı amaçlar. Bu tarihin ötekiliğine dönüş, egemen yorumun baskı altına almaya ya da marjinalleştirmeye çalıştığı şeye dönüş demektir. Geçmiş şimdiye göre, şimdiye dönük, düz, üniter bir gelişim süreci olarak yorumlamak, aynı zamanda, öteki olan, farklı olan, tarihle çelişkili olan herşeyi baskı altına almak veya marjinalleştirmektir. Tersine Foucault, tam da geleneksel tarihin diskalifiye

ettiği ve baskı altına aldığı içeriklere/konulara yer açmayı dener. Onun ifade ettiği şekliyle, geneoloji “bir bakışın keskinliğine te- kabül eder ... ve farklı ve marjinal unsurları özgürleştirmeye muktedirdir” (Foucault 1984a: 87).

Buna binaen, Foucault’nun tarihsel okumaları bütün bir “lokal,” “kesintili” bilgiler, alçakça, rezil çatışmalar ve şimdiye kadar diskalifiye edilmiş, gizlenmiş, üzerleri kapatılmış olan mücadelelerle ilgili bilgiler alanını önplana çıkarır (Foucault 1980c: 80-83). Başka bir söyleyişle onlar, diyalog içerikli etkileşimin baskı altına alınan tarihini, şimdinin içinden doğduğu uzun muhtemel karşı karşıya gelişler, çatışmalar ve anlaşmazlıklar serisini ortaya çıkarır. Eğer bir dominant çerçeve, bütün bir tarih sürecini doğuşunun zirveye yükselişi olarak oku- mak için belirli tarihsel içerikleri marjinalleştiriyorsa, o zaman bu marjinalleştirilen içerikleri ön plana çıkarmak sözkonusu çer- çeveye meydan okur ve onun tarihsel gelişimi içinde kavranmasına imkân hazırlar. Kısacası, tarihin bu yorumu, şimdinin mutlaklık ve zorunluluk taleplerine meydan okur ve onun zorunluluk içermeyen bir gelişme olarak okunmasını sağlar. Ve zorunluluk taşımayan bir gelişme olarak şimdimiz, farklı da olabilir. Sonuçta, o başkaldırı, sürekli çatışma ve diyalog yoluyla dönüşe- bilecek olan bir şimdidir.

Bu yüzden, Foucault’nun tarihsel yorumları, gerçekte, tarihin dışında bir konumu varsaymaz. Onlar, geçmişin tam, kesin ve nötr bir yorumunu sağlama iddiası taşımazlar. Onlar, kendi tarihsel mevzilenişleri, kendi şimdileriyle kayıt altına alınmış okuma- lardır. Onlar aynı zamanda, şimdinin tarihdışı mutlaklaştırılma- sıyla, bu şimdinin geçmişe empoze edilmesiyle mücadele ederler. Onlar, geçmişin ötekiliğine açık kalmaya çalışırlar. Ve geçmişe açılma yoluyla bu okumalar şimdiyi tarihselleştirdikleri ölçüde, şimdiyi, çağdaş direniş formlarınca değiştirilme ve dönüştürülme imkânına açarlar. Başka bir söyleyişle, tarihin oluşturucusu durumundaki sürekli diyalogu takviye ederler. Gerçekte, Foucault’nun tarihsel-eleştirel yorumları kendi başlarına bütü- nüyle eleştirel, diyalog içerikli, maddî tarihi oluşturmaya devam

eden mücadele ve çatışmaların hem bir parçası hem de teşvikçisidirler.

Aydınlanma

Böylece biz Foucault'yla birlikte, teşhis edilebilir bir etik konumun, şimdi üzerine eleştirel refleksiyonlarına temel teşkil eden bir etik konumun enforme ettiği bir eserler külliyyatına sahibiz. Bu yorum, Foucault'nun metafizik özneyi reddini, etikle enforme edilmiş eleştiriye imkânsız hale getiren bir red olarak gören Habermas gibi hümanist eleştirmenlere (Habermas 1982; krş. Taylor 1986) karşıt bir konumda durur. Foucault'nun hümanizmi reddinin direnişi imkânsız hale getirdiği iddiası konusunda, eleştirmenlerin dikkate almayı başaramadıkları şey, diyalogun Foucault'nun yorumundaki önceliğidir. Diyalog nosyonu onun direniş nosyonuna değil yalnızca, aynı zamanda etik ve eleştirel refleksiyon nosyonuna da temel teşkil eder. Hümanist eleştirmenler Foucault'nun şimdi eleştirisini yalnızca negatif ve yıkıcı bir eleştiri olarak ve onun daha iyi bir hayat için buyruklar ortaya koyma başarısızlığını, konumunun moral iflasının delili olarak görme eğilimindedir. Fakat öteki için yasalar buyurma veya koymayı red, öteki için, direniş için, yeni hayat tarzlarının yaratılması ve tarihsel diyalogun sürdürülmesi için bir uzay açılmasına yönelik diyalog içerikli bir-etikle mükemmelen uyuşur. Ve Foucault'nun çalışması, mevcut standartlar ve hayat formları için ilk görüldüğü kadar yıkıcı değildir. O, modernite normlarının, ideallerinin ve hayat formlarının tamamını elden çıkarmaya çalışmaz. Onun sorguladığı şey, onların evrensel-tranzendental temirlere göre mutlaklaştırılması, onları herhangi bir eleştirel sorgulamadan veya yeniden düşünmeden koruyan ve sürekli diyalogu önleyen hamlesidir.¹⁰

¹⁰ Rajchman Rajhman 1985: 93'te benzer bir görüş öne sürüyor.

Foucault'nun etiko-eleştirel konumunun bu hümanist eleştirilerinin çoğu özellikle Habermas tarafından öne sürülen şu iddiada özetlenir: metafizik subjektivizmi reddettiği için Foucault anti-Aydınlanmacı ve anti-modernisttir.¹¹ Habermas'a göre, eğer biz "Aydınlanma projesi" veya "modernite projesi" –başka bir söyleyişle gündelik hayatın rasyonalizasyonu– diye adlandırdığı şeyi elde tutmaya çalışacaksak, bir temel teşkil edici subjektivite anlayışı temel öneme haizdir (Habermas 1981: 8-9). Bir sonraki bölümde Habermas'ın konumu hakkında daha fazla şey böyleyeceğim. Fakat şimdilik Habermas'ın Foucault eleştirisinden ayrılmadan, Foucault'nun anti-Aydınlanmacı olduğu iddiasını sorgulayabiliriz. "Aydınlanma Nedir?" yazısında Foucault, kendi ethos'undan, yani eleştirel çalışmasından Aydınlanma geleneğinin parçası durumunda bir şey olarak sözeder. Ancak bu, Habermas'ın düşündüğü gibi, Foucault'nun dinamitleyebileceğini düşündüğü "modernitenin felsefî söylemine" bir geç dönüş değildir (Habermas 1986: 108). Bu makale, Aydınlanma ve modernite nosyonlarının bizatihi kendilerinin içerdiği şeyi bir yeniden düşünmeyi, metafizik öznenin aydınlanma süreci için temel birşey olduğu fikrini reddeden bir yeniden düşünmeyi ihtiva eder.

Foucault çalışmasından Aydınlanma geleneğinin parçası bir şey olarak sözederken, apaçıktır ki bu, hümanistik terimlerle talleşen kontrol süreci, sosyal pratiklerin bir rasyonel dönüştürme ve düzenleme vizyonu olarak anlaşılan Aydınlanma değildir. O zamandışı, metafizik akıl veya insanın doğası nosyonlarının hayatın organizasyonel normları için temel teşkil ediyor görünen veya olgunluğu insanlığın evrensel rasyonel normlarına itaate göre anlayan Aydınlanma değildir. O daha çok, donmuş, dogmatik eylem ve düşünce şemalarının eleştirisi, mevcut hayat formları konusunda bir tarihsel refleksiyon tarzını alan ve onlardan

¹¹ Habermas'ın Aydınlanma ile bağlantılı Foucault eleştirileri şu metinlerinde bulunabilir: Habermas 1981: 13; 1982: 29; 1986; ve 1987: özellikle 9 ve 10. Bölümler. Onun konumu Charles Taylor'ın Taylor 1984'teki konumuna benzer. Habermas ve Taylor'ın konumlarının bir özeti için bakınız Hiley 1985.

kurtuluş ve yeni hayat tarzları yaratma imkânını açan bir sorgulamadır. Buraya uygun olgunluk nosyonu, daha önce atıfta bulunduğum temel arayıcı olmayan bir olgunluk, eşit ölçüde dogmatik metafizik mutlaklara bel bağlamayı ve insanın kendi varsayımlarını gözü pek eleştirel tetkike tabi tutma cesareti durumunda bir yeni imkânlar açma cesareti olarak olgunluktur (Dreyfus and Rabinow 1986: 110). Böyle anlaşılan Aydınlanma Foucault'nun kendi çalışmasının kalbinde gördüğü eleştirel ethos'u –kendimize ve şimdimize dönük bir refleksif tutumu, fiilen ne olduğumuz konusunda, bir ve aynı zamanda bize empoze eden sınırlamaların tarihsel analizi ve onları aşma imkânı tecrübesi durumunda bir eleştiriyi– somutlaştırır.

Böylece, Foucault'nun kendisinin de işaret ettiği gibi, metafizik özneye temellendirilmiş bulunan totalleşen bir proje olarak Aydınlanma ile gerilim içinde bir Aydınlanma anlayışına sahip oluruz (Foucault 1984c: 42-45). Gerçekten de, bu anlayış bir metafizik özne varsaymaktan uzak, metafizik sübjektivizmden kesin bir kopuşu sergiler. Bu, biz yalnızca metafiziğin tılsımından kurtulabilirsek, mevcut hayat ve sosyal düzen formlarımız üzerine tarihsel olarak düşünmeye muktedir olabileceğimiz anlamına gelir. Eğer bu Aydınlanma nosyonu bir insanî varlık nosyonu varsayıyorsa, bu, hem tarihsel sınırlamalara tabi hem de bu sınırlamaları aşmaya muktedir bir somut, dünyevi, tarihsel insanî varlık anlayışıdır. Bu insanî varlık, Aydınlanmacı sosyal pratiklerin total organizasyonu vizyonunun –bu vizyona göre tarihsel sınırlamalarımız akla ve insanın doğasına göre meşrulaştırılabilirler– tehdit ettiği varlıktır; bu insanî varlık, mevcut hayat formlarımız hakkında, düşünebileceğimiz ve eyleyebileceğimiz şeyler üzerindeki mevcut sınırlamalar hakkında bir tarihsel refleksiyonun, bu sınırlamaların mutlak, evrensel ve zorunlu oldukları iddiasına meydan okuyan bir refleksiyonun hizmet ettiği bir varlıktır.

Foucault bu ikinci aydınlanma anlayışının, hümanist metafiziğin tesisinde bizatihi anahtar rol oynamış bir şahsiyet olan Kant tarafından açıkça dile getirildiğini düşünür. O, Kant'ın kü-

çük denemesi “Aydınlanma Nedir?”’in Aydınlanma’yı temel arayıcı terimlerle tanımlamadığını söyler. Kant Aydınlanma’yı daha çok negatif tarzda bir “çıkış,” bir “dışarı çıkış (way out)” olarak tanımlar. O, eleştirel refleksiyonu kullanarak düşünce ve eylemlerimizde dogmatik metafizik otoriteye bel bağlamaktan kaçıştır. Dahası, Foucault aynı zamanda Kant’ın denemesini, yeni bir felsefî refleksiyon tarzı, kendi kendimiz üzerine hayat tarzlarının metafizik mutlaklaştırmasına karşıt bir eleştirel refleksiyon formu sunan bir deneme olarak görür. O, üniversal olanla tarihsel olanın ayırtililmesiyle ilgili değildir, tersine şimdi, içinde yaşadığımız bu belirli tarihsel zaman diliminde sürdürmekte olduğumuz şeyi belirlemeye çalışan dünyevi bir refleksiyondur. Foucault’ya göre, bu deneme felsefeyi ilk kez kendi tarihsel anımız hakkında refleksiyon yapma göreviyle ilişkilendirir ve rasyonaliitenin kendi tarihi, yeri, geçmişi ve şimdiki gerçekliği konusunda bir felsefî sorgulama başlatır. Ve bunu yaparak, der Foucault, Kant kendimize ve şimdimize yönelik bir ethosu, yani tarihsel-eleştirel tutumu, [Foucault’nun] bu ikinci aydınlanmış eleştirel refleksiyon geleneğini enforme eden şey olarak gördüğü “tarihsel dönemimizin sürekli eleştirisini” sunar (Foucault 1984c: 39, 42, 50).¹²

Bu ikinci eleştirel refleksiyon anlayışını takdim ederken Kant, modernitenin Descartes’ın öncülük ettiğı metafizik sübjektivizmine mesafeli bir tavır takınır. Descartes eşsiz, fakat evrensel ve tarihsel olmayan özneler olarak kim olduğumuzu anlamaya çalıştığı halde Kant tarihin belirli bir anında ne olduğumuzu, bizimle birlikte süregelen şeyin ne olduğunu sorar. Bu Hegel, Marks ve Nietzsche tarafından meşgul olunan tarihsel refleksiyon formudur, yani, kendimizin ve şimdinin, nasıl fiilen var olduğumuz kişiler haline geldiğimizin ve nasıl yaptığımız şeyleri yapar hale geldiğimizin analizi. Zamandışı, tarihdışı temeller nosyonuna karşı o, bize temel, sabit ve zorunlu diye sunulan şeyin

¹² Foucault’nun çalışmasında yeralan ve Kant’ı bu ikinci geleneğin kurucusu olarak gören diğer yorumlar için bakınız Foucault 1981: 52-54; 1983a: 215-16; 1988c: 95.

aslında ne ölçüde tarihsel bakımdan zorunluluk içermeyen ve spesifik birşey olduğunu sorar. Fakat eğer bu böyle ise, eğer Kant sahiden de metafizik düşünmeyi aşan ve gerçekten de ona karşıt bir konumda duran yeni bir düşünme biçimi, başka bir söyleyişle, bir tarihsel-felsefî refleksiyon formu sunmuş ise, hümanist metafiziğin tesisindeki anahtar bir şahsiyet olduğu da açıkça ortada demektir. İlk bölümde gördüğümüz gibi burada da, o, önemli ölçüde Descartes'ın ayak izlerini takibeder. Descartes gibi o da, metafizik öznenin modernist formunda temel arayıcı bir bakış açısını korumak ister. Aslında Kant'ın, tarihe döndüğü halde, kendi tarihsel ben-bilinci temelinde, zamandışı, mutlak ilkeleri yeniden teyid ederek, düşünce ve eylemi tranzendental öznedeki temellendirerek, tarihe sırtını döndüğü de söylenebilir.

Kant'ın düşüncesinde bu tür bir tersine dönüş bulunduğunu öne sürmek keyfi bir tutum olarak görülebilir, fakat, bu gerçekten de modern düşüncedeki bir sürekli tarz gibi görünüyor. Birinci bölüm'de gördüğümüz gibi, Hegel, Kant'ın metafizik sübjektivizmini sorgulayarak yıkmak, ben'i ve onun anlama kategorilerini tarihsel gelişimleri dahilinde kavramak ve tarihi yeni bir metafizik özne versiyonuna tabi kılmak amacıyla tarihe döner. Ve Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* 'nde işaret ettiği gibi, aynı kader Marks ve Nietzsche'nin çalışmalarının da kaderi olmuştur. Marks Hegel'i, bir kere daha tarihsel boyutu düşüncesinin merkezine yerleştirerek, kendimizi içinde bulduğumuz belirli sosyal ve ekonomik düzenlemelerin doğuşuna dönerek kesinlikle aşar. Fakat Marks'daki bu radikal potansiyel, Marksist hümanizm formunda, muhtemelen bir ölçüde Marks'ın eserlerinde zaten mevcut bulunan ve kesinlikle Marksizm içinde daha sonra geliştirilen bir hümanizm formunda yenilenmiş bir sübjektivizme yerleştirilir ve tabi kılınır. Aynı şekilde, mevcut hayat formlarımızın tarihsel geneolojisine dönmek suretiyle metafizik geleceği sorgular, fakat, daha sonra bir tranzendental filozof, bir güç tutkusu (will to power) metafizikçisi olarak yorumlanır hale gelir (Foucault 1972: 12-14; krş. Barker 1994: 56-57).

