

Araştırma Makalesi
Research Article

Doç. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye
hakan_gd@hotmail.com

Foucaultcu Eleştiri Nasıl Anlaşılmalı?

Özet

Bu makalede Foucault'nun eleştiri anlayışı ve ona yöneltilen itirazlar üzerinde durulmuştur. Son zamanlarda bazı entelektüeller Foucaultcu eleştiri anlayışında bir görecelik problemi olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre, Foucaultcu eleştiri, eleştirinin kendisine dayanacağı bir hakikat fikrinden, bir doğruluk-yanlışlık ölçütünden ve normatif bir temelden yoksundur. Böyle bir eleştiri anlayışı kendisini görecelikten kurtaramayacağı için de, burada eleştiri anlamını ve işlevini kaybetmek durumundadır. Bu makalede bu gibi itirazların Foucault'nun eleştiri anlayışının amacı ve işlevine dair bir yanlış anlamadan kaynaklandığı öne sürülmekte ve Foucault'nun eleştiriden ne anladığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Doğrusu, Foucault, çalışmalarında eleştiri üzerinde yeniden düşünmemizi talep ederek ve eleştirinin bizzat kendisini sorunsallaştırarak, bize, bir takım hakikat normlarına başvurmadan nasıl eleştirel olunabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Onun bir ethos, bir tutum, bir erdem, bir teşhis ve çok fazla yönetilmeme sanatı olarak eleştiri kavramsallaştırması klasik eleştiri anlayışından oldukça farklıdır.

Anahtar Terimler

Foucault, Eleştiri, Görecelik, Erdem, Teşhis, Tutum, Hakikat.

Giriş

Çalışmalarındaki eleştirel bakış açısının, tutumun ve tarzın değişik kesimlerden entelektüeller ve filozoflar arasında dikkat çekmeye başlamasından bu yana, Foucault'nun eleştiri anlayışına bir takım itirazlarda bulunulmuştur. Bu itirazların en başında Foucault'nun eleştirilerinde bir görecelik problemi olduğu gelir. Gerek Habermas gerekse de analitik felsefe geleneğinden gelen filozoflar Foucault'nun eleştirel değerlendirmelerinin bir hakikat fikrinden, doğruluk-yanlışlık ölçütünden, eleştirinin kendisine dayanacağı normatif bir temelden yoksun olduğuna dikkat çekerler. Onlara göre eğer herhangi bir eleştiri kendisine dayanacağı normatif bir temele sahip olmazsa, eleştirinin bizzat kendisi keyfi öznelliliğe veya göreceliğe düşmekten kurtulamaz. Görecelik ise eleştiriye körleştirir veya öldürür. Başka deyişle onlara göre hakikati kuşku içinde bırakarak ya da göreceleştirerek tüm teorilerin temellerini sorgulamaya kalkan Foucaultcu bir eleştiri anlayışının kendisi kuşkuyla karşılanmalıdır.

Foucault'nun eleştirel çalışmalarına yöneltilen bu görecelik itirazının iki kaynağı olduğu söylenebilir: (1) Bunlardan birisi Foucault'nun hakikati, bilgiyi ve rasyonellik anlayışlarımızı tarihselleştirerek evrensel hakikat fikri üzerinde oluşturduğu kuşkuculuğuysa (2) diğeri de onun bu kuşkuculukla doğrudan ilgili olarak bilgi-iktidar arasında kurduğu ilişkidir. Analitik filozofların Foucault'nun eleştirel çalışmalarına mesafeli duruşlarının ve onu görecelikle suçlamalarının ardında ilk planda onun tarihselciliğinin, bilgi-iktidar arasında kurduğu ilişkinin -ve kuşkuculuğunun- geldiği söylenebilir. Çünkü onlara göre, tarihselcilik hakikati ve bilgiyi tarihe tabi kıldığı için 'nesnellik' iktidar sahibi toplumsal-politik grupların, disipline edici sosyal mekanizmaların kendi aralarındaki konsensüse indirgenmiş olmaktadır. Bu ise iki tehlikeye yol açar: İlk tehlike Foucaultcu tarihselciliğin, entelektüel araştırmanın temel standartlarının tümüyle terkine yol açma ihtimalidir. İkinci ve daha önemli olan tehlike ise onun tarihsel-olmayan bir tarzda düşünmeyi imkânsız hale getirme, dolayısıyla da tarihsel-olmayan ve zihinden bağımsız olan bir gerçeklik fikrine giriş yapmayı önleme ihtimalidir ki bunun anlamı irrealizmin kabulünden başka bir şey değildir (Prado 2000: 18). Bununla beraber, bazı eleştirmenlerine göre, Foucault'nun eleştirel çalışmalarının problemi sadece tarihselciliği, rölativizmi, irrealizmi değildir. Esas problem, tüm bunların kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan bir şey olarak nihilizmdir, umutsuzluktur, eleştirilenin yerine bir alternatif koymamak, bir ideal toplum modelinden yoksun olmaktır (Deacon 2003: 269).

Bu itiraza Foucault'nun mücadeleye önem verdiği söylenerek cevap vermek istenebilir belki, ama bu noktada akla hemen Habermas'ın uyarısı gelir: Ona göre Foucault neden istibdat değil de mücadele daha değerli sorusuna, niçin mücadelenin boyunu eğmeye ve teslimiyete tercih edilmesi gerektiği sorusuna cevap veremez. Habermas olsan diğer eleştirmenleri olsun onlar Foucault'nun eleştirdiği modern toplumun yerine alternatif olarak sunacak ahlaki politik standartları, modelleri olmadığını düşündüklerinden onun eleştirel duruşunun hakiki bir gücü olmadığını öne sürerler (Nielsen 1996: 376-377). Habermas düşünmenin -iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak- bir hakikat unsuruna veya bir takım geçerlilik ölçütlerine dayanmadığı bir yerde, çelişkinin ve eleştirinin anlamını kaybedeceğini iddia eder. Ona göre bu durumda eleştiri, çelişme ve değilleme, artık hakikati bulmayı veya keşfetmeyi değil de -

Nietzsche'de olduğu gibi- sadece “farklı olmayı isteme” anlamına gelir (1990: 124; Deacon 2003: 52).

Bu ise, eleştirinin anlamını ve işlevini yitirmesi demektir. Hâlbuki Foucault'nun her bakımdan bir aydınlanma karşıtı olduğu itirazının nasıl Foucault'yu yanlış anlamaktan kaynaklandığı iddia edilebilirse, onun eleştiri anlayışına ve sonuçlarına yöneltilen itirazlar için de benzer bir iddiada bulunulabilir. Bu yazıda Foucault'ya yöneltilen itirazlara, onun eleştirinin tanımı, amacı ve işlevine dair görüşleri çerçevesinde ne tür yanıtlar verilebileceği ve Foucaultcu eleştirinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulacaktır.

Foucault'da Eleştiri'nin Anlamı ve İşlevi

“Aydınlanma Nedir?”inde kendi eleştirel çalışmalarının aydınlanma geleneği içinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri süren Foucault, burada, kişinin aydınlanmanın karanlık yüzüne, sonuçlarına ve varsayımlarına itiraz ederken aynı zamanda nasıl aydınlanmacı kalabileceğini göstermeye çalıştığı gibi (Gündoğdu 2010: 425-461), benzer şekilde “Aydınlanma Nedir?”den önce ona bir hazırlık olarak kaleme aldığı “Eleştiri Nedir?”inde¹ de hakikat normlarına başvurmadan nasıl eleştirel olunabileceğini göstermek istemiş ve kendi eleştiri anlayışının mahiyetini, amacını, işlevini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Başka deyişle, “Aydınlanma Nedir?”de aydınlanmayı yeniden düşünmek gerektiğine işaret edip aydınlanmayı sorunsallaştıran Foucault, “Eleştiri nedir?”de bizden eleştiriye yeniden düşünmemizi talep etmekte ve bizzat eleştirinin kendisini sorunsallaştırmaktadır. Foucault'nun burada eleştirinin ne olduğuna, amacına ve işlevine yönelik açıklamaları onun aynı konuda başka yerlerde dile getirdiği görüşleriyle bir arada ele alındığında Foucault'nun eleştiri anlayışına yöneltilen itirazlara bir yanıt olarak değerlendirilebilirler.

