

## ÖZNELCİLİK VE ELEŞTİRİSİ

### “Subjectivism and its Critique”

Şefik DENİZ\*

#### ÖZET

Felsefede Descartes ile başlayan ve günümüze değin hemen hemen bütün bilimlerde temel değerler dizisi olarak kabul edilen öznelcilik ve özne merkezli akıl kuramına günümüzde ciddi eleştiriler yöneltilmektedir. Bu çalışmada amacımız öznelciliğin ve öznelci akıl kavramının kökenini analiz etmek ve bunlara yöneltilen eleştirileri değerlendirmektir. İlk olarak Ortaçağ felsefesi ile modern felsefe arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz, daha sonra Descartes ile başlayan modern felsefede özne kavramının oluşumunu ele alıp son olarak da birkaç yüzyıldır süregelen hermeneutik düşünce geleneğinde ve Habermas'ın öznelerarası bilgi kuramında ve postmodern düşüncede öznenin eleştirisi konularını değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Öznelcilik, akıl, hermeneutik felsefe, öznelerarasıcılık, postmodernizm.

#### ABSTRACT

Subjectivism has guided philosophical idea since the philosophy of Descartes, yet there have arisen attacks against subjectivism and the subjective reason in the last centuries claiming that reason is situated. This paper aims to analyze the origin of subjectivity and the subjectivist conception of reason and to evaluate some critiques made against metaphysics of subjectivity. In this line, firstly we will look on the relation between medieval philosophy and modern philosophy, secondly the formation of the subjectivist philosophy by Descartes as the source of subjectivist metaphysics and finally we will take into consider the critiques of the subject carried out both in the Hermeneutic tradition and Habermas's conception of intersubjectivist epistemology and critique of subject in postmodern thought.

**Key Words:** Subjectivism, reason, hermeneutical philosophy, intersubjectivism, postmodernism.

\*\*\*

---

\* Yrd. Doç. Dr.; Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 03200 AFYONKARAHİSAR

## GİRİŞ

Felsefi düşünce tarihi en genel anlamıyla insanın içinde yaşadığı dünyayı yorumlama ve buna bağlı olarak da kendini tanıma çabası olarak okunabilir. Her çağda o çağın ruhunu, *Zietgeist*, oluşturan temel metafizik anlayışa denk düşen bir insan tanımı vardır. Modern düşünce buna en iyi örneklerden birisidir, modernlik; hem insanın dünya tasavvurunun hem de buna paralel olarak insanın kendini algılayışının köklü bir biçimde geleneksel dünyadan ayrılarak yeni, modern, bir biçimde tanımlandığı bir dönemdir. Modernlikle birlikte bir yandan antik Aristotelesçi teleolojik evren anlayışından mekanik evren anlayışına geçilirken diğer yandan insanın kendi hakkındaki düşüncesi de geleneksel insan tanımından farklılaşmıştır. Fakat modern düşüncenin ve öznelciliğin oluşumunu ele almadan önce antik düşünce ve modern düşünce arasında yer alan ve bin yıldan fazla süren ortaçağ dünyasına bakmamız gerekir. Ortaçağ düşüncesinin bu geçiş dönemindeki rolünü ve önemini anlamak için Augustine'in hem klasik düşünceden sonra felsefi düşünceye yeni bir yön veren hem de bir bakıma modern düşünce ile aralarında kritik paralellikler bulunan felsefesini ele almalıyız.

### I. Augustine Felsefesinde İçsellik ve Hakikat

Buber bu değişimi şöyle ifade eder, insan ruhunun tarihinde yerleşiklik ve yurtsuzluk olmak üzere iki farklı dönem vardır, Aristoteles'in evreninde insan dünyada kavranılır, dünya insanda/insanla anlaşılmaz ve bu dünyada insan kendisinden ancak üçüncü tekil şahıs olarak söz eder. Oysa Augustine ile insanın dünyada artık sabit bir yerinin olmadığı, insanın iyinin ve kötünün mücadele arenası ve aynı zamanda bu mücadelenin ödülü olduğu yeni evren tasarımıyla birlikte insan hakkındaki antropolojik soru da birinci tekil şahıs ağzıyla yeniden ve farklı bir biçimde sorulur (Buber, 1947: 150–152). Greklerde nasıl akıl insanın tanımlayıcı vasfı ise, *animal rationale*, Augustine ile Hıristiyan felsefe için de istenç (will) insanın, *persona*, en başat özelliği olarak görülmüştür (Arendt, 1977: 108–110). Grek akıl kavramı düzeni, kozmos ve döngüsel zaman anlayışını imlerken, Hıristiyanlığın istenç kavramına vurgusu yeniyi (modern) ve gelecek düşüncesini imleyen zaman kavrayışını öne çıkarmıştır. Augustine'in kişiselciliğe (personalism) yaslanan bu dili onu bir bakıma ilk modern insan olarak tanımlamamızı mümkün kılar (Scanlon, 2005: 159–163; Touraine, 2004: 51–57).