Böylece tarihsel ben-bilinci modern düşüncede sürekli yeniden ortaya çıkar ve dogmatik metafizik sübjektivizmi sorgulama görevi yapar. Fakat aynı zamanda onu bir sürekli aşma, totalleşen şemalara yerleştirme, hümanizm ve temel arayıcılık formlarına dönüştürme çabası da vardır. Ve hümanizmin tarihsel ben bilincine nefretle yaklaşması hiç şaşırtıcı değildir. Hümanistik vizyon, yani, sosyal pratikleri bir temel insanî doğaya göre dönüştürerek yeniden organize etme olarak Aydınlanma ile birlikte insanı bir tanrı statüsüne yükseltme, doğası gereği, insanın tarihselliğini, tarihsel güçlere hassasiyetimizi, sonluluğumuzu/sınırlılığımızı reddetmek zorundadır. Böyle yapmak suretiyle biz tarihi düzene sokmanın ötekine, kontrolümüz dışında kalan şeye, dönüşüme yolaçarak belirsizlik ve istikrarsızlık yaratan şeye karşı savunmanın tranzendental bir temeline sahip oluruz. Sonuçta, tarihe geri dönen bir eleştirel refleksiyon temel teşkil edici özne fikrinin bizatihi kendisini kuşku altına sokar ve bize sonluluğumuzu hatırlatır, ve yine güvenliğimizin altını oyma tehdidinde bulunur ve yine bizi rizke ve belirsizliğe açar.

Fakat bir çok noktada öne sürdüğüm gibi, endişenin bu hümanistik aşılması, insanî varlığın tarihin değişmelerinin üzerinde duran bir mutlak statüye yükseltilmesi beşerî varlıkların kendilerine hatırı sayılır bir bedele mal olur. Kendi somut insanlığını, varoluşumuzun sonluluğunu ve tarihselliğini hakkıyla değerlendiremeyiz. Dahası, hayat tarzlarımızın sübjektivistik mutlaklaştırması ötekinin, yani yeni ve beklenmedik olanın, insanî varlıkların kurumlaşmış hayat tarzlarını aştıkları ve dönüşümü gerçekleştirdikleri yeniliğin ve yaratıcılığın reddini takviye eder. Bu yüzden hümanizm, kapanış ve steril tekrar durumlarının tuzağına düşmemize katkıda bulunur. Burada felsefe, tahakkümün tesisinin bir parçası haline gelir. Keza, modern düşüncenin marjinde, başka bir söyleyişle sınırında, tarihsel ben-bilinci –en geniş anlamıyla sonluluğumuzun/sınırlılığımızın bilinci– metafizik iddiaları problematize etmeyi tekrar yüzeye çıkarır. Bu yalnızca Hegel’de, Nietzsche’de ve Marks’ta değil, aynı zamanda Weber, Frankfurt Okulu ve Habermas’da da sözkonusudur. Bu, asla hü-

manizmin bütünüyle istila edemediği veya hümanizm tarafından istila edilebilir olmayan tarihsel-eleştirel refleksiyon sahibi tahribedici Aydınlanma geleneğidir. Tarihsellik, tarihsel ben-bilinci, modern düşüncenin elimine edilemez ve daimi özelliğidir (Bouchard 1983: 173; Lloyd 1984: 9-10).

Bu tarihsel ben-bilincinin, bu sonluluğumuzu hatırlamanın, yalnızca negatif, yıkıcı bir refleksiyon türü olarak görülmemesi gerektiğini öne sürmüştüm. Onun egemen hayat tarzlarımızın mutlaklığının altını oyduğu ve ilgiyi sonluluğumuza ve tarihselliğimize çevirdiği kesindir. Fakat bu ihtiyaç bütün ilkelerin, bütün düzenlerin ve bütün formların reddi olarak görülemez. Aksine o, bu formları mutlaklaştıran sübjektif metafiziğe eşlik eden sosyal tahakküm formlarına olduğu kadar teorik kendi içine kapanma türlerine de bir meydan okumadır. Burada Foucault, onları terketmeksizin veya irrasyonalizme düşmeksizin Aydınlanma'yı ve onun rasyonalitesini eleştiremeyeceğimizi söyleyen şantaj türünü reddeder. Rasyonalitenin tarihi araştırmaları, der o, yalnızca aklın tahribini değil, egemen rasyonalite formu olarak, tek ve biricik akıl formu olarak sunulan rasyonalite formunun yalnızca rasyonalite formları arasındaki bir rasyonalite formu olduğunu göstermeyi de sağlarlar. Ve bu, Foucault'nun kavrayışı olduğu kadar Weber ve Frankfurt okuluna ait bir kavrayıştır da (Foucault 1983b: 200-201; 1984c: 42-43; 1984d: 248-50). Ayrıca, bu tarihsel çalışmanın etkisi, her durumda aynıdır. Mutlak ve evrensel olarak kabul ettiğimiz şeyin tarihsel tikelliğine dikkat çekmek farklı düşünme tarzlarına, farklı faaliyet tarzlarına alan açar. Ve bu Aydınlanma'nın anti-metafiziksel anlamında yeniden ortaya konulmasını temsil eder; dogmatik sınırların eleştirel sorgulanması, yeni düşünme ve eylem biçimlerine imkân verilmesi olarak Aydınlanma anlamında.

Foucault'nun düşünmesi, tarihe geneolojik dönüş, şimdinin tarihsel eleştirisi ve yeni imkânlar açılmasına ilgisi ile birlikte kolayca bu yıkıcı, anti-hümanist aydınlanmış refleksiyon geleneğine rahatlıkla yerleştirilebilir. Göklere çıkardığı İnsan'ın ölümü, sübjektivist metafizikten kesin bir kopuş, sonluluğumu-

zun, yani egemen kategorilerimizin ve hayat tarzlarımızın sonluğu ve tarihselliğinin kabûlüdür. Bu onların zaman içinde var olduklarının, dolayısıyla geçip gidebileceklerinin, dönüşüme ve yenilenmeye açık olduklarının kabûlüdür. Bu yüzden, Foucault kendisini Aydınlanma geleneği içine yerleştirmeye muktedirdir. Temel teşkil edici hümanist özneyi ve totalleştirilen Aydınlanma anlayışlarını reddettiği ölçüde kesinlikle “postmodern”dir. Fakat, eğer bununla Aydınlanma’nın ve modernitenin radikal reddini kastediyorsak o postmodern *değildir*. Başka bir şekilde dile getirmek gerekirse, Foucault’nun postmodernizmi modernitenin aşılması değildir. O, Aydınlanma geleneğinin aynı zamanda bir refleksif tarihsel ben-bilincini içerecek şekilde anlaşılması ölçüsünde modernist gelenek, Aydınlanma geleneği içinde durur. Bazıları bu tarihsel ben-bilincini özellikle bir “postmodern durumun” parçası olarak görmüşlerdir (Lawson 1985). Buradaki argüman, gerçekte onun modernitemizin, hümanist düşüncesinin içerdiği modernist teorik ve politik kapanış formlarına hep meydan okuyan sürekli ve gerçekten yararlı bir özelliği olduğudur. Ve bu tarihsel ben-bilincini kendi düşüncesine taşıyarak Foucault felsefenin ilgisini tarihsel durumları içinde insanî varlıkları özgürleştirme aracı olarak bir kere daha tazeler.

4

Diyalog ve Postmodern

Birinci Bölüme, başkalarının yanısıra Habermas tarafından da ileri sürülen, metafiziğin alternatifinin yıkıcı, rölativistik parçalanma vizyonu olduğu görüşünü sorgulayarak başlamıştım. İkinci ve üçüncü bölümlerde, tartışmanın istikametini belirli bir Foucault yorumuna çevirerek metafiziğe uygun alternatifi diye kabul ettiğim şeyi, yani diyalog içerikli alternatifi ayrıntılı bir şekilde açıkladım. Bu son bölümde, Habermas ve parçalanma olarak postmodernizmle ilgili bir tartışmaya geri dönmek istiyorum. Bu bana, diyalog içerikli resmin hem parçalanma resmi hem de Habermas'ın kendi alternatifi karşısında bir ilerlemeyi nasıl temsil ettiğini daha ayrıntılı bir şekilde gösterme imkânı verecek. İlk Habermas'a, özellikle de Habermas'ın bir öznel-rarası diyalog anlayışı yoluyla geleneksel özne felsefesini aşma girişimlerine döneceğim. Sonra, parçalanma terimleriyle anlaşılan postmodernite nosyonuna döneceğim. Hem Habermas'ın pozitif konumu hem de parçalanma postmodernizminin, metafizikten yanlış bir kaçışı temsil ettiğini öne sürmek istiyorum.

Habermasçı Diyalogun Ötesi

Sunduğum diyalog resminde olduğu gibi, Habermas'ın özellikle hayatın sosyal boyutuyla ilgili yorumunda da, metafiziğin ötesine, özne metafiziğinin ötesine uzanmayı deneyen, metafizik yerine diyaloga dönen ve diyalogu tahakkümün karşı kutbuna yerleştiren bir açıklama buluruz. Bununla birlikte, ben, Habermas'ın sosyal diyalog yorumunun sübjektivist düşünüşten kesin bir kopuşu temsil etmediğini öne sürmek istiyorum. Diyalog ve iletişime gösterdiği bütün ilgisine rağmen Habermas yine de bir taltaleşen metafiziğe sürüklenir. O, kesin bir biçimde temel arayıcı sübjektivizmden çıkarak hakiki diyaloga geçemez, tersine diyalogu temel arayıcı sübjektivizmin anahtar temalarını yeniden formüle etmek için kullanır.¹

Birinci Bölüm'de belirttiğim gibi, Habermas kesinlikle sübjektivist metafiziği eleştiriden uzak bir biçimde yeniden ortaya koymaya çalışmaz. Modernist gelenek içindeki bir düşünür olarak o, felsefenin tarihi dikkate almak zorunda olduğunu, felsefenin tarihsel tarzda kendinin-bilincinde olması gerektiğini kabul eder. O, geleneksel, tarihdışı sübjektivite nosyonunun çöktüğünü teslim eder ve Hegelci ve Marksist öznenin yapısı gereği sosyal ve tarihsel olarak görülmesi gerektiği kavrayışını kabul eder. Ve Habermas bunu kendi başlangıç noktası haline getirir. O işe Descartes ve Kant'ın tarihdışı, kendi içine kapalı öznesini eleştirerek başlar. Öznelerarası ortak dil pratikleri üzerinde odaklaşmak ve "iletişim öznelerarasılığı" diye adlandırdığı şeyi incelemek için bireysel bilinç paradigmasından ayrılır. Ayrıca o, dilin kendisiyle ilgili soyut, asosyal bir anlayıştan, genellikle analitik felsefede varolan türde bir dil anlayışından kaçınır. O dilin geniş bir kurumlar, politik ilişkiler ve ekonomik yapılar kontekstinde anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Kısaca o geleneksel özne felsefe-

¹ Benzer bir Habermas değerlendirmesi için bakınız Steurman 1992: 113.

sine, sübjektivist temel arayıcılığa etkili bir saldırıda bulunur (Roderick 1986: 5-13).

Yine de buna rağmen, yani, metafizik sübjektivizmi eleştirisine, sosyal ve tarihsel olanla ilgili keskin bilincine rağmen, bana öyle görünüyor ki Habermas nihaî noktada sübjektivist metafizik gelenek içinde duruyor. O, toplum ve tarihi dikkate alsak da, aynı zamanda tranzendental felsefenin evrensel tezlerinden bir şeyleri korumamız gerektiğini öne sürer. Eğer hayat tarzlarımızı yargılamaya, eleştirmeye ve değiştirebilmeye veya çok daha genel bir biçimde söylemek gerekirse, “modernite projesini, “Aydınlanma projesini,” yani, hayat tarzlarımızı insanî akla göre organize etmeyi amaçlayan projeyi elde tutabilmeye devam edeceksek, bir temel teşkil edici özne anlayışını da elde tutmamız gerekir.² Tranzendentalizmin tarihin içinde bu elde tutulmasını başarabilmek için Habermas, Hegel’in kullandığı bir strateji türüne başvurur. O da aynı şekilde kendi içine kapalı Kantçı öznenen tarihe döner, fakat bunu yalnızca tarih sübjektivist metafiziğin taleplerine uyduğu ölçüde yapar.

Bu yolla Habermas, Hegel ve hümanist marksizim aracılığıyla geliştirildiği şekliyle, sübjektivist rasyonel özerklik vizyonunu, başka bir söyleyişle sosyal süreçler üzerinde ideal şekilde uygulanan kolektif, bilinçli, rasyonel kontrolü bulunan, “irade ve bilinçleriyle” kendi tarihlerini kendileri yapan varlıklar olarak insanî varlıklar vizyonunu elde tutmak amacıyla kendi düşüncesinin tarihsel yanına karşı çıkar. Rasyonel özerklik/otonomi veya *Mündigkeit* nosyonu Habermas’ın metinlerine yön veren temel değerdir. İlk dönem yazılarından itibaren o, özerk, rasyonel hayat vizyonunu lingüistik terimlerle yeniden formüle etmeye, lingüistik tarzda kavranan bir sübjektivizmi dile getirmeye çalıştı. Organize eden öznenin, Mutlak Özne’nin ya da sınıf öznenin yerine, bu durumda, konuşma cemaati –pratiklerini ideal olarak rasyonel tarzda tesis edilmiş normlara,

² Şu metinleri dahil Habermas Aydınlanma ile ilgili görüşlerini birçok yerde sunar: Habermas 1972: 284-8; 1974b: 253-63; 1981: 8-9. Keza bakınız Keat 1981: 3.

gerçek ve sınırlanmamış bir diyalog içinde ulaşılan konsensus/mutabakata bağlı olan normlara göre organize eden cemaat-ikame edildi. Ve sonunda bu Hegelci temaları diskursif terimlerle yeniden formüle eden, ancak aynı zamanda Habermas'ın eleştirisiyle yola çıktığı Kantçılığın kendisini yeniden teyit eden bir konumdur.

Habermas'ın resminin metafizik ve bilhassa Kantçı boyutu daha çok, konumunun "normatif teorik" temelleri diye adlandırıldığı şeyi tartışırken ortaya çıkar. *Knowledge and Human Interests* [Bilgi ve İnsani İlgiler/Çıkarlar] adlı kitabının ekinde/zeylinde o, rasyonel olarak organize edilmiş bir ideal toplumun ve kolektif kendi kendini-belirleme idealinin *a priori* varolduğunu öne sürer. O, dilimizdeki derin bir yapı olarak vardır. Dilin temelde "evrensel ve sınırlanmamış bir konsensus/mutabakata," açık bir diyaloga ve sosyal hayata yön verecek normlarla ilgili kolektif uzlaşma menziline yöneldiği düşünülür. Habermas'ın dile getirdiği şekliyle, her dil yapısı gereği, içinde insanî varlıkların kendi-kendilerini belirleme kapasitelerini tam anlamıyla gerçekleştirecekleri bir rasyonel tarzda örgütlenmiş toplum ihtimalini müjdeler (Habermas 1972: 314). Habermas'ın "evrensel pragmatik" diye adlandırdığı şeyle ilgili daha sonraki çalışması, bu ihtimali desteklemek amacıyla tasarlanmıştır. O çok Kantçı bir tarzda, bu tür sınırlanmamış bir tartışma ve konsensusun, dolayısıyla bütünüyle rasyonel, tahakkümden-bağımsız sosyal varoluşun her konuşma ediminde, iletişim ihtimalinin "yarı-tranzendental" şartı olarak önceden verildiğini öne sürer (Habermas 1979).

Habermas normatif ideal toplum vizyonunu, üyeleri arasında açık diyalog yoluyla ulaşılan evrensel normlarla yönetilen toplum vizyonunu bu temel üzerine inşa eder. Bu daha sonra sosyal eleştiri nosyonuna, mevcut sosyal düzenlemeleri eleştirisine temel sağlar. Fakat burada tahayyül edilen diyalog ne tür bir diyalogdur? Bu diyalog benim takdim ettiğim anlamda bir diyalog, ötekiyle bir sürekli, açık-uçlu karşı karşıya gelişin karakterize ettiği, içinde farklılığın kendisini ifşa ettiği kendisi vasıtasıyla

hayat tarzlarının sürekli geliştirildiği ve dönüştürüldüğü bir diyalog değildir. Tam tersine o, farklılığı ve ötekini baskı altına almanın, bütün taraflı görüş noktalarının ve hayat tarzlarının aşılmasının karakterize ettiği bir diyalog, totalleşen türde bir diyalogdur. Habermas'ın diyalogunun amacı, evrensel normlara, üzerlerinde uzlaşılabilen ve bütün katılımcıların davranışlarını yönlendirmeye muktedir normlara dayalı ezeli ve ebedi üniter bir hayat formu inşa etmektir. Bu totalleştirilen, evrenselleştirilen istikametin dışında hareket eden hiçbir diyalog asla gerçek diyalog olamaz.

