

ELEŞTİREL TEORİ: HİPER/EPOKHAL KRİZ, ELEŞTİRİ VE *POIËSIS*

Ruhtan YALÇINER*

Özet

Eleştirel teorinin poetik vasfı, fenomenolojik ya da hermeneutik bir karakter yansıtmaz. Nitekim, *eleştirel poiësis*, anlamı yeniden üretmeyi veya salt anlamayı mümkün kılacak bir yorumu uygulamayı ifade etmez. Daha ziyade, *eleştirel poiësis*, zaten mevcut olan anlamları ayırdedebilme becerisi olarak ifade edilebilir. Bu çalışma, teori ve pratik diyalektiğinden hareket eden geleneksel tarihten farklı olarak; eleştirel teoriyi, *eleştirel poiësis* üzerinden yorumlamaktadır. Eleştirel teori, epokhal ve hiperepokhal ontolojik kriz arasında ortaya çıkan *poietik* bir yaklaşım olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, ilk olarak, epokhal ontolojik krizle irtibatı üzerinde durularak, eleştirel teorinin temelleri ve evrimi incelenmektedir. İkinci olarak, bu çalışma, eleştirel teorinin sonu ve sonrası meselesini günümüzün hiperepokhal krizinin izi üzerinden tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Teori, Eleştirel Poiësis, Frankfurt Okulu, hiper/epokhal kriz, Gestell, Diyalektik Plastisite, Anti-Hakikat Öznesi, Varlık Kopuşu, Genel Organoloji

CRITICAL THEORY: HYPER/EPOKHAL CRISIS, CRITIQUE AND *POIËSIS*

Abstract

Poietic attribute of critical theory does not reflect a phenomenological or hermeneutic character. Thus, *critical poiësis* does not convey to regenerate meaning or to apply an interpretation for mere understanding. Rather, *critical poiësis* might be defined as a skill of differentiation among already existing meanings. This study interprets critical theory by going through *critical poiësis*, unlike its traditional definition by dialectics of theory and practice. Critical theory is interpreted as a *poietic* perspective, which emerges between epokhal and hyper-epokhal ontological crises. Therefore, first, by focussing on its relation with epokhal ontological crisis, roots and evolution of critical theory is being interpreted. Second, this study discusses the question of the end and sequel of critical theory by the trace of today's hiperepokhal crisis.

Keywords: Critical Theory, Critical Poiësis, Frankfurt School, Hyper/Epokhal Crisis, Gestell, Dialectic Plasticity, Incremental-Truth Subject, Detachment Of Being, General Organology

* Yrd.Doç.Dr. Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi, ruhtan@hacettepe.edu.tr.

Giriş

Etimolojik olarak, *poiēsis*, üretmek anlamına gelen *poiein* kökünden türetilir. Çalışma boyunca *poiēsis*, Aristogil anlamıyla ele alınmışsa da; özellikle, Heidegger'in (2003, 2007) *Nikomakhos'a Etik*, VI. Kitap merkezli okumaları *eleştirel poiēsis* kavramının geliştirilmesi açısından belirleyici olmuştur. Buna göre, *poiēsis*, amacı kendi içinde varolan ya da kendi teleolojik vasfını içkin bir yapıp edebilmeyi değil; amacı dışarıya, yani *ergon* ya da *praxis*'e bağlı olan, böylece de, uygulanabilirliği üzerinden gerçekleştirilen bir faillikle ilişkili olarak ele alınmıştır (Volpi 1999: 13). Bu bağlamda, *poiēsis*, Aristotelyen *praxis*'in bileşenlerinden birisi olarak okunabilir. Ancak, genellikle, *poiēsis* ile *theōria* arasında keskin bir ayrımın varlığı kabulünden hareket edilir. Oysa, ister *ergon* ister *praxis* irtibatı üzerinden ele alınsın *poiēsis*; ilk başta, bir aktüalite vasfıyla irtibatlıdır. Bir aktüalite ontolojisi olarak *eleştirel poiēsis*, teorik bilgeliği ifade eden *sophia* ile pratik bilgeliği ifade eden *phronēsis* arasındaki ilişkiselliği kuran alagmatik aktarımlar sistemi olarak okunabilir. Bu ilişkisellik, potansiyelite ile aktüalite bağlantısı açısından olduğu kadar; *theōria* ile *praxis* ilişkisi açısından da belirleyici sayılabilir. Bu nedenle, *poiēsis*'i *praxis*'ten ayırmak; aynı zamanda, *technē* ile *phronēsis*'i ayırmayı ifade edeceğinden, sözü edilen dikotomiden hareketle; ne 20. yüzyılın epokhē¹ ile irtibatlı iki krizinin, ne de bu krizlerden ilkiyle (*epokhal*) ortaya çıkıp ikincisiyle (*hiperepokhal*) ortadan kalkan *eleştirel teorinin* anlaşılabilmesi beklenir. Bu çalışmada sunulan *eleştirel poiēsis* kavramı, *sophia* ile *phronēsis* arasında spiral bir bağ kurar. Bu spiral bağ, *noöfarmakolojik* bir bağlama işaret eder.

Nikomakhos'a Etik VI. Kitap'ta Aristoteles (1991), ruhun üç halini *theōria*, *poiēsis* ve *praxis* olarak ayırdıktan sonra; bunlara ait olan bilgi ve bilgelik vasıflarını da *sophia*, *technē* ve *phronēsis* olarak sayar (Volpi 1992: 103). Bu hal ve bilgiler, ontik olana dair özgül ayırmalardan ziyade, potansiyelite, aktüelite, hareket ve değişime ilişkin ontolojik bir analizin konusudur. Bu nokta, Heidegger'in (1999), bu üç hal ve bilgiye olan ilgisini, *Dasein*'in ontolojik yapısı üzerinde toplamasında etkili olur. Diğer yandan, *praxis* ve *phronēsis* kavramlarının hermeneutiğin pratik felsefe olarak tarif edilebilmesindeki önemini de teslim etmek gerekir (Gadamer 1994, 1998, 2006). Bu çalışmaya konu olan *poiēsis*, *theōria* ile *praxis* arasındaki alagmatik bir plastisite vasfının taşıyıcısıdır. Bu nokta, ilk başta Sosyal Araştırma Enstitüsü, sonraları ise Frankfurt Okulu olarak bilinen *eleştirel teoriyi*, salt *sophia* ya da *phronēsis* ile irtibatlı olmaktan alıkoyar. *Eleştirel poiēsis*'in, özel olarak, *eleştirel teori* üzerinden okunması, bu nedenle, *theōria* ve *praxis* geriliminin ötesine geçen poetik bağın epokhal karakterine dikkat çekilmesini gerektirir. *Poietik epokhē*, ontolojik krizin farmakolojik yönüne düşülen erken bir kayıt olarak görülebilirse de; esas vurgunun, *theōria* ile *praxis* arasındaki geleneksel karşıtlığa son verme saikine dayandığı söylenebilir. *Eleştirel teorinin*, *eleştirelliği*, bu *poietik* ve

1 Epokhē, zamansal bir duraksamayı ifade eder. İlk olarak, epokhē radikal bir şüpheyi besler. Bu açıdan epokhē'nin şüphecilikle özdeş ilk anlamı, pyrrhonizm'den gelir. İkinci olarak epokhē, Stoik bir çerçeve içinde ele alınabilir. Bu açıdan epokhē, kararın ve yargının askıda kalışını ve durakasamasını sembolize eder (Depraz 2014; Ströker 1997; Mignosi 1981). Epokhē, en yaygın ve sıkça bilinen anlamını ise, Edmund Husserl (1980, 1982) düşüncesi açısından önem taşıyan bir *kopuşla* olan irtibatından, yani, Brentano'nun betimleyici psikolojisinden transandantal bilincin fenomenolojisine geçişi sembolize etmesiyle kazanır. Çalışma boyunca epokhē, yenilenme ile irtibatlı bir askıda kalış, şüphe ve intibak meselesi olarak ele alınmakta, böylece, bahsi geçen her üç bağlam da gözetilmektedir.

epokhal karakterden gelir. Bu nokta, *kriz*'in ikili anlamını veren *pharmakon*'un, *praxis* ve mükemmeliyet (*aretē*) ilişkisi üzerinden okunmasını da hazırlar.

Praxis'in edimselliğine dair *aretē*, mahiyetinde, *kinēsis* ve *energeia* ilişkisini taşır. Bu açıdan, epokhal ontolojik kriz, libidinal enerjinin –libidinal kapitalizmin ya da fallik bir yüceleştirme dispozitifinin– potansiyelitesi ile ilgili olduğu kadar, ontogenetik bir aktarımlar sistemi üzerinden aktüalite vasfı kazanmasıyla da ilgilidir. *Eleştirel poiēsis*'i hiperepokhal dönüşüm ve hiperteknolojik yenilenmenin farmakolojik tezahürleri açısından olduğu kadar, yeni bir organoloji imkânı için de değerli kılan bağ, tam da bu aktarımlar sisteminin alagmatik karakterinde ve moleküler çoğulluğunda gizlidir. Estetik tecrübenin üretime veya imal edilebilirliğe dair boyutu olarak da ifade edilen *poiēsis*, estetik tecrübe ya da pratiğin kendisini üretimin ya da imalatın kısıtlarından kurtarmasını da kapsar (Jauss 1982: 591). Diğer yandan, *poiēsis*, *technē* ile irtibatlı olduğu ölçüde, pratik failliğin kapsayıcı çerçevesini ifade eden *praxis*'e de bağlıdır. Bu noktada, *praxis* ile *poiēsis* arasında kurucu bir karşıtlığın sıkça gözetildiğini belirtmek gerekir. *Poiēsis* ile *praxis* arasındaki ayrım, yapmak ve eylemek arasındaki fark üzerinden gözetildiğinden; esas olarak, *technē* ve *phronēsis* irtibatının kurulmasını da kaçınılmaz kılar (Markus 1986: 30). Kant'ın (2006) etiği, öznenin sonuçsalcı failliği açısından *poiēsis* ile irtibatlandırması, pratik felsefenin temelci bir özne metafiziği merkezinde kökleşmesine yol açmıştır. Kant'ın yargı edimine yüklediği rol, bu açıdan, Aristotelyen *phronēsis* ile irtibatlıdır (Markus 1986: 36). Heidegger üzerinden ele alındığında *poiēsis*; ayrıca, *aletheia* ve *phusis* ilişkisiyle de yakından bağlantılı olan bir açığa serme edimi olarak öne çıkar. Bu açıdan *poiēsis*, *aletheia*'nın açığa serilmesi olarak görülebilir.