Modernlik ve ortaçağ arasında pek çok yönden ve özellikle karşıtlık içeren görüşler olsa da bizce vurgulanması gereken ilk tespit modern düşünce ve yaşama tarzının Avrupa ortaçağını takip eden kültür ikliminde yeşermiş olmasıdır. Modern aklın neden sadece Avrupa da ortaya çıktığı sorusu cevaplanması oldukça zor sorulardan birisidir ve bu soruya toplumsal-tarihsel araçlar ya da metafizik düşünce tarihi incelenerek çok farklı cevaplar verilebilir. Modern öznenin doğuşu ortaçağın bitişinden sonra olsa da, hiçbir düşüncenin ve dönemin geçmişten müstakil olarak ortaya çıktığını varsaymak pek olası değildir, işte bu amaçla ilkin ortaçağ düşüncesi ile özne arasındaki olası ilişkiyi öncelikle göz önüne almalıyız. Modernliğe ait genel kabullerden biri, bu kavramın olağan bir sonucu olarak, modernliğin kendinden önceki dönemlerden radikal bir kopuş ve âdete yepyeni bir dönem olduğudur. Kumar'ın (1999:101) deyişiyle “modernlik, geçmiş zamanlardan eksiksiz bir kopuş, radikal ölçüde yeni ilkeler temelinde taze bir başlangıç anlamına geliyordu.” Bu genel kabul son yıllarda ortaçağ üzerine yapılan çeşitli araştırmalarla tartışılmaktadır (bkz. Secada, 2000; Stark, 2005; Haidu, 2004; Hanby, 2003). Her ne kadar modernliğin doğasında hem epistemolojik hem de toplumsal-kültürel olarak bir sıfır noktasından yola çıkmak iddiası varsa da, tarihin herhangi bir döneminin kendinden önceki dönemlerden bağımsız olarak ele alınabileceği iddiası oldukça tartışmalı bir tezdır.

Descartes doğruluk arayışında doğrunun ölçütünü sadece öznenin kendisinde tanımlamakla kalmaz, geçmiş dönemlere ait tüm bilgiyi de şüphe ile karşılar. Bu noktada Descartes tüm şüphelerinden kurtulabileceği temel ve mutlak nirengi noktasını öznedeki, öznenin içinde bulur. Bu içsellik, iç dünya kavramı aslında karşıtı olan dış dünya, (external-objective world) kavramının da hazırlayıcısıdır. Charles Taylor modern benin (self) oluşumunda içsellik (inwardness) kavramının temel olduğunu söyler, modern dildeki ben tasarımı içeride-dışarıda karşıtlığına dayanan mekânsal ayırım üzerine kurulmuştur (Taylor, 1989: 111). Benlik kavramındaki bu konumlama modern batı kültürüne aittir. Bu içsel-dışsal mekâna ait metafizik dil her ne kadar modern olsa da, Taylor'a göre Grekler de olmayan bu dilin izini ortaçağda aramak gerekir (Taylor, 1989: 127; ayrıca bkz. Haidu, 2004: 357). Bir diğer açıdan bakıldığında da geç ortaçağ dönemindeki entelektüel kaos ve şüphe ortamının da modern düşüncedeki kesin bilgi arayışının bir hazırlayıcısı olduğu görülür. Bu çağda Avrupa sosyal, dini, siyasal ve bilimsel yönleriyle tümünden kültürel bir karmaşadadır ve bu durum Montaigne'inin denemelerinde de görüldüğü gibi entellektüel

ve kültürel rölativizmin hazırlayıcısı olmuştur. Descartes'ın felsefesinde kendisini ifade eden kesin bilgi arayışı bu rölativizmin ve şüpheciliğin ortadan kaldırılması arzusudur ve ancak insanın içsel boyutundan kaynaklanan kesin bilgi ile bu şüphe ortadan kaldırılır (Haidu, 2004: 357).