McCarthy'nin de işaret ettiği gibi, bu evrenselleşme süreci kuvvetli bir biçimde Kant'ın moral felsefesini andırır (McCarthy 1978: 325-9)b. İdeal diyalog vizyonuyla Habermas bize Kant'ın temel arayıcı etiğinin bir versiyonunu verir. Habermas'ın ilgisini bireysel bilinçten öznelerarası iletişime çevirdiği için Kant'tan ayrıldığı doğrudur. Habermas'a göre bir normun evrensel olabilirliği monologla, bir yalnız refleksif bilinç içinde değil, tersine, bir konuşan özneler cemaatinin genel refleksiyona angaje olduğu bir ortak kamusal diyalog içinde belirlenir. Ve Habermas Kant'ın yaptığı gibi, arzu ve ilgileri/çıkarları rasyonel refleksiyondan, rasyonel tartışmadan dışarı atmaz. Müşterek diyalogun amacı, arzuların ve ilgilerin/çıkarların genelleştirilebilirliği ve dolayısıyla genel davranış normu olabilirlikleri konusunda bir konsensusa/mutabakata varmaktır. Yine de, Habermas evrenselleştirilebilirlik karşısındaki tavrı ve onunla bağlantılı bireyleri lokalize etmeye ve tikelleştirmeye, birbirlerinden farklılaştırmaya yönelik düşmanca bir tutumla Kantçı odağı korur. Arzular ve ilgiler/çıkarlar bu durumda rasyonel etik refleksiyon alanına girebilseler de, onlar, bireysel değil, herkes için ortak oldukları ölçüde uygun arzu ve ilgilere yalnızca. Bu ideal diyalogda, özel arzular ve ilgilere/çıkarlara, veya belirli perspektiflerin sürekli çatışmasına hiçbir yer yoktur.

Habermas'ın konumunun gelişimindeki adımlardan bazılarının tekrar izini sürelim. Bu normatif ideal diyalog vizyonu, *Bilgi ve İnsani İlgiler* gibi ilk dönem çalışmalarında zaten açık şekilde

mevcuttur.³ Burada Habermas işe, doğası gereği tarihsel ve sosyal ve özelde iletişim pratiklerinin ortasında varolan şey olarak bir özne nosyonu lehine metafizik sübjektivizmi eleştirerek başlar. Fakat o aynı zamanda, Hegelci ve Marksist-hümanist rasyonel özerklik nosyonunu iletişim içerikli terimlerle yeniden formüle eder. Habermas'a göre, biricik kabul edilebilir sosyal varoluş formları açık, sınırlanmamış diyalog içinde kolektif rasyonel kendi kendini belirlemeye sahip sosyal varoluş formlarıdır veya onun *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de ortaya koyduğu şekliyle, "sosyal ilişkilerin, politik sonuçlarla ilgili her geçerlilik normunun tahakkümden bağımsız iletişimde ulaşılan konsensusa bağlı kılınması ilkesine göre organizasyonu" (Habermas 1972: 284)'dur.

Habermas'ın diyalog yorumunun Hegelci karakteri, farklılık ve ötekiliği ele alış tarzında apaçıktır. Farklılık veya ötekilik Habermasçı diyalog alanında yeraldığı ölçüde, temelde negatif terimlerle anlaşılır. Başka bir söyleyişle, biz sosyal pratikler üzerinde tam kontrole sahip olmadığımız ölçüde, bizim dışımızda, kontrolümüz dışında bizi etkileyebilen güçler bulunduğu sürece, farklılık yalnızca bir ideal birliğin parçalanışının temsilcisi, sosyal tahakküm sonucu iletişimin patolojik tahrifi olarak görülür. Tahakkümün kendisi işleyişi dahilinde bütünüyle negatif birşey, yalnızca tahrif eden birşey olarak anlaşılır. O, temelde sosyal düzene ve diyalog idealine yabancı birşeydir. Eleştirel refleksiyonun ve politik mücadelenin buradaki rolü, kendi hayat tarzlarımızın bilinçli yapıcıları olarak bizi ideal benlerimize yabancılaştıran sosyal tahakküm biçimlerini aşmaktır; yani, varoluşumuz üzerinde kolektif bir rasyonel kontrol egzersizimizi önleyen herşeyi aşmaktır.

Bu yüzden, Habermas her ne kadar izole Kartezyen ve Kantçı öznelerin ötesine geçiyorsa da, aynı zamanda totalleşen bir görüş noktasını diyalog içerikli terimlerle yeniden formüle eder. Öte-

³ Bakınız Habermas 1972a: 55, 284. Bu ideal diyalogun diğer ilk formülasyonları için bakınız Habermas 1971b: 92-93; 1974a. Basitleştirmek amacıyla, burada, Habermas'ın iş (work)-eylem ayrımıyla bilgiyi oluşturuca ilgilere/çıkarlara teorisini atlıyorum.

kilik, yani haricî güçlerin etkisi, bütünüyle bir ideal birliğin tahribi, hakkından gelinmesi gereken birşey olarak yorumlanır ve bu yüzden bir totalleşen vizyona kurban edilir. Diyalog, kendi içine kapalı özneyi kesin şekilde aşmak yerine, sübjektivist metafiziğe bağlı hale gelir. Ve bu Habermas'ın düşüncesinde sürekli işleyen tarzıdır. O metafizik sübjektivizmden kaçarak özneyi daha geniş bir sosyal ve tarihsel ilişkiler konteksti içine konuşturulmaya çalışır. Fakat o aynı zamanda, bir tür temel arayıcılığı muhafaza etmek de ister ve bunu sözkonusu geniş konteksti bir metafizik duruş noktasına tabi kılarak yapar. Bu çabanın sonucu, Hegel'inki gibi Habermas'ın çabasının da bir temel teşkil edici görüş noktasını korumayı başarabilmesidir, fakat yalnızca kendi somut sosyal ve tarihsel ön kavrayışlarını etkili şekilde reddetmek pahasına. Ve sahiden de fenomenleri nihaî görüş noktasının bir fonksiyonuna indirgediği ölçüde o, kendi kendini-tescil eden bir kapanışa sürüklenir.

Bu tersyüz olma tarzı ve kendi kendini-tescil etme eğilimi özellikle de Habermas'ın *Bilgi ve İnsani İlgiler*'de psikanalizi ele alışında apaçıktır. Habermas Freud'u konuşan özne yorumunu, tahakkümün tahrif edici etkisini ve eleştirel refleksiyon fikrini daha değerli hale getirmek amacıyla ele alır. Fakat Habermas'ın Freud'u aynı zamanda varoluşumuz üzerinde rasyonel kontrole ulaşma ideali için hiçbir tehdit de oluşturmaz. Başka bir söyleyişle, kesinlikle, Freud'un ego'nun kendi evinde bile egemen olmadığını ifşa ederek insanî narsizmi doğurduğunu iddia ettiği "yaralayıcı darbe" ile ilgili hiçbir şey yoktur. Bu, psikanalizin kendisi Habermas'ın lingüistik olarak anlaşılan sübjektivizme göre yeniden yorumlandığı için böyledir. Bizi çok Hegelcileştirilmiş bir yorumla başbaşa bırakan bu yorumda, aşağı yukarı sürekli hiçbir karanlık irrasyonel yapılar alanı, yani "id'in fokurdayan kazanı" yoktur. Bilinçdışı arzular bütünüyle ikincil ve olumsuz içeriklere sahip terimlerle, ego'nun yabancılaşmış kısımları dışında hiçbir şey olmayan bütünüyle patolojik arzular olarak görülür. Onlar, konuşan öznenin kendisiyle iletişimin tahakkümü doğuran tahribini veya kesintiye uğramasını, ideal "saf

iletişim içerikli eylem” durumunun tahakküme yolaçan tahrifini veya kesintiye uğramasını temsil ederler. Bu tür tahrif ilkece eleştirel refleksiyon ve öznenin kendisine girişi ve kendisi üzerinde kontrolü yeniden sağlaması yoluyla aşılabılır.⁴

Habermas psikanalize bu tarzda döner ve onu resmeder, fakat o aynı zamanda psikanalizi kendi konumuna tabi kıldığı ölçüde yapar bunu. Ve bu tarzda evcilleştirildiği için Freudcu resim, aynı zamanda herhangi bir zorlukla karşılaşılmaksızın Habermas’ın daha geniş sosyal alan yorumuyla birleştirilebilir. Habermas’ın yorumunda, kurumlaşmış tahakküm biçimleri, kabul edilemez arzuların baskı altına alınmasına, onların kamusal iletişimden çıkarılmasına, ve dolayısıyla bilinç üzerinde etkide bulunabilen bilinç dışı mekanizmaların, yani belirsiz güçlerin doğmasına yolaçar. Bu güçler bilinçli ve açık iletişime göre restore edilebilirler ve üzerimizdeki güçleri eleştirel refleksiyon yoluyla ortadan kaldırılabilir (Habermas 1972: 274-90). Yine burada da, rasyonel öznenin önceliğine hiçbir temel saldırı yoktur. Sosyal hayatta dışımızdaki güçlere tabi olduğumuz ölçüde bu, patolojik bir durum, açık diyalog ve kollektif rasyonel kendi kendini belirleme idealinden bir sapma, ilkece bütünüyle aşılabilecek bir yabancılaşma dışında hiçbir şeyi temsil etmez.

Habermas’ın lingüistik olarak yeniden formüle ettiği subjektivizme tabi kılınan yalnızca psikanaliz değildir. Aynı kader sosyal hayatın diskursif olmayan boyutları için de mukadderdir. Daha önce dile getirdiğim gibi, Habermas dili sosyal kurumlar ve politik güç ilişkileriyle örülü birşey olarak görmek amacıyla somut bir dil anlayışı sunmak ister. Bununla birlikte, dili somut güç ilişkileriyle birlikte ele alan bu düşünüş herhangi bir biçimde subjektivist saf diyalog idealine kuşku düşürmez. Bu, o aynı zamanda sosyal etkileşimi karakteri bakımından öncelikle diskursif birşey, öncelikle iletişim içerikli eylem sorunu olarak gördüğü için böyledir. Sosyal güç/iktidar ilişkilerinin kendileri tahrif

⁴ Habermas psikanalizi Habermas 1972, Bölüm 10’da tartışır. Habermas’ın psikanaliz yorumuyla ilgili benzer bir eleştiri için bakınız, sözün gelişi, Keat 1981: 94-118; ve Bocock 1983: 77, 132.

edilmiş iletişim yapılarına dönüşebilirler. Bu yüzden, Anthony Giddens'ın da dile getirdiği gibi, Habermas için tahakkümün eleştirisi “maddî güç/iktidar ilişkilerinden çok, iletişimin ya da diyalogun özgürlüğü etrafından dönmeye başlar” (Giddens 1982: 159). Tahakküme karşı çıkan eleştirel pratik kendi kendisini etkili bir biçimde iletişimin tahrifinin refleksif yokedilmesine indirger. Aynı çizgiler boyunca Karl-Otto Apel Habermas'ı, “rizkli, politik bakımdan etkili taraf tutma” anlamında pratik meşgale'nin yerine teorik refleksiyonu yerleştirerek bir “idealist illüzyona” yenilmekle eleştirir.⁵

Bu yüzden, Habermas'ın *Bilgi ve İnsani İlgiler* adlı kitabı, konuşan özneler olarak somut sosyal ve tarihsel pratiklerde içerilmemizi dikkate almayı başaramamakla, temel arayıcı sübjektivizmi lingüistik terimlerle yeniden formüle etmeye ilgisinin ürünü olduğunu öne sürdüğüm bir başarısızlıkla eleştirilmiştir. Ancak, onun bu eleştirilere tepkisi metafizik temeller arayışından vazgeçmesini ve ilk tarihselci sezgilerine geri dönmesine imkân vermez. Tersine o, çok daha belirgin bir tarzda somut ve tarihsel olandan uzaklaşır ve giderek tranzendentalist bir istikamete yönelir. Olgun Habermas, tam Kantçı anlamda, iletişimin mümkün şartlarının “evrensel pragmatik” diye adlandırdığı “rasyonel yeniden inşası” yoluyla tahakküm eleştirisi için normatik-teorik temeller tesis etmeye çalışır. David Hoy'un da gözlemlediği üzere, olgun Habermas “Kantçılığa bütünüyle teslim olma rizkine girer ve bu yüzden son tranzendentale dönüşünün onu tarihi ciddiye alanlar listesinden çıkarıp çıkarmadığı sorunu vardır” (Hoy 1979: 86).⁶

Habermas'ın mümkün iletişimin zorunlu şartları hakkındaki Kantçı refleksiyonu, açık diyaloga, evrensel ve sınırlanmamış konsensusa yönelik özleminin dilde içkin ve sahiden mümkün iletişimin zorunlu şartı olduğunu göstermek amacıyla tasarlan-

⁵ İktibas eden McCarthy, McCarthy 1987: 77.

⁶ Habermas projesindeki değişikliği Habermas 1974b'nin girişinde tartışır. *Bilgi ve İnsani İlgiler*'in eleştirilerinin ve Habermas'ın tepkisinin daha genel bir yorumu için bakınız McCarthy 1978: 2. 5. Kısımlar ve 4. Bölüm.

mıştır. Analizi temel dil formu olduğunu düşündüğü şey, yani anlamaya varmaya yönelik iletişim üzerinde yoğunlaşır. O, konuşucuların konuştukları sürece, evrensel “geçerliğe sahip iddialarda” bulunmaları gerektiğini ve eğer meydan okunursa bu tezleri doğrulayabileceklerini veya koruyabileceklerini varsaydıklarını öne sürer. Bunlar, söylenen şeyin doğru olduğu, mevcut normların ışığında doğru olduğu iddialarını içerir. Anlama, orada bu iddialarla ilgili konuşucular arasındaki karşılıklı uzlaşmaya veya mutabakata dayanır ve eğer bu iddialar problematik hale gelirse, onlar konusunda bir konsensusa ulaşmanın mümkün olduğunu varsayar. Ve bu iddialar konusundaki gerçek bir konsensus yalnızca uzlaşmaya “daha iyi uzlaşma” temelinde ulaşıldığı bir durumda mümkündür; başka bir söyleyişle, Habermas’ın “ideal konuşma durumu” diye adlandırdığı sınırlama ve tahakkümden bağımsız bir söylemde mümkün. Habermas’ın mümkün iletişimin şartlarıyla ilgili analizi böylece, içinde rasyonel konsensusun mümkün olduğu saf, açık diyalog idealini konuşmada içkin birşey olarak tesis eder. Bu ideal hayat formu, karşı-olgusal biçimde de olsa, her iletişim ediminde önceden varsayılır ve mevcut sosyal hayat tarzlarının eleştirisinin temeli olarak hizmet eder.⁷ Habermas’ın geç dönem çalışmaları derin bir biçimde Kantçı ise de, dünya dışı tranzendental görüş noktasına kesin bir dönüşten kaçınmak, empirik ve tarihsel olana referansı herşeye rağmen korumak ister. Evrensel-pragmatik dil analizinde tesis etmek istediği şey, iletişimin “yarı-tranzendental” önkabullerinin, diğer bir deyişle, iletişimin somut konuşma edimlerinin empirik analizi vasıtasıyla ayırteedilebilecek evrensel özelliklerinin bulunduğu (Habermas 1979: 21-25)). Fakat bir kere daha o somut olana yalnızca, somut olan metafiziksel olana tabi olduğu sürece döner ve bu yüzden bir kendi içine kapanışa sürüklenir. Habermas dilin analizine dilin, dilin iletişim edimi olduğu, sosyal pratik-

⁷ Habermas’ın geç iletişim yorumu için bakınız Habermas 1972: 360-66; 1974b: 16-18; ve 1979. Habermas “ideal konuşma durumunu” Habermas 1970, özellikle 371-74’te sunar. McCarthy Habermas’ın yorumunun kapsamlı bir özetini McCarthy 1978: 272-333’te verir.

lerle kesiştiği yer durumundaki pragmatik boyutunu dikkate alarak başlar, Başka bir söyleyişle o analizine, dili somut bir aktivite olarak dikkate alarak başlar. Bununla birlikte, somut dil oyunlarını analiz projesinde ideal konuşma durumları izlemez. Tersine, o yalnızca bütün fiilî icra edişlere temel teşkil eden saf, sınırlanmamış bir söyleme, bir tranzendental ideale dönük temel, evrensel yönelim ortaya koyduğu sürece iletişim eylemiyle ilgilenir (Poster 1984: 31-32).