Ancak ilk olarak görecelikle ilgili standart bir itirazın yani Platon kadar eski olan ve şüphecileri ve görecelik taraftarlarını, sofistleri susturmak için kullanılan bir itirazın, bu itiraza maruz kalan başkaları gibi Foucault için de niçin geçerli olamayacağına dikkat çekmek yararlı olur. Sözkonusu itiraza göre ‘doğru diye bir şey olmadığını’ iddia edenlerin söyledikleri ya doğrudur ya da yanlıştır. Onların söyledikleri doğru ise, en azından bir tane doğru var olacağından ‘doğru diye bir şey yoktur’ şeklindeki iddiaları yanlış olacaktır. Yok, eğer söyledikleri yanlış ise bu durumda da kendi pozisyonları düşündüklerinin tersine açıkça yanlış bir pozisyon olacaktır. Kısacası mevcut itiraza göre ‘doğru diye bir şey yoktur’ iddiası her halükarda yanlış ve kendi kendini çürütücü bir iddiadır.

Ne var ki bu itirazın kendisi de göreceliği ve olumsuzluğu aşamaz, sadece aşar görünür. Çünkü rölativiste göre mutlak anlamda doğru diye bir şey yoksa yanlış diye bir şey de yoktur. Oysa söz konusu itiraz daha işin başında rölativistin zaten kabul etmediği bir doğruluk ve yanlışlık ayrımı yapmakta ve böylece rölativizmi kendisiyle

¹ Foucault'nun bu metni onun “Aydınlanma Nedir?”inden çok daha önce 27 Mayıs 1978'de Sorbonne'da yine aynı “Eleştiri nedir?” başlığıyla verdiği bir konferans metnidir. Metin ilk defa 1990da basılmıştır.

değerlendireceği ‘bir iddia ya doğrudur ya da yanlıştır gibi’ temel bir norm varsaymaktadır. Oysa böyle temel bir norm varsayımı ancak rölativist olmayan klasik temelcilğin ve normatif bir bakış açısının ürünü olabilir. Bu ise, bir şekilde, ispat edilmesi talep edilen şeyi delil olarak alma yanlısına düşmek demektir.

Foucault’ya gelince, o, toplumsal ve tarihsel ilişkiler ağının dışında ne hakikat ne de iktidar olduğunun altını çizdiği bir mülakatında açıkça “temel hiçbir şey olmadığını”...sadece “karşılıklı ilişkilerin var olduğunu” söyler (1991d: 247). Hatta o, bir takım sabitler olmadan var olabilen efektif tarihin geleneksel tarihten farkına dikkat çektiği bir yazısında, “insanda hiçbir şeyin -hatta insanın bedeninin bile- insanın kendini tanımamasının ya da başka insanları anlamasının temeli olarak yeterince iş göremeyeceğini” (1991a: 87-88) öne sürer; ve *Bilginin Arkeolojisi*’nde kendi çalışmalarına destek bulabileceği temellerden kaçındığını net bir şekilde dile getirir (Olssen 1999: 75).

Bu açıdan bakıldığında, onun metafizik iddialardan soyutlanmış bir şekilde Heideggerci, Nietzscheci ve Kantçı eleştiri geleneğinden etkilendiği söylenebilir: Foucault fenomenal dünyayı doğallıktan çıkardığında ve onu bir düşünüm nesnesi haline getirdiğinde Heideggerciyken (Ransom 1997: 4); yanlısın zıddına hakikatin ne olduğunu bulmaya çalışmaktansa, hakikate bizi onun kölesi haline getirecek şekilde aşırı değer verilmiş nasıl meydana çıktığını araştırmaya başlayıp tarihteki çatışmalara, süresizliklere, mücadelelere dikkat çektiğinde Nietzschecidir (Deacon 2003: 39). Bununla beraber Foucault Kant’ın “Aydınlanma Nedir?”’inde yaptığı gibi kendi şimdisini sorunsallaştırarak kişiyi başkalarının otoritesine itaat etmekten, bir tür vesayetten kurtarmaya, onu mevcut durumundan “kaçış” sayesinde içine düştüğü olgun olmama durumundan çıkarmaya çalıştığı ve olgunluğun kişinin sadece bildiği şey için değil ama olduğu şey için de sorumluluk almayı gerektirdiğine işaret ettiğinde, başka deyişle eleştiriye bir “şimdinin ontolojisi” (Gündoğdu 2010: 448-450) olarak tasarladığında ise Kantçıdır.

Denilebilir ki, Foucault meslek hayatının tümünü bir bakıma Kant’ın ünlü dört sorusu üzerinde düşünerek ve bu soruları tarihsel, bağlamsal çerçevelerde başka sorulara dönüştürerek geçirmiştir: Ona göre (1) Kant’ın ‘Neyi bilebiliriz?’ sorusu, Foucault’nun arkeolojilerinde ‘Söylemsel yapılar beni konuşan ve bilen bir özne olarak nasıl konuşturdu?’ sorusuna; (2) Kant’ın ‘Ne yapmalıyım?’ sorusu Foucault’nun soykütüklerinde ‘Normlar beni normalleştirilmiş, disipline edilmiş bir birey olarak konuşturdu’ sorusuna; (3) Kant’ın ‘Neyi umabilirim?’ sorusu, Foucault’nun son çalışmalarında, “Benlik pratikleri ve teknikleri ile kendimi nasıl etik bir özneye ve yaşamıma da bir sanat eserine dönüştürmeye teşebbüs edebilirim?” sorusuna; ve (4) Kant’ın nihai sorusu olan ‘İnsan nedir?’ ise, Foucault’da ‘İnsan özneliği şimdiye dek ne olmuştur ve bundan sonra ne olabilir?’ şeklinde Foucault’nun tüm çalışmalarını birbirine bağlayan bir soruya çevrilmiştir (Olssen 1999: 118-119).

Foucault’nun Kantçılığı epistemolog Kant’ın ‘hakikat çözümlenmeleri’nden ve ‘sınırların zorunluluğu sayesinde aydınlanma’ anlayışından değil ama yine Kant’ın ‘şimdinin ontolojisi’nden ve ‘sınırların aşılması olarak aydınlanma’ anlayışından yola çıkan çok fazla dikkat çekmemiş başka bir eleştiri anlayışına dayandığı için (Gündoğdu

2010: 457-458), bu durum, Foucault'nun -aralarındaki farklılıklara rağmen- aynı anda hem Heidegger hem Nietzsche hem de Kant'ın eleştirel geleneğine dâhil olabilmesini sağlar. Fakat öyle görünüyor ki Foucault için eleştirinin ne olduğu sorusu belli bir eleştiri ve felsefe geleneğine dâhil olunarak yanıtlanabilecek kadar kolay bir soru değildir.

'Eleştiri Nedir?' sorusunun her zaman üzerinde konuşmak istediği bir soru olduğuna dikkat çeken Foucault, onu, "felsefenin sınırları üzerinde sürekli olarak yeniden doğan, şekillenen ve var olmayı sürdüren bir soru; her mümkün felsefeyle, gelecek yeni felsefeyle bağlantılı olan bir soru" olarak değerlendirmiştir. Foucault'nun yanıtına gelince, o, öncelikle önemsiz polemiklerden Kantçı eleştiri gibi üst düzey felsefi eleştirilere kadar eleştiri adını alan birçok faaliyetin bulunduğu ve modern Batı Düşüncesi sözkonusu olduğunda eleştirinin artık bu ikisi arasında bir şey olduğuna işaret ettikten sonra, eleştirinin aslında *bir tarz, bir tür ilişki kipi* olduğunu öne sürer: Ona göre eleştiri her şeyle ilgili belli bir düşünme, konuşma ve eyleme tarzıdır; kişinin, toplumla, kültürle, başkalarıyla olduğu gibi var olanlarla, bildiği şeylerle, yaptığı şeylerle de kurduğu belli bir ilişki kipidir. Bu tür bir ilişki kipi ya da tarzına sahip olmak, Foucault için esasen bir '*eleştirel tutum*' içinde olmak demektir (Foucault 1996: 382; 2007: 42). Bunun anlamı Foucault'ya göre "eleştirinin ancak kendinden başka olan bir şeyle ilişki içinde var olacağı"dır. Fakat eğer eleştiri hep başka bir şeyle ilişki içinde var olan bir şeyse, bu durum eleştiriye tabiatı bakımından dağılmaya, bağımlılığa, tam bir heteronomiye mahkûmmuş gibi, bir birlikten yoksunmuş gibi göstermez mi?