Taylor, Batı düşünce tarihinde modernlik öncesi dönemi Plato'daki ahlaki ben kavramı ve Augustine'in içsel hakikat kavramı ile karşılaştırır. Plato da insanın kendine hâkimiyeti insan ruhundaki yüksek kısımların aşağı kısımları denetlemesi ile mümkün olur, bu aklın arzular üzerine hâkimiyet kurmasıdır. Klasik Grek düşüncesinde insanın kozmos içinde yaşadığı düşünülür, kozmos, yani düzen, aklın kurallarının hakim olduğu yerdir, kaos, karmaşa ise arzuların dünyasıdır. Bu dünyada rasyonel olmak tamamıyla insanın kendine hâkim olması anlamına gelir. İçinde yaşadığımız dünyanın düzeni Platonik İyi idealinin bir göstergesidir; erdemli, akıllı, yaşamak evrensel düzene uygun yaşamaktır (Taylor, 1989: 122). Kozmik düzen ve insanın buna uygun yaşaması Aristoteles ve Stoa felsefesinde bazı farklılıklar göstermekle birlikte klasik Platonik-Grek düşüncesinin bir devamıdır. Fakat Augustine ile birlikte Batı düşüncesine içsellik kavramı yerleşir, her ne kadar kozmik düzen Greklerde olduğu gibi Tanrının varlığına bir işaret ve ona giden yola kılavuz olsa da, Augustine ünlü sözünde hakikatin insanın içinde olduğunu söyler, *in interiore homine habitat veritas*. Tanrı aşkın özelliğinden çok içimizdeki, ruhumuzdaki ışık ile bilinebilir, Tanrıya giden dosdoğru yol içimizdedir. Taylor birinci tekil şahsın hakikat için temel oluşturmasının Descartes'ın metafiziğinden önce Augustine ile başladığını söylemenin hiç de abartı olmadığını belirtir (Taylor, 1989: 131). Taylor'a göre Batı düşüncesinde içsellik dilinin başlaması Hıristiyan felsefesi ile olmuştur. Benzer bir şekilde Touraine de (2004: 52) Augustindeki bu içe yönelim hareketinin bizi Descartes'ın *cogito*'suna iyeden iyiye yaklaştırdığını tartışır. Augustine de şüpheciliği çürütmenin ve nihai kesin bilginin varlığını kanıtlamanın ancak içsel bilgi ile mümkün olacağı iddiasındadır. Ancak içsel bilgide bilen ve bilinen bir olup kesinliğe ulaşılır. Bu içsellik dilinin kullanılışı Kartezyen düşünceyi hazırlayan bir ön aşamadır. Augustine şüphenin mümkün olamayacağını birinci tekil şahsın kendi varlığından emin olmamasının mümkün olmadığı tezi ile çürütür, "yanılırsam varım demektir, zira yanılmam, hata etmem için var olmam gerekir" (Augustine, *City of God*; aktaran, Kehr, 1916: 591). Kendi varlığımdan şüphe edemem ve bu benim için şüpheciliğin çürütülmesinde bir temel oluşturur. Bu önerme Descartes'ın *cogito ergo sum* önermesinin bir başka biçimi gibidir. Augustine, Descartes'dan yüzlerce yıl önce öz-bilincin

doğrudan kesinliğinde hakikati, erdemi ve inancını temellendirir (Clark, 1957: 221). Descartes felsefesinde olduğu gibi Augustinede de ‘ben’ felsefi düşüncenin temelini oluşturur (Kehr, 1916: 598).

Augustine ile Descartes arasındaki bir başka çarpıcı benzerlik ise, Augustine’in düşünmek fiilini içsel dünyamızda ve hafızamızda olanların toplanması olarak kullanmasıdır, düşünmek onda *cogitaire* ve *cogere* toplamak, bir araya getirmek anlamındadır (Taylor, 1989: 141). Benzer bir şekilde Descartes da *cogito*, düşünmek fiilini Grek *theoria* – varlığın özünü, arketiplerini düşünmek- anlamından çok zihnin içeriğine yönelmek anlamında kullanmıştır. Descartes’ın zihin ve düşünceyi tüm bilinçle bir tutması dilsel ve felsefi bir yeniliktir. Descartes yeni bir felsefe oluştururken, felsefenin dilini de yeniden kurar; düşünmek, akıl gibi kavramlar klasik anlamlarından soyutlanıp yeni içerikler kazanır. Düşünmek, bireysel bilinçte oluşan her türlü zihinsel, duygusal ya da fiziksel izlenimlere genişletilirken, akıl ise sadece bireysel akılla sınırlandırılmıştır (Cahoone, 2001: 64–65).