Habermas böylece, dili yalnızca genel, baskıya maruz kalmamış rasyonel konsensusa yönelen bir şey olarak tek, üniter model ya da öze, söyleme indirgenebilir olduğu sürece dikkate alır. Bu onun her fiilî konuşma örneğinin anlamaya varmaya yönelik olduğunu düşündüğü anlamına gelmez, Fakat McCarthy'nin söylediği gibi, Habermas diğer konuşma türlerini türev olarak, hakiki anlamaya yönelik konuşma üzerindeki parazitik bir şey olarak görür (McCarthy 1978: 287). Ve dilin bu tek bir modele tabi kılınması Habermas'ı, dilin yaptığı hiçbir özsel veya temel birşey olmadığı yolundaki Wittgensteinci kavrayış karşısında körleştirir. Rüdiger Bubner'in işaret ettiği gibi, "Wittgenstein'in mümkün dil oyunlarının çokluğunun yalnızca gevşek aile benzerlikleriyle birlikte gruplandırılabilceği şeklindeki önemli önkavrayışı unutulmamalıdır" (Bubner 1982: 52). Habermas "dil oyunları"na ve olgun Wittgenstein'in çalışmalarına sayısız referansta bulunmasına rağmen, dile yaklaşımı nihaî noktada daha çok, Kantçı mantıksal bakımdan doğru tek ideal dil vizyonu, her dilin tabi kılınabileceği modelle birlikte *Tractatus*'un dile yaklaşımını andırır. Habermas'ın resmindeki gibi *Tractatus* da anlamlı önermelerin içinde mümkün hale geleceği sınırları belirlemek için dilin evrensel yapısını veya özünü kavrama girişiminde bulunur.

Böylece, bir kere daha, Habermas'ın temel teşkil edici görüş noktasını koruma girişimi yalnızca kendi tarihsel öngörülerinin reddiyle ve bir kendi içine kapanma tutumuyla sonuçlanır. Ve tarihi bu şekilde reddettiği için o kendi duruş noktasını tarihsel gelişimi dahilinde kavramayı başaramaz. Sınırlamalardan bağım-

sız tartışma yoluyla kollektif irade-oluşumu idealinin bizatihi kendisi –onun söylem ve sosyal pratikler yorumuna kılavuzluk eder– sosyal ve tarihsel olarak kavranamaz ya da açıklanamaz. O *a priori*, her konuşma ediminde içkin bir zamandışı ideal olarak varsayılmak zorundadır. Bu yüzden Habermas kendisini aslında tarihsel bakımdan yeni ve gerçekte özellikle Batılı bir icat durumundaki bir sosyal varoluş idealini mutlaklaştırdığı suçlamasına açık bırakır (Geuss 1981: 383). Habermas’ın mutlaklaştırmak istediği ideal rasyonel ütopyanın onsekizinci yüzyıl Aydınlanma ideali, tarihin etkisinin dışına çıkma ve bütün sosyal pratikleri insanî aklın istikameti altına sokma idealidir. Bu projenin daha önce bir rasyonel öznde temellendirildiği yerde Habermas onu dilde, lingüistik olarak yeniden formüle edilmiş bir rasyonel subjektivitede tekrar temellendirmeyi dener (Whitebook 1979: 65).

Burada söylediklerimize, lingüistik formda tarihdışı bir rasyonel kendi kendini-belirleme ideali sunarken ve tarihi reddederken, Habermas’ın aynı zamanda bize gayrı insanî bir ideal, kendi sonluluğumuzun/sınırlılığımızın, somut tarihsel varoluşumuzun reddini içeren bir ideal de verdiği ilave edilmelidir. Daha önce belirttiğim gibi, ideal, sınırlamadan-bağımsız diyalog, Habermas’ın tahayyül ettiği doğru insanî hayat, karakteri itibarı ile Kantçı’dır. O, evrensel ilkelerin tesisine yönelir. Ve arzularla ilgileri/çıkarları birleştirdiği halde, bunu yalnızca sözkonusu arzular ve ilgiler genelleştirilebilir oldukları sürece böyle yapar. Bu yüzden o, kişiden kişiye değişen ve bize özel karakterimizi veren sırf bireysel arzular ilgiler karşısında düşmanca bir tutum içinde kalır. Dahası, Habermas arzulara ve ilgilere atıfta bulunduğu halde, biz hiçbir anlamda onlar tarafından harekete geçiriliyor değilizdir. Tam berraklık ve rasyonaliteyle varoluşumuzu düzenlemekle yükümlüyüzdür ve arzularımız bile tartışılması ve ıspatlanması gereken birşeydirler. Bu yüzden, Habermas’ın yorumunda kuşatıcı bir cisimleşmeden arınma anlamı vardır. Agnes Heller’in ortaya koyduğu gibi, Habermas’ın insanî varlığının “bedeni ve duyguları yoktur..... insan güzel hayatın yalnızca ras-

yonel iletişimden ibaret olduğu, ihtiyaçların hissedilmeksizin ısbatlanabilir şeyler oldukları izlenimine kapılır” (Heller 1982: 22). Bu bir maddî diyalog değildir.

Nihayet, Habermas’ın doğru insanî hayat resmi yalnızca tarihdışı ve soyut değildir, aynı zamanda politik tehlikeler içerdiği de öne sürülebilir. Bu, Habermas’ın bütün bir sisteme doğru bir insanî hayata, aydınlanmış hayat idealine, sınırlanmamış diyalog ve kolektif özerklik idealine koruyuculuk statüsü yüklediği için dolaysızca apaçık değildir. Görmüş bulduğumuz gibi, bu normatif ideal, kendisini, mümkün iletişimin şartları üzerine yarı-Kantçı bir refleksiyon yoluyla tesis eder ve sonra bizi bu ideale ulaşmaktan alıkoyan çeşitli tahakküm biçimlerini aşmakla yükümlü eleştirel refleksiyonun temelini sağlar. Yine de bu yorum, bir ideal diyalog, doğru insanî hayat sayılan şeyleri formüle edenleri güçlü bir konuma yerleştirir. Onlar, doğru diyaloga ulaşamayan herşeyi, doğru insanî hayattan sapan herşeyi sorgulamaya muktedirler. Bubner, bunun muhtemelen, güç ilişkilerini ifşa etmeye pek benzemediği için keşfedilmesi çok daha zor olan bir iktidar/güç uygulamasını içerip içermediğini sorar (Bubner 1982: 51). Henning Ottman burada güçten/iktidardan ve otoriteden bağımsızlık adına, yeni tartışma ve yazılı söz iktidamları tesis eden entellektüeller için yeni bir ideoloji ihtimalinden sözeder (Ottman 1982: 96). Ve Habermas’ın Kantçı ideal diyalog anlayışı, evrensel normlar tesisine vurgusuyla ve tarafı ve öteki olana düşmanca tutumuyla birlikte, açıkça, yeni bir totalleşen tahakküm rejimi, ötekini ve direnişi baskı altına alan bir tahakküm rejimi tesisine yardım etme ihtimalini içerir.

Böylece, Habermas’ın bize özcü söylem modeline tabi kıldığı bir diyalog anlayışıyla birlikte sunduğu herşey, somut iletişim pratiklerinden kopuktur ve bu diyalogun katılımcıları hem politik bakımdan problematiktirler hem de cisimleşmemiş konuşuculardır. Habermas’ın soyut, tarihdışı öznenen diyaloga dönüşü ve sosyal ve tarihsel olana hareketi metafizik temel arayıcılığın yenilenmiş bir formunu formüle etmek için diyalogu kullanma çabalarının bozguna uğratılmıştır. Habermas’ın iletişim yoru-

munu son zamanlardaki gelişimi dahilinde, *The Theory of Communicative Action* [İletişim Eylemi Teorisi] (Habermas 1984)'nde sunulan şekliyle izlemeyeceğim. O, evrensel pragmatik teorisinin nisbeten güçlü temel arayıcılığını, yorumunun tranzendental olmayan ve empirik karakterini vurgulayarak kabul eder ve hafifletir. O, iletişimin evrensel özelliklerini empirik teste ve çürütmeye açık olacak tarzda kendi yapıları ve gelişimleri içinde karakterize etme teşebbüsü olarak anlaşılmalıdır.⁸ Yine de, Roderick'in işaret ettiği gibi, Habermas normatif temeller problemine tranzendental yaklaşımdan uzaklaştığı halde, projesi bütünüyle "tranzendentallikten kurtarılmış" değildir. O yine de, -evrensel ve kaçınılmaz olmak anlamında- düşüncenin, eylemin ve eleştirinin tranzendental temellerini iletişimin somut tarihsel formları içinde bulmakla ilgilidir. Ve yorumunun tarihsel, antimetafizik yanıyla sürekli çatışmaya girmeksizin bunu nasıl böyle yapacağı belirsizliğini korur (Roderick 1986: 106-36).

Bununla birlikte, biz Habermas'ın problematik patikasını izleme ihtiyacı duymuyoruz. Birinci Bölümün başında, Habermas'ın tarihsel bilincine rağmen, nihaî ilkelerin kesin reddi rölativistik parçalanmaya sürüklenme anlamına geleceği endişesi yüzünden, tranzendental projeden birşeyleri koruma ihtiyacı hissettiğini öne sürmüştüm. Parçalanma vizyonunun metafizik birlik nosyonunu kullanmayı sürdürdüğünü ve bu yüzden metafiziğe hakiki bir alternatif olmadığını öne sürmüştüm. Metafiziğin kesin reddi, parçalanmaya değil, belirli bir diyalog anlayışına götürür. Dahası, bu tür bir diyalog anlayışını bulabileceğimiz düşünür Foucault gibi bir anti-hümanisttir, Habermas değil.

⁸ Habermas'ın *Theory of Communicative Action*'daki konumunun bir özeti için bakınız Roderick 1986: 106-36.

Foucaultcu Diyalog *versus* Habermasçı Diyalog

Foucault'nun diyalog anlayışı Habermas'ın diyalog versiyonundan elbette farklıdır. Benim buradaki pozitif iddiam onun çok daha otantik diyalog içerikli bir diyalog anlayışı, çok daha yeterli bir diyalog nosyonu olduğudur. Hem Foucault'da hem de Habermas'ta bir özne felsefesi eleştirisi, bilinçli öznenen diskursif ve diskursif olmayan sosyal pratiklere bir dönüş bulunduğu doğrudur. Fakat, Foucault için bu tür hiçbir yenilgi, bu tür hiçbir sonradan metafizik temel arayıcılığı problematik yeniden öne sürme girişimi yoktur.⁹

Başka bir söyleyişle, somut sosyal ilişkilerin çokluğunda herşeyi içeren birleştirici bir ilke ya da normatif ideal bulma ve dolayısıyla totalleşen metafiziğin iddialarını restore etme yönünde Foucault'ca yapılmış hiçbir girişim yoktur. Foucault'da, sosyal pratiklerin etkileşimi her durumda, kendisiyle sosyal pratiklerimiz üzerinde tam kollektif kontrole ulaşabileceğimiz bir üniter rasyonel konsensusla/mutabakatla sonuçlanmaz. Tersine Foucault, bütün konumların sonlu ve kısmi oldukları, hiçbir konumun mutlak tarzda hakimiyet kuramadığı sosyal hayat içinde rekabet eden konumların agonizmini, sürekli ve açık uçlu çatışmalarını vurgular. Üstelik, sosyal pratikleri lingüistik pratiklere indirgeme yönünde de hiçbir girişim yoktur. Diskursif pratikler/söylem pratikleri güç/iktidar pratikleriyle, diskursif olmayan pratiklerle bağlantılı –onların bir unsuru durumunda– pratikler olarak görülürler. Bu yüzden Foucault üniter metafizik ve temel arayıcı özne felsefesinden ötekiyle karşılaşmaya, ben ile öteki arasındaki açık uçlu, somut diyaloga doğru gerçek bir hamlede bulunur. Onun diyalog anlayışı, maddî diyalog anlayışı,

⁹ Foucault Habermas'ın temel arayıcılığı yeniden sergilemesini Foucault 1983a: 219; 1984d: 250'de yorumlamaktadır.

birbirleriyle somut sosyal etkileşimlerine angaje sonlu, tecessüm etmiş varlıkların diyalogudur.

Hem Habermas'ın hem de Foucault'nun diyalogu tahakküme karşıt bir şey olarak gördükleri doğrudur, fakat burada da onların yorumları arasında önemli farklılıklar vardır. Foucault tahakkümü, bir normatif ideal olarak bir sübjektivistik ve totalleşen diyalog anlayışına başvurmaksızın kavramlaştırmaya muktedir-dur. Foucault için sosyal tahakküm temelde diyalogun dışında birşey değildir; bir ideal söylemin hakiki mutabakata, üniter bir konsensusa ulaşmamızı önleyen yozlaşması değildir. Tersine, tahakküm, somut, gündelik diyalogun kendisinden, gündelik hayat içinde yeralan güçlerin etkileşiminden ve mücadelesinden tarihsel olarak doğan birşey, kesinlikle birliklerin tesisinin, ötekinin aşılmasının/baskı altına alınmasının karakterize ettiği birşeydir. Aynı şekilde, tahakküme direniş, içinde farklılıkların ve çatışmanın üstesinden gelineceği, organize edici ilkelerimizi kolektif ve tek sesli olarak formüle edebileceğimiz normatif bir doğru söylem idealini varsaymaz. O daha çok öteki seslerin, tarihsel olarak ve diyalog sırasında doğmuş bulunan tahakküm formlarının baskısı altında kalmış yeni seslerin ifadesidir ve bu yüzden zamanla kımıldamaz hale getirilmiş bulunan diyalogun, diyalog içerikli etkileşimin ve dönüşümün yeniden uyanışını temsil eder.

Bununla Foucault direnişi ve sosyal dönüşümü herhangi bir metafizik normatif temelin sağladığından çok daha sağlam bir temele yerleştirir (Foucault 1981b: 5). Foucault'ya göre sosyal pratikler öncelikle güçlerin diyalog içerikli etkileşimi ve çatışması ve güçlere direniş sürecidir. Direniş bu diyalog için temel birşey, diyalogun harekete geçirici gücüdür. Onsuz, diyalog ve tarih imkânsız olurdu. Sosyal düzen formlarının ve özelde tahakküm formlarının bizzat kendileri yalnızca bu diyalogdan bu diyalogun engellenmesi sırasında doğdukları ve sürekli direniş ve diyalog içinde aşılması mukadder olduğu sürece mümkündür. Böyle anlaşıldığında direniş normatif doğrulamaya ihtiyaç duymaz. O diyalog içerikli varoluşumuzun temel özelliğidir; o, ka-

patma ve tahakküm formlarını ortadan kaldırmak üzere sürekli ortaya çıkan birşeydir. Bu kontekst içinde etik ve eleştirel refleksiyon bu direnişi kolaylaştırmanın ve sürekli diyalogu takviye etmenin araçlarıdır. Burada eleştirel refleksiyonun amacı, sosyal alanı evrensel normlara göre bilinçle organize ederek ve birleştirerek bir ideal hayat tarzı yaratmamızı engelleyen tahakkümün aşılmasına katkıda bulunmak değildir. Eleştirel refleksiyonun amacı daha çok, üniter sosyal organizasyon formlarını tarihsel gelişimleri dahilinde kavramak, varolan formları problematize etmek ve bununla direnen için, öteki ya da farklı için bir uzay açmaktır.