Poiēsis, hayat felsefesiyle irtibatı üzerinden ele alındığında, *vita contemplativa* ile *vita aktiva* arasında gözetilen geleneksel ayrım üzerinden de yorumlanabilir. Peki, *poiēsis*, *vita contemplativa*'dan ayrılabilir mi? Aynı şekilde, *poiēsis*, *vita aktiva* ile daha yakından mı irtibatlıdır? *Poiēsis*, *theōria* ile *praxis* arasında gözetilen geleneksel açığı kapatır. Bu açıdan *poiēsis*, ilk önce, diyalektik bir plastisite vasfı taşır. İkinci olarak, poetik olanla irtibatı açısından *poiēsis*, şiirin düşünceden ayrıldığı bir öznelik tarifinin konusu olarak öne çıkar. Bu açıdan, *poiēsis* ve poetik işlev, genellikle, dilsel bir mesele olarak ele alınır (Couceiro-Bueno 2006: 49). Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, *poiēsis*'in konusu olduğu dil meselesinin, aslında, sembollere ve böylece yüceleştirilmiş hakikatlerin nüfuz alanına ait oluşudur. *Poiēsis*'e yüklenen ve 'sembolik olan'ı (Lacan 1968) öne taşıyan dilsellik, *vita aktiva* ve *vita contemplativa*'yı birbirinden ayırmayı imkânsız hale getirir. *Poiēsis*, dünyanın yapıp edebilmek olarak tecrübe edilebilirliğine ilişkindir. Bu nokta, *eleştirel poiēsis*'in diyalektik plastisite vasfı kadar, noöfarmakolojik ve organolojik belirleyiciliği açısından da önem taşır. Bu nokta, ayrıca, genel organoloji ile irtibatlı bir politik farmakoloji meselesi olarak belirir. Özneliğin tasavvur edildiği imgeselin, *ben*'liği metafizik şiddete maruz bırakan günlük rutinlerde sabitlenmesi veyakhōra ile irtibatlı *gerçeğin* mimik bir iktidar uyarlaması olan *gerçekliğe* dönüştürülmesi, poetik itirazın yöneldiği başlıcameselelerdir. Bu açıdan, bağ kurmayı ve eleştiriye yaratıcı birer edim olarak kapsayaneleştirel *poiēsis*; anlamı, anlamayı ve yaratma edimini, eleştirinin plastik ve farmakolojik vasıflarıyla ilişkilendirir.

İki Kriz Arasında Eleştirel *Poiēsis*

Bu çalışma eleştirel teoriyi *eleştirel poiēsis* üzerinden okumayı öneriyor. *Eleştirel poiēsis*, Sosyal Araştırma Enstitüsü'nden 1970'e kadar geçen devrede, *theōria* ile *praxis* meselesinin hallinin plastik aparatı olarak değerlendiriliyor. Bu dönemle sınırlı kalmayı amaçlayan çalışma, *epokhē* ile irtibatlı iki kriz arası devreye odaklanıyor. Bu sayede, *eleştirel poiēsis* kavramı, eleştirel teorinin doğuşu, evrimi ve çöküşü ekseninde ele alınıyor. Burada eleştirel teori, önceleri, Sosyal Araştırma Enstitüsü daha sonra ise Frankfurt Okulu çevresi olarak bilinen yaklaşımla sınırlandırılıyor. Bu noktada, *eleştirel poiēsis*, Frankfurt Okulu'nun ve eleştirel teorinin sonunu getiren yeni bir evrenselci perspektiften –Habermas merkezli okumadan– bağımsız olarak ele alınıyor. *Eleştirel poiēsis*, bu nedenle, epistemik, estetik, ekonomik, sosyolojik, psikanalitik ve tabii ki siyasal bir itirazlar allagmatığını ifade ediyor.

20. yüzyılın (hiper/epokhal) krizleri arasında yükselen eleştirel teorinin özgünlüğünün anlaşılabilmesi için dönemin sınırlarının tayin edilmesi önem taşır. Eleştirel teori, Habermasgil okumanın yaygınlaşmasıyla sona erer. Epokhal krizin *eleştirel poiēsis* üzerinden tasvirinde; *Gestell*, özne, yıkım ve hiper-rasyonalizm ilişkisi öne çıkar. *Eleştirel poiēsis*'in mirası, günümüzün hiperepokhal krizinin anlaşılabilmesi açısından önemini korumaktadır. Bu çalışma, *eleştirel poiēsis*'in hakiki varisinin, müzakereci normatif modellere yönelen veya popüler bir eleştiri öznesi tarifine girişen evrenselci yaklaşımlardan ziyade; hermeneutik, fenomenoloji, destrüksiyon, politik farmakolojinin eleştirel bağlamlarını harmanlayan bir genel organoloji olabileceğini savunmaktadır. Peki, bu organoloji, *theōria* ile *praxis* arasında yeniden ve bu kez daha da radikal biçimde tezahür eden kopuşu, eleştirinin poetik vasfı üzerinden kapatabilir mi? *Theōria*, çoğu kez, hakikatin kaynağını veya hakikata götüren bilgeliği konu alır. Bu haliyle *theōria*, Aristogil bir ifadeyle söylersek, *sophia*'da temellenir. Teorik bilgelik vasfının yanında öne çıkan ikinci bir husus ise, *praksis*'e dairdir. *Praksis*, dünyanın tecrübe edilmiş hal ve süreçleri üzerinden tarif edilebildiği gibi; hareket ve değişim, *dunamis* ve *energeia* vepoiēsis ile de irtibatlıdır. *Praksis*, ayrıca, *phronēsis* ile bağlı bir anlam taşır. *Praksis*, pratik bilgeliğe dair bir aktüalite vasfı ya *avita activa*'nın tecessüm halidir. Hayatın aktüel tecrübesinden neşet eden faillik, ilk başta, *praksis*'e aittir.

Theōria ve *praksis* bağlantısı, potansiyelite ve aktüeliteye dair plastik bir diyalektik üzerinde işlevselleşir. Bu plastik bağ, Arendt (1998) üzerinden ifade edecek olursak, *vita activa* ile *vita contemplativa*'yı da birbirine ilişitirir. Bu nokta, yaratmanın açığa serilmesi olarak *poiēsis*'in muhtevasını belirler. *Poiēsis*, böylece, hareket ve değişim arasındaki ilişkiyle, yapmayla ve üretmeyle irtibatlanır. Bu noktada, aktüalite ve potansiyelite, idea ve biçim arasındaki diyalektiğin kurucu öğeleri olarak ele alınabilir. Bu diyalektik; plastisite ve eleştirel farmakolojimeseleleridikkate alınmaksızın okunduğunda, modernitenin iki epokhal krizinin eleştirel teori üzerindeki belirleyicilikleri dikkatten kaçabilir. Epokhal ve hiperepokhal kriz, eleştirel teorinin ortaya çıkışını ve geri çekilişini belirler. Bu açıdan, *poietik epokhē*, sözü edilen ontolojik krizlerin farmakolojik yönüne düşülen erken bir kayıt olarak görülebilir. Esasen, *theōria* ile *praxis* arasındaki geleneksel karşıtlığa son verme saikine dayandığı nispette *eleştirel poiēsis*, özgül ile evrenseli alagmatik olarak bağlayan bir diyalektik plastisiteyi öne çıkarır. Eleştirel teorinin, eleştirelliği, bu *poietik*

ve *epokhal* karakterden gelir. Kriz; *poietik* ve *epokhal* vasıfların eleştirel ve farmakolojik bir yordamla ele alınabilmesini mümkün kılar.

Eleştirel teorinin ortaya çıkışına kaynaklık eden ilk epokhal krizin, 20. yüzyılın hemen başında belirildiğini söyleyebiliriz. Husserl (1970) üzerinden düşünüldüğünde, söz konusu kriz, radikal bir epokhal kırılma olarak tasvir edilebilir. Bu dönemde, modernliğin ontolojik krizine karşı önemli bir itiraz dalgası olarak fenomenoloji; bağlayıcı bir hakikat tasviri karşısında, *praxis*'i, epokhal ve haliyle de mekânzamansal bir mesele olarak öne çeker. Mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi, esasen, köklü bir epistemik kırılmayı yansıtır. Örneğin, Nietzsche (2013) ve Kierkegaard'ın (1985) ontolojik krizin kaynağı olarak tasvir ettikleri evrenselci hakikatin çözülüşü, yeni bir aktüalite tarifine duyulan epokhal ihtiyacı su yüzüne çıkartır. Bu ihtiyaç, eleştirel teorinin ortaya çıkışında belirleyici bir rol oynar. Modern *Özne*'nin ilk ontolojik krizi, *epokhē*'nin şüphe vasfından neşet eder. Bu şüphe, eleştirel teorinin *praxis* ve *phronēsis* irtibatını poietik olarak kurmasını sağlar.

Edmund Husserl üzerinden ifade edersek; epokhal kriz, “nesnel dünyanın parantez içine alınması” olarak karşımıza çıkar (Mignosi 1981: 311-312). Modernitenin ilk ontolojik krizi, *epokhē* ile bağlantısı açısından, yeni bir gramatizasyona yol açmaz. Bu açıdan, kriz, moderniteden kesin ve keskin bir kopuşu henüz doğurmaz. Daha ziyade, modernitenin tekamül dinamiğini yeniden biçimlendirir. Bu ilk ontolojik krizin epokhal vasfı, *poietik* olanın her türden tecrübesine dair yeni bir eleştiri dalgasının belirlenmesiyle irtibatlanır. Haliyle, bu durumu, fordizme indirgenebilir bir epokhal yenilenmenin neticesi olarak görmek güçtür. Zira, krizin ontolojik vasfı, daha sonraları Deleuze ve Guattari (2005) ile Rancière'nin (2004) eleştirel okumalarının çehresini belirleyecek olan, *autopoiēsis* ve kontrol ilişkisinin erken dönem tezahürleri merkezinde şekillenir.

İkinci ontolojik kriz, birinci epokhal krizin irtibatlı olduğu radikal şüpheye, *epokhē*'nin zamansal vasfının eklemelenmesi üzerinden değerlendirilebilir. İkinci epokhal ontolojik kriz, ilkinden farklı olarak, moderniteden radikal bir kopuşu temsil eder. Öyle ki, zaman içinde askıda kalış olarak ikinci ontolojik kriz, modernliğin mekânzamansallık kurgusunun çöküşünü ifade eder. Bu radikal kopuşun, *postizmler* meselesi ile irtibatı bir vakia ise de, ikinci kriz momentinin, *epokhē*'nin yargı ve kararın duraksamasına ilişkin anlamı üzerinden okunması daha yerinde olur. İkinci epokhal kriz, kararverilemezliğin yanı sıra, *caesural bir duraksama* anlamı da taşır. Hiperepokhal yenilenmeyle olduğu kadar, yeni birleşik ağların yükselişi ve hiperteknolojik dönüşümün yaygın hızı ve etkisi açısından bir ön-izi ifade eden ikinci ontolojik kırılmanın, etkileri açısından, 2007'de su yüzüne çıkan hiperkapitalizmin krizini de temellendirdiği söylenebilir. İkinci epokhal ontolojik kriz, eleştirel teori üzerinde belirleyici olan bir *geri çekilmeyi* beraberinde getirir. Eleştirel teori, modernliğin 20. yüzyıldaki ilk ontolojik kriziyle ortaya çıkar ve ivme kazanır. İkinci epokhal ontolojik kriz ise; eleştirel teorinin, geleneksel teoriden kendisini ayırt etmek üzere başvurduğu analitik çerçeveyi açığa düşürmekle kalmaz, adeta, tersinden işler. Bu durum, eleştirel teorinin hiperepokhal geri çekilişini ifade eder.