Foucault'nun bu soruya yanıtı öyle görünüyor ki hayırdır. O, parçalanmanın, dağılmanın, kopuşların, ihlallerin peşinde koşan birisi olarak görüldüğü için eleştiride bir birlik bulmaya çalışmasına şaşırınların olacağını farkındadır, ama yine de eleştiriye birlikli, bütünlüklü bir şey olarak sunmaya çalışır. Her şeyle, dolayısıyla da birbirinden çok farklı şeylerle ilgili olmasına rağmen eleştirinin birliğini sağlayan şey, öncelikle Foucault'nun onu bir "tutum" olarak, bir "tarz" olarak ele alışıdır.

Foucault'ya göre bir tutum ve tarz olarak eleştiri ise öncelikle basitçe hakikate götüren bir araç olarak değil ama bir *erdem* olarak görülmelidir. Foucault için, eleştiri, kontrol etmek, yönetmek istediği bir alana ve emredemediği, buyurgan olamadığı, buyurgan olmaya ehil olmadığı bir yere gözlerini diken bir bakıştır. Klasik eleştiri anlayışında eleştiren hataları önleme ve hakikati bulma şeklinde bir yarar beklentisi vardır. Ancak Foucault'da eleştiri, klasik eleştiri faaliyetinin doğurduğu yarar veya bu faaliyete eşlik eden haz ya da bedel ne olursa olsun, yarar veya hazla ilgili bir imperatiften yani hataları önlemeyeyle ilgilenen bir imperatiften çok daha genel türden bir imperatif tarafından desteklenir: "Eleştiride, der Foucault, "erdemle alakalı bir şey vardır; ve burada sizinle konuşmak istediğim şey de "bir erdem olarak eleştirel tutumdur" (1996: 383; 2007: 42-43).

Bununla beraber Foucault'ya göre eleştiri, ister araç olarak tasavvur edilsin ister amaç olarak, her halükarda öncelikle *teşhis* ve *tespitle* alakalı bir meseledir. Foucault "Practicing Criticism"de şöyle der:

"Eleştiri, bizim kabul ettiğimiz pratiklerin ne tür varsayımlara, ne tür itiraz edilmemiş, sorgulanmamış bildik düşünme tarzlarına dayandığına işaret etme meselesidir... Eleştiri düşüncüyü açığa çıkarma... meselesidir. O, şeylerin

düşünüldüğü gibi apaçık olmadığını göstermektedir; apaçık olarak kabul edilen şeyin artık öyle kabul edilemeyeceğini görmektir” (Foucault 1990a: 154-155).

Foucault iktidar ilişkilerini açığa çıkarmaktan, göz önüne sermekten ve böylelikle de iktidara direnmekten, entelektüelin işlevinin tarihimizde hakikat ve gücün aldığı karşılıklı ilişkileri ve formları teşhis etmek olduğundan söz ederken burada *eleştirinin teşhis edici işlevi*, onun bir mücadelenin meşruiyetine dair *haklı çıkarımla ilgili geleneksel işlevinin* yerine geçmiştir (Kelly 2009: 131-132; Nielsen 1996: 370).

Bu yüzden Foucault’da eleştiri şeyler hakkında hata bulma ile sınırlandırılmış bir yargıda bulunma faaliyetinden ziyade daha çok onların ne olduklarını ve nasıl olduklarını belirlemeye çalışan pratik bir teşhis faaliyetidir. Butler’in da belirttiği gibi Foucault’nun eleştiri için kullandığı sözcük (*critique*) bile teşhis olarak eleştirinin bir yargıdan çok bir *pratik* olduğuna işaret etmektedir (Butler 2002: 212). Foucault’da hakikatin kendisiyle değerlendirileceği açık ya da kapalı nihai bir ölçü ya da standardın yokluğu onun kendi eleştirel soruşturma biçimini bir pratik olarak sunmasının sebebidir (Olssen 1999: 121).

Foucault’nun bir pratik olarak eleştirisi evrensellikten ve nesnellikten yoksundur (Deacon 2003: 62). Habermas gibi eleştirmenlerinin tersine, Foucault insani varoluşa dair evrensel bir yapı aramaz. Bu onun ilgilenmediği bir şeydir. Foucault’nun eleştirel aklı kullanımında kişi artık şeylerin ve toplumun nasıl olması gerektiğine dair evrensel ve tarihsel-olmayan yargılarda bulunmaz (Nielsen 1996: 368). Kant’ın aşkınsal yaklaşımını, bilmeyi mümkün kılan sınırların sabitliği, değişmezliği, evrenselliği fikrini kabul etmeyip, insana dayatılan bu sabit sınırlara karşı mücadele etmeyi tavsiye eden ve onların aslında tarihsel ve olumsal olduklarını öne süren Foucault, böylece -Marx veya Kant gibi filozofların kullandığı- *yargıç eleştiri modeline* başvurmadan kaçınır (Reynolds 2004: 973-974).

Marx’tan ve Kant’tan farklı olarak, Foucault, bu sayede, neyin doğru neyin yanlış, neyin gerçek neyin illüzyon veya neyin meşru ya da gayri meşru olduğuyula uğraşmaktan; bir düşünce sisteminin doğru ya da yanlış iyi ya da kötü diye kendisiyle değerlendirileceği bir kriter kabul etmekten kurtulur. Aynı sebepten dolayı Foucault daha iyiye veya doğruya doğru sürekli ilerleyen birlikli bir tarih fikrine de sahip değildir. Ona göre tarihte işleyen güçler bir hedefe ya da mekanizmaya boyun eğmezler; onlar önceden var olan bir niyetin ardışık formları, bir niyetin sonuçları değildirler (Brocklesby and Cummings 1996: 748-749). Bir öze, evrenselliğe ya da zorunluluğa sahip olduğu söylenebilecek herhangi bir şey, sadece keyfi olarak kurgulanmış bir dizi kuralın ve değişen koşullara göre tasarlanmış stratejilerin neticesidir (Deacon 2003: 92). Onun düşünce sistemleri incelemelerinde olduğu gibi sosyal-tarihsel ilişkiler ağında da hiçbir şekilde evrenselciliğe, temelciliğe, mutlak bir doğru-yanlış anlayışına yer yoktur: “Hedeflerimden biri”, diyor Foucault, “insanların genel düşüncelerinin bir parçası olan şeylerin çoğunun, -insanların evrensel olduğunu düşündükleri şeylerin- tam olarak tarihsel değişimlerin sonuçları olduğunu göstermektedir. Benim bütün çözümlerim insani varoluşa evrensel zorunluluk fikrine karşıdır” (Foucault and Rux 1988: 11).

Dolayısıyla Foucault’nun eleştirilerinde maskeyi kaldırmaktan söz edilmesindeki kasıt, maske altındaki nesnel, mutlak, evrensel hakikati bulmak değildir; çünkü Nietzsche’nin izinden giden Foucault’ya göre maskesi kaldırılacak böylesi bir hakikat

yoktur. Eğer kişi maskeyi kaldırabilseydi, bulabileceği tüm şey, sadece başka maskelerin izleri olurdu. Foucault'da eleştirinin amacı, gizli bir hakikatin üstündeki örtüyü kaldırma ya da gömülü bir hazineyi arkeolojik açıdan gün yüzüne çıkarma teşebbüsü yerine -evrensel ve temel diye- çok açık ve belirgin görülüp de üzerinde fazlaca düşünülmeden geçilip gidilen ve daha ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan şeyi açığa çıkarmaya, teşhis ve teşhir etmeye çalışmaktır: “Aradığım şey insanların bilincinde saklı, gizli, sessiz ve derinde olan ilişkiler değildir. Tam tersine ben söylemin tam da yüzeyinde olan ilişkileri tanımlamaya çalışıyorum; yalnızca çok fazla yüzeyde olduğu için görünür olmayan şeyi görünür kılmayı deniyorum” (Deacon 2003: 67).