Böyle anlaşıldığında, Foucault'nun yorumu, direnişi bir totalleşen ideal insanî varlık anlayışına tabi kılma ve diyalogu bu ideal adına engelleme rizki taşımaz. O bir ideal hayat formu, bir doğru diyalog formu buyurma amacıyla değil, tersine ötekine açıklığı ve diyalogun sürekliliğini takviye etme amacıyla. Ancak bu noktada, karşı tarafa dönelim ve bu alternatif diyalog yorumuna mümkün bir itirazı ele alalım. Bu özellikle bu yoruma eşlik eden etik ötekine açık olma tutumuyla ilgili bir itirazdır. İnsan, çok iyi niyetle yaklaşıldığında bile, dünyada, ötekine sahidenden açık olup olmadığımızdan, gerçekten direnişe katkıda bulunup bulunmadığımızdan, diyalogu takviye edip etmediğimizden nasıl emin olabiliriz sorusunu yöneltebilir. Ötekine açıklık konusunda aslında kendimizi aldatmadığımızı, hileyle veya bilme-yerek açıklık kisvesi altında yeni tahakküm ve kapatma formları sunmadığımızı nasıl bilebiliriz? Ve bu tehlikeli ve sinsî tahakküm formları ortaya koymak değil midir? Bu itiraz türüne cevaben birçok görüş ileri sürmek mümkündür.

İlkin, bir genel ilke sorunu olarak, tanımladığım şekliyle diyaloga girmekten kaçamayız. Biz daima sevelim ya da sevmeyelim diyalogun içindeyizdir. Ve bu, ötekiyle sürekli karşı karşıya geldiğimiz, onu etkilediğimiz, onun üzerine güç/iktidar uyguladığımız ve aynı zamanda ondan etkilendiğimiz anlamına gelir. Ötekinin geçici olarak sesinin kesildiği tahakküm durumlarında bile, öteki nihaî noktada diyaloga, kesilen seslerin yeniden yük-

selmesine, sürekli diyaloga ve dönüşüme tabi kalır. Dünyaya düzen verme girişimlerimize rağmen, öteki bu düzenlemeye direnen ve sonra onu etkileyen bir unsur olarak varlığını sürdürür. O, kontrolümüzden kaçan, kesin bir biçimde organize edemediğimiz, evcilleştiremediğimiz şeydir. O, yeni ve beklenmedik olan, bizi şoka sokan, bizim için sürpriz yapan, bizi hayrete düşüren, inançlarımızı meydan okuyan ve bizi dönüşümle tehdit eden şeydir.

Ötekini aşmaya, kontrolümüz altına sokmaya çalışırken biz aynı zamanda kendimizi güvenlik ve istikrara ulaşmak için meydan okunmaktan, şaşırtılmaktan tecrit etmeyi de deneriz. Ve bu dünyaya, kendi kendimizi aldatma durumlarına düşebileceğimiz düzenlemelerde ortaya çıkar. Birinci Bölüm'de öne sürdüğüm gibi, kendi kendini aldatma, organizasyonel düşüncenin hastalığıdır. Biz kendimizi, aksini gösteren bir delile körleşmişsek, ötekine bütünüyle egemen olduğumuzu, dünyayı kendi kategorilerimize göre bütünüyle organize ettiğimizi düşünerek aldatırız. Ancak biz kendimizi, bu karşı delilin, kendi delillerimizi aşan bu ötekiyle karşı karşıya gelişin yeniden gerçekleşmesi konusunda aldatamayız. Öteki tanımı gereği, ihtiyaçlarımıza göre evcilleştiremeyeceğimiz veya şekillendiremeyeceğimiz, kontrolümüz dışına çıkan ve gerçekte gücümüzün sınırlarını açıkça ortaya koyan şeydir. O kesinlikle, bizi kendini aldatıcı tam hakimiyet rüyamızdan sertçe uyandıran, bizi konumumuzu tekrar gözden geçirmeye mecbur bırakan şeydir. Zorunlu olarak kontrolümüz dışındaki güçlere bağlı bulunan bu şok ve şaşkınlık tecrübesini, bu beklenmedikle karşı karşıya gelme tecrübesini tasarlayamayız.

Bunun ışığında keza, bizim için, ötekine sahiden açık olup olmadığımızı bilmemiz, direnişi ve diyalogu takviye edip etmediğimizi bilmemiz mümkündür. Biz bunu ötekine açık olmanın sadece mevcut düşünce ve eylem kategorilerini doğrulamak veya yeniden üretmek olmadığını bildiğimiz için bilebiliriz. Biz mevcut düşünce ve eylem kategorilerini doğrulamak veya yeniden üretmek yerine, kendimizi yeni, beklenmedik ve önceden tahmin edilmezle karşı karşıya, hayrete ve şoka düşmüş olarak buluruz. Egemen kategorilerimize meydan okunduğunu ve sorgulandıkla-

rını keşfederiz. Ötekine açıklık tutumunun gerçekleştirilmesi zor bir şey olmasının nedeni budur. Ötekine sahiden açık olup olmadığımızı söyleyemeyeceğimiz için değil, tersine, ötekine açıkken ve diyaloga girmişken ötekine açık olduğumuzu çok iyi bildiğimiz içindir ki güvenlik ve istikrarı terkeder kendimizi rizke ve belirsizliğe açmak zorunda kalırız. Ötekine açık olmak, cesaret ve olgunluk gerektiren bir görevdir. Başka bir söyleyişle, buradaki zorluk, epistemolojik bir zorluk değil, moral bir zorluktur.

Ve bu temelde bizim aynı zamanda, ötekine açıklığı, mekan açıyor gibi görüldüğümüz halde, ötekine tahakküm etmeye, ötekini kategorilerimizin altına sokmaya devam ettiğimiz yerdeki bir sahte açıklıktan bariz bir biçimde ayırdetmemiz de mümkündür. İkinci durumda, meydan okunmaya ve hayrete düşürülmeye maruz kalmayız. Aksine, ötekiyle zaten gizli bir biçimde evcilleştirdiğimiz bir karşı karşıya geliştire öteki, bize bir “güvenli şok” yaşama imkânı veren ve bizi meydan okunmamış başlangıç noktamızda bırakan bir “sahte-öteki” olacaktır. Bunun açık bir örneği, Hegel’in ötekini ele alış tarzıdır. Hegel farklılığı ve ötekiliği yalnızca kabul ediyor *gibi görünür*. O, başlangıç noktası durumundaki Mutlak Özne’ye tabi kıldığı için rizksiz veya meydan okumasız bir biçimde öteki üzerinde kafa yorabilir. Öteki ben’in uygun bir zamanda tekrar içselleştirilecek kendi kendisine yabancılaşmış hale gelmesinden başka birşey değildir. Tarih, her dramayı ve rizki soyup soğana çevirir ve insanlığın olduğu şey haline geldiği düzenle işleyen sürece indirger.

Tersine Foucault, ötekine hakiki bir açıklık peşindedir. Gördüğümüz gibi, o, totalleşen ve kapalı hayat formları karşısında, egemen kategorilere meydan okuyacak bir uzay açmakla ilgilenir. Onun düşünme formunda, bu ötekine açıklık egemen formların, egemen formları yerinden eden, direniş ve dönüşüme katkıda bulunan tarihsel kavranışına dönüşür. Onun buradaki konumunu, Irigaray’nin konumuyla mukayese etmek yararlı olabilir. *An Ethics of Sexual Difference* [Bir Cinsiyet Farklılığı Etiği]’nde Irigaray ötekiyle karşılaşmanın, ötekini kendimizin bir fonksi-

yonuna indirgeyemediğimiz, tersine öteki olarak kabul ederek saygı gösterdiğimiz yerdeki bir sahici cinsiyeti itibariyle farklı varlıkla karşılaşmanın göstergesi, “hayrete düşme” ve “şaşıрма” olduğunu söyler (Irigarary 1984: 12-13). Bu bağlantı içinde o, yeterince ilgi çekici bir biçimde, *The Passions of Soul* [Ruhun Tutkuları]’nda “bir nesneyle ilk karşılaştığımızda bizi şaşırtır onun yeni, veya olduğunu düşündüğümüzden çok daha farklı birşey olduğuna karar veririz ve bu bizim hayrete ve şaşkınlığa düşmemize yolaçar”¹⁰ diyen Descartes’den yararlanır. Bana öyle geliyor ki, Irigarary’nin Descartes tartışmasıyla burada ima ettiği şey, ötekine hakiki açıklığa eşlik eden hayrete düşme unsurunun ta kendisidir.

Bu yorumun, eğer ötekiyle karşılaşma aynı zamanda birinin mevcut kategorilerine meydan okuma anlamına geliyorsa, yeterince derin olmadığı da söylenebilir. Dahası, ötekini kabul ve ona saygı insanın kendisini rizke ve belirsizliğe açması anlamına gelir; yine bu aynı zamanda kapalı düşünüşe bir meydan okumayı, yeni düşünce ve eylem formları ihtimaline açılmayı da temsil eder. Ve ben bu ihtimalin, Foucault’nun ötekine açıklık tutumunu benimserken desteklediği şey olduğunu öne sürüyorum. Onun kendisi “hayrete düşmeden” sözetmez, fakat muhtemelen çalışmasını motive eden başka bir tutkudan da söz edilemez. Bu tutku, “tecessüs/merak” diye adlandırdığı “bilgiye tutku”dur. O, bunun ötekini organize edilmiş bir bilgi yapısına asimile etmeye çalışan bir tecessüs olmadığını vurgulamakta dikkatlidir. Bu daha çok farklılığı aramaya, çevremizde yeralan acayip ve tuhaf şeyi bulmaya “hazır oluş,” ve “insanın kendisini özgürleşmeye muktedir kılacak” şeye duyduğu arzudur; başka bir söyleyişle, alışkanlık haline gelen düşünmeyi ve egemen kategorileri yerinden etmeyi, onların dönüşümlerine mekân açmayı sağlayan şeye duyulan arzudur (Foucault 1985: 8; 1988g: 328; krş. White 1991: 91-2). Böyle bir arzu olarak o, insanın yeni düşünce ve ey-

¹⁰ İktibas eden Irigarary, Irigarary 1984: 13. Irigarary’nin hayrete düşmeyle ilgili yorumunun bir özeti için bakınız Grosz 1989: 176-7.

lem biçimlerinin doğuşunu teşvik etmek için totalleşen düşünce biçimlerinin sağladığı güvenlikten feragat etmek istediği hakiki açık olma tutumunu benimsemeye hazır olmayı gerektirir.

Parçalanma Olarak Postmodernizmin Ötesi

Şimdi, ele alınmayı gerektiren ikinci konuma, parçalanma olarak postmodernizm fikrine geliyoruz. Birçok noktada dile getirildiği gibi Habermas, sübjektivist metafiziğin radikal reddini, temel teşkil edici özneyle ilgili postmodernist kuşkuculuğu, “İnsan’ın ölümünü” parçalanmış, mukayese edilemez hayat tarzları çokluluğuna yolaçan bir düşünce ve eylem görüşü olarak anlar. Ve yalnızca parçalanmanın ve çoğulluğun rölativistik bir yüceltilişi olarak anlaşılan postmodernizm gerçekten de problematiktir. O, aydınlanmış modernitenin ve onun totalleşen dünyayı normatif organize etmesinin doğurduğu problemlere, bunun yerine ötekini ve farklılığı desteklemek suretiyle çözüm sağlıyor gibi görünüyor, fakat onun da kendine has normatif problemleri var. Bu tür bir görüş, her nasıl olursa olsun herhangi bir yolla ötekini kavrayabilme ve ötekiyle ilgili yargılarda bulunma tarzını anlamayı zorlaştırır. Üstelik, ötekine ve çoğulluğu toleransla karşılamının kültürümüzde süregelen totalleşme sürecine karşı bir savunma sağladığı da açık değildir.

Bu yüzden, Habermas gibi eleştirmenler bu tür bir görüşü hem teorik bakımdan problematik hem de politik bakımdan tehlikeli olmakla eleştirmekte çok haklıdır.¹¹ Ancak, birinci bölümde öne sürdüğüm gibi, metafizik sübjektivizmin postmodern sorgulanmasının ve ötekinin kabulünün otomatik şekilde rölativistik parçalanma vizyonuna götürmesi gerekmez. Bunu yaptığını

¹¹ Habermas’ın bir “herşey mümkündür (anything goes)” parçalanma postmodernizmi eleştirisinin genel bir tartışması için bakınız Steurman 1992.

varsaymak aslında metafizikte tutuklu kalmaktır. Sonuçta, Habermas'ın kendi pozitif yorumu gibi, postmodernizmin parçalanma vizyonu da metafizikten bir yanlış kaçıışı temsil eder. Bu postmodernizmin yüzeysel kavrama tarzıdır. Bu tartışmayı, ortaya koyduğum ve Foucault'nun çalışmalarında bulunabileceğini öne sürdüğüm diyalog resmini postmodernizmin parçalanma görüşünün karşısına yerleştirerek bitirmeme izin verin. Burada öne sürmek istediğim pozitif tez, sosyal dünya ve kendimizle ilgili bir Foucaultcu diyalog resminin parçalanma yorumundan çok daha otantik bir postmodernist görüş olduğudur.

Bir postmodernist görüş kesinlikle metafizik sübjektivizmden ve felsefenin işinin nihaî temeller tesis etmek olduğu fikrinden kesinlikle ayrılacaktır. O kesinlikle bütün formlarıyla Kançı liberal öznenen Hegelci-Marksist sınıf özne'ye modernist temel teşkil edici özne fikrini, bu temel teşkil edici özneye dayanan Aydınlanma vizyonu, sosyal pratiklerin akla ve insanın doğasına göre toptan dönüştürülmesi vizyonu, birlikte sorgulayacaktır. Böylece o aynı zamanda, hayatın içinde bütün ötekilik formlarının sapma ve anormallik durumlarına, tedavi edilmesi gereken patolojilere indirgendiği bir "uzmanlar" kalabalığının kılavuzluğu altında yürütülen çağdaş, "aydınlanmış" bilimsel yönetimini ve totalleşen normalizasyonunu da sorgulayacaktır. Ve toplumu bir insanî doğa anlayışı ve bir doğru insanî varoluşuna göre kökten dönüştürmeye çalışan bu özgürleştirme hareketlerini sorgulayacaktır. Kısacası o, bütün baskıcı totalleşen düşünce formlarına, evrensel olduğu iddiasında bulunan, fakat aslında tarihsel bakımdan spesifik olan, evrensellikleri yalnızca ötekiliğin ve heterojenliğin şiddetle baskı altına alınması yoluyla mümkün hale gelen bütün görüş noktalarının karşı kutbunda durur. Lyotard'ın ünlü postmodernizm tanımını iktibas etmek gerekirse, hiç kuşkusuz orada "meta tahkiyelere/anlatılara inançsızlık" olacaktır (Lyotard 1984: xxiv-xxv).¹²

¹² Lyotard'ın kendisinin parçalanma görüşüyle özdeşleştirilmesi gerektiğini öne sürüyorum. Bakınız Steurman 1992: 110-13.

Bununla birlikte, farklı formlarıyla birlikte totalleşmeye karşı çıkan ve farklılığı ya da ötekiliği kabul eden bir anti-metafizik postmodernist felsefenin, ötekinin yalnızca kendi terimlerine göre anlaşılabileceğini, kendine has bir temel doğasının ve kurallarının bulunduğunu, baskısız, kendi temel karakteri tahrif edilmeksizin ya da reddedilmeksizin “bizim” terimlerimizle anlaşılamayacağını varsayan abartılı ötekine saygıyı içermesi gerekmez. Bu, parçalanma terimleriyle anlaşılan bir postmodernizmin dünya görüşüdür. Ve öne sürdüğüm gibi, herbiri kendi birliğine kuşatıcı düşünce ve eylem formlarına sahip rölativistik parçalanmış, mukayese edilemez dünya görüşleri vizyonu metafizik birlik nosyonuna dayanmayı sürdürür. Tek ve herşeyi kuşatan bir metafizik birliğin yerine, herbiri bütünüyle kendi herşeyi içeren ilkelerince yönetilen –birbirleriyle iletişimde bulunamalarının nedeni budur– bir lokal üniteler/birlikler çokluğu ikame edilmiştir.