## II. Modernlik ve Öznenin Doğuşu

Aslında modern anlamıyla özne ve özne metafiziği Descartes’ın felsefi düşünceyi yeniden ve nihai bir temel üzerine rasyonel bir kesinlikle kurmak istemesi ile oluşmuştur. Augustine’in *Akademia* şüphecilğine karşı geliştirdiği tavrın benzerini Descartes’ın felsefesinde de buluruz. Bir anlamda bu çabanın kökleri Augustine’in şüphecilere yönelttiği eleştiriler kadar Grek şüphecilğinde de bulunur, “Descartes kendi düşüncesini Sokratik felsefenin temel ilkesi olan bilgisizlik bilgisinin, yani şüphenin, alt edilmesi olarak yorumlar” (Caton, 1973: 21). Sokratik çağrı bizden sanı, *doxa*, ile gerçek bilginin, *episteme*, ayırt edilmesini ister. Descartes’ın amacı, Platon ve Aristoteles dâhil kendisinden önceki filozofların bulamadığı felsefi bilgiye başlangıç noktası olacak bu kesin ve şüphesiz bilgiyi bulmaktır (Descartes, 1973a: 206). Fakat Descartes’ın vardığı nokta Klasik Grek düşüncesinden çok farklı bir yerdir. Bu kesin ve şüphesiz nokta, Arşimet’in bütün dünyayı kaldırmak için istediği hareketsiz ve sabit olan nokta gibidir (Descartes, 1973: 149). Bu bilgi bir kere bulunduğu, bu noktadan kalkarak diğer bilgiler kesin bir yolla elde edilebileceklerdir. *Cogito ergo sum* önermesindeki düşünen ben, özne, Descartes için varlığından ve kesinliğinden şüphe edilmeyen Arşimet noktasını oluşturur. Bütün felsefi arayışın ben’den başlaması ve ben’e dayandırılması, özne metafiziğinin temelini oluşturur. Ben’in birincil fonksiyonu olan düşünmek,

ben'in bir bilince sahip olmasından kaynaklandığı için özne metafiziği bir öznel-bilinç felsefesi olarak kurulmuştur. Dolayısıyla 'benim aklım' öz-bilincimi oluşturan ve dünyadaki diğer şeylerle herhangi bir epistemolojik-ontolojik bağı olmayan yegâne kesin ve şüphesiz dayanak noktasıdır, bu hem öznenin hem de modernliğin temel ayırt edici vasfıdır (Venn, 2000: 107). Descartes'ın amacı felsefi şüpheciligi ve rölativizmi öznenin kendisinde bulduğu kesin bilgiyle aşmaktır. Bernstein bunu Kartezyen kaygı olarak adlandırır, "ya varlığımız ve bilgimiz için bir temel ve destek vardır, ya da bizi moral ve entellektüel anlamda kaosta bırakan, deliliğe iten karanlık güçlerin mahkûmu oluruz" ( Bernstein, 1983: 18). Kartezyen kaygıdan kaçışın yolu olarak özne metafiziği, Descartes'ın eriştiği nihai çözümdür. Özne ve öznel akıl, evrensel, kesin bilginin temelini oluşturur. Akıl kavramı da klasik felsefeden ve düşünceden uzaklaşarak yeni bir içerik kazanır, daha doğrusu anlam daralması ile karşılaşır, artık akıl klasik Grek düşüncesinde olduğu gibi varlığın özüne yönelmiş olan tözsel akıl kavramından sadece aklın nesne ilişki kurduğu araçsal öznel akla dönüşür. Kartezyen şemada dünya *res cogitans* ve *res extensa*'dan oluşmaktadır, akıl bireysel akılla sınırlıdır, bunun dışındaki şeyler mekanik-fiziksel âlemdeki nesnelere. Bireysel insan zihni dışındaki her şeyi mekanik ve amaçsız dünyaya indirgemekle Descartes doğal varlıkların asli bir değeri olmadığını ilan etmiş, anlam ve değer alanını yalnızca *res cogitans*'la sınırlamıştır (Cahoone, 2001: 68).