Foucault'ya yöneltilen ve aydınlanmanın evrenselci, temelci bakış açısından hareketle herhangi bir eleştirinin kendisine dayanacağı, normatif bir temele sahip olmazsa, eleştirinin kendisinin keyfi öznelciliğe, göreceliğe düşmekten kurtulamayacağı ve anlamsızlaşacağı itirazının yeri tam olarak burasıdır. Fakat Foucault için aydınlanmaya, onun evrenselci, temelci eleştiri anlayışına dönmek, aydınlanma yerel bir bölgede ve spesifik bir anda ortaya çıkan bir şey olduğundan, eleştiride ‘bir etnosentrizm tehlikesini’ doğurur (Poster 1993: 74). Ayrıca Habermas ve diğer Foucault eleştirmenlerinin Foucault'yu eleştiride hakikat unsuruna yer vermediği için görecelik ve anlamsızlıkla itham etmeleri, eleştiriye aydınlanma diyalektiğinin kaçınılmaz bir parçası olarak sürekli değilleyen, aşan ve öteye giden, maske düşüren bir işlem olarak görmelerinin sonucudur. Foucault'nun eleştirmenleri buradan hareketle Foucault'yu kendileri gibi evrensellik-görecelik, rasyonellik-irrasyonellik, normatif-normatif olmayan, hürriyet-hükmetme gibi Foucault'nun yıkmaya çalıştığı bir dizi ayrıma, ikili zıtlıklara bağlı olarak düşünmeye zorlamak istemektedirler (Bernstein 1994: 221).

Hâlbuki Foucault'nun yaptığı gibi, diyalektik olmayan, temelci, evrenselci, aşkınsal olmayan ve hakikat unsuruna yer vermeyen bir eleştiri tasarlamak imkânsız değildir (Deacon 2003: 52). Foucault, açıkça, eleştirinin ve mücadelenin diyalektiğinin steril sınırlamalarından, zorlamalarından bağımsız bir mantık açısından düşünölmeye çalışılması gerektiğini savunur (1980: 143-144). Bu açıdan bakıldığında Foucault'nun kendi eleştiri anlayışına yöneltilen itirazlara cevap verme yükümlölüğü bulunmadığı bile öne sürölebilir. Çünkü eleştirmenlerinin, hakikat kaygısıyla Foucault'dan anlamlı bir eleştiri için iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımı yapabilmeyi sağlayacak normatif bir temele sahip olmasını, dolayısıyla bir bakıma diyalektik mantığa dayalı aydınlanma rasyonelliğine başvurmasını talep etmeleri aslında ondan reddettiği aydınlanmanın şantajına boyun eğmesini istemektedir. Böyle bir talep Foucault'nun eleştirel projesinin özüyle tutarsızdır. Hakikat kaygısıyla ilgili değerlendirmeler noktasında Foucault oldukça açıktır:

“Bir entelektüelin rolü, başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir”. Entelektüelin işi yeniden sorunsallaştırmalar zemininde apaçık olarak görölen şeyi tekrar tekrar sürekli olarak sorgulamak, insanların zihinsel alışkanlıklarını, bir şeyler yapma ve düşünme tarzlarını altüst etmek, alışıldık ve kabul görmüş olanı kuşku hale getirmek ve kuralları hep yeniden değerlendirmektir (1990b: 265).

Foucault bu sorunsallaştırmayı yaparken ifadelerimizin, kurallarımızın ve kurumlarımızın doğruluk koşullarının iktidar ilişkileriyle bağlantılı hususi söylemsel pratiklere göre oluştuğundan hareket eder. Ancak buradan hareketle, Foucault'nun

sürekli olarak, alışıldık, kabul görmüş şeyleri ve genel teorileri eleştirmesine dayanarak bu tür bir eleştirinin genel bir eleştiri teorisi olarak kendi kendini çürütücü olduğu, yani doğruluk iddiaları hususi söylemsel pratiklere göreceli ise Foucault'nun teorisinin de nesnel olarak doğru olamayacağı itirazında bulunmanın fazla bir anlamı yoktur. Çünkü Foucault eleştirel çalışmalarıyla kendi amacının zaten genel bir teori üretmek olmadığı gibi teorilerin yine genel teorik bir eleştirisini yapmak da olmadığını, maksadının yalnızca okuyucuları genel teorilere duyulan ihtiyaca olan inancın etkisinden kurtarmaya çalışmak olduğunu ifade etmektedir (Matthews 1996: 154-156).

Foucault'nun gerek genel teorilere ihtiyaç olmadığı gerekse de diyalektik olmayan, evrenselci, temelci olmayan bir eleştiri anlayışının mümkün olduğu fikri, muhtemelen onun rölativizm–temelcilik düalizmini başka şekilde anlaşılması zor olan bir şeyi daha kolay anlamaya yarayan yapay bir düalizm olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Foucault'nun stratejisi bu yapay düalizm sıkıntısından 'bağlamsalcılık'la kaçmaya çalışmaktır. O yüzden Flyvbjerg'in dile getirdiği gibi eğer rölativizm ile normsuz olmak veya her şeyin mübah olduğu kastediliyorsa, bu açıdan, Foucault'yu bir rölativist diye eleştirmek yanlıştır (Flyvbjerg 1998: 221).

Foucault politika ve etik üzerine olan bir mülakatında en iyi teorilerin bile tehlikeli politik tercihlere karşı bir koruma sağlayamayacağından söz ederken, bunu net bir şekilde ifade eder: "Buradan teori düzeninde herkes her şeyi söyleyebilir sonucunu çıkarıyorum" (1991c: 374). Foucault -epistemolojik alanda olduğu gibi- etik alanında da hem göreceliği hem temelciliği çocukça bulup reddeder ve onların yerine 'konumsalci bir etiği' savunur. Bununla beraber onun kendisini hem temelcilikten hem de metafizikten uzaklaştırması etikte onu tümüyle normsuz kılmaz. Foucault'nun normları tarihsel ve kişisel bağlama dayalıdır ve çoğu insanca paylaşırlar. Foucault'da, aksi onun bizi kendisine karşı uyardığı totaliter, ütöpik eğilimler barındıran etik bir eşbiçimlilik olacağı için, normlara insanlardan ve bağlamdan bağımsız evrensel bir temellendirme verilmemiştir. Foucault'da norm genelde nereden gelirse gelsin iktidarın kötüye kullanılmasına karşı çıkma arzusuyla ifade edilir ve bu şekilde özgürlük fikri ön plana çıkarılmış olunur. Flyvbjerg'e göre Foucault'yu bu yönüyle Nietzscheci bir demokrat olarak görmek bile mümkündür. Çünkü Foucault'ya göre her yönetim biçimi kabul edilebilir olmayana rıza göstermeyen ve kamunun çıkarlarını seslendiren bir iradeye dayalı olarak eleştiri ve analize tabi tutulmalıdır (Flyvbjerg 1998: 221).