Eleştirel teoriyi Sosyal Araştırma Enstitüsü ve Frankfurt Okulu ile irtibatlandırmak tabii ki, kaçınılmazdır. Ne var ki, bu irtibatın, eleştirel teorinin statik bir tarihsel hareket olarak değerlendirilmesine hizmet etmemesi gerekir. Nitekim, eleştirel teori, Kant ve Hegel'de ifade bulan eleştirel ve spekülative felsefenin Marx ile irtibatlandırılmasıyla sınırlı bir mahiyet arz etmez. Eleştirel teori, daha en başta, aktüalite ile potansiyelite, *phronēsis* ile *sophia* arasındaki diyalektik plastisiteyi gözetken ontotetik bir okuma olarak değerlendirilebilir.² Gerek epistemolojik çoğulluğu, gerekse de aktüel ontolojik vasfı itibarıyla eleştirel teori; yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tüm şiddetiyle hissedilen teori ve pratik geriliminden, *poietik* eleştirel çepere doğru bir hamleyle geri çekilmeyi ifade eder. *Poietik* karakterin öne çıkışı, muhatap olunan epokhal kriz karşısında, eleştirel ve spekülative felsefeye dönüşü ifade eder. Bu dönüş, ne ebedi bir vasfı taşır, ne de Platonik anlamda eidetiktir. Eleştirel dönüş, varlığa dair sorgulama imkânı yerine, aktüaliteyi koyar. Bu hamle, biçime veya ideaya yönelik de değildir. Daha ziyade sözü edilen *poietik* vasfı, teori ile pratiğin, potansiyelite ile aktüelitenin indirgenemez ve mukayese edilemez ilişkiselliğine dayanır. Bu ilişkisellik, diyalektik plastisite üzerinden kurulur. Dolayısıyla *eleştirel poiēsis*, evrensel ile özgül arasında zorunlu bir karşıtlıktan beslense de, söz konusu karşıtlıktan doğacak sentetik bir önermeden medet ummaz. Bu nedenle *phronēsis*'i, *sophia*'ya kurban eden bir değerlendirme veya evrensel bir hakikat tarifi, bizatihi, eleştirel teoriyi geleneksel teoriden ayıran noktayı gözden geçirir.

Geleneksel teoriden, evrenselleştirilebilir bir hakikate ya da temele kurban edilmemiş aktüalite vurgusu, eleştirel teorinin temel dinamiğini meydana getirir. Bu açıdan, mevcudiyet metafiziğinin temel yapı taşı olan modern özne'nin krizi, eleştirel itirazın asli meselesidir. Birinci ontolojik kriz; modernliğin yıkıcı, tekbiçimleştirici ve yabancılaştırıcı tezahürlerini kapsayan epokhal şüpheye kök salma imkânı verir. Freudyan analizin *eleştirel poiēsis*'e teşmil edilebilmesi ve *delirium* meselesinin Özne eleştirisine dahil edilmesi, böylece mümkün hale gelir. Özetle, kapitalizmin libidinal karakterinin emarelerinin, kontrol odaklı

2 Özgüllük ve evrensellik ya da akıl ve beden arasındaki karşıtlığın giderilmesi çabası gibi, teori ve pratiğin uyumlaştırılması niyeti de, Aydınlanma düşüncesiyle zirveye taşınan bir temayülü ifade eder. Karl Marx'ın *theōria* ve *praxis* arasında gözettiği ayırım, genel olarak felsefenin ve dolayısıyla teorinin değişim ve dolayısıyla pratikle kıyaslandığında ortaya çıkan mukteditirliğine dayanır. Her ne kadar, Marx, teori ve felsefeye değişimden muaf, salt analize dair bir vasfı affetse de; yine de bu yorum, yapısallığa atfedilen evrensel karakterin, her türden özgül tecrübenin ötesinde bir işleyişi getireceği yönünde bir *a priori* kabulle ilişkisiz değildir. Bu açıdan, Marx'ın *theōria* ile *praxis* arasında mutlak bir ayırmadan hareket ettiğini söylemek güçtür. Daha ziyade Marx, evrenselci bir yapısallık tahlili üzerinde ele aldığı madde ve biçim ilişkisinin zamansal hareketinden –tarihsel materyalizmden– çıkarsanan bir aktüalite resmi sunar. Lakin bu resim, zamanın ve hareketin taşıdığı potansiyeliteden koparılamaz. Örneğin, bu açıdan yabancılaşma, zamanmekansal olarak içerdiği evrensel yapısallık vasfı üzerinden *theōria*'ya ait bir mesele iken; madde ve biçim arasındaki ilişki açısından bir aktüalite ontolojisiyle ilişkilidir. Eleştirel teori, potansiyelite ile aktüalite arasındaki *poietik* izi; sanattan iktidara, müzikten fotoğrafa, kültürden mekana, teknolojiyen ekonomiye açılan bir yelpazede takip eder. Örneğin, Gramsci (2011) düşüncesinde kültürel hegemonyanın devlet eliyle kullanımının geniş tesirleri, gerekse de, Althusser (2014) tarafından devletin ideolojik aygıtlarının işleyişine atfedilen önem, eleştirel teorinin aktüalite meselesine yaklaşımı üzerinde etkili olur. Ancak, eleştirel teorinin aktüel olan'a ilgisi, salt epistemik bir revizyonizm veya yeni bir eklemleme dayanağı üzerine kurulmaz. Teori ve pratik arasındaki açığı kapatmaktan ziyade eleştirel teori, *poietik* bağlamı öne taşıyarak, her iki nokta arasında alagamatik aktarımlar sistemi gözetken ve böylece spiral bir bağ kuran okumalarla şekillenir. Bu açıdan, örneğin, Gramsci'ye hegemonya ve antagonistik politika önermeleriyle örülü Marxizm'in sonu tartışması (Laclau ve Mouffe 1985) ve bunun normatif bir agonistik politika imkânı olarak radikal demokrasiyi temellendirmesi, eleştirel teorinin belirleyici vasıfları üzerinde büyük bir etki yaratmaz.

yönetmel rasyonelizmin gelişiminin ve teknolojik dönüşümün yarattığı köklü epokhal dönüşümün, insani varoluşun aktüel krizine eğilmeye aciliyet kazandırdığını söyleyebiliriz.

Eleştirel teori, sıkça tarif edildiği üzere, yalnızca, Marxizmin revizyonuna dönük bir teorik açılım değildir. Elbette; Max Horkheimer (1992c, 1993), Theodor W. Adorno (2004, 1995), Herbert Marcuse (1989), Friedrich Pollock (1941, 1957), Erich Fromm (1990, 1992, 1994) ve Leo Löwenthal'den (1983), Walter Benjamin'e (1995); oradan da Jürgen Habermas (1971, 1973, 1990c, 1992), Claus Offe (1996), Albrecht Wellmer (1971), Alfred Schmidt (2014) ve Axel Honneth'e (2009) uzanan bir yelpazede farklılaşan teorik arka planı belirleyen temel bir vasıf ya *dakoinē* bulmak güçtür. Bu durum, eleştirel teinin disiplinlerarası çerçevesini indirgemenin güçlüğüünün yanı sıra; eleştirel teinin mutlak bir tarifinden bilinçli olarak kaçınılmış olmasıyla dailgilidir (Jay 1973; Kellner 1989). Bu nedenle, eleştirel teinin kapsamı önemli bir sorun eşiği olarak ortada durur. Peki, indirmegemeciliğe kaçmaksızın, eleştirel teinin kapsamını belirlemek nasıl mümkün olabilir? Bu soru, esasen, bu çalışmanın cevap aradığı temel meseledir. Bu çerçevede, eleştirel teori, *theōria* ve *praxis* geriliminin *eleştirel poiēsis* üzerinden aşılmasına dair okumalar üzerinden kurulan alagmatik bir aktarımlar ağı olarak ele alınabilir mi? Epokhē ve kriz kavramlarıyla irtibatı, eleştiri meselesini; *theōria* ve *praxis* ayrımının ötesinde, *poiēsis*'le bağlantılı olarak ele almayı sağlayabilir mi?

Epokhal Ontolojik Kriz: Eleştirel Teinin Temelleri ve Gelişimi Meselesi

Temelciliği reddeden bir okuma temellendirilebilir mi? Bu soruya verilecek yanıt, eleştirel teori ifadesini kuran *phronetik* damar olan *eleştiri* ile *sophia*'ya bağlı *teori* ilişkisine değinmeyi hayati kılar. Her ne kadar, değişim meselesinin anlamının önünde konumlanışı, felsefenin *a priori* olarak dışlandığını çağrıştırmasa da; bu durum, ne tek başına *sophia*'dan mesafe almayı, ne de salt değişim ve hareket üzerinden tarif edilen bir aktüaliteye tümüyle yaslanmayı gerektirir. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde (2013) Feuerbach, Bauer ve Stirner'e yönelttikleri radikal eleştirinin kaynağında, aslında, tinsel potansiyelitenin tarih boyunca aldığı aktüel güç ve tahakküm vasfı yatar. Bu nokta, hemen öncesinde, *Kutsal Aile*'de altı çizilen Hegel eleştirisi ekseninde şöyle ifade bulur: "İnsanlık tarihi, insanlığın *soyut Tini*'nin, sonuç olarak gerçek insana *aşkın* bir Tin'in tarihi biçimine girer" (127). Böylece, İnsan ve insan birbirlerinden ayrılır ve modern özne tasavvurunun üzerine bina edildiği aşkınlık ve soyutluk temeli, tekbiçimleştirici bir hakikat (*aletheia*) tarifıyla özdeşleştirilir. Tinsel tahakküm meselesi, metafizik şiddetin reddi çerçevesinde ele alındığı nispette, salt *praxis* merkezli bir eleştiriye konu hale gelir. Bu, *sophia*'dan kopuşu göstermekle kalmaz; aynı zamanda, *poiēsis*'in ötelenmesini ve *praksisin* biricikleştirilmesini de ifade eder. Bu nedenle, uzunca bir süre, *theōria* ve *praksis* ilişkisinin neredeyse monistik bir karışıklık içine sıkıştığı söylenebilir.

Yirminci yüzyılın hemen başında ortaya çıkan kriz, *res cogitans* ve *res extensa*'nın keskin ayırımına dayalı modern özne metafiziğinin çöküş emarelerini öne çıkardı. Mevcudiyet metafiziğinin getirdiği modern özne tasavvuru ve buna ait temelci vasıflar; gücün ve tahakkümün evrenselci karakterini açığa serdi. Bir başka anlatımla, insan'ın üzerinden tarif edildiği temelci postüların kifayetsizliği iyiden iyiye görünür bir hal

aldı. Aydınlanma idealiyle özdeşleşen özne metafiziğine yönelik itiraz; Kant ve Hegel'in eleştirel felsefesine ait temelci ve spekülâtif bağlamın törpülenmesine yol açtığı gibi, Marx'ın da yeniden ele alınması neticesini doğurdu. Burada, *theōria* ve *praxis*'e dair *poietik* bir eleştirel düzlemin yükselişi etkili olduysa da, esasen, modern devletin ve moderniteye özgü düzen tahayyülünün yeni vasıfları belirleyici bir rol oynadı. Eleştirel teori çıkış noktası açısından; iktisadi determinizm ve tarihsel materyalizm sorularından hareketle yaklaşılacak yeni bir Marxizm tasnifinden önce, döneme damgasını vuran modern öznenin ontolojik krizinden ve bunu aşmaya yönelik yeni bir aktüelite tarifinden beslendi. Her ne kadar, fenomenolojiyle açıkça irtibatlı olmasa da, eleştirel teori, bizatihi, Husserl'in betimlediği krizin yansımalarından etkilendi ve şüphe olarak *epokhē* vasfına bu açıdan öncelik tanıdı.