Burada, bir parçalanma postmodernizminin aynı zamanda kuvvetle liberal konumu, postmodernizmin aşmayı hedeflediği konumlardan birini andırır. Eğer herşeyi içeren metafizik vizyon ifadesini farklı türden totaliter marksizmlerde bulmuşsa, postmodernizmin parçalanma görüşünün de liberal düşüncesinin abartılı, atomistik bireyciliğiyle benzerlikleri vardır. Liberalizm için tolerans, özerk bireylerin özel alan denilen alanda her istediklerini yapma özgürlüklerinin olması gerektiği fikriyle sonuçlanır. Başka hiç kimse bu arenaya müdahale hakkına sahip değildir. Bu tür müdahale bireyin egemen özerkliğini zedeleyecektir. Aynı şekilde, parçalanma postmodernizmi için de “öteki sesler” eleştiriden muaftır. Başka hayat tarzlarını ve kültürel formları meşru bir biçimde eleştiremeyiz veya sorgulayamayız. Bunu yapmak bu alternatif hayat tarzlarının kerameti kendinden menkul saflıklarını baskıyla yabancı standartlar empoze ederek ihlal etmektir. Heriki durumda da tolerans ötekini tek başına bırakmaktan başka birşey değildir.

İkinci Bölüm’de öne sürdüğüm gibi, metafizik temel arayışın, postmodern farklılık ve öteki felsefesinin iyi bir reddi

parçalanmayı değil, diyalogu merkezi konuma yerleştirir. Diyalogu savunan görüş bize, farklı sosyal grupların birbirlerini etkileyebileceklerini ve etkilediklerini, aynı zamanda bunun zarureten gruplardan birinin tahrifi veya ötekinin yanlışlanması meselesi olduğunu varsaymaksızın kabul etmemize imkân sağlar. Bu bağlantıda vurgulanması gereken iki husus vardır. Vurgulanması gereken ilk husus, ötekiyle temasın, yani diyalogun her zaman sosyal alanda gerçekleştiğidir. Grupların diğer grupları etkilediği ve sonra da onlardan etkilendiği bir sürekli, kaçınılmaz etkileşim vardır. Ötekileri kategorize etme eğilimiyle kendimizi bütünüyle saflaştırabileceğimizi, bir “katıksız” hoşgörüyü uygulayabileceğimizi tahayyül etmek, daima kendi kendini aldatıcı birşeydir. Bu, diyalog içerikli gerçekliğimizin varlığını belirsizleştirir. Biz gerçekten de kendimizi tarihsel diyaloga katılımdan, ötekileri etkileme ve ötekilerden etkilenme sürecinden alıkoyamayız. Bu ötekilerle diyalog ilişkilerinin içinde varoluşumuzu teslim etme başarısızlığı hem liberal tolerans hem de yukarıda ana hatları çizilen postmodern tolerans nosyonunun temel problemidir. Yapmamız gereken şeyin tümünün ötekine tolerans göstermek, ötekini muhteşem bir yalnızlık içinde bırakmak olduğunu varsaymak, hepimizin içinde varolduğu, içinde hem sürekli ve kaçınılmaz şekilde ötekini etkilediğimiz ve hem de ötekinin etkisi altında kaldığımız gerçek sosyal ilişkileri görmezlikten gelmek ve onları gerçekten de gizlemeye katkıda bulunmak demektir. Bu, belirli bir anlamda, daima şimdinin pratikleri içinde yeraldığımızı unutmaktır.

Burada vurgulanması gereken ikinci husus, diyalog içerikli görüşte, temel doğası tarihsel olarak ona yüklenen şeyden ayrılabilir saf, otantik ötekinin olmamasıdır. Ve aynı şekilde, bir otantik, mukayese edilemez öteki ile ilgili özcü anlayışları terkedersek, bu durumda ötekine kendi kategorilerimizi empoze etmemiz artık otomatik tarzda ötekinin baskıcı yanlışlanması veya tahrifi olmayacak demektir. Ötekinin ne olduğunun gerçek kavrayışı, ötekini öteki yapan şeyin parçasıdır. Ötekine kategoriler empoze etmek ötekinin anlamının ve doğasının ötekinin anlamını

ve doğasını oluşturan sürecin, tarihsel olarak ötekinin öteki haline gelişinin parçasıdır. Çok daha genel bir biçimde ifade etmek gerekirse, bir kültür ve onun kategorileriyle temasa geçen herkes, onun aracılığıyla ve onun içinde şekillenir. Bu, herşeye rağmen varlığını sürdüren bir önceden-mevcut tarihdışı doğanın yozlaştırılması değildir. Sosyalleştirilmiş, kolonize edilmiş olanlar, feshedilemez şekilde şekillenmiş, feshedilemez şekilde dönüşmüşlerdir. Bir diyalog durumunda, aynı zamanda, ötekine kategoriler empoze etmek, ötekinin nihaî kavranışı değil, tersine, yalnızca açık-uçlu bir sürecin başlangıcıdır. Öteki yalnızca oluşturduğumuz, olmasını istediğimiz şey değildir. O aynı zamanda yorumumuza direnen, yakasını onu yorumumuzdan kurtaran, hakkındaki yorumumuzu aşan ve daha sonra bizi etkileyebilen şeydir. Kültürlenenler daha sonra kendi kültürlerini değiştirebilirler. Kolonizatörler de kolonize edilenlerce değiştirilebilirler. Bir tarihsel diyalogun içinde varolmak, ötekini şekillendirmemiz, fakat aynı zamanda onun tarafından şekillendirilmemiz demektir.

Bu noktayı başka bir biçimde dile getirmek gerekirse, burada ortaya konulan diyalog yorumu, içinde kendi hayat tarzımızda kapana kısıldığımız, ötekini meşru şekilde bilemediğimiz veya yargılayamadığımız bir rölativizme düşmememiz anlamına gelir. Bu, içinde artık öteki hakkında moral yargılarda bulunamayaçağımız bir parçalanma postmodernizmi değildir. Diyalog içerikli görüşte bunu yapabiliriz ve gerçekten de biz onu bir biçimde yargılamaksızın ya da yorumlamaksızın ötekiyle karşı karşıya gelemeyiz. Ancak bu aynı zamanda hiçbir perspektifin mutlak olmadığının ve herşeyi içermediğinin kabul edilmesini gerektirir. Öteki aynı zamanda bu empoze etmelere direnir ve sonra kendisini bize empoze edebilir. Bu konum rölativizm olmaktan çok, uygun şekilde bir perspektivalizm formu olarak tanımlanabilir. Biz dünyaya daima, onu kendisinden yola çıkarak yorumladığımız ve organize ettiğimiz, fakat aynı zamanda öteki perspektiflerle karşı karşıya gelebilen, onlarla uyum halinde dönüşebilen belirli bir perspektiften, belirli bir konumdan bakarız. Daima yorumların, rekabet eden ötekini yorumlama ve organize etme tarzlarının

sürekli diyalog içerikli mücadelesi sözkonusudur. Bu konuma göre, hakikat yok değildir, birbiriyle rekabet halinde birçok hakikat vardır.

Gayet tabii, eğer biz, yalnızca ötekini etkilemekle kalmadığımız, öteki tarafından da etkilenebildiğimiz bir tarihsel diyalog içinde varoluyorsak, bu aynı zamanda tahakküm ve baskı durumlarının doğabilmesi, diyalogun engellenmesi, ötekinin bütünüyle baskı altına alınması, birinin düşünme tarzına asimile edilmesi de mümkün demektir. Biz bu yolla, yeniye kapalı olan steril kapanış biçimlerine, sabit hayat tarzlarına hapsoluruz. Organize eden varlıklar olduğumuz dikkate alınırsa, bu tür kapanış bir sürekli ihtimal ve bir sürekli tehlikedir. Ve tarih bu türden baskı altına alınma ve hapsedilme örnekleriyle doludur. Fakat buradaki önemli nokta, bu tür baskının önüne geçilemez bir sonuç olmadığıdır. Ötekiyle girebileceğimiz biricik ilişki türü bu değildir. Tam tersine, tek yanlılığı ve taraflılığıyla tahakküm türev kabinden ve ikincil bir ilişki olarak kalır. O, temel ötekiyle diyalog ilişkisini kesen bir ilişki ve keza ötekinin tekrar sahneye çıkışıyla, sürekli direniş ve sürekli diyalogla aşılması mukadder bir ilişkidir.

Ayrıca, Üçüncü Bölüm'de öne sürdüğüm gibi, bu tür diyalog etik ötekine açık olma tutumunun benimsenmesiyle takviye edilebilir; bu etik tutum refleksif formunda, kendi kendisine yönelik eleştirel tutumdur; kişinin kendi görüş noktasının sonlu/sınırlı ve tarihsel olduğunu, kişinin kendi görüş noktasının uzun bir ötekiyle diyalog sürecinden tarihsel olarak doğduğunu kabul ettiği bir tutumdur. Keza öne sürdüğüm gibi, bu eleştiri formu, modernist düşüncenin eleştirel-tarihsel ben-bilincini içeren birşey olarak anlaşıldığında modernist, Aydınlanma geleneğiyle de uyumludur. Bu yoruma göre, postmodernite modernitenin bir aşılması değildir, tersine onun devamı ve radikalizasyondur; bu radikalizasyonla modernite kendi tahakküm formlarını sorgular. Böyle anlaşılan postmoderniteye göre, etik ve eleştiri sorunu, parçalanmış bir dünyada varolan bizlerin kendimizi ötekine nasıl empoze etmemiz gerektiği sorunu değil, ötekini kendi

terimlerimizle yorumlamak ve şekillendirmekten nasıl kaçınacağımız sorundur. O, ötekini bizimle ilişkiye girmekten koruma sorunu değildir. Sorun daha çok, bu tür karşılaşmaların her zaman gerçekleştiği, diyalog alanında varolduğumuz düşünülürse, tek yanlı tahakküm durumlarının doğuşundan nasıl kurtulabileceğimiz, çift taraflı bir ilişki imkânının, bir diyalog sürekliliğinin nasıl desteklenebileceğidir.

Bu etik ve eleştirel konum, parçalanma postmodenizmi için sorun olabilecek bütün düzen, birlik veya cemaat formlarını baskıcı formlar olarak reddetmemiz gerektiğini ima etmez. Diyalog görüşünde, tranzendental olarak temellendirilmiş tek ideal hayat formu olmayabilir, fakat yine de sosyal düzen veya birlik formları vardır. Onlar her zaman bazı güçlerin kendilerini diğer güçlere empoze edebildikleri ölçüde mümkün yapılar, imal edilmiş kümeler olarak diyalogdan doğarlar. Ve öne sürmüş bulunduğum gibi, bu empoze etme basitçe reddedilmesi gereken birşey değildir. O yalnızca ötekinin tahrifi veya yozlaştırılması değildir, tersine ötekini olduğu şey yapan şekillendirir; ve öteki güçler aşılıp kulanılabildikleri ölçüde sosyal kapasitelerde büyük bir artış olabilir. Bu diyalog yorumu dikkate alındığında, etik ve eleştirel görev; bütün ilkelerden ve bütün sosyal düzen formlarından kaçmak değil, belirli düzen formlarının mutlaklaştırılmasından, sosyal ve politik kapanış formlarının tesisinden kaçmaktır. Kültürün nihaî kemikleşmesinden, kapalı tahakküm sistemlerinde sergilendiği üzere, kültürel kalıpların steril tekrarına düşmekten kaçınmaktır. Bu, şimdinin görevinin, kapasite genişlemesinin “güç ilişkilerinin tekelleşmesi” ile bağlantısını koparma tarzlarını keşfetmek olduğunu söylediğinde, Foucault’nun kafasında olduğunu düşündüğüm şeydir (Foucault 1984c: 47-48; 1984d: 284). Başka bir söyleyişle bu görev, bütün mevcut düzen ve birlik formlarını terketmeksizin, her şeye rağmen tahakküm durumlarına meydan okumak ve ötekinin kendisini direniş ve aşma formlarında, yeni hayat tarzlarının üretiminde yeniden ortaya koymasını mümkün kılmaktır. Bu tür aşma kültürel istikrasızlık ve değişme üretecek, fakat, aynı zamanda yeni

formların üretimini ve kültürün canlanmasını da mümkün kılar.

Benzer yorumlar, egemen hayat formlarına direniş hareketleri için de yapılabilir. Parçalanma postmodernizmi örgütlü, üniter direniş hareketlerini dışarda bırakarak yalnızca bütünüyle lokal mücadeleleri içeriyor görünüyor. Diyaloga dayalı konum kesinlikle, kesin bir insanî doğa anlayışı temelinde ezeli ve ebedi bir ideal hayat formu tesis edecek global, “devrimci” bir özgürleşme hareketi nosyonunun sorgulanma ihtiyacının bulunduğu varsayar. Ancak somutlaşmış, üniter mücadele tarzları fikrini terketmemiz gerekmiyor.¹³ Keza direnişte de birlik ve dayanışma ihtimali vardır. Üniter direniş hareketleri, birbirinden farklı enerjileri somut, organize edilmiş bir bütünde birleştirerek doğabilirler ve doğarlar da. Onlar diyalog sürecinde yaratılan, şekillendirilen ve müzakere yoluyla haklarında uzlaşmaya varılan muhtemel güç ittifakları ve birlikleridir. Onlar hem büyük ölçekli hareketler hem de küçük ölçekli ayaklanmalar, lokal mücadeleler olabilirler. Gayet tabii, her ne formu alıyor olurlarsa olsunlar, bu tür güç birleşmelerinin kendileri de bir dereceye kadar ötekini ve diyalogu baskı altına almayı, birleşik, güçlü bir cephe tesis etmeleri için gerekli bir baskı altına almayı içerirler. Bir grup yoğun ve etkili şekilde mücadele edebilmek, sosyal değişmeyi gerçekleştirebilmek için iç farklılıkları bir kenara atabilir.

Bir kere daha etik ve eleştirel görev her düzeni reddetmek değil, tahakküm formları üretmekten ve tahakküm formlarına yardım etmekten kaçınmaktır. Direniş hareketleri bu ihtimalden muaf değildirler. Foucault’nun da dile getirdiği gibi, özü gereği özgürleştirici pratikler yoktur. Daima tehlikeler vardır (Foucault 1984b: 343; 1984d: 245). Direniş hareketlerinin kendi konumları dahilinde baskıcı ortodoksiler kurmaları veya mücadelelerinde başarı kazanmak için kendi kendilerine yeni baskı sistemleri empoze etmeleri bilinmeyen birşey değildir. Üstelik bu

¹³ Foucault’nun bir “post-devrimci” düşünür olarak karakterize edilmesi konusunda bakınız Rajchman 1985: 61-7. Keza bakınız Foucault 1978b: 95-96; Foucault 1984c: 46-47.

baskı formları, direnişle özdeşleştirildikleri için bir ölçüde çok daha kabul edilebilirdirler. Geleneksel, metafizik sosyal özgürleşme görüşünün anahtar problemlerinden biri tam da, özgürlük ve hakiki bir insanî varoluş adına çeşitli tahakküm ve terör formlarının meşrulaştırılmasını mümkün kılmasıdır.¹⁴ Diyalog içrikli görüş açısından, direniş hareketlerinin bu konuda hiçbir özel ayrıcalıkları yoktur. Onlar yalnızca sosyal güçlerin süregelen etkileşimindeki yeni hamlelerdir ve eğer tahakküm formları kuruyorlarsa, eşit ölçüde mümkün eleştiriye açıktırlar. Eğer etik ve eleştirel olarak işliyorlarsa, direniş hareketleri egemen tahakküm formlarına karşı güçlü bir cephe açmak ve somut bir sosyal değişme sağlamak için gerekli birlik ve organize olma ihtiyacı ile, kendi elleriyle yeni kapanış ve tahakküm formları kurulmasına karşı çıkan ötekine açıklık arasında bir denge kurmalıdırlar.

Direniş sırasında hem organizasyon hem de ötekine açıklığın gereklerinin bu dengelenmesi; asla kolay bir görev değildir, fakat kaçınılmaz bir görevdir. Her birliğe ve organizasyona baskıcı diye basitçe yol veremeyiz. Gerçekten de, her düzeni baskıcı diye reddeden parçalanma postmodernizminin bu kontekstte oynayabileceği pozitif reaksiyoner bir rolü vardır. Eğer birlik ve organizasyon basitçe reddedilirse, eğer büyük ölçekli direniş formları her durumda engellenirse, güçlerin büyük ölçekli hegemonik tahakküm biçimlerine meydan okumak için direniş hareketlerine katılımları engellenmiş ve ilgili güçler bu tahakküm formlarına boyun eğmeye elverişli hale getirilmiş olur. Yalnızca lokal, izole, mukayese edilemez direniş hareketlerinin olabileceğinde ısrar etmek farklı türden müttefikler bulmayı mümkün kılan gruplar arasındaki diyalogu engellemektir. Bu, gruplar arasına engeller koyarak onları güçsüz ve yalıtılmış hale getirir.