Dolayısıyla Foucault'ya göre Kant'ın bilgiye verdiğini düşündüğü sağlamlığın ve aşkın temellerin yokluğunun anlamı, artık tüm yargılarımızın eşit ölçüde keyfi olacağı ve hiçbir değerlendirmede bulunulamayacağı değildir. Bunun anlamı, yargılarımızın dayanağının, sadece, daha pratik, daha somut ve doğal olarak daha az kesin olacağı demektir. Bu açıdan bakıldığında Foucault'nun arkeolojik çalışmaları toplumsal pratiklerin keyfiliğini ve anlamsızlığını değil ama yalnızca onların evrensel olmadıklarını, olduğu zannedildiğinden daha az kesin olduklarını gösterir. O halde geçerli bir ölçüt olarak alınacak hiçbir şey olmadığı iddiası doğru değildir. Kant'ın pratik akıl kavramı bir düşünme biçimine işaret ettiği gibi Foucault'nun 'pratik eleştirel soruşturma' anlayışı da kendine özgü tarihsel ve bağlamsal bir düşünme biçimine işaret eder (Olssen 1999: 76).

Foucault'yu bu tarihsel, bağlamsal yaklaşımı sebebiyle bir episteme altında dile getirilen ifadelerin bir başka epistemenin bakış açısından anlamsız ya da kavranamaz oldukları temelinden hareketle rölativizm ile suçlamak doğru değildir. Foucault söylemsel oluşumları, öznelere onlara verebilecekleri anlamlardan ayrı olarak, nesnel yapılar olarak tasvir etmek için tasarlanmış bir yöntem tercih etmiş görünmektedir. Başka deyişle, o, yorumdan başka hiçbir şey yoktur şeklindeki aşırı hermeneutik pozisyonu reddeder. Foucault yorumlanmamış tecrübenin bir empirizm dogması olduğunu kabul eder; ama bu, Foucault'nun tümüyle rölativist bir pozisyona yerleşmesini, gerçekten nesnel olgular olmadığını söyleyen irrealist bir sonucu kabullenmesini gerektirmez. Kant gibi Foucault da açıklamanın kategorik bir şema açısından yapılmasını bir nesnellik koşulu olarak görür. Aradaki fark Foucault'da bu şemanın ve nesnellüğün tarihselliğinin ve bağlamsallığının vurgulanmış olmasıdır. Foucault'nun eleştirel sosyal biliminde, eleştiri pratik ve tarihsel bir şey kılındığı için Kant'ın aşkınsal eleştiri ve nesnellik anlayışı aşılmış; nesnellik söylem ile pratik arasındaki tekabüliyetle bağlanmış; olayların sebepleri ve açıklamaları baştanbaşa bağlama, döneme, söyleme, epistemeye bağlı olarak açıklanır olmuştur (Olssen 1999: 77-79).

Foucault böyle yapmakla aslında modern felsefenin çoğunu işgal etmiş olan bir söylemi, yani içinde epistemolojik meselelerle ve normatif temeller problemiyle takıntılı hale geldiğimiz bir söylemi koparmaya, kırmaya, parçalamaya, 'epistemolojik meşguliyetin dışına çıkmaya' çalışmaktadır. Foucault bunu bize "böyle bir meşguliyetin bizi sürekli şekillendiren ve tarihsel olarak ne olduğumuzu sınırlayan sosyal pratiklerin oluşumuna dair yeni tür sorular sormaktan alıkoyduğunu ve bu yeni sorulara ve kör kalmaya yol açtığını" göstermek istediği için yapar (Bernstein 1994: 222-223). Bu yeni tür sorular, artık 'hakikat nedir?', 'çözüm nedir?', 'alternatif nedir?', 'reform nedir?' gibi sorular değildir. Foucault'nun eleştiri anlayışı açısından, sorulması ve kendisine karşı kör kalınmaması gereken esas soru '*tehlike nedir?*' sorusudur. Foucault'da eleştirinin hedefi reform yapmak, reform yapılacak kurumların sorumluluğunu almak, farklı alternatifler tavsiye etmek, güvenilir olmaktan çıkarılan eski hakikatlerin yerine yenilerini önermek değildir.

O yüzdendir ki Foucault, eleştiri faaliyeti sonunda eskisinin yerine yenisini koyamıyorsa eleştirme diyenlere karşı çıkar. 'Eleştirmeyin, zira bir reform yapabilecek durumda değilsiniz' söylemine Foucault şu şekilde cevap verir:

"Eleştirinin 'o halde yapılması gereken şey budur' sonucuna varan bir dedüksiyonun öncülü olarak düşünülmesi gerekmez. Eleştiri mevcut olanı reddeden, ona direnen, onunla mücadele eden kişiler için bir araç olmalıdır. Onun yararı, meydan okuma, çatışma ve reddetmeyle alakalı bir süreç olmasında yatar. Eleştirinin yasa için yasa belirlemesi gerekmez. O, herhangi bir programın bir aşaması değildir. Mevcut olana yöneltilen bir itirazdır" (Foucault 2000a: 236).

Foucault etikle ilgili bir mülakatında aynı kanaatini yineler:

"Hayır, ben bir alternatif aramıyorum. Bir probleme başka insanlar tarafından başka bir anda ortaya konan bir başka problemin çözümüyle çözüm bulamazsınız. Görüyorsunuz, yapmak istediğim şey çözümler tarihi değildir; dolayısıyla

alternatif sözcüğünü kabul etmeyişimin nedeni de budur. Ben problemlerin soykütüğünü yapmak, sorunsallaştırmalar yapmak istiyorum. Benim meselem her şeyin kötü olduğu değil, her şeyin tehlikeli olduğudur ki bu kesinlikle kötü ile aynı şey değildir. Eğer her şey tehlikeliyse, o takdirde, her zaman yapacak bir şeylerimiz vardır... Her gün yapmamız gereken etik-politik tercihin esas tehlikenin ne olduğunu belirlemek olduğunu düşünüyorum” (Foucault 1991b: 343).

Foucault böylece eleştiride bulunurken neyi onaylayacağımızdan çok neyle savaşağımızı seçtiğimize dikkat çeker (Kelly 2009: 150). Bu yönüyle Foucault’da eleştiri Habermas’ın ve Frankfurt Okulu’nun benimsediği ve uyguladığı -yargıç- eleştiri modelinden farklıdır. Foucaultcu eleştiride amaç ne tek başına iktidarın ne de tek başına hakikatin açıklanması değildir; ama her spesifik iktidar-bilgi ilişkisinin ürettiği spesifik tehlikeler ışığında somut analizlerde bulunmak ve böylelikle tehlikeyi gün yüzüne çıkarmaktır (Nielsen 1996: 370). Eleştirinin en doğrudan ve merkezi ilgisi, iktidarın tehlikelerine dair sağlam bir uyarıda bulunmaktır. Bu, ona göre bir eleştiri olarak tasarlanan felsefenin de başlıca işlevidir: Ona göre felsefe, kendilerini politik, ekonomik, kurumsal, cinsel vs hangi form altında ya da hangi seviyede sunarlarsa sunsunlar, “tüm egemenlik formlarına ilişkin net bir meydan okuma”dır (Foucault 1988: 20).

Foucault’nun egemenlik formlarına meydan okuma ve tehlikeye işaret etme olarak eleştiri anlayışı, her ne kadar kendisi eleştirel olduğu şeylerle ilgili bir alternatif veya bir reform önermesi de, doğal olarak bu şeylerde bir *dönüşüme* yol açar. Foucault’ya göre “kişi artık daha önce düşündüğü gibi düşünemez olduğunda, dönüşüm hem acil, hem zor hem de tümüyle mümkün bir şey olur” (1990a: 155; 2000b: 457). Dönüşüm için eleştirinin kaçınılmaz olduğu kanaatinde olan Foucault, “eleştirinin dönüşüme karşı olabileceğini düşünmediğini” (2000b: 456) açıkça ifade eder. Ona göre “reformlar boş mekânda ortaya çıkmazlar” (a.g.y). Foucault için eleştiri öncelikle kendimizi dönüştürmeyle ilgili olanaklara ve koşullara dair bir araştırmadır (1999: 161).