Doğa üzerindeki tahakküm dinamiğini sembolize eden insani failliğin ilerleme İdea'sı ile örtüşmesi, eleştirel teoriyi ortaya çıkaran ontolojik krizin temel dinamikleri arasında sayılabilir. İnsan doğası fikri, tamamen *libertas* ile özdeş bir *nomos* ve özgürlük tasviri üzerinden, siyasal ve kamusal olanın ontolojik ve normatif sınırlarını belirler. Öyle ki, modernitenin ontolojik krizi, kapitalizmin yapısal dönüşümünden kaynaklanan bir dizi kırımla da irtibatlıdır. Ancak, eleştirel okumanın yükselişinde asıl etkili olan husus, evrenselciliğin iç çelişkilerinin artık iyice belirginlik kazanmasıdır. Klasik Marxizm ile irtibatlandırılmagelenkimi determinist postülâların yetersizliğinin vurgulanması, eleştirel teorinin sosyal ve siyasal gerçekliğe dair kavramsal ve teorik itirazıyla gündeme gelir. İnsanın, evrenselci bir hakikat rejiminin ve haliyle metafizik şiddetin zorunlu ve özne belirleyicisi olarak değil de, her türlü yabancılaşmadan arınmanın odağı haline gelişi, bu itirazın önemli bir dayanağını resmeder.

Ontolojik krizin yükünü üzerinde bulan eleştirel teori, açıklayıcı olmaktan öte anlamaya dair bir perspektif sunma iddiası da taşır. Ancak burada, anlamının önemini hermeneutik bir okumaya yakınlık olarak görmemek gerekir. Eleştirel teori, *praxis*'in salt yapısal bir hareket ve değişim vasfıyla irtibatlandırılmasının, zamanın krizini kavrama kabiliyeti kazandırmayacağı argümanına yaslanır. Ancak bunu yaparken de, fenomenolojinin ve hermeneutiğin anlama, yorum ve uygulama merkezli okumalarına kayıt konulduğunu belirtmemiz gerekir. O halde, temelcilikten geri çekilme ihtiyacının, eleştirel teorinin hem geleneksel yaklaşımlardan epistemolojik bir kopuş olarak görülmesine, hem de gündelik hayatın rutinlerine sirayet eden tahakküm pratiklerinin siyasal tersine çevrimi olarak değerlendirilmesine yol açtığını söyleyebiliriz. Bu yordamla, eleştirel okumalar, diyalektiğin plastisite vasfına doğru bir meyil kazandı. Potansiyelite ve aktüaliteyi alagmatik olarak bağlayan plastisite, zamanla, diyalektiğin mutlaki hakikat tasavvurunu ve haliyle gerçeklik anlatısını fetişleştirmeyen bir mahiyet alışına hizmet etti. Böylece, İnsan'ı; ilerlemeci bir araçsal rasyonalite şablonu, mevcudiyetin metafizik öznesi veya kültürleştirilmiş bir tarihsel gerçeklik odağı olarak ele alan evrenselci ve temelci postülâlar, *eleştirel poiēsis*'in odak noktaları haline geldi.

Kavramsal olarak, Max Horkheimer'ın (1992c) "*Geleneksel ve Eleştirel Teori*" adlı çalışmasına dayandırılan eleştirel teori, 1920'lerin hemen başında düzenlenen bir dizi

seminerle başlayan etkisini 1970'lere dek sürdürdü. Klasik anlamıyla eleştirel teori; Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün ve 1950'lerdeki adı ile Frankfurt Okulu'nun bağlayıcı önermeler bütününe sembolize etti. Bu dar anlamın dışında, eleştirel teori, bir de, kuşatıcı eleştirelilik bahsi ile bağlantılandırılabilir. Bu açıdan, eleştirel teori, zamanın ontolojik krizine karşı yükselen yeni epokhal söylemle de yakın bir temas halinde oldu. Dil, kültür ya da yazın üzerindeki vurgunun, eleştirel teori ve söylem için belirleyiciliği de, esasen, bu epokhal temastan türedi. Eleştirel teorinin "hazırlık evresi" olarak ifade edilen 1921 ve 1923 yılları arasındaki dönemin, eleştirel felsefe ile klasik Marxist teori-pratik arasındaki gerilimin izlerini taşıdığı söylenebilir (Jay 1999: 49). Modern öznenin yeniden tanımlanması ve Marx öncesi eleştirel ve spekülative felsefenin tekrar gündeme gelmesi, bu dönemin ayırd edici vasıfları olarak belirir. Bu dönemde; *Marxist Çalışma Seminerleri*, Korsch, Lukács, Pollock ve Horkheimer gibi katılımcıların, daha sonraları ortak bir kurumun inşasına imkân verecek tartışmalarına sahne olur. Bu seminer dizisi, başta, Korsch ve Lukács'ın görüşleri merkezinde cereyan eder (Bottomore 1997: 7-8; Jay 1973: 3-5).

Hegelyen diyalektiğin devrimci bir nitelikte yeniden formülasyonuna işaret eden Korsch (1991), *sophia*'ya dönüşe kapı aralar. Felsefenin analize dahil edilmesini öneren Korsch (1991), "tarih öznesi"nin felsefenin yeniden canlandırılması aracılığı ile sorgulanmasını önerir. Nesnel gerçekliğin özgül vasfının modern özne tarifine bağlanmasıyla, Hegel (1975, 2010) diyalektiğinin plastisite vasfı da örtük de olsa kendini hissettirir. Ancak, Korsch için asıl mesele, aktüalite mevzu ekseninde cereyan eder (Bronner 1994: 23-24). Hazırlık devresinin diğer öne çıkan ismi olan Lukács ise, öncelikle, "yabancılaşma" ve "şeyleşme" irtibatı kurar. Bu irtibat, eleştirel çalışmaların erken dönem yorumlarının, Marx öncesi Alman felsefesi ile ve haliyle Hegelyen diyalektikle de buluşmasına veya eleştirel ve spekülative felsefenin yeniden baş göstermesine zemin hazırlar (Morrow 1994: 94-95 ve 97; Jay 1973: 4-5 ve 10; Bailey 1994: 8-12).

1923 yılında Felix Weil'in katkıları sayesinde, Sosyal Araştırma Enstitüsü kurulur ve müdürlüğüne Carl Grünberg getirilir (Bronner 1994: 76). Eleştirel teorinin Enstitüyle özdeş bir teorik vasıf kazanması ise zaman alır. Bu özdeşleşmede; Grünberg ve Friedrich Pollock'tan sonra, 1930 yılında, Horkheimer'ın Enstitü müdürlüğünü üstlenmesinin nispeten etkili olduğu söylenebilir. Enstitü faaliyetleri bundan sonra; Adorno, Benjamin, Fromm ve Marcuse gibi düşünürleri kapsayarak genişleyebilmiştir (Jay 1973: 8; Bronner 1994: 76; Rasmussen 1999: 16-17). 1930 ile 1950 arasındaki dönem, eleştirel teorinin içinde şekillendiği ontolojik krizin derinleştiği, ancak *eleştirel poiēsis*'in olgunlaştığı sürgün yıllarını kapsar. Horkheimer ve Adorno'nun (2002) *Aydınlanmanın Diyalektiği*, bu olgunlaşmanın kriş noktasıdır. Kitle kültürü, kapitalizm ve otoriteryanizm ilişkisinin sorgulanması, bu noktada öne çıkan temel meseleler olarak belirir.

Eleştirel teorinin olgunluk dönemi, kapitalizmin biçim değiştiren yapısına uyarlanma önceliği taşır. Bu öncelik, eleştirel teorinin erken dönemine sirayet eden karamsarlıktan sıyrılma ihtiyacını da beraberinde getirir (Bronner 1994: 75). Bu çerçevede, örneğin, Lukács'ın özne ve nesne diyalektiğinin, özellikle Horkheimer üzerinde etkili olduğu

söylenbilir. Lukács'ın diyalektiği bir özgürleşme meselesi olarak görmesinden farklı olarak, Horkheimer, bilinç merkezli bir okuma getirir. Horkheimer (1992b, 2002) için diyalektik, epistemolojik bir mesele olmanın ötesinde, özgül ile evrensel arasındaki ilişkinin ve bunun bilinç üzerindeki kurucu etkisinin anlaşılması için önem taşır. Diğer yandan, örneğin, Adorno (2004) için diyalektik, gerçeklik ve gerçeğin çözülmesi meselesi ile irtibatlanır. Adorno'nun "negatif diyalektik" tanımı; bu noktada, kendisini gerçekleştirirken, aynı anda, çözen ve yıkan bir aktüalite vasfını belirtir. Adorno, kavranmaya başlanması ile birlikte, yok olmaya da başlayan bir gerçeklik tasvir eder. Bu nedenle, gerçekliğin tersine çevriminin anlaşılabilmesi, bizatihi, o gerçekliğin nasıl inşa olduğuna vakıf olmayı gerektirir.

Adorno'ya (1974, 2004, 1995) göre, sosyal gerçeklikle bağlantısı anlamında eleştirel teori, evrensel gerçeklik ve hakikat tasvirini sorunlaştırır. Bu açıdan, akıl ve ilerleme fikri ile özdeş Aydınlanma'nın tarihsel ve diyalektik gerçekleşmesi, eidetik bir potansiyelite ile sınırlı olmayan bir aktüalite meselesi olarak öne çıkar. Ancak, evrenselci bir İdea üzerine kurulan bir potansiyelite tanımı, bu gerçekleşmenin temellendiği fikri gösterir. Ne var ki, bu gösteren, tersine bir hareketle, çözülmeyi de getirir. Aydınlanma'yı, ilerlemeyi, akıllı ve hatta Batı'yı ören bir İdea, kavranılır kavranılmaz, yani biçim alır almaz, kendi sonuna ortak olur. Bu nokta, *eleştirel poiēsis*'in önemli argümanları arasında yer alan negatif diyalektiğe ait olan ve tersine de işleyebilen *muktedirsizleştirme vasfını* açığa serer.³

Muktedirsizleştirme vasfı bağlamında Adorno; Kant ve Hegel'den hareketle, bir aktüalite felsefesinin imkân koşullarını sorgular. Ancak, Kant ve Hegel'in metafiziği, aynı zamanda, Adorno'nun negatif diyalektiğinin açığa serdiği radikal eleştirinin hedefidir de. Adorno'nun radikal eleştirisi açısından; Husserl de, Heidegger de benzer bir noktada durur (Adorno 2004: 69). Husserl'in (1980, 1982) fenomenolojiyi, Brentanocu betimleyici psikolojiden transandantal farkındalığa dönüştürmesi de Heidegger'in *faktik* ile olgusal arasında gözettiği ayrım da, Adorno üzerinde Kant ve Hegel etkisine benzer bir sonuç yaratır. Adorno, *eleştirel poiēsis*'i, aşkın kendinde varlığın Kantgil eleştirel öznelliğine atıfla kurgular. Bununla beraber, bu öznelik, özgüllüğü tamamen süpürmez. Bu açıdan, Adorno'nun Hegelyen spekülasyon felsefe ile Kantgil eleştirel idealizmi, hem eleştirdiğini, hem de *poietik* ekseninde örtüştürdüğünü söyleyebiliriz. Eleştirel teorisinin Adornocu ontopoetiği, Kantgil ve Hegelyen spekülasyon eleştirisiyle gelgitli bir irtibata yaslanır. Benzer biçimde, Heidegger'in gerçekçiliğini, öznelcilik meselesi üzerinden eleştiren Adorno, aşkınsallığın ve kategorik olanın bağlamlarını da bu eleştirisiyle ilişkilendirir. Bu açıdan, "öznelliği aşkın olan, öznelik için acil olandır" (Adorno 2004: 79). Böylece Adorno'nun, öznelliğe yaklaşırken, aşkınsallık ve içkinlik arasında bir irtibat kurduğunu söyleyebiliriz. Bu irtibat sayesinde Adorno, faktik olanı öz'e ve ona dair sahiçiliğe; olgusal olan'ı ise total bir betimleyici mantığa havale eder görünse de, esasen, arada *poietik* bir bağı örtük olarak gözetir.