Bu parçalayıcı izalosyonu bir direniş stratejisi olarak anlamak da aynı şekilde problematiktir. Yani, insan, dünyanın geriye kalan kısmından bağımsızlığını ilan etmek, hiçbir üst dil olmadığında,

¹⁴ Bir ölçüde, çok ilgi çekicidir ki, Foucaultcu bir postmodern görüş Isaiah Berlin'in liberalizmiyle örtüşür. Berlin'in pozitif özgürlük eleştirisi için bakınız Berlin 1969.

yalnızca lokal diller olduğunda, kendi dilinin mukayese edilemez ve tolere edilmesi gereken bir dil olduğunda direnmek için bir “ayrılıkçı” stratejiye bağlanma girişiminde bulunabilir. Fakat insanın basitçe tarihsel şartlarından kaçabileceğini, tarihsel şartların etkilerini aşabileceğini ve bütünüyle kendi kendine yeterli olduğunu düşünmesi daima kendi kendini aldatmadır. Biz daima kültürümüzün ve özellikle o kültürde yaşayan totalleşme biçimleri ve sosyal hegemonyaların etkisi altında bulunan ve onlarca şekillendirilen sosyal pratikler içinde yaşarız. Ayrılıkçılık, bu totalleşen etkilere direnenleri özgürleştirmekten çok, onları sadece izole edilmiş ve zayıf halde bırakır ve bir “zararsız marjinal” fenomen olarak hem kolonize edilmeye hem de izole edilmeye elverişli hale getirir. Heriki durumda da mevcut sosyal tahakküm ilişkilerine meydan okunmamış olur. Ayrıca, insanın kendine özgü bütün haricî etkilerden bağımsız bir dilinin bulunduğu, kendine özgü düşünme eylemde bulunma tarzının bulunduğu yolundaki özcü düşünce de problematiktir; çünkü bu fikir, insanın kendi grubu içinde yeni kapalı düşünme ve tahakküm biçimlerinin tesisine katkıda bulunabilir.

Direnış ayrılıkçılığı değil, içinde varolduğumuz sosyal pratiklerin değiştirilebilmesi ve Foucault’nun bir yeni sosyal ilişkiler “ekonomisi” diye adlandırdığı şeyin (Foucault 1983a: 210) gerçekleştirilmesi yoluyla mevcut kültürle çatışmayı ve mücadeleyi gerektirir. Bu tür mücadelenin ve dönüşümün kalbinde mevcut kültürce reddedilen hazır-yapım temel hayat tarzları değil, varolan sosyal sınırları aşan ve yeni düşünce ve eylem formları üreten yaratıcı, dönüştürücü aktivite ikamet eder. Direnişin bu mücadeleye katkıda bulunmak amacıyla egemen kültürel organizasyon formlarından yararlı bir biçimde isteyebileceği şey, farklılığın hoşgörölmesi değil, kendi egemen kültürel formlarının sonlu ve tarihsel olduklarının bilincine varmaları, kendi tarzlarının biricik iş görme tarzı olmadığını teslim etmeleri, ve dolayısıyla farklı düşünme ve eyleme tarzları bulunabileceğini kabul hazır olmalarıdır. Burada vurgulamak istediğim ilave bir şey, bunun yalnızca bir dominant kültürel tarzlar yaratma talebi

olmadığıdır. Direniş biçimlerinin, tahakküm biçimlerine karşı güçlü bir cephe açmalarını, sosyal değişimin gerçekleşmesinde etkili olmalarını sağlayacak bir dereceye kadar birlik ve organizasyona ihtiyaç duymaları ölçüsünde, etik ötekine açıklık talebinin de o oranda, eğer kendileri yeni tahakküm biçimleri tesis etmekten kaçınacaklarsa, bu direniş formlarının bir özelliği olması gerekir.

Özetlemek gerekirse, postmodernitenin daimi ve kalıcı bir görev durumundaki etik ve eleştirel görevi, her şart altında tikel hayat tarzlarının mutlaklaştırılmamasını, ötekine konuşma alanına sahip olmasını sağlama ve bu yolla sosyal diyalogun sürmesine katkıda bulunma görevidir. O özellikle de çağdaş hegemonik totalleşme biçimlerine, modernitenin hayatı “aydınlanmış,” uzman, bilimsel idaresine ve normalleştirmesine doğrudan meydan okumayı temsil eder. Ötekiyle gerçek diyalog, yalnızca yeni, farklı başka seslerin ortaya çıkışına değil, aynı zamanda bu seslerin kültürde gerçek etkiye sahip olabilmesine –bu onların reel güce/iktidara sahip olmasını söylemektir– de imada bulunur. Böyle anlaşıldığında diyalog, “muhtemelen tehlikeli,”¹⁵ açık ve rizikli bir iştir. O, öteki, yani yeni ve yenileştirici mevcut hayat tarzları üzerinde meydan okuyucu, yıkıcı ve dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu ölçüde mevcut sosyal düzen formlarının ve istikrarın sorgulanmasına yolaçar.

Sonuçta, bu öteki seslere etik ve eleştirel açık olma, bu diyalogu destekleme tutumu, daha önce sözünü ettiğim postmodern hoşgörü nosyonundan çok farklı birşeydir. O yalnızca bir ötekini hoşgörme, onu kendi başına bırakma meselesi değil, insanın kendisini ve kendi kültürünü, somut bir diyalog içinde ötekinin meydan okumasına, öteki tarafından dönüştürülmeye maruz bırakma meselesidir. Bu, cesaret ve olgunluk gerektiren birşeydir. Fakat bu diyalog bizi belirsizliklere, rizklere tehlikelere açsa bile, etkisi nihaî noktada olumludur. Hegemonik hayatın istikrarı ötekinin, yeniliğin ve yeninin baskı altına alınması pahasına gerçek-

¹⁵ İfade Nietzsche'nin. Bakınız Nietzsche 1973: 16.

leşir. Bu istikrarsızlaştımanın diğer yanı, yeni düşünce ve eylem biçimlerinin ortaya çıkabilmesi, kültürümüzün daima canlı kalabilmesidir. Metafizik öznenin postmodern reddi ve mevcut hayat formlarıyla ilgili tarihsel eleştirisi modernitenin hegemonik hayat tarzlarına meydan okunan süreçteki önemli adımlardır. Onlar düşüncemizi ötekine açarlar ve dolayısıyla diyalogun hayat bulmasına katkıda bulunurlar. Ve nihayet, doğru şekilde anlaşıldığında, “İnsan’ın ölümü”nün açtığı şey, bu tür bir hayat-verici diyalog imkânıdır.

Bibliyografya

- Adorno, Theodor (1974).: *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott, London:Verso.
- Barker, Philip (1994).: *Michel Foucault: Subversions of the Subject*, St Leonards: Allen and Unwin.
- Benhabib, Seyla (1987).: "The Generalized and Concrete Other," *Women and Moral Theory*, eds. Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Benhabib, Seyla (1992).: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity.
- Berlin, Isaiah (1969).: "Two Concepts of Liberty," *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernauer, James (1989).: "Foucault's Ecstatic Thinking," *The Final Foucault*, eds. James Bernauer and David Rasmussen, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bernauer, James (1990).: *Michel Foucault's Force of Light: Towards an Ethics for Thought*, New Jersey: Humanities Press.
- Bernstein, Richard (1983).: *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Bocock, Robert (1983).: *Sigmund Freud*, Chichester and London: Ellis Horwood/Tavistock.
- Bogue, Ronald (1989).: *Deleuze and Guattari*, London: Routledge.
- Bouchard, Donald F. (1983).: "Foucault," *Thinkers of Twentieth Century*, London: Macmillan.
- Brodsky, Garry (1987).: "Postmodernity and Politics," *Philosophy Today* 31 (4): 291-305.

- Bubner, Rudiger (1982).: "Habermas's Concept of Critical Theory," *Habermas: Critical Debates*, eds. John B. Thompson and David Held, London: Macmillan.
- Carroll, John (1993).: *Humanism: The Wreck of Western Culture*, London: Fontana.
- Coles, Romand (1992).: *Self/Power/Other: Political Theory and Dialogical Ethics*, Ithaca: Cornell University Press.
- Connerton, Paul (ed.) (1976).: *Critical Sociology*, Harmondsworth: Penguin.
- Connerton, Paul (1980).: *The Tragedy of Enlightenment: an Essay on the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Copleston, Frederick (1963).: *A History of Philosophy* vol. 7: *Modern Philosophy – Fichte to Hegel*, New York: Image.
- de Beauvoir, Simone (1985).: *Adieux: a Farewell to Sartre*, trans. Patrick O'Brian, Harmondsworth: Penguin.
- Deluze, Gilles (1983).: *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone.
- Derrida, Jacques (1976).: "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas," *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, Jacques (1984).: "Deconstruction and the Other," *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, ed. Richard Kearney, Manchester: Manchester University Press.
- Descartes, Rene (1986).: *Mediations on First Philosophy, with selections from the Objections and Replies*, trans. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descombes, Vincent (1979).: *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dews, Peter (1984).: "Power and Subjectivity in Foucault," *New Left Review* 144: 72-95.
- Diprose, Rosalyn (1991).: "A 'genetics' that makes sense," *Cartographies: Postmodernism and the Mapping of Bodies and Spaces*, eds. Rosalyn Diprose and Robyn Ferrell, Sydney: Allen and Unwin.
- Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow (1983).: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edn., Chicago: University of Chicago Press.

- Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow (1986).: "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment,'" *Foucault: A Critical Reader*, ed. Davud Couzens Hoy, Oxford: Blackwell.
- Falzon, Chris (1993).: "Foucault's Human Being," *Thesis Eleven* 34: 1-16.
- Flax, Jane (1990).: *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel (1970).: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, unidentified translation, London: Tavistock.
- Foucault, Michel (1972).: *The Archeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith, London: Tavistock.
- Foucault, Michel (1974).: "Human Nature: Justice versus Power," *Reflexive Water: the Basic Concerns of Mankind*, ed. Fons Elder, London: Souvenir Press.
- Foucault, Michel (1977a).: "Theatrum Philosophicum," trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard, New York: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1977b).: "Intellectuals and Power," trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. Bouchard, New York: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1977c).: "Power and Sex: An Interview with Michel Foucault," trans. David J. Parent, *Telos* 32: 152-61.
- Foucault, Michel (1978a).: "Politics and the Study of Discourse," trans. Colin Gordon, *Ideology and Consciousness* 3: 7-26.
- Foucault, Michel (1978b).: *The History of Sexuality vol 1: An Introduction*, trans. Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, Michel (1979a).: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A.M. Sheridan-Smith, Harmondsworth: Penguin.

- Foucault, Michel (1979b): "Governmentality," trans. Rosi Bracisotti, *Ideology and Consciousness* 6: 5-21.
- Foucault, Michel (1980a): "Prison Talk," trans. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980b): "Body/Power," trans. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980c): "Two Lectures," trans. Kate Soper, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980d): "Truth and Power," trans. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980e): "Power and Strategies," trans. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980f): "The Eye of Power," trans. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980g): "The History of Sexuality," trans. Leo Marshall, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980h): "The Confession of the Flesh," trans. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1980i): "Georges Canguilhem: Philosopher of Error," trans. Graham Burchell, *Ideology and Consciousness* 7: 51-62.

- Foucault, Michel (1981a).: "Questions of Method: An Interview with Michel Foucault," trans. Colin Gordon, *Ideology and Consciousness* 8: 3-14.
- Foucault, Michel (1981b).: "Is It Useless to Revolt?," trans. James Bernauer, *Philosophy and Social Criticism* 8: 5-9.
- Foucault, Michel (1981c).: "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason,'" *The Tanner Lectures on Human Values* Vol 2, ed. Sterling McMurrin, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Foucault, Michel (1982).: "Sexuality and Solitude," *Humanities in Review* vol. 1, ed. David Rieff, New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1983a).: "The Subject and Power," Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edn, Chicago: Chicago University Press, Sonsöz.
- Foucault, Michel (1983b).: "Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault by Gerard Raulet," trans. Jeremy Harding, *Telos* 55: 195-221.
- Foucault, Michel (1984a).: "Nietzsche, Genealogy, History," trans. Donald Bouchard and Sherry Simon, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1984b).: "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1984c).: "What is Enlightenment?," trans. Catherine Porter, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1984d).: "Space, Knowledge, and Power," trans. Christian Hubert, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1984e).: "Polemics, Politics and Problematisations," trans. Lydia Davis, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1984f).: Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone Press, adlı kitabının İngilizce tercümesine "Önsöz."

- Foucault, Michel (1985).: *The History of Sexuality* vol 2: *The Use of Pleasure*, Trans. Robert Hurley, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1986a).: *The History of Sexuality* vol 3: *The Care of the Self*, trans. Robert Hurley, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1986b).: "Nietzsche, Freud, Marx," trans. John Anderson and Gary Hentzi, *Critical Texts* 3(2): 1-5.
- Foucault, Michel (1988a).: "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault," *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault*, eds. Luther Martin, Huck Gutman ve Patrick Hutton, London: Tavistock.
- Foucault, Michel (1988b).: "Afterword," *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault*, eds. Luther Martin, Huck Gutman and Patrick Hutton, London: Tavistock.
- Foucault, Michel (1988c).: "The Art of Telling the Truth," trans. Alan Sheridan and others, *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence Kritzman, London: Routledge.
- Foucault, Michel (1988d).: "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom," trans. J. D. Gauthier, *The Final Foucault*, eds. James Bernauer and David Ramussen, Cambridge, Mass.,: MIT Press.
- Foucault, Michel (1988e).: "The Concern for Truth," trans. Alan Sheridan and others, *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence Kritzman, London: Routledge.
- Foucault, Michel (1988f).: "The Return of Morality," trans. Alan Sheridan and others, *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence Kritzman, London: Routledge.
- Foucault, Michel (1988g).: "The Masked Philosopher," trans. Alan Sheridan and others, *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence Kritzman, London: Routledge.
- Foucault, Michel (1989).: "An Historian of Culture," trans. Jared Becker and James Cascaito, *Foucault Live: Interviews, 1966-84*, ed. Sylvere Lotringer, New York: Semiotext(e).
- Fraser, Nancy (1985).: "Michel Foucault: A 'Young Conservative'?", *Ethics* 96: 165-84.

- Freud, Sigmund (1973).: *Introductory Lecturers on Psychoanalysis*, trans. James Strachey, *Pelican Freud Library* vol. 1, Harmondsworth: Penguin.
- Geuss, Raymond (1981): *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1982) "Labour and Interaction," *Habermas: Critical Debates*, eds. John B. Thompson and David Held, London: Macmillan.
- Giddens, Anthony (1985).: "Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des kommunikativen Handelns*," *Habermas and Modernity*, ed. Richard Bernstein, Cambridge: Polity Press.
- Gordon, Colin (1980).: "Afterword," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77 by Michel Foucault*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Grosz, Elizabeth (1989).: *Sexual Subversions : Three French Feminists*, North Sydney: Allen and Unwin.
- Habermas, Jürgen (1970).: "Towards a Theory of Communicative Competence," *Inquiry* 13(3): 360-76.
- Habermas, Jürgen (1971a).: "Why More Philosophy?," *Social Research* 38(4): 633-54.
- Habermas, Jürgen (1971b).: "Technology and Science as Ideology," *Toward a Rational Society*, trans. Jeremy Shapiro, London:Heinemann.
- Habermas, Jürgen (1972).: *Knowledge and Human Interests*, 2nd edn, trans. Jeremy Shapiro, Heinaman: london. Christian Lenhardt'in tercümesi "A Postscript to *Knowledge and Human Interests*' e "A Postscript" içeriyor.
- Habermas, Jürgen (1974a).: "The Public Sphere," trans. Sara Lennox and Frank Lennox, *New German Critique* 3: 49-55.
- Habermas, Jürgen (1974b).: *Theory and Practice*, trans. John Viertel, Boston: Beacon Press. Metin, "Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis"i içeriyor.
- Habermas, Jürgen (1979).: "What is Universal Pragmatics," trans. Thomas McCarthy, *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1981).: "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique* 22: 3-14.