Böyle bir araştırmanın, hedefi bir ‘ütopya inşası’ değildir. Foucault’nun eleştiri anlayışı bir ideal toplum modeline sahip olma peşinde değildir. O, toplumsal düzenlemelerimizi eleştirmek için böyle bir ideale ne sahiptir ne de sahip olunması gerektiğini düşünür. Eleştiri onda bağımsız ütopyacı bir duruş barındırmadan işleyebilen içkin bir sosyal eleştiri formudur (Nielsen 1996: 379). Foucault’nun arzu edilebilir bir toplumun nasıl bir toplum olması gerektiğine dair tavsiyelerde bulunma teşebbüslerine yani ütopyacılık denilen şeylere karşı oluşunun üç sebebi olduğu söylenebilir: (1) İlk olarak Foucault gelecekte gerçekleşeceği hayal edilen mükemmel, ütopyik toplumları, mevcut toplumların ters yüz edilmiş şekilleri olarak görmekte ve onları gerçekte var olmayan mekanlar olarak tanımlamaktadır. O yüzden eleştirilenin yerine geçmesi beklenen ütopyik bir gelecek talebi, geçersiz bir taleptir (Kelly 2009: 132). (2) Ayrıca Foucault’ya göre, gelecekle ilgili ütopyik programlar, zamanla hep bir baskı aracına dönüşmüşlerdir ki bu da özgürlüğü hedefleyen Foucault’nun eleştiri anlayışının özünü tutarsızdır (a.g.e: 133). (3) Bundan başka Foucault yapılabilecek tek bir şeyin değil ama birçok şeyin olduğunu düşündüğü için de eleştirinin hedefi tek bir ütopyik toplum tasavvuru olamaz: “Eğer, şimdiye dek, ne yapılması gerektiğini söylemediysem”, der Foucault, “bu, yapılacak hiçbir şey olmadığına inandığım için değil; ama tam tersine,

içinde buldukları iktidar ilişkilerinin farkına vararak, onlara direnmeye veya onlardan kaçmaya karar verenler tarafından yapılacak, icat edilecek, oluşturulacak binlerce şey olduğunu düşündüğüm içindir. Bu bakış açısından araştırmalarımın tümü mutlak bir optimizm varsayımına dayanırlar. Analizlerimi şunu söylemek için yapmıyorum: Şeylerin oluş şekli budur, nasıl kapana kısıtıldığını gör! Ben belli şeyleri sadece onların gerçekliğinin dönüşümüne olanak sağlayacağını gördüğüm ölçüde söylüyorum” (Foucault 1991e: 174).

Tüm bu sebeplerden ötürü Foucault entelektüellerin eleştirel düzeyde kalmakla yetinmeleri ve içlerindeki ütopyik gelecek inşası dürtüsünü bastırmaları gerektiğini düşünür (Kelly 2009: 132). Ancak bunun Foucault eleştirmenlerinin iddia ettiği gibi *nihilizmle* sonuçlanması gerekmez. Foucault kendi eleştirisi anlayışının ütopyalara ya da alternatifler önermeye karşı olsa da özgürlüğü ve otonomiye amaçladığını reddetmez.

Onun eleştirel ve tarihsel çalışmalarının arkasındaki motivasyon, söylemsel pratiklerin, hakikat iddialarının evrensel, nesnel temelleri olmadığını gösterip yeni var olma, yapma ve düşünme biçimleri, tarzları keşfetmeyi mümkün kılarak insanı ne olacağı konusunda özgürleştirmek arzusudur (Matthews 1996: 152, 154). O bakımdan denilebilir ki Foucault’da eleştiri ve özgürlük arasındaki ilişki bir karşılıklı ilişkisidir. Özgürlük düşünceyi sorunsallaştırmayı sağlayarak Foucaultcu eleştirinin gerçekleşmesini mümkün kılarak, eleştiri de aklın zorunlu olarak algıladığı şeyin oluşumundaki olumsal, tarihsel kültürel koşulların anlaşılmasını sağlayarak özgürlüğün dönüştürücü mekânını yaratma ve onu açık tutma ödevini yerine getirmektedir (Healy 2001: 52).

Ancak bu özgürlük hiçbir zaman şeyler düzeni içinde bulunabilecek mutlak bir özgürlük değildir. “Özgürlüğün garantisi yine özgürlüktür” (1991d: 245) diyen Foucault’ya göre özgürlük var olması için daima tatbik edilmesi gereken bir şeydir. Bu tatbik edilmeyi sağlayan da eleştiridir. Foucault insanlara sürekli tatbik edilebilecek - arkeoloji, soykütüğü, sorunsallaştırma gibi- eleştirel düşünme araçları sağlayarak onları eleştirel düşünebilmekten doğan bir özgürlüğe götürür (Brocklesby and Cummings 1996: 751-752). Başka deyişle, Foucault’da eleştirel düşünme bizi bir olgunlaşmamışlık durumundan kurtararak içinde kendi yaşamlarımızı şekillendirme sorumluluğunu alacağımız bir olgunluk durumuna götüren özgürlük pratiğini mümkün kılmaktadır (MacCarthy 1990: 451).

Foucault’nun özgürlük pratiğiyle benin sınırlanmamış bir şekilde kendi kendini şekillendirmesine ve otonomisine verdiği önem, onun eleştirisi anlayışında hiçbir standardın, değerın veya kılavuz ilkenin yer almadığı şeklindeki itiraza verilmiş bir yanıt gibidir. Foucault eleştirisi anlayışında mevcut olanı sorunsallaştırmaya ve bu sorunsallaştırmanın varsaydığı özgürlüğe, olgunluğa ve otonomiye değer vermektedir. Dahası Foucault’nun eleştiride -epistemolojik anlamda- normatif temeller belirlemeyi reddetmesinin ardındaki amaç, ilginç bir şekilde Kant’ın niyetiyle aynıdır: O da Kant gibi ama ondan farklı bir şekilde, özgürlüğümüzü ve otonomimizi korumayı amaçlamaktadır (Healy 2001: 60). Kant bu amacı gerçekleştirmek için Platon’dan bu yana Batı düşüncesinde yaygın olan öznelerarası uyum ve evrensellik fikrinden hareket etmişti. Hâlbuki Foucault öznelerarasılığı çoğulcu ve merkezsizleşmiş bir şey olarak tasavvur etmektedir. Kant’ın her hür ve rasyonel varlık için kabul edilebilir otonom bir

yargı üzerindeki ısrarı, Foucault'nun çağdaş aklın konumsallığı, tarihselliği ve gayri-saflığı üzerindeki ısrarı ile uyumsuzdur. Fakat eleştiride öznelerarasılığı ve dolayısıyla da otonomiye temin etmek için Kantçı anlamda güçlü bir evrensellik talebi zorunlu değildir. Konumsal ve tarihsel Foucaultcu bir bakış açısında, otonomi için gerekli olan öznelerarasılık koşulu, bilinçli bir şekilde, çeşitli konumsal araştırma topluluklarının üyeleri olarak diğer bakış açılarından gelen eleştirel değerlendirmelere açık olmayı teşvik etmekle sağlanır. Foucault'nun Kant'tan ayrılıp Nietzsche'nin izinden gittiği yer tam da burasıdır. Foucault'nun eleştiride otonomiye önem vermedeki ana ilgisi, bir hakikat iddiasını öznelerarası temelde haklı çıkarmak gibi Kantçı bir ilgi değil, ama gelecekteki bizi mümkün kılmak için zorunlu olan koşulları var kılmaya ve muhafazaya etmeye yönelik Nietzscheci bir ilgidir. Foucault soruşturulacak olan bizin yani sorunsallaştırıcı araştırmacılar topluluğunun, soruşturmada önce değil ama onun sonucu olarak, geçici bir sonucu olarak var olması gerektiğini düşünmektedir (Healy 2001: 62-65).