Adorno ve Horkheimer'ın; örtük bir Aristotelyanizm gözeterek, diyalektiği, potansiyelite

3 Negatif diyalektiğin muktedirsizleştirme vasfı, Gianni Vattimo'nun (2013) "namuktedir düşünce (*il pensiere debole*)" tanımı merkezinde değerlendirilebilir.

ve aktüalite ilişkisi üzerinden yeniden yorumlamaları, bilinç ve gerçekliği eleştirel *poiēsis*'in odağına yerleştirir. Bu iki mesele; psikanaliz ve estetik merkezli bir okumaya konu olarak, eleştirel teorinin üçüncü dönemini ifade eden ve sürgünden dönüşü de kapsayan, 1950 ile 1969 arasındaki zaman diliminde belirleyici olur. Bu dönemde, eleştirel teori, artık Frankfurt Okulu olarak tarif edilmeye başlar. Bu dönem epokhal krizin sonucu olarak ortaya çıkan eleştirel teorinin, *eleştirel poiēsis*'i en çok parlattığı devreye işaret eder. 1968, epokhal krizin hiperepokhal krize doğru evrimini adeta sembolleştirir. Öznelliğin hiperepokhal krizinin izi, eleştirel teorinin sonunu hazırlar. Bu son, negatif diyalektiğin, eleştirel teorinin bizzat kendisi için uyarlanmış pratiğini ifade eder adeta. Eleştiri, *sahici* biçimde tarif edildiği varsayılan bir biçime büründüğü anda, bizzat, kendi varoluş vasfını yitirir. Bu açıdan, eleştirel teorinin sonu; eleştireliliğin ya da *eleştirel poiēsis*'in değil, eleştirinin karşıt bir evrensel hakikat tasvirini *sahici* biçimde doğuracağı kabulünün sonunu ifade eder.

Eleştirel teorinin üçüncü ve son döneminde (1950-69), *eleştirel poiēsis*'i biçimsel olarak tayin etme kaygısına sıkça rastlanır.⁴ Diyalektiğin plastisite vasfının öne çıkışı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Ne var ki, örneğin, kitle kültürünün eleştirisi, *sahiciliğin* hayaletinin *eleştirel poiēsis*'e her daim musallat oluşunu da gösterir. *Sahicilik* hayaletinden sıyrılmak, çok da kolay olmaz.⁵ Bu açıdan eleştirel teorinin; epokhal ontolojik krizi, *sahicilikten* tamamen sıyrılamamış bir özne eleştirisiyle aşmaya çalıştığı söylenebilir. Bu noktada, özellikle, Adorno'nun (2004) Heidegger'in "Varlık" tarifini *sahici* bir bağlamla özdeşleştirilmesi hatırlanabilir (112). *Sahicilik*, diğer yandan, hem zorunluluk fikrinin spekülatif vasfına hem de Kantgil aklın mutlaklık ideası merkezinde şekillenen hakikat tarifine bağlanır (Adorno 2004: 246). Bu açıdan, *sahicilik*, özne ve öznelliğe dair eleştirel okumanın merkezi bir uğrağı olarak karşımıza çıkar.

Estetiğin iktidar üzerinden okunmasının yanı sıra, sanat ve sanat eserinin aktüel ontolojisi de, özne meselesinin yeni bir okumasına bağlanır. Adorno'nun (1989) estetik

4 Eleştirel teori, genel olarak, sonu gelmiş bir teori olarak ele alınmaz. Hakim kanaat, eleştirel teorinin son dönemini Habermas'la ilişkilendirip Habermasgil müzakereci okumalara eleştirel teorinin varlığını sahiplenme imkânı vermek yönündedir. Oysa ki, Habermas'ın *Oksidental* rasyonalizmi, eleştirel teorinin belirli bir dönemini ifade etmek bir yana; bizzat, eleştirel teorinin sonunu tasvir eder. Karl-Otto Apel (1992), Albercht Wellmer (1992), Thomas McCarthy (1982, 1992), Sheyla Benhabib (1986) gibi düşünürlerin katkıları da sözü edilen Habermasgil bağlamda ele alınabilir. Bu çalışma, eleştirel teorinin 1968-1969'da sona erdiğini; ancak, *eleştirel poiēsis*'in, alagmatik bir hiperepokhalite eleştirisi için imkan olarak varlığını sürdürdüğünü iddia etmektedir.

5 Derrida *sahiciliği* örten bu hayaleti; Engels ve Marx'ın (2013) Stirner eleştirisinin yanı sıra, Freud'un (1955) "*heimlichkeit/unheimlichkeit*" tarifi ile Heidegger'in (1962) *Dasein*'i üzerinden ele alır. Derrida (2007) şöyle sorar ve tamamlar: "Marx'ın o zamanlar söz ettiği hayalet orada olmaksızın oradaydı. Orada değildi henüz. Hiç de olmayacak orada. Hayaletin *Dasein*'i yok, ama herhangi bir hayaletin tuhaf tanıdıklığı, kaygılandırıcı tuhaflığı (*Unheimlichkeit*) olmaksızın *Dasein* olmaz. Nedir ki bu hayalet? Tarihi nedir, zamanı nedir hayaletin? Adının da belirttiği gibi, hayalet belirli bir görünürlüğü *sıklığıdır*. Ama görünmez olanın görünürlüğüdür. Ve de, görünürlük, özü gereği, görünmez, *epekeina tes ousias*, yani görüngünün ya da var olanın ötesinde olması bundandır zaten. Hayalet, daha başka şeyler yanında, bir de düşlenendir, gördüğümüzü sandığımızdır, yansıtlandı; düşsel bir ekrana, görülecek hiçbir şeyin olmadığı yere yansıtlandı" (156-157).

ve sanat okuması, *eleştirel poiēsis*'in belirleyici tarifleri arasında yer alır. Adorno, sanatın bilişselliğin ikilemelerinden kurtulma noktasındaki özgünlük ve gücüne özel bir önem atfeder (Brunkhorst 1999: 306-308; Rasmussen 1999: 28; Zuidervaart 1991: 28-31). Marcuse (1989, 1998a, 1998b) de, Adorno gibi epokhal ontolojik krizin sonunu ve hiperepokhal krizin ortaya çıkış emarelerini bilişselliğin meta-anlatısal kökleşmesi ekseninde öngörür. Örneğin, Bernard Stiegler (2014), bu durumu; “*süper-Ego'nun otoritesi*”nden, “*süper-egonun otomatizasyonu*”na geçişin Marcuse’de tasviri olarak yorumlar (3). Marcuse’ye benzer biçimde, Fromm’un (2000) da, modern özne’nin epokhal krizini irdelediği söylenebilir. Modern öznenin ontolojik krizine, meta-psikanalizden hareketle eğilen Fromm, *autopoiēsis* ve tekbiçimleşme bağı üzerinden *eleştirel poiēsis*’i belirler. Diğer yandan, eleştirel teorinin üçüncü ve son döneminde sanat, tahakküme karşı özgül bir özgürlük alanı olarak görülür. Kafka ve Brecht, sanatın tahakkümsüzlük olarak ele alınmasında dikkat çekilen isimler olarak öne çıkar. Her ne kadar, epokhal krizi aşmak isterken, mevcudiyet metafiziğine tersten yakalanmak eleştirel teorinin kendi krizini doğurmuşsa da; özellikle, Marcuse okumasının 1968 sonrası öğrenci hareketleri üzerinde yüksek bir etki bıraktığı söylenebilir.

Epokhal Kriz’e Diyalektik ve Metapskianalitik İtiraz

“*Geleneksel ve Eleştirel Teori*” adlı çalışmasında Max Horkheimer (1992c), geleneksel teoriden ayrılma iddiası taşıyan alternatif bir teorik itiraz geliştirir. Burada, Horkheimer, “sosyal hayat-süreçleri”nin yeni bir teorik yordamla okunması gereğinin altını çizerken; salt bilimsellik iddiasına dayalı bir pozitivizm ya da pragmatizmden ayrılmaya çabalar. Horkheimer (1992c), klasik ve bilindik “birey”in çöküşüne bağlı olarak, “kültürel” ve “ekonomik” olan arasındaki karşılıklı bağlantısallığın ortadan kalktığını belirtir (237). Bu nokta, özne’nin, “sosyal mevcudiyet”ini oluşturan aktüalitesi üzerinden de dikkate alınması gerektiği fikriyle bağlantılıdır (Horkheimer 1992c: 211). Böylece, Horkheimer eleştirel teoriyi, geleneksel felsefenin karşısında tanımlanan ve sistemleştirilen alternatif bir materyalist teori olarak ortaya koysa da, iki önemli noktada kırılğan bir tarif yapar. İlk olarak, Horkheimer’in *eleştirel poiēsis*’e yüklediği anlamın idealizmle bağlantısı açıkça bakıldığında (Calhoun 1995: 14-15; Bronner 1994: 76; Hoy ve McCarthey 1994: 104 ve 105). İkinci olarak, Horkheimer; *praxis*’le irtibatı üzerinden aktüaliteyi, potansiyelite meselesiyle bağlı bir *ego İdea*’sının önüne taşımak ister. Horkheimer, her ne kadar, bu sayede geleneksel teorinin *ben*’lik kurgusundan sıyrılmak istese de; bu nokta, onu özne ve öznelliğe yeni bir anlam ve işlev yüklemeye sevk eder. Bu yeni anlam, örtük bir sahicilik merkezinde hayat bulur.

“*Sosyal hayat-süreçleri*”ni dikkate alan özgürleştirici bir diyalektik, eleştirel teorinin geleneksel teoriye getirdiği itirazın yürütücü dinamiğidir. Horkheimer, teori ve sosyal pratik bağına referansla, *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki açığı kapatmaya girişen klasik Aydınlanmacı mantığı sürdürür. Diğer yandan, eleştirel teorinin, yabancılaşmaya atfedilen geleneksel önceliği dönüştürmeyi amaçladığı da söylenebilir (Rasmussen 1999: 19). Eleştirel teorinin, bu açıdan, geleneksel ayrımlardan soyutlanan bir sosyal felsefe yaklaşımı olarak değerlendirilmesi mümkündür (Rasmussen 1999: 21; Wolin 1992: 47). Her ne kadar, bu okuma, *phronēsis* ile *sophia* arasında bir irtibat arayışı gibi görünse

de; Husserl ve Heidegger fenomenolojisinden ayrı olarak, eleştirel teorinin revizyonist bir mahiyet arz ettiği düşünülebilir. Bergson ve Scheler'in sezgiciliğinden, Mach'ın ampirik eleştirisinden veya Russel ve Whitehead'ın mantığından ya da yeni-Kantçılığın herhangi bir yorumundan ayrılan eleştirel teori (Horkheimer 1992d: 255); Gramsci, Lukács ve Korsch gibi düşünürler sayesinde ortaya çıkan "Batı Marxizmi"nin kristalizasyonu (Bronner 1994: 12) veya "mekanik" materyalizmin diyalektik kritiği (Timpanaro 1995: 330) olarak da değerlendirilir.