Öznel ve nesnel dünyanın ayırımına dayanan epistemolojik temelli felsefi düşünce biçimi, Kant'ın transandantal öznelciliğinin de başlangıç noktasını oluşturur. Transandantal felsefe dış dünyanın öznenin zihninde temsilinin a priori koşullarının analiz edilmesi, Newtoncu mekaniğe ve ampirik bilgiye uygun olarak yeniden tanımlanmasıdır (Habermas, 1987: 296). Kant'ın amacı bilgimizin objektifliğinin ve doğruluğunun evrensel bir temele sahip olması için bir çabadır. Kant'ın eleştirel felsefesi, bilginin evrensel ve zorunlu koşullarının bir kerede ve bütün zamanlar için ortaya konmasıdır (Bernstein, 1983: 10). Husserl ise fenomenolojiyi öznenin ve özne tarafından oluşturulan nesnel dünyanın analizi olarak değerlendirir. Husserl'in öznelciliğinin Kartezyen öznelcilikten belli başlı farkı onun özneyi transandantal bir nitelikte ele alması ve öznel bilinci dünyanın kurucu ögesi olarak tanımlamasıdır. Husserl bu anlamda Descartes'ı hem takip eder hem de eleştirir (Husserl, 1993: 25–26). İster Kartezyen ister Transandantal öznelciliği ele alalım, öznelcilikte insan rasyonel ve özerk özne olarak tanımlanmıştır. Öznel akıl içsel ve mutlak kesin bir alan olarak dış dünyanın

temsilinde evrensel ve zorunlu bilginin temelini oluşturur. İnsan akli saf, herhangi bir tarihsel-kültürel bağlamın ötesinde ve herhangi bir olgusal pratik konumlandırmanın dışında nesnel dünyanın resmini kendi zihninde yansıtır ya da oluşturur.

### III. Öznelciliğin Eleştirisi

Bernstein'ın da (1983:2) dediği gibi öznelciliğin eleştirisi görünüşte pek çok farklı konu ve vurguya sahip olmakla birlikte aslında tek bir ilgi ve odağa yönelmiştir, insan aklının doğasını ve alanını belirlemek. Nietzsche, Freud ve Marx'ın katkılarıyla da öznelci akıl tasarımına şiddetli eleştiriler yöneltilmiştir, zira insandaki kavram-öncesi güdüler, irrasyonel yapılar insanın kavramsal düşüncesini önceleyecek ve yönlendirecek kadar güçlüdür. İnsanın bilinç dışını oluşturan toplumsal tarihsel ya da psikolojik öğeler bilinci ve düşünceyi tamamen etkiler. Nietzsche insanın tarihsel kültürel çevrimde özne değil ancak bu çevrimin bir ürünü olabileceğini söyler. Heidegger ise öznelci metafiziği felsefenin temelini epistemolojiye indirgemekle eleştirir, zira felsefenin başlangıç noktası varlık problemidir. Heidegger fenomenolojiye ontolojik bir içerek kazandırır, varlık sorusu ancak Dasein'in fenomenolojik-hermeneutik analiziyle cevaplanabilir. Özellikle, öznelci metafizikte olduğu gibi, insanı dış dünyadan ayrı bir bilinç olarak ele almak, hem dünyanın hem de insanın yanlış tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Dünya ve insan ontolojik olarak birlikte vardılar. Bu soruların epistemolojiye indirgenmesi, insanın dünyayı öznenin tasarrufuna bırakılmış nesnel toplamı olarak yorumlamasına yol açar. “Dünyada-ki-varlık olarak Dasein'in analizi özne-nesne ilişkisine fenomenolojik bir eleştiridir, *Varlık ve Zaman*, varlığın teknolojik tasavvuruna doğrudan bir karşı çıkış olarak görünmektedir” (Dresyfus, 1992: 173). Heidegger herhangi bir şeyin varlığının onun nesnelinde değil, fakat el-altında-olmasında (readiness-to-hand) olduğunu söyler. Hem insanın özneliğini hem de şeylerin nesneliğini varsayan öznelci felsefenin temel varsayımlarını eleştirerek, bunun yerine dünyanın ve dünyadaki nesnelere açığa çıkmasını Dasein'in transandantal yapısına bağlayan fenomenolojik hermeneutiği savunur. “Eğer aşkınlığın özü daha radikal ve evrensel olarak tanımlanırsa, ontolojiyi ve metafizik kavramını daha esastan ve yeniden tanımlamak gerekir” (Heidegger, 1969: 41).