Eleştiride otonomiye ve özgürlüğe verdiği bu önem, esasen Foucault'nun daha önce de değinildiği gibi eleştiriyi bir erdem olarak tanımlamasıyla ilişkilidir. Eleştiriyi sadece bir araç olarak düşünmenin terk edilmesi gerektiği kanaatinde olan Foucault'ya göre, eleştiri bir tür erdemdir ve bu yüzden de kendi başına değerli bir şeydir (Ransom 1997: 2). Fakat Foucault'nun erdemle kastettiği nedir? Bu anlaşılmaksızın 'Eleştiri bir erdemdir'in anlamı tam olarak açıklığa kavuşamaz. Foucault'nun erdem anlayışı nesnel olarak formüle edilmiş kuralları ya da yasaları izlemek, önceden tesis edilmiş normlara rıza göstermek veya onlarla uyumlu olmak değildir. Tam tersine Foucault için erdem, çok daha radikal bir şekilde, önceden kabul edilmiş kurallara, yasalara, normlara karşı eleştirel bir tutum takınmadır. İtaat ve erdem arasında ayırım gözeten Foucault erdemini itaatle tanımlanmasına karşı çıkar (Butler 2002: 215, 217).

Bu durumda ona göre eleştiri iradi bir başkaldırma sanatı, hakikat politikaları ile öznenin boyunduruk altına alınmasını, zapt edilmesini önlemeye çalışan, üzerinde düşünüp taşınmış bir dik başlılık sanatı olmaktadır. Foucault'nun düşüncesinde kişinin kendi kendini şekillendirmesi, onun kendisiyle şekillendirildiği ilkelere itaatsizlikle yapıldığında, erdem bir boyun eğmeme pratiği olarak ortaya çıkmaktadır (Foucault 1996: 386; 2007: 47-48; Butler 2002: 220; Djaballah 2008: 178). "Bu özelliği yani çok fazla yönetilmeme sanatını", der Foucault, "eleştirinin çok daha temel bir tanımı olarak önereceğim" (Foucault 1996: 384; 2007: 45). Ona göre "yönetilmeyi istememek, bir otoritenin size doğru dediği şeyi doğru diye kabul etmemek ya da en azından bir şeyi bir otorite onun doğru olduğunu söylediği için doğru diye kabul etmemek, bunun yerine, onu ancak siz kendi başınıza o şeyin lehine sunulan sebeplerin iyi sebepler olduğunu düşünüyorsanız, doğru diye kabul etmektir" (Foucault 1996: 385; 2007: 46-47).

Yönetilmeme sanatı şeklindeki bu eleştiri tanımının, Kant'ın içinde cesarete büyük vurgu yaptığı aydınlanma tanımından çok uzak olmadığını (2007: 47-48) düşünen Foucault insanların Kant'ın 'aklını kullanma cesaretini göster' sözünde daha çok 'akıl' üzerinde durduklarına ve Kant'ın tutumunu daha çok bilginin sınırlarıyla ilgili bir tutum olarak gördüklerine işaret edip bunun iktidarın gücünden, yönetimin meşruluğundan kuşku duyma cesareti gösteren bir ifade olduğunun pek farkına varmadıklarını öne sürer (1996: 386-387; 2007: 47-48). Yalnız Foucault eleştirideki cesaret faktörüne dikkat çekmekle ve eleştiriyi çok fazla yönetilmeme sanatı olarak

tanımlamakla radikal bir anarşi savunusu yapıyor değildir. Onun sorusu ‘nasıl radikal bir şekilde yönetilemez olacağız?’ şeklinde genel bir soru değildir. Bunun yerine spesifik bir yönetim biçimi veya iktidar mekanizmasıyla ilişkili olarak meydana çıkacak spesifik bir sorudur; şunun gibi, şu ya da bu hedef doğrultusunda, şu veya bu süreçler vasıtasıyla, şu ilkeler adına, şunun için, şunlar tarafından nasıl yönetilmeyeceğimiz sorusudur (Butler 2002: 218).

Sonuç

Foucault’da eleştirinin çok fazla yönetilmeyi istememe arzusuyla ilişkilendirilmesi, onda eleştiri pratiğinin aslında benin başka her şeyle olduğu kadar kendi kendisiyle de ilişkisini temin eden bir varoluş sanatı olarak görüldüğünü gösterir. Foucault böyle bir sanatla kendi yaşamını bir yaratım kılmaya çalışmaktadır. O halde denilebilir ki Foucault’da dönüşümü, özgürlüğü, otonomiye hedefleyen, bir teşhis, teşhir, bir başkaldırı ve çok fazla yönetilmeme sanatı, dolayısıyla da bir erdem olarak tasavvur edilen eleştiri pratiğinin nihai hedefi, dünya değil ama eleştiride bulunanın kendi benidir.

Foucault, eleştirileriyle, Platoncu ya da Kartezyen geleneğin doğru yaşam arayışından çok Kinik geleneğin felsefi, estetik yaşam arayışının peşindedir. O, sürekli ve daimi eleştiri üzerindeki vurgusuyla hep yeni olanaklara, yeni alternatiflere açık olmakla, şüpheci araştırmacılığıyla, estetik bir varoluşa olan eğilimiyle felsefeyi bir öğreti ya da evrensel bir teori olarak değil de bir ethos, bir yaşam olarak gören kinik bir felsefe ve eleştiri anlayışına sahiptir (Flynn 1989: 195-197). O halde eleştirinin bir hakikat unsuruna veya bir takım geçerlilik ölçütlerine dayanmadığı bir yerde, çelişkinin ve eleştirinin anlamını kaybedeceğini iddia eden Foucault eleştirmenlerinin tersine, bir erdem olarak nitelenen Foucaultcu eleştiri hala anlamlı ve değerli bir eleştiri pratiği olarak karşımızda durmaktadır.



Expanded Summary

Assoc. Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

Gazi University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Ankara-Turkey
hakan_gd@hotmail.com

How Should Foucauldian Critique be Understood?

This paper focuses on Foucault's notion of critique and some objections to it. In recent times, some intellectuals have contended that there is a problem of relativity in notion of critique admitted by Foucault. For them, critique in Foucault is lack of an idea of truth, a criterion of true-false and a normative foundation on which critique is based. If any critique has not a normative foundation, it cannot save itself relativism or arbitrary subjectivism. But relativity or subjectivity actually demolishes and blinds it. And this is to accept that the critique eventually loses its meaning and function in Foucault's understanding. In that case, there is reason for the philosophers to have doubts about the notion of Foucauldian critique itself that attempts to be skeptical about truth by interrogating the foundations of all theories. The problem of Foucauldian critique is, however, not only its relativism or subjectivism but also its irrealism, historicalism, and thereby its nihilism. This means that he has no alternative models which can be substituted for the ones criticized by him. Therefore, the real motivation under his notion of critique is nothing but wanting be different.

This paper aims to give an answer to these objections by clarifying how Foucault sees the critique and its role in his own intellectual project. In the paper, I assert such objections are due to misunderstanding about the aim, role and function of critique in Foucault. Just as it could be said the claim that he was very opponent for enlightenment in all terms was due to some failure in separating his attacks on the dark side of enlightenment from his commitment to the ethos of enlightenment, so it can be said the same for the objections toward his notion of critique and its results. I apply to both his own writings on critique and secondary literature on Foucault to show this in the paper.

In his "What is Enlightenment?", Foucault has tried to show us how to become enlightened while being against some assumptions, results and dark side of enlightenment. Similarly, in his "What is critique?", he has attempted to show us how one can be critical without applying to the norms of truth by demanding from us to rethink over the critique and making the critique itself problematical. Foucault's chief concern regarding the critique here and in other writings is showing us that it is essentially an attitude. It is a certain way of thinking, speaking and acting, a certain relationship to what exists, to what one does, to what one knows, a relationship to society, to culture and also a relationship to others.

But, the critique as a way or attitude is simply not an instrument which leads us truth. Rather, it is a virtue; and so, it is a thing worth-while in its own right. The

virtue in Foucault doesn't mean to follow and obey the laws, rules or norms which are already determined. On the contrary, it means taking a critical attitude towards them. Foucault rejects to define the virtue with obedience or subjection.

For that reason, he prefer to define the critique as an art of not being governed, an art of volitional insubordination, that of reflected intractability which essentially attempts to prevent to subjugation of the subject with the politics of the truth. When Foucault forms himself through resisting given principles forming him, the critique appears a practice of desubjection by which the subject gives himself the right to question the discourses of truth. This understanding of critique is not very far off in fact from Kant's definition of enlightenment in which he emphasizes the role of the courage in critical attitude. In his notion of critique, Foucault precisely gives more importance to the courage to question the authority rather than to the reason. By this, he doesn't lead the people toward an absolute anarchy; but he just advises them having alertness against being governed like that, by that, in the name of some principles, with such and such objectives.