Eleştirel teorinin, teorik ve pratik olanı birleştirme ısrarı; onu, *eleştirel poiēsis*'i yönelttiği uğrağa doğru sürükler. Eleştirel teori; *theōria* ile *praxis* farkını eritmeye giriştiğçe, evrenselci bir sarmala kapılır. Bu durum, ideoloji meselesi açısından özellikle geçerlidir. Örneğin, Lukácsgil özne-nesne diyalektiği; yabancılaşma ve şeyleşmenin "*gerçek yaşam-süreçleri*" üzerinden okunması sayesinde, materyalizmin idealizmle karşıtlık içinde tanımlanışına ilişkin klasik yorumu çözer. Bu çözüme, yalnızca diyalektiğin plastik vasfına bir dönüş vurgusu taşımaz. Aynı zamanda, üretim ve standardizasyon ilişkisinin genişlemesi üzerinden, araçsal *res cogitans* eleştirisinin yükselişine zemin hazırlar. Örneğin, Held'e (1980) göre bu durum, "kültür endüstrisi" eleştirisi açısından da temel bir çıkış noktası sunar (64).

Eleştirel teorinin, diyalektiğin plastisite vasfına dönüşü; *eleştirel poiēsis*'in geleneksel teorinin evrenselci şablonlarına tabi kalmayı sürdürmesinden öte bir anlamı zar zor içerir. Eleştirel felsefenin farklı kaynaklarından –Marx ve Kant– beslenen eleştirel teori, öncelikli olarak, sistematik bir belirlenimciliğe karşı çıkar (Hoy ve McCarthey 1994: 9-11; Stirk 1992: 61). Ancak, eleştirel teorinin epistemolojiden soyutlanma ya da pozitivism veya metafiziğe mesafe koyma temayülü, evrenselcilik bağlantısını çözmekte yetersiz kalır. Örneğin, Horkheimer (1992d), evrensel ilkelerin soyut ve kategorik vasfından ziyade; somut ihtiyaçlar üzerinde dururken Schopenhauer'i izler. Horkheimer (2000) için eleştirel teori, idealist felsefenin potansiyelite öncülüne benzer bir kaynaktan hareketle, materyalist bir aktüalite tarifi geliştirme uğraşdır.

"Geleneksel ve Eleştirel Teori"de Horkheimer tarafından sunulan eleştirel teori, Lukács ve Korsch'un 1920'lerin başında geliştirdikleri okumadan beslenir (Jay 1999: 50-51). Özellikle, diyalektiğin plastisite vasfına gösterilen örtük yatkınlık, gerçeklik meselesinin psişik ve kolektif boyutlarıyla nasıl ele alınabileceği sorusunu da şekillendirir. Horkheimer'ın diyalektiği gerçeklik ve evrensellik irtibatı üzerinden bükmesine benzer bir yol izleyen Adorno, gerçeklik meselesine kayıtla yaklaşır. Benzer biçimde, Walter Benjamin (1995: 278-286) için de gerçeklik, oldukça sorunlu bir alan olarak belirlenir. *Eleştirel poiēsis*, gerçeklik meselesiyle irtibat noktasında, tarihsellik ve rasyonelitenin geleneksel anlamından kaçınan, revizyonist bir okumaya konu edilir (Stirk 2000: 65; Held 1980: 174-175; Menke 1999: 57; McCarney 1990: 45-46; Bailey 1994: 3). *Eleştirel poiēsis*'in epokhal ontolojik krize cevap olarak öne sürülürken, söz konusu krizin temelci postüllarına yakalanması, diyalektiğin plastisite vasfına yüklenen anlamla irtibatlıdır. Ancak, bu durum, gerçeklik meselesinin metafizik evrenselleştirilebilirliği kapsayıcı olmasının da sonucudur. Her ne kadar Horkheimer (1992a, 1992b, 2000); eleştirel

materyalizm, kriz ve bilim meseleleri dikkatten kaçırılmaksızın işlenmesi öngörülen post-metafizik bir akıl-gerçeklik bağlantısı öngörse de, *eleştirel poiēsis*'in öznellik meselesini ne oranda içerdiği tartışmaya açıktır. Bu nokta, Adorno (2004) ve Benjamin'in (1995) özgürlüğü temelci bir öznellik tasviri üzerinden tanımlamaktan kaçınmalarıyla da sükun bulmaz. Nitekim, özne ve öznelarasılık vurgusunu kuşatan temelci ve evrenselci bağlam; eleştirel teorisinin sonu olarak tarif ettiğimiz Habermasgil okumayla birlikte öyle birden bire ortaya çıkmaz.⁶

Epokhal ontolojik krizin öznel kaynağı, tersten bir okumayla; öznenin özgürleşmesi meselesine bağlanır ki, bu da evrenselci ve temelci postülaların yeniden üretilmesi; eleştirinin, kategorik bir biçim alır almaz kendini çözerek, geleneksel teorisinin şablonlarına sıkışması anlamına gelir. Gerçekliğin eleştirel teori nezdinde öne çıkan sorunlu niteliği, öznenin ve onu çevreleyen özgürlük rejiminin *a priori* bir normatif doğru tayini ya da prosedürel evrenselci düzen tanzimine konu edilmeye yatkınlığından kaynaklanır. Bu yüzden, *res cogitans* ve *res extensa* ayrımı üzerine kurulu bir *eleştirel poiēsis*'in kendi eleştiri odağını, kendi özne ve öznellik tasviri ile çözmesi kaçınılmazdır. Bu açıdan *eleştirel poiēsis*'in fark yerine, özne ve nesne diyalektiğini merkez alan bir aynılık (*idem*) rejimine yatkınlık üzerinde temellendirildiği söylenebilir. Bu nokta, Adorno (2004, 1995) tarafından “yanlış durumlar ontolojisi” tasviriyle aşılmak istense de, özne ve öznelliğe yönelen *eleştirel poiēsis*'in, bu kez, karşıt bir kurtarıcı sahicilik çeperine çekilmesiyle sonuçlanır. Gerek “negatif diyalektik”, gerekse de “özgürleştirici hakikat”, sahicilikle temasakseninde değerlendirilebilir. Adorno'nun “özgürleştirici hakikat” tasviri üzerinden ortaya koyduğu “tersine çevirme” vurgusu, geleneksel teorisinin teleolojik siyasal vasıflarının yanı sıra; fenomenolojik, ontolojik, empirik ve pozitivist epistemolojisini de çözme saikiyle irtibatlıdır (Held 1980: 212-214; Menke 1999: 65; Habermas 2002a: 192-193; Hoy ve McCarthy 1994: 120). Ne var ki, bu arada, tersine çevrilmiş bir özne, gerçeklik ve *dünya* tasvirine yakalanılmış da olur. Bu nedenle, epokhal ontolojik krize tepki olarak yükselen eleştirel teorisinin, krizin zaten hali hazırdaki görünür kaynağı olan *dünyanın öznel tecrübesi* meselesini nasıl ıskaladığını dikkate almak gerekir.

Diyalektiğin Adornocu gerçeklikle irtibatı ve metapsikanalizin Fromm'cu yorumu, doğa üzerinde; tarih, uygarlık ve ilerleme idealleriyle kurulan tahakkümden kurtuluşun, bu tahakkümün gerçek tecrübesini meta-psikolojik ve antropolojik yordamla dikkate alan sosyal bir teoriyle mümkün olabileceğini savunur (Bronner 1994: 182). *Eleştirel poiēsis*, bu noktada, estetiğin tahakkümle irtibatına da, kültür endüstrisi tasvirine de biçim veren bir *tersine çevirme mantığına* dayanır. Doğa üzerinde uygarlık ve ilerleme fikirleri üzerinden kurulan tahakkümün çözülmesi, araçsal rasyonelitenin eleştirisini konu alan ve de *res extensa*'dan *res cogitans*'a doğru hareket eden bir tersine aktüalite vurgusu üzerinden mümkün görülür. *Eleştirel poiēsis*'in gerçeklik meselesi üzerinden ele alınışı, bu kez tersine bir öznelciliğe kapı araladığı için, sözü edilen Kartezyen ikileştirmeciliği aşmaya yönelik bir adım olarak değerlendirilmesi güçleşir. Diyalektiğin plastisite vasfını

6 Eleştirel teori; evrenselci vasfı itibarıyla özgürlükçü ve sarıh bir Marxizmin ortaya çıkabilmesi için bir imkân olarak düşünülür. Bu çerçevede; Lukács ve Korsch'tan Gramsci ve Avusturya Marxistlerine veya Bernstein'a uzatılan bir hatta, baskıcı bir hakikat tasvirine karşı, sarıh bir evrensellik imkânı gözetilir (Gorman 2008: 65).

öne çıkarmak, Hegelyen zorunluluk ve karşılıklılık tartışmasına dönüşü ifade eder.

Öznelci ontolojinin eleştirisi, diyalektiğin plastisite vasfına sıkışan bir mahiyet taşır. Bu nokta, örneğin Adorno'nun (1997), estetiği spekülâtif felsefeyle irtibatlandırırken; sanatı da tarihsel bir hakikat imkânı olarak ele almasına yol açar. Adorno, böylece, Schelling (2007) ve Hegel'in (1975) spekülâtif diyalektiklerinde eleştirel bir farkındalığın kurucu önemini tespit eder (Adorno 1997: 74). Sözü edilen kurucu önem, *poiēsis* ile *phusis* arasındaki eleştirel irtibatın da kaynağıdır. Diğer yandan, bu irtibat, yalnızca İnsan ve doğa arasında kurulan özdeşliğin diyalektik vasfının anlaşılması açısından önem taşımaz. *Eleştirel poiēsis*'in *phusis* ile irtibatı, daha sonraları, hiperepokhal ekolojik krizi anlamak açısından belirleyici olmayı sürdürür (Biro, 2011).

Sanatsal hakikat tasviriyle ve estetiğin spekülâtif vasfını vurgulayarak Adorno (1989), içsel gerçekliği ören bir özgürlük imkânını tartışır. İçkin özgürlük, *eleştirel poiēsis*'i hem transandantal indirgemeye hem de diyalektik plastisiteye bağlar. Bu sayede, Kant estetiğinin transandantal vasfı, Hegelyen estetiğin diyalektik plastisitesiyle harmanlanır. Simdiki anın ontolojilerinde açığa serilen yabancılaşma, eleştirel ve spekülâtif olanın harmanlandığı bir mesele olarak görülür. Bu mesele, Adorno'nun gerçekliğin tersine çevrimi üzerinden ortaya koyduğu sanat ve estetik okumasının temel meselesini oluşturur (Zuidervaart 1991: 159-162). Adorno, sanatın *sui generis* niteliğini, dışsal gerçekliğin önünde tanımlar. Hem sanat hem de estetik, yabancılaşmaya direnme potansiyelitesini içkin olmaları açısından, özgürlüğün aktüalize edilmesi için temel teşkil ederler. Özgürlüğün bir aktüalite ontolojisi olarak öne çıkışında ve epokhalite eleştirisi açısından önem arz etmeye başlamasında, Marcuse'nin (1998b) eleştirel metapsikanalizi ile Fromm'un (2000) sosyal patoloji okuması önemli rol oynar.