- Habermas, Jürgen (1982).: "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading *Dialectic of Enlightenment*," *New German Critique* 26: 13-30.
- Habermas, Jürgen (1984).: *The Theory of Communicative Action* vol 1: *Reason and the Rationalisation of Society*, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1986).: "Taking Aim at the Heart of the Present," *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy, Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen (1987).: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass.,: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1992).: "The Unity of Reason in the Diversity of its Voices," trans. William Mark Hohengarten, *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, Mass.,: MIT Press.
- Hampshire, Stuart (1959).: *Thought and Action*, London: Chatto and Windus.
- Harvey, David (1990).: *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Conditions of Social Change*, Oxford: Blackwell.
- Held, David (1980).: *Introduction to Critical Theory*, London: Hutchinson.
- Heller, Agnes (1982).: "Habermas and Marxism," *Habermas: Critical Debates*, eds. John B. Thompson and David Held, London: Macmillan.
- Hiley, David (1985).: "Foucault and the Question of Enlightenment," *Philosophy and Social Criticism* 11(1): 63-84.
- Hoy, David Couzens (1979).: "Taking History Seriously: Foucault, Gadamer, Habermas," *Union Seminary Quarterly Review* 34(2): 85-89.
- Hoy, David Couzens (1986a).: "Introduction," *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy, Oxford: Blackwell.
- Hoy, David Couzens (1986b).: "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School," *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy, Oxford: Blackwell.
- Irigaray, Luce (1984).: *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke, Ithaca: Cornell University Press.

- Jameson, Frederick (1984).: "Postmodernism, or, the Cultural Logic of the Late Capitalism," *New Left Review* 146: 53-92.
- Jay, Martin (1973).: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1929-1950*, London: Heinemann.
- Kant, Immanuel (1929).: *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Kearney, Richard (1993).: "Derrida's Ethical Re-Turn," *Working Through Derrida*, ed. Gary Madison, Evanston: Northwestern University Press.
- Keat, Russell (1981).: *The Politics of Social Theory*, Oxford: Blackwell.
- Kerr, Fergus (1986).: *Theology After Wittgenstein*, Oxford: Blackwell.
- Kierkegaard, Sören (1975).: *Journals and Papers* vol.3, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Bloomington: Indiana University Press.
- Kolakowski, Leszek (1978).: *Main Currents of Marxism* vol.1: *The Founders*, trans. P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press.
- Laska, Peter (1974).: "Kant and Hegel on Practical Reason," *Hegel and the History of Philosophy*, eds. Joseph J. O'Malley-K.W. Algozin and Frederick G. Weis, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lavson, Hilary (1985).: *Reflexivity: the Postmodern Predicament*, London: Hutchinson.
- Leiss, William (1974).: *The Domination of Nature*, Boston: Beacon Press.
- Lloyd, Genevieve (1984).: "History of Philosophy and the Critique of Reason," *Critical Philosophy* 1(1): 5-23.
- Liotard, Jean -François (1984).: *The Postmodern Condition A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press.
- McCarthy, Thomas (1978).: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Oxford: Polity Press.
- McCarthy, Thomas (1980).: "A Theory of Communicative Competence," *Critical Sociology*, ed. Paul Connerton, Harmondsworth: Penguin.

- McCarthy, Thomas (1982).: "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics," *Habermas: Critical Debates*, eds. John B. Thompson and David Held, London: Macmillan.
- McCarthy, Thomas (1987).: "Introduction to *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Mahon, Michael (1992).: *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power and the Subject*, New York: State University of New York Press.
- Martin, Luther, Huck Gutman and Patrick Hutton (eds) (1988).: *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock.
- Murdoch, Iris (1953).: *Sartre*, London and Glasgow: Fontana/Collins.
- Murphy, John W. (1984).: "Foucault's Ground of History," *International Philosophical Quarterly* 24(2): 189-96.
- Nagel, Thomas (1979).: "Moral Luck," *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1968).: *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1969).: *Thus Spoke Zhrustra*, R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1973).: *Beyond Good and Evil*, R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1987).: *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House.
- O'Farrell, Clare (1989).: *Foucault: Historian or Philosopher*, London: Macmillan.
- Ottman, Henning (1982).: "Cognitive Interests and Self-Reflection," *Habermas: Critical Debates*, London: Macmillan.
- Patton, Paul (1984/5).: "Michel Foucault: The Ethics of an Intellectual," *Thesis Eleven* 10/11: 71-80.
- Patton, Paul (1989).: "Taylor and Foucault on Power and Freedom." *Political Studies* 37: 260-76.
- Philp, Mark (1985).: "Foucault," *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press.

- Poster, Mark (1984).: *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information*, Oxford: Polity Press.
- Rajchman, John (1985).: *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Roderick, Rick (1986).: *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, London: Macmillan.
- Rorty, Richard (1980).: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell.
- Rorty, Richard (1982).: "Nineteenth Century Idealism and Twenty Century Textualism," *Pragmatism and its Consequences*, Brighton: Harvester.
- Sartre, Jean-Paul (1958).: *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes, London: Methuen.
- Sartre, Jean-Paul (1975).: "Portrait of an Anti-Semite," trans. Mary Guggenheim," *Existentialism from Dostoyavsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann, New York: New American Library.
- Smart, Barry (1982).: "Foucault, Sociology and the Problem of Human Agency," *Theory and Society* 11(2): 121-41.
- Smart, Barry (1983).: *Foucault, Marxism and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Smart, Barry (1985).: *Michel Foucault*, Chichester: Ellis Horwood/Tavistock.
- Smart, Barry (1990).: "Modernity, Postmodernity and the Present," *Theories of Modernity and Postmodernity*, ed. Bryan S. Turner, London: Sage.
- Solomon, Robert (1972).: *From Rationalism to Existentialism*, New York: Harper and Row.
- Solomon, Robert (1988).: *Continental Philosophy since 1750: the Rise and Fall of the Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Steuerman, Emilia (1992).: "Habermas vs Lyotard: Modernity vs Postmodernity," *Judging Lyotard*, ed. Andrew Benjamin, London: Routledge.
- Stroud, Barry (1977).: *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul.

- Taylor, Charles (1984).: "Foucault on Freedom and Truth," *Political Theory* 12: 152-83.
- Taylor, Charles (1985).: "Kant's Theory of Freedom," *Political Papers* vol:2: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989).: "Taylor and Foucault an Power and Freedom: A Reply," *Political Studies* 37: 277-81.
- Thompson, John B. (1981).: *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson John B. and David Held (eds) (1982).: *Habermas: Critical Debates*, London: Macmillan.
- Warnock, Mary (1970).: *Existentialism*, Oxford: Oxford University Press.
- West, David (1996).: *An Introduction to Continental Philosophy*, Oxford: Polity Press.
- White, Stephen (1991).: *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitebook, Joel (1979).: "The Problem of Nature in Habermas," *Telos* 40: 41-69.
- Wittgenstein, Ludwig (1961).: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1976).: *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.

İndeks

- Agonizm, 9, 11, 71, 137
Analitik felsefe, 124
Antihümanizm, 4, 22, 38, 41, 67,
69, 71, 92
Apel, K-O., 131
Başkaldırı, 81, 84-85, 113
Benhabib, S., 95, 98
Ben pratikleri, 67, 87, 100, 102
Bernstein, J., 1, 3, 59
Bilgi, 2, 4, 34, 42-43, 52, 57, 70-71
Bilginin Arkeolojisi, 29, 67, 118
Bogue, R., 66
Bubner, R., 133, 135
Carroll, J., 15
Cinselliğin Tarihi, 9, 67, 69-70, 79-
80, 82, 101-102
Deleuze, G., 4, 67-68
Derrida, J., 4, 29, 97
Descartes, R., 3, 25-26, 32-34, 37, 4
0-41, 53, 79, 103, 117-118,
124, 142
Direniş, 8, 10, 21, 23, 64, 81, 84-86,
90, 92, 95, 98-99, 102, 104-
106, 109, 113, 138-139, 141,
149, 150-153
Disipline edici güç, 80
Disiplin ve Ceza, 9, 67, 69-70, 75-
76, 79-80, 82
Diyalog, 1-2, 6, 7-12, 22, 55, 60, 59-
71, 76-78, 80-85, 87, 89-98,
105, 107, 108, 110-114, 123-
124, 126-129, 131-132, 134-1
41, 144, 146-150, 153-154
Dreyfus, H., 116
Eckhart, 56
Eleştiri, 6, 10, 18, 49, 89, 105, 148
Eleştirel Refleksiyon, 108-109, 117,
130, 135, 139
Entelektüeller, 4, 29, 106, 135
Entelektüelin etiği, 99, 109
Etik, 1, 9-10, 20-22, 88-91, 93-94,
96-100, 107, 109-110, 114,
139, 148-151, 153
Fail, 43, 45-46, 68
Farklılık, 19, 38, 128, 145
Felsefe, 2, 6, 10, 26, 32, 37, 105, 106,
119, 121, 124-125, 127, 137,
144-145
Frankfurt Okulu, 47, 119-120
Freud, S., 35, 129
Geneoloji, 107, 112-113, 118, 120
Giddens, A., 26, 131
Gilligan, C., 98
Gordon, C., 74
Güç, 69, 71, 73-74, 76, 85, 103, 108,
118, 128, 131, 135, 137, 139,
150, 153
Güç/İktidar/Bilgi, 70-71
Güç ilişkileri, 68, 71, 77, 80, 149
Habermas, J., 5-6, 10, 25-26, 37, 47,
49, 114-115, 119, 123-138,
143-144
Hampshire, S., 44
Hegel, G. W. F., 25-26, 37, 39-40,
45-47, 51, 65-68, 83, 111, 117-
119, 125, 129, 141
Heidegger, M., 3, 12, 56-58
Heller, A., 134-135
Hıristiyanlık, 16, 32, 36
Hoy, D., 9, 26, 131
Hümanizm, 3-5, 14, 19, 22, 41, 47,
67-68, 73, 79, 83-84,, 119-120
Ionesco, E., 15
Irigaray, 4, 97, 141-142
İktidar, 66, 68-69, 71, 74, 81, 85,
103-104, 131, 137, 139, 153
İnsan bilimleri, 126
İnsanî varlık, 9, 16, 40, 43, 45-46,
61, 126, 134, 139
İnsan'ın Ölümü, 1, 5-6, 18, 143, 154
Kant, I., 4, 19, 26, 34-35, 40-43, 51,
67, 79, 83, 90-92, 95, 103, 116-
118, 124, 127
Kapatma, 98, 105-106
Kendi içine kapanma, 28, 89
Keynes, J. M., 15
Kierkegaard, S., 47
Kolokowski, L., 47, 56
Kültürlenme, 26-27, 61-62
Lawson, H., 121

- Leibniz, G. W., 28
 Leiss, W., 32
 Levinas, E., 23, 29
 Liberalizm, 67
 Lyotard, J.-F., 4, 144
 Marks, K., 1, 26, 47, 117-119
 Marksizm, 14, 19, 47, 118, 125, 145
 McCarthy, T., 26, 28, 37, 127, 133
 Metafizik, 3, 6-10, 12-13, 15, 22, 25, 27-28, 40, 48, 50-51, 71-75, 78-81, 83-84, 86, 97, 105, 110, 114-120, 123-124, 129, 131, 136-138, 143-145, 151, 154
 Metafizik sübjektivizm, 13, 39-40, 66, 91, 97, 99, 106, 115-116, 119-120, 124-125, 129, 143
 Mistisizm, 56
 Modernite, 22, 49, 53, 114, 153-154
 Murdoch, I., 44
 Mutlaklaştırma, 77, 97, 106, 114, 119, 134, 153
 Nietzsche, F., 3, 22, 36-37, 67-68, 86, 91, 101, 117-119
 Normatif ilkeler, 9, 60, 84
 Normlar, 20, 79, 91, 104, 107, 114-115, 127, 132, 139
 Ortaçağ dünya görüşü, 15, 32
 Otonomi/özerklik, 30, 43, 46, 53, 68
 Ottman, H., 135
 Ötekine açıklık/açık olma, 25, 92-93, 95-97, 107, 139, 141, 151
 Özgürlük, 17-22, 42, 82-85, 92, 96, 109, 151
 Parçalanma, 1-2, 6, 11, 25-27, 48, 64
 Perspektivalizm, 147
 Patton, P., 69
 Poster, M., 133
 Postmodern, 2-3, 6, 28, 56, 68, 121, 123, 143, 146, 153-154
 Postmodernizm, 5, 11, 28, 121, 123, 143-145, 147, 149-151
 Postmodernist feminizm, 97
 Psikanaliz, 129-130
 Rabinow, P., 116
 Rasyonelite, 14, 43, 117, 120, 134
 Rizk, 12, 17, 32, 52, 75, 99, 106, 119, 131, 141-142, 153
 Roderick, R., 26, 125, 136
 Rorty, R., 51, 68
 Rölativizm, 1, 5-6, 11, 25-26, 55, 147
 Ruddick, S., 98
 Saçmalık, 15-16
 Sartre, J.-P., 16, 31, 44, 54
 Smart, B., 8
 Solipsizm, 31-32, 37-38, 48-49, 64
 Solomon, R., 3, 35, 56
 Steurman, E., 27
 Stroud, B., 34
 Sonluluk/sınırlılık, 13, 18, 20, 32, 46, 54, 75, 83-84, 97
 Sosyal düzen, 18-19, 21, 26, 72-74, 78, 83, 92, 100, 107, 116, 126, 128, 138, 149, 153
 Sübjektivite, 8-9, 11, 17-18, 32, 34, 37, 40, 45, 53, 59, 68, 71, 85
 Şeylerin Düzeni, 8, 29, 67
 Tahakküm, 8-9, 23, 72, 77-80, 83-85, 89, 92-93, 96, 99-100, 102, 105-106, 110, 119-120, 126, 128, 130-132, 135, 138-139, 141, 148-149, 151-153
 Tarih, 2, 4, 14-15, 18-20, 25-26, 36, 38-39, 45-47, 63, 71, 108, 110-113, 119, 125, 133-134, 138, 141, 148
 Taylor, C., 18, 42, 68, 114
 Tekrar, 52, 92, 110
 Temel arayıcılık, 1, 9, 28, 50, 52, 78, 94, 105, 119, 124-125, 129, 136-137, 145
 Totalleşen düşünme, 29-30, 58, 79
 Totalleşme, 6, 9, 23, 29-30, 36-37, 48-51, 66, 71, 73, 83, 96, 106
 Varoluşçuluk, 41
 Warnock, M., 19
 Weber, M., 119-120
 Whitebook, J., 134
 Wittgenstein, L., 26, 49-51, 133
 Yapısalcılık, 4, 73
 Yaratıcılık, 63

Foucault ve Sosyal Diyaloğ

Parçalanmanın Ötesi

Türkçesi : Hüsamettin Arslan

Böylece, hümanist metafizikten koptuktan sonra tarihsel diyaloga ve somut insanî varoluşa dönerek, metafizik özne fikri üzerinde duran özgürlük anlayışını terkediyoruz. Bunun temelde gayri insanî ve gerçekleştirilemez bir özgürlük anlayışını terketmek anlamına geldiği de vurguya değer bir husustur. Hümanist özgürlük anlayışı, onu gerçekleştirecek bir süper insanın gücünü gerektirir ve bu özgürlük gerçek, somut insanî varlıkların güç menziline ötesindedir. Egzistensiyalist özgürlük, kendi kendimizi bütün dünyevi etkilerden kurtarmamızı ve kendi kendimizi mükemmel hale getirmemizi gerektiren imkânsız bir taleptir. Bütün bir tarihi kontrol altına alma olarak Marksist özgürlük ideali de aynı ölçüde abartılıdır. İnsanlar tarihin dışına çıkabilecek veya tarihe egemen olabilecek tanrılar değildir. Ve aydınlanmacı tarihe egemen olmaya göre anlaşılan özgürlük, aynı zamanda, egemenlik formlarının tesisinde, bu egemenlik formlarının insanî özgürleşme adına meşrulaştırılmasına imkân hazırlamak suretiyle, dikkate değer bir rol oynayabilir. Tanrıvari tranzendental özneyi terketmek ve tarihe dönmek, özgürlük gibi nosyonları, metafizik özgürlük anlayışlarına göre meşrulaştırılanlar dahil somut insanî mevcut düzeni dönüştürme mücadeleleri olarak sonlu/sınırlı insanî varlıklara göre yeniden kavramlaştırmayı mümkün hale getirir. Bu durumda özgürlük, tarihsel diyalogun motive edici gücü olan direniştir.

Paradigma