A way to do this is to consider the critique as an activity of diagnosis that tries to determine what everything are we talking about and how they become as they are rather than an activity of judgement that seeking and finding the fault within everything under the scrutiny. He thus saves himself from applying to a model of judge-critique as well as a foundational standard of truth.

In fact, the prime reason for objections to Foucault's insight of critique is to see the critique as a part of the dialectic of enlightenment working based on a set of distinctions, dual oppositions like universality-relativity and rationality-irrationality. Whereas, Foucault goes beyond those all dualisms and surmounts the problems caused by them with contextualism. He holds that the critique and its forms, its objectives and its processes must be thought in terms of a logic free of the sterilizing constraints of the enlightenment dialectic.

From this, it can be asserted even that he has no obligation to give an answer to the objections mentioned. For, such a thing is to demand him to submit to the blackmail of the enlightenment which he denied. And such a demand is obviously incoherent with his critical project. For him, it is possible to conceive of a critique not relying on a universal, foundationalist form of truth. The job of an intellectual is not to tell other what truth is or what they have to do. Instead, it is to continuously call what seems obvious and clear into question, to disrupt the people's ways and habits of thinking and making something, to get the usual and accepted suspicious and to always re-consider the known rules and norms.

He tries to break the modern philosophical discourse in which we have troubled with epistemological foundations and standards of truth. Such a discourse is, for him, a barrier to ask a new question about the emergence of social practices which confines what we are and even what we may be. This question is not what truth or alternative is, but what is danger? Foucault says that the critique doesn't have to be the premise of a deduction resulting in that this then is what to do. Rather, it should be an instrument for those who resist and deny what is. The reason why he has not accepted the word alternative is nothing but that. The issue is not to declare that everything is bad, but everything is dangerous. He thus becomes noticed what we will fight for rather than what we will confirm while making a practice of critique.

The critique as indicating the danger naturally causes a transformation in things on which it is critical although it does not offer an alternative to them. It is certainly vital for transformation. For, when one can no longer think things as one previously thought them, transformation becomes possible and even urgent as well as difficult. However, neither end of critique nor the role of intellectual is to construct utopian models. But this does not have to result in nihilism. Foucault never rejects that his understanding of critique aims to freedom and autonomy. The relationship between freedom and critique in Foucault is a reciprocal one. They always require each other. The freedom and autonomy are like standards for his understanding of critique. Therefore, the objection that Foucauldian critique has no any standard or guiding principle has no longer real sense.

In conclusion, it can be said that the practice of critique in Foucault is in fact an art of existence, or an art of living. With such an art, he attempts to make his own life a creation. As a result of this, his conceptualization of critique as a practice, an ethos, an attitude, a virtue, a diagnosis and an art of not being governed so much is very different from classical notion of critique.

Keywords

Foucault, Critique, Relativism, Virtue, Diagnosis, Attitude, Truth.

KAYNAKLAR

BERNSTEIN, Richard (1994) "Foucault: Critique as a Philosophical Ethos", *Critique and Power: Recasting The Foucault/Habermas Debate*, ed. by Michael Kelly, pp. 211-241, The MIT Press: Cambridge.

BROCKLESBY, John & Stephen CUMMINGS (1996) "Foucault Plays Habermas: An Alternative Philosophical Underpinning for Critical Systems Thinking", *The Journal of Operational Research Society*, 47(6)/1996: 741-754.

BUTLER, Judith (2002) "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue", *The Political (Blackwell Readings in Continental Philosophy)*, ed. by David Ingram, pp. 212-227, Oxford: Wiley.

DEACON, Roger Alan (2003) *Fabricating Foucault: Rationalising the Management of Individuals*, Milwaukee: Marquette University Press.

DJABALLAH, Marc (2008) *Kant, Foucault, and Forms of Experience*, Routledge: New York.

FLYNN, Thomas R. (1989) "Foucault and the Politics of Postmodernity", *Noûs*, 23(2)/1989: 187-198.

FLYVBJERG, Bent (1998) "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, 49 (2)/1998: 210-233.

FOUCAULT, Michel (1980) "Power and Strategies", *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. by Colin Gordon, and others, pp. 134-145, New York: Pantheon Books.

FOUCAULT, Michel (1988) "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview", *The Final Foucault*, pp. 1-20, Cambridge: MIT Press.

FOUCAULT, Michel (1990a) "Practicing Criticism", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. by Lawrence D. Kritzman, pp. 152-156, New York: Routledge.

FOUCAULT, Michel (1990b) "The Concern for Truth", *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. by Lawrence D. Kritzman, pp. 255-270, New York: Routledge.

FOUCAULT, Michel (1991a) "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 76-100, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991b) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 340-372, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991c) "Politics and Ethics: An Interview", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 373-390, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991d) "Space, Knowledge and Power", *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. by Paul Rabinow, pp. 239-256, New York: Penguin Books.

FOUCAULT, Michel (1991e) "The Discourse on Power", *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. by R. James Goldstein & James Cascaito, pp. 147-181, New York: Semiotext(E).

FOUCAULT, Michel (1996) “What is Critique?”, trans. by. Kevin Paul Geiman, *What is What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. by James Schmidt, pp. 382-399, California: University of California Press.

FOUCAULT, Michel (1999) “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self”, *Religion and Culture by Michel Foucault*, selected and edited by Jeremy R. Carrette, pp. 158-181, UK: Manchester University Press.

FOUCAULT, Michel (2000a) “Questions of Method”, *Essential Works of Foucault (1954-1984): Power*, ed. James D. Faubion, trans. by Robert Hurley and others, pp. 223-238, New York: The New Press.

FOUCAULT, Michel (2000b) “So Is It Important to Think?”, *Essential Works of Foucault (1954-1984): Power*, ed. James D. Faubion, trans. by Robert Hurley and others, pp. 454-458, New York: The New Press.

FOUCAULT, Michel (2007) “What is Critique?”, *The Politics of Truth*, ed. by Sylvere Lotringer, trans. by Lysa Hochroth & Catherine Porter, pp. 41-81, Los Angeles: Semiotext(E) Foreign Agent Series.

FOUCAULT, Michel & Martin RUX (1988) “One Truth, Power, Self: An Interview With Michel Foucault”, *Technologies of The Self: A Seminar With Michel Foucault*, ed. by Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, pp. 9-15, USA: The University of Massachusetts Press.

GÜNDOĞDU, Hakan (2010) “Aydınlanma ve Foucault”, *Foucault: Fikir Mimarları Dizisi*, ss. 425-461, İstanbul: Say Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. by Frederick G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

HEALY, Paul (2001) “A ‘Limit Attitude’: Foucault, Autonomy, Critique”, *History of the Human Sciences*, 14(1)/2001: 49-68.

KELLY, Mark G. E (2009) *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge.

MATTHEWS, Eric (1996) *Twentieth-Century French Philosophy*, England: Oxford University Press.

McCARTHY, Thomas (1990) “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, *Political Theory*, 18(3)/1990: 437-469.

NIELSEN, Kai (1996) *Naturalism Without Foundations*, New York: Prometheus Books.

OLSEN, Mark (1999) *Michel Foucault: Materialism and Education*, USA: Greenwood Publishing Group.

POSTER, Mark (1993) “Foucault and the Problem of Self-Constitution”, *Foucault and the Critique of Institutions*, ed. by John Caputo & Mark Yount, pp. 63-80, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

PRADO, C. G (2000) *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*, USA: Westview Press.

RANSOM, John S (1997) *Foucault’s Discipline: The Politics of Subjectivity*, London: Duke University Press.

REYNOLDS, Joan M (2004) “Pragmatic Humanism” in Foucault’s Later Work”, *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, 37(4)/2004: 951-977.