Bir başka deyişle, epistemolojik aşkınlık ancak ontolojik aşkınlığın temelinde mümkündür. Dasein'in dünyada-ki-varlık kavramıyla

tanımlanmasındaki esas neden onun dünyayı ve varlığı açan (offenheit) aşkın bir varlık olmasından kaynaklanır. Bu aşkınlık, öznel akıldaki gibi bir defasında ve bütünü kapsamaz, fakat kısımdır. Zira insan ancak kendini içinde bulduğu ‘gelenek’ ile sınırlı bir ‘ufka’ sahiptir. Biz daima belirli bir geleneğin içine ‘fırlatılırız’ ve ancak başka’ları aracılığı ile kendilik bilgimize ulaşırız. Birisinin-kendi-varlığı ancak başkalarıyla-birlikteki-varlık’tan dolayı mümkündür. Çünkü günlük-sıradan Dasein’ın ‘kim’ olduğu sorusunun cevabı ‘ben kendim’de değil, fakat ‘onlar’dadır, sıradan Dasein’ın kimliği otantik olmayan ‘onlar’ alanında bulunur. Ancak, varoluşsal kaygı insanı onlar alanından çekip kendi özgün kimliğine getirir, özgür-varlık olarak varoluşunu belirler (Heidegger, 1962: 291). Dasein’ın kendisini seçtiği bu özgürlüğünde dünyanın açılımı ve genel olarak varlığın anlamı vardır, fakat bu açılım ancak hermeneutiğin temel bir prensibi içinde, geleneğin içinde olan ön-anlama ile mümkündür, dolayısıyla kültürel-tarihsel ufuk varlığın anlamının belirlenmesinde bir ön koşuldur.

Diğer taraftan Habermas, öznelciliğe yönelttiği eleştirilerle bir bakıma hermeneutik düşünce ile paralel gibi görünse de, aslında hermeneutik felsefe ile özden zıt olduğu bir durum söz konusudur. O bir taraftan öznelci akıl kuramına eleştiriler yöneltirken bir taraftan da hermeneutik geleneğin aklın üstünlüğünü zedelediğini düşünür ve akli kurtarmaya çalışır, zira Habermas’a göre “felsefe aklın gardiyanıdır” (Habermas, 1987: 296). Hermeneutik felsefenin en büyük tehlikesi akli rölativizme terk etmesi, evrensel bir akıl kuramına dayanmaması ve aklın eleştirel yeteneğine gereken önemi vermemesidir. Frankfurt Okulunun bir temsilcisi olarak Habermas toplumda iletişimi ve diyalogu sürekli bozan yapısal güçler olduğunu düşünür, bunların en başında “aklın iletişimsel potansiyelinin kapitalist modernleşme sürecinde bir yandan geliştirilirken diğer yandan bozulduğudur” (Habermas, 1987a: 315) . Buradan kalkarak aklın özgürleştirimini ideolojinin bir eleştirisi olarak ön plana çıkarır. Habermas’ın aklın özgürleştirimine dair vurgusunu onun Gadamer’le yaptığı tartışmaya bakarak daha iyi anlayabiliriz. Gadamer için ‘anlama’ insan için temel metafizik tarzıdır ve ancak gelenek içinde mümkündür. Bu aklın bir eksikliği değil fakat aklın doğasıdır. Habermas dilin zorunlu olarak bir geleneğin taşıyıcısı olduğunun farkında olmakla ve anlamının geleneksel bağlamla konumlandırılmış olduğunu kabul etmekle beraber, iletişimin iktidarın gizli güçleri tarafından sürekli bozulduğunu belirtir. “Gadamer hermeneutiği bizi biz yapan diyalogun ontolojisine dayandırır, Habermas ise sınırlandırılmamış ve kısıtlanmamış bir iletişimin düzenleyici idealinin bizi