Marcuse ve Fromm; eleştirel metapskianaliz ve sosyal psikoloji aracılığıyla, *eleştirel poiēsis*'in odağını, kitle kültürünün psişik ve sosyal patolojilerinedoğru kaydırır. Bu nokta, özellikle, Marcuse'nin *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden antropolojik kopuşu açısından da belirleyicidir. Marcuse, ilerleme idealinin dayandığı insan doğası tasvirinin, baskıcı bağlamını çözmeyi öngörür (Bronner 1994: 237-238). Bu açıdan, gerek Fromm, gerekse de Marcuse'nin, özneliğin insan doğası tasviri üzerinden açığa çıkardığı baskıcı karakterin maliyetinin farkında oldukları açıktır. Bu çerçevede Marcuse (1988a), teorinin pratiği yansıtması gereğine referansla, yaşam biçimlerinin ve siyasal evrenin açıklığının önemini vurgular. Geleneksel anlamıyla dönüştürücü bir özne merkezinde ifade edilen özgürlük, siyasal olanın kapatılmasının mümkün olmadığı moleküler çoğulluk üzerinden okunur. Bu nokta, *eleştirel poiēsis*'i, daha sonraları, radikal demokrasi açısından yol gösterici olacak Claude Lefort'un (1988) "boş alan" tasvirine yaklaştırır. Ancak, bu yaklaşma, *eleştirel poiēsis*'i normatif bir düzleme fırlatmaz. Bunun için, tam olarak, eleştirel teorinin sonunu ifade eden *Habermas etkisini* beklemek gerekecektir.

Marcuse'nin (1989) estetik biçimde yenilenmiş bağlılık merkezinde ele aldığı özgürlük tarifinin de, ütöpic yaratıcı iyimserlik okumasının da, salt spekülâtif bir revizyon olarak tarif edilmesi güçtür. Marcuse'nin, metapsikanaliz üzerinden ortaya koyduğu estetik

itiraz; meşrulaştırıcı olmaktan ziyade, özgürlük ve aktüalitebağını öne taşıma kaygısı taşır (McCarney 1990: 36-37). Marcuse'nin “*artık baskı*” ekseninde ele aldığı ihtiyaç ve iktidar ilişkisi, böylece, epokhal ontolojik krizin asli bileşenini yakalamış olur. Yapısal olarak ayrımlanması mümkün olmayan bir iktidar ve özne ilişkisi, varlık kopuşlarına yol açan bu bileşen üzerinden hayata geçer. Böylece, iktidarın yapısal tasfiyesinin, mevcut tahakküm sistemini oluşturan psişik ve sosyo-patolojik yapı değişmeksizin mümkün olamayacağıda görülmüş olur (Whitebook 1999: 289-294). Bu çerçevede; Marcuse (1988b, 1998a), iktidar ve gücü tayin eden nesnel koşulları, özneliğin psişik ve sosyo-patolojik bağlamıyla bir arada düşünme gereğine işaret eder. Horkheimer ve Adorno'nun (2002) diyalektiğin plastisite vasfını öne çıkartırken parlatıkları antropolojik damardan farklı olarak; *eleştirel poiēsis*'in özne, yapı ve estetiğin meta-psikolojik veya meta-psikanalitik yorumuyla bağlanması, epokhal krizin ontolojik direği olarak *varlık kopuşu* meselesinedeğinme imkânı sunar.

Varlık Kopuşları ve Eleştirel Poiēsis

Epokhal ontolojik kriz, *varlık kopuşları* halinde tecrübe edilir. Burada öne sürülen *varlıkkopuşu* kavramı, *faktisite* merkezli bir krizi tarif eder. Buna göre, modern özne tasvirinin çözülüşü, libidinal ekonomi ve kontrolün evrimiyle bağlantılı olarak düşünülebilir. Bu çözüme; Stirner'in (2005) Feuerbach eleştirisinde sıkça vurguladığı, İnsan'ın tinsel bir evrenselleştirilebilirliğe konu edilmesinin sonunu ifade eder. Bir başka anlatımla, *varlık kopuşları*, insana İnsan tinselliğinde atfedilen doğanın ve aklın kendi içine çöküşünü sembolize eder. Artık, bahse konu olan, bir yandan, *eleştirel poiēsis*'e her daim musallat olacak hayaletlerdir. Öte yandan, *katabolik* çöküş; libidinal ekonominin şizoid ve paranoid belirtilerince tayin edilen bir delirium haliyle yakından ilgilidir (Deleuze ve Guattari 2000: 376). Bu açıdan, *varlık kopuşu*; yalnızca, modern özne ve İnsan tasvirlerinin ontolojik çöküşünü göstermez, aynı zamanda, yeni bir organoloji imkânını da ortaya çıkartır.

Eleştirel teorinin ortaya çıkışı, *varlık kopuşu* meselesiyle kurulan doğrudan bir irtibatı yanısıdır. Zira, eleştirel teori, en başta, epokhal ontolojik krize cevap verme meselesi olarak öne çıkar. Kapitalizmin libidinal vasfı ve bu vasfın yeni kontrol ve iktidar pratikleri vasıtası ile baskı ve tahakküme konu edilmesi, eleştirel teorinin varlık kopuşunu temellendiren krizle irtibatını özetler. Epokhal ontolojik krizin temelinde; aynı zamanda, iktidarı da “boş bir *simulakrum*” olmanın ötesine taşıyan, “*tüketim*” ve “*anlam*” ihtiyacının üretimi bulunur (Baudrillard 1983: 26-27). Bu açıdan, eleştirel teoriyi, salt Batı Marxizminin revizyonuna indirgemek hatalıdır. Hegelyen diyalektiğin plastisite vasfının keşfi gibi; Kierkegaard (1985), Nietzsche (2003) ve Heidegger'in (1977) modernliğe getirdikleri varoluşsal itiraz, *eleştirel poiēsis*'in odağını *varlık kopuşlarına* kaydırır.

Tarih öznesi ölmüştür! Peki, madem durum böyledir, onun hayaletiyle başa çıkmak nasıl mümkün olabilir? Bu soruya verilen yanıt, *eleştirel poiēsis*'in çerçevesini belirler. *Varlık kopuşlarıyla* bağlantılı olarak ele alındığında eleştirel teori, belirlenimcilikten arınmış bir okuma sunmaya yönelir. Eleştirel teori, *varlık kopuşlarını* kesinlik işaretlerinden ayrılma emareleri olarak görür. Dolayısıyla, *eleştirel poiēsis*, Platonik *eidos*'un idea ve

biçimin diyalektik karşılıklılığı üzerinden tasvirine dayanır. Böylece, *varlık kopuşlarının* kaynağı olarak ele alınan evrenselci özne tasavvuru, ideanın biçim alış hareketi üzerinden değerlendirilir. Aydınlanma idealini temellendiren İnsan hayaleti, araçsal özne biçiminde tecessüm eder. Bu açıdan eleştirel teori, Platonik bir *eidos* ile Aristogil *dunamis*'i *eleştirel poiēsis* vasfında bir araya getirir. Bu toparlanma, diyalektiğin plastisite vasfının parlatılmasıyla iyiden iyiye açığa çıkar. *Eleştirel poiēsis*'in yöneldiği *varlık kopuşları* arasında *nous* ve *technē* ilişkisi önem taşır. Aydınlanma idealinin akıl kavramına attığı belirlenimciliğin eleştirisi, *nous* ve *technē* ilişkisinin *akıl araçsallaşması* meselesi olarak ele alınmasını mümkün kılar. Bu açıdan, varlık kopuşunu temellendiren; hem akla yüklenen tinsel belirlenim, hem de akıl, araç ve gereç üzerinden kurulan alagmatik irtibattır. Bu irtibatın ele alınmasında, özellikle, 2. Dünya Savaşı ile tecrübe edilen kitlesel yıkımın sonuçları belirleyici olur. *Varlık kopuşu* olarak kitlesel yıkım, *nous*'un askıda kalışına dair bir epokhal karakter özelliği yansıtır. Tecrübe edilen yıkımın şiddeti, *dünya*'ya ve *technē* *nous*'a dair radikal bir şüpheyi de beraberinde getirir. Akıl; adeta *katabole* gibi, Kartezyen anlamda temellendiği tözüne, yani kendi içine doğru çöker.

Gerek kitlesel yıkımın yarattığı sonuçların kıyas kabul etmezliği, gerekse de, teknoloji ve insan aklı üzerinden tarif edilen yüceleştirilen epokhal bir ontolojik krize girmesi, *eleştirel poiēsis*'in odağını doğrudan belirler. Bu açıdan, yabancılaşma, artık salt üretim ilişkileriyle sınırlı bir eleştiri kaynağını ifade etmez. Bundan böyle, araçsal akla karşı duyulan derin karamsarlık, kapsamlı bir sosyal teori imkânını hiç gündemden düşürmez (Rasmussen 1999: 22; Hoy ve MacCathey 1994: 8-9). Epokhal krizin yol açtığı varlık kopuşları, Horkheimer ve Adorno'nun (2002) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde antropolojik bir yordamla ele alınır. 1944 yılında tamamlanan, ancak ilk kez 1947'de yayınlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*, aydınlanmış özneyi kuşatan özdeşlik mantığını ve bunun temelci postülatları olan akıl ve ilerleme ilkelerini çözer (Bronner 1994: 80; Schirmacher 2000: xii).

Nous ile iktidar ilişkisi, insanın; doğayla ve diğer tüm ötekilerle girilen ilişkilerde aklın hakikat ile irtibatı üzerinden eyleyen bir özne olarak İnsan'a transandantal biçimde indirgenmesine dayanır. Bu irtibat, özneliliğin tahakküm merkezinde belirlenmişliğini verir. Aydınlanma, İnsan'ı mitolojik bir tinsellikten devralarak parlatır. Bu açıdan, örneğin, öznelilik mantığı, doğanın tinselleştirilmesini taklit edip, İnsan'ı *antropomorfik* bir temele dönüştürerek hayat bulur (Horkheimer ve Adorno 2012: 44-45).Bilim ve bilim devletin buna dair etkisi, doğa üzerinde kurulan tahakküm ilişkisini belirler. *Aydınlanma'nın Diyalektiği*; bu açıdan, *eleştirel poiēsis*'e, zorunlu olarak antropolojik bir kıvam verir. Modern öncesi mitopoetik kontrol mantığının, bilim ve bilimsellik üzerinden katlanıp ontolojik sınırları sistematik biçimde belirlenmiş bir tahakküm mekanizması haline gelmesi; *res cogitans* ve *res extensa* arasında gözetilen Kartezyen ayrımın epokhal bir düzenleyicilik vasfına dönüşmesiyle mümkün olur.