öncelemekten ziyade geleceğe ait bir noktadan yönlendirmesini tercih eder” (Ricoeur, 1981: 78). Habermas rasyonalite teorisini öznel akıl kuramına değil, özneler-arası akıl kuramına dayandırır. Descartes’ın rasyonalite kuramı özne, Kant’ın rasyonalite kuramı transandantal özne kavramına dayanırken, Habermas ise rasyonalite kuramını özneler-arası iletişim kavramıyla geliştirmeye çalışır. Bu bağlamda, iki temel rasyonalite kuramı vardır; Descartes’dan bu yana akıl, araçsal akıl olarak anlaşıla gelmiştir, Habermas’ın savunduğu ve önerdiği akıl ise iletişimsel akıldır. Öznelci metafizikte araçsal akıl tek öznenin nesnel dünyayı zihninde temsil ve dolayısıyla manipüle etmesine elverişli monolojik bir akıl kuramıdır. Dünya öznenin amaçları doğrultusunda kullanabileceği araçların zihinsel temsilinden ibarettir. Bilimsel ve teknolojik aklın tasarrufuna bırakılan sadece doğa değildir, fakat bu kullanım kendini insani olanda da tekrar eder (Habermas, 1987b: 389). Başarıyı hedefleyen monolojik araçsal akıl kuramı yerine, Habermas anlamayı hedefleyen dialogik iletişimsel akli ön plana çıkarır. İletişimsel rasyonalite kuramında temel paradigma konuşan ya da eyleyen öznelerin birbirlerini herhangi bir konuda anlamasıdır (Habermas, 1987b: 392). Bu bağlamda Habermas anlamanın evrensel koşullarını analiz etmek ve açığa çıkarmak, hem öznelciliği hem de hermeneutik düşüncenin kavramsal çatıların ve dilin eşölçmezliğinin indirgenemez çoğulculuğu ve kültürelcilik, görecelik gibi engellerini aşan yeni bir akıl kuramını savunur. Başka bir deyişle “dilsel bir ortamda derin yapı ve kuralların açık bilgisini ortaya çıkarmak ve bu ortamda öznenin becerisini rasyonel bir şekilde yeniden kurmak ister, derin yapı ve kurallar, ifadelerin doğruluğu, eylemlerin haklılığı gibi evrensel- meşruluk talep eden iddiaların zeminini mümkün kılar” (McCharty, 1982: 59).

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında ise öznenin eleştirisini daha çok Foucault, Derrida, Lacan ve Deleuze isimlerle anılan postmodern düşüncede buluruz. Postmodern düşüncede özne kavramı epistemolojik ve metafizik anlamının yanı sıra siyasal ve sosyal içeriğiyle de eleştirilir. Özellikle hümanizmde boy gösteren insan anlayışı tözsel bir karşılığı olmayan ve kurmaca bir kavram olarak eleştirilir. Foucault, Nietzsche’yi takip ederek insanı soyut ve teorik olarak incelemek yerine onu sosyal ve tarihsel var oluşunda yakalamaya çalışır. Foucault’un amacı, özellikle *Kelimeler ve Şeylerde*, bir yandan insanın özne olarak kuruluşunu göstermek bir yandan da artık “insanın öldüğünü” haber vermektir. Bu anlamda “bir özne teorisi ile yola çıkmayı reddeder, onu daha çok ilgilendiren öznenin kendisini öyle ya da böyle nasıl kurduğudur, özne bir töz değil, bir biçimdir, ... her

seferinde kendisiyle değişik oyunlar ilişkiler kuran bir biçim” (Foucault, 1984: 290; aktaran Marshall, 2001: 83). Foucault postmetafizik ve posthümanist bir noktadan bakarak insanın nasıl inşa edildiğini tartışır, “öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulduğunu göstererek özneyi merkezsizleştirmeye çalışır” (Best, Kellner, 1998: 58). Foucault modern öznenin doğuşunda klasik düşünceden modern özneye geçişin özellikle Descartes tarafından ve öznenin klasik ahlaki duruşundan yoksun olarak sadece bir bilgisel kanıt ile nasıl oluşturulduğunu ve bu modern özneye Kant’ın nasıl evrensel bir etik duruş verdiğini anlatır (Foucault, 1983: 243–252). Derrida ise Batı metafizik tarihini bulunuş metafiziği etrafında doğruluk kavramına verilmiş cevaplar silsilesi olarak görür. İnsan kavramı da bu metafizik tarihinde merkezi bir yer tutar, fakat metafizik söylem dilsel bir kurgudur, öznenin temelini oluşturan *ego cogito* da metinsel-dilsel bu kurgudan kaçamaz. Derrida için her tür metafizik düşünce dilsel ikililiklerle mümkündür, beden-ruh, içsel-dışsal, görünüş-öz gibi; özne-nesne karşıtlığı da yapıbozuma uğraması gereken metafizik diline ait bu tür dilsel kavramlardandır.

Sonuç olarak, öncelikle modern öznenin ve öznelciliğin oluşumunu ortaçağ felsefesiyle ilişkilendirerek ve daha sonra da öznelciliğe yöneltilen eleştirileri kısaca analiz etmeye bu çalışmayı řu soruyla bitirebiliriz. Eğer öznelci metafiziğin ve öznenin sonuna geldiğimizi kabul edersek günümüz düşünce dünyasının temel problematiği henüz cevabı verilmemiş olan öznenin sonra kim ya da kimlerin geldiği sorusudur.

### KAYNAKLAR

- Arendt, Hannah. (1978) *The Life of the Mind, Two: Willing*, A Harvest Book Harcourt Brace Company, New York London.
- Bernstein, Richard. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania.
- Buber, Martin. (1947) *Between Man and Man*, Trans. by Ronald Gregor-Smith, Routledge, London, New York.
- Best, Steven. Kellner, Douglas. (1998) *Postmodern Teori: Eleştirel Soruştırmalar*, Çev. Mehmet Küçük, ayırntı Yayınları, İstanbul.
- Caton, Hiram. (1973) *The Origin of Subjectivity, Descartes, Principles of Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London.

- Cahoone, Lawrence E. (2001) *Modernliğin Çıkmazı*, çev. A. Demirhan, E. Çatalbaş, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Clark, Gordon H. (1957) *Thales to Dewey: A History of Philosophy*, The Riverside Press, Cambridge, Massachusetts.
- Descartes. (1973) *Meditations on First Philosophy*, The Philosophical Works of Descartes, trans. E. Haldane, G. R. T. Ross, Cambridge University Press.
- (1973a) *The Principles of Philosophy*, The Philosophical Works of Descartes, trans. E. Haldane, G. R. T. Ross, Cambridge University Press.
- Dresyfus, H. (1992) "Heidegger's History of the Being of the Equipment", *Heidegger: A Critical Reader*, ed. H. Dreyfus, H. Call, Cambridge, Basic Blackwell Ltd.
- Derrida, Jacques. (1982) "The Ends of Man" *Margins of Philosophy*, Trans. by Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago.
- Foucault, Michel. (1984) "What is Enlightenment" *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, Pantheon, New York.
- Foucault, Michel. (1983) *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, The University of Chicago Press.
- Kehr, Marguirite Witmer. (1916) "The Doctrine of the self in St. Augustine and in Descartes", *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Jul.) pp. 587-615.
- Gadamer, Hans-George. (2000) "Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person" *Continental Philosophical Review* 33: 275-287.
- Kumar, Krishan. (1999) *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev. Mehmet Küçük, Dost yayınları, Ankara.
- Habermas, J. (1987) "Philosophy as Stand-in and Interpreter", *After Philosophy End or Transformation*, ed., K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, The MIT Press, Cambridge.
- (1987a) *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press, Cambridge, trans. by, F. Lawrence.
- (1987b) *The Theory of Communicative Action*, trans. by, T. McCarthy, Beacon Press, Boston.
- Hanby, Michael. (2003) "Augustine and Descartes: An Overlooked Chapter in the Story of Modern Origins", *Modern Theology* 19:4 October 456-482.
- Heidegger, M. (1969) *The Essence of Reason*, trans. T. Malick, Northwestern University Press, Evanston.
- (1962) *Being and Time*, Trans. by J. Macquire, E. Robinson, Harper and Row, New York, Evanston.

- (1993) "Letter on Humanism" Basic Writings, ed. by David Farrell Krell, HarperSanFrancisco, New York.
- Husserl, Edmund. (1993) Cartesian Meditations; An Introduction to the Phenomenology, Trans. by Dorian Cairns, Kluwer Academic Pub., Dordrecht, Boston, London.
- Haidu, Peter. (2004) The Subject Medieval/Modern, Text and Governance in the Medieval Ages, Stanford University Press, Stanford, California.
- Marshall, James D. (2001) "A Critical Theory of the self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault" Studies in Philosophy and Education 20: 75-91.
- McCarthy, T. (1982) "Rationality and Relativism: Habermas' Overcoming of Hermeneutics", Habermas Critical Debates, ed. J. D. Thompson, D. Held, The MIT Press, Cambridge.
- Ricoeur, P. (1981) Hermeneutics and the Human Sciences, ed. trans., J. B. Thompson, Cambridge University Press.
- Scanlon, Michael J. (2005) "Arendt's Augustine", Augustine and Postmodernism, Confessions and Circumfession, ed. Caputo, D. John, Scanlon, Michael J., Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Secada, J. (2000) Cartesian Metaphysics, The Late Scholastic Origin of the Modern Philosophy, Cambridge University Press.
- Sheridan, Alan. (1980) Michel Foucault: The will to Truth, Routledge, London and New York.
- Stark, Rodney, (2005) The Victory of Reason, How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success; Random House, New York.
- Taylor, C. (1989) Sources of the Self, The Making of the Modern Identity, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Touraine, Alan. (2004) Modernliğin Eleştirisi, Çev., Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Vattimo, Gianni. (1991) The End of Modernity, trans. by Jon R. Snyder, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Venn, Couze. (2000) Occidentalism: Modernity and Subjectivity, Sage Publications Ltd., London, California.