Eleştirel poiēsis'in antropomorfik bağlamı açısından, doğanın saf bir nesnellik alanı olarak tayin edilmiş olması temel bir çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Aslında Aydınlanma, *mythos*'un matematiksel bir formalizm ya da bilimsel pozitivism kılığında geri dönüşü

olarak değerlendirilebilir (Rasmussen 1999: 23). Aydınlanmanın epistemik konumu, bu açıdan, monolojiktir. Bu nokta, *varlık kopuşlarını* anlamak için *eleştirel poiēsis*'in ahlaki tekçilik ve evrenselcilik bahsine yönelmesine yol açar. Bu açıdan *varlık kopuşları*'nın epokhal vasfını, ilk önce, Horkheimer ve Adorno'nun (2002) "*feragat*"e yükledikleri kurucu anlamda bulmak mümkündür (43). Haliyle *varlık kopuşları*; içgüdüsel feragat *mythos*'unun akıl ve ilerleme üzerinden kurulan antropomorfik bir revizyonundan, ideal gelecekte erişilecek mutluluğun kaynağına, "artık baskı" olarak uygarlıktan, bireyleşme ve bireyselleşmenin psişik ve kolektif alagmatığına uzanan bir mecrada okunabilir. *Varlık kopuşlarını* besleyen *feragat* dinamiği, esasen, *fedakarlığa* yüklenen mitopoetik anlamın yeni bir tezahürünü ifade eder. Bu tezahür, fedakarlığın mutasyonu ve öznelliğe dönüşmesi olarak değerlendirilebilir (Rasmussen 1999: 26). Yalnızca Max Weber (2001) tarafından altı çizilen ve sonrasında "yeni" bir vasıf merkezinde revize edilmeye girişilen (Boltanski ve Chiapello 2007)*kapitalizmin epokhal ruhu* açısından değil, uygarlığın ilerlemeci karakterinin öznelliğe dayandırılması bağlamında da önem arz eden *fedakarlık*; modernitenin norm ve normal tariflerini şekillendiren *varlık kopuşlarının* aktüalite vasfıyla, yani, *feragat*le ikame edilir. *Feragat* olarak *varlık kopuşları*, aynı zamanda, kitle kültürünü aktüalize eden birer dayanışma prensibi olarak işlev görür. Bu açıdan *varlık kopuşları*, mevcudiyet metafiziğinin ve yabancılaşmanın aktüalite vasfı olarak da tarif edilebilir. Bu aktüalite tarifi, *eleştirel poiēsis*'in *technē* ile ilişkisinin doğrudan konusudur. *Technē* meselesi, aslında *eleştirel poiēsis*'in epokhal ontolojik krizi temellendirdiği yeri gösterir. Haliyle, epokhal krizin önemli belirleyicilerinden birisinin, teknolojik rasyonalite ve teknolojik tahakküm bağlantısı üzerinden okunması gerekir.

Kültür endüstrisinin ortaya çıkıp yayılması, *epokhal* yenilenmenin *Gestell* ile irtibatlı tekno-patolojileri sayesinde mümkün olur. Epokhal yenilenme, *varoluş kopuşlarını* hızlandıran yapısal etkiler doğurur. Libidinal ekonominin yaygınlaşması, özneliğin yeni tezahür alanlarını yaratmakta gecikmez. Böylece, moda veya stil gibi yeni bağlamların yükselişiyle, libidinal ekonominin hayat imkânı olan *varoluş kopuşları* gündelik rutinlerde etkinlik kazanmaya başlar. *Eleştirel poiēsis*, gündelik rutinelere sirayet eden, kendiliğinden olma sıradanlığa itirazla yetinmeksizin; *varlık kopuşlarına* kaynaklık eden akıl ve teknoloji fetişizmine karşı gelişen bir itirazın da taşıyıcısıdır. Eleştirel teorinin, bu açıdan, epokhal ontolojik krizin *technē* ile olan irtibatını, daha genel bir hegemonik itirazın parçası haline getirdiği söylenebilir. Bu nokta, *eleştirel poiēsis*'in *hiperepokhal krizin* anlaşılması açısından taşıdığı önem için de geçerlidir. Ancak, hiperepokhalitenin kültürel bağlamının, hiperkapitalizm ve pazarlamacılık yordamıyla köklü bir dönüşüme konu olduğunu unutmamak gerekir (Rifkin 2001; Stiegler 2010). *Ben*'liğin evrenselci bir özdeşlik mantığına nasıl konu edilebildiği, ancak, bireyleşmenin psişik ve kolektif alagmatığı üzerinden anlaşılabilir. Bireyleşmenin alagmatığı, düzenli ve istikrarlı biraktarımlar sisteminin varlığı cihetinde hayata geçer. Epokhal ontolojik kriz, esasen, sözü edilen aktarımlar sisteminin duraksaması ve *caesural* bir hal alması neticesinde ortaya çıkar. Bu duraksama; *eleştirel poiēsis*'in özneliğin tersine çevrilmesi imkânına doğru bükülmesini doğurur. Bu nedenle, *eleştirel poiēsis*'in, araçsal aklın kendi sonunu getirmeye doğru evrildiği tespiti üzerinde konumlandırılması; epokhal olanla sınırlı kalmaz, adeta, hiperepokhal krizi de önceden tarif eder. *Negatif diyalektik*, özneliğin alagmatik boyutlarını *eleştirel poiēsis*'in odağına yerleştirirse de, teknolojik yenilenmenin radikal

vasfını tam olarak kapsamaz. Esasında, *hiperepokhal ontolojik krizin* değerlendirilmesi için dikkatten kaçırılmaması gereken *negatif diyalektik*, eleştirel teorinin epokhal ontolojik krizi yaratan temelci kaynağa tersinden yakalanmasına yol açar. Bu nedenle, eleştirel teorinin evriminde, *eleştirel poiēsis*'in, negatif diyalektik üzerinden kendi kendisini çözüşünü dikkate almak gerekir. Örneğin, sanatın mekanik yeniden üretimi, kitlelerin sanata karşı tutumları üzerinde belirleyici olur (Benjamin 2006: 332). Bu yeniden üretim, hayatın gündelik rutinleri üzerinde, kitlelerin psikopatolojilerini yönlendirecek bir etkinliğe de imkân verir. Benjamin'e göre, bu etkinlik ilk olarak, estetiğin faşizm tarafından siyasal hayata dahil edilmesiyle ilgilidir. İkinci olarak, bu etkinlik, *technē*'nin henüz bütünlüklü bir toplumsal organolojiye konu olamadığını gösterir (Benjamin 2006: 336-337). Benjamin, teknolojinin bir organolojiye dönüşmemiş olmasını; teknolojik gelişmenin, siyasal ve estetik bir yordamla manipüle edilip büyük bir yıkıma kaynaklık etmesiyle irtibatlandırır.

Eleştirel poiēsis'in odağının estetik ve güç ilişkisine kaydırılmasında sahicilik, önemli bir tartışma zemini sunar.⁷ Sahicilik meselesinin mekanik üretim lehine geriye çekildiğini söylemek güçtür. Ritüelistik öğelerin siyasal rutin üzerindeki belirleyiciliği, estetiğin siyasal temsil vasfı ile hayata teşmil edilmesini kolaylaştırır. Sıradan rutinlerin gündelik hayat üzerindeki belirleyiciliği, *varlık kopuşlarının* kendiliğindenliği üzerinde yükselen sahici bir estetik siyasete bağlanır. Bu nedenle, *varlık kopuşları*, organolojik bir mahiyet arz edemedikçe, ancak yıkıma aracılık eder. Bu noktaya irtibatlı olarak, Benjamin (2006), yabancılaşma meselesini, özne'nin kendi yıkımından estetik bir haz alması olarak değerlendirmektedir (337). Estetiğin kitlelilik vasfı bağlamında; Adorno (1989), *eleştirel poiēsis*'in odağını bizzat kapitalizmin işleyiş dinamiklerine kaydırır. Adorno için estetik, kapitalist toplumun sistemik bir *dispositifi* olarak görünürlük kazanır (Zuidervaart 1991: 77). Bu noktada Adorno, araçsal aklın temsili vasfını, eleştirel tersine çevirme problematiğinin öncelikli öğeleri arasında görür. Araçsal aklın çözülmesi gibi, yabancılaşmış gerçeklikle girilen *mimetik* ilişki de, kapsayıcı bir gerçeklik sorunu bağlamında değerlendirilebilir (Jameson 1996: 63-72; Buck-Morss 1977: 85-87). Adorno açısından, sanatın *mimetik* karakteri, *eleştirel poiēsis*'i belirlemiş şablonların dışına taşıma imkânı olarak da ayrıca önem taşır (Brunkhorst 1999: 315-316). *Eleştirel poiēsis*'in *mimetik* bir potansiyel ile irtibatı üzerinden ele alınması; Adorno (1989: 84-85) için olduğu kadar Horkheimer (1992e: 273-274) açısından da, Hegel (1975) estetiğinin diyalektik plastisite vasfıyla kurulan teması ve böylece, alternatif bir özgürleşme ve yabancılaşmadan münferitleşme imkânını doğurur.

Eleştirel Teorinin Sonu ve Öznelerarasılık Meselesi

Eleştirel teorinin ayırt edici vasfı, Aydınlanma idealinin etkisi altında şekillenen köklü dönüşümü, *eleştirel poiēsis*'in odağına yerleştirmesidir. Eleştirel teori, *epokhal ontolojik krizin* psşik ve kolektif izlerini bu odaktan takip eder. Eleştirel teori, kapsamlı bir modernite eleştirisi sunar. Modernliğin epokhal krizinin *eleştirel poiēsis*'e konu edilmesi,

⁷ Adorno (2012), "sahicilik jargonu" olarak ifade ettiği özcülüğün, bir mutabakat kültü haline gelişini şöyle özetler: "sahicilikte esas olan bütün yönleriyle insanlık halinin konuşmasıdır. Böylece, jargonun '*sich ereignen*' (öz oluverme) olarak stilize ettiği durum tecelli eder. İletişim gerçekleşir ve üzerinde hemen kolektif mutabakat varıldığı için bile şüphe edilmesi gereken şeyi hakikat diye öne sürer" (13).

ilk başta, öznellik tartışması üzerinden yürür. Eleştirel teori, her ne kadar, epokhal krizi, mevcudiyet metafiziğinin açık bir tezahürü olarak ele almasa da, *kriz* mefhumunun farmakolojik vasfını görmezden gelmez. Bu açıdan, eleştirel teori, özneliğin eleştirisini merkez alırken; yaslandığı eleştirel ve spekülâtif felsefe kaynağı nedeniyle, karşıt bir özne imkânını da tamamen gündeminden çıkarmaz.

Epokhal ontolojik kriz, salt *technē*'ye ilişkin bir dönüşümle irtibatlı değildir. Epokhal krizin ontolojik vasfı, mevcudiyet metafiziğinin ikili bağlamını belirleyen bir hezeyan hali (*delirium*) merkezinde şekillenir. Özneliğin özgül ve evrensel bağlamlar arasında sıkışmışlığı, sözü edilen hezeyan halini verir. Evrenselleştirilebilir olduğu varsayılan bir özgüllüğün, temellendirildiği *biçim*'i alamayı, söz konusu hezeyana neden olur. Epokhal ontolojik krizin; aynı zamanda, mevcudiyet metafiziğinin de krizi olarak okunması, evrenselciliğin *eleştirel poiēsis*'e sirayet edişini dikkate almayı gerektirir. Bu açıdan, Habermas (1992) ve takipçilerince evrenselciliğe atfedilen düzenleyici vasfın, *eleştirel poiēsis*'in yeni bir halini sunmaktan ziyade, eleştirel teorinin sonunu sembolize ettiği söylenebilir.

Modernitenin kimlik (*idem*) ve özdeşlik bağlamının üzerinde yükseldiği psişik-kolektif bireyleşme alagmatığı, mevcudiyet metafiziğinin evrenselci postülatları üzerinden norm ve normallik üretir. Bu açıdan, özneliğin yeni bir evrenselcilikle tamir edilebilirliği fikri, siyasal bir potansiyelite meselesini açığa serer. Bu potansiyelite, bir taraftan, *eleştirel poiēsis*'in salt Kantgil eleştirel felsefe çeperine çekilmesini ifade eder. *Eleştirel poiēsis*, bu sayede, Kantgil özne metafiziğinin nüfuz alanına teslim edilir. Diğer taraftan, Kantgil *eidetik* okumadan hareketle, *eleştirel poiēsis*'e bir de sınırları rasyonel söylem biçimleri ile çekilmiş bir aktüalite zemini sunulur. Bu zemin, bizatihi temelci olduğu gibi; *eidetik* bağlamı açısından, ancak, prosedürel ve ideal bir evrenselleştirilebilirlik vasfı olarak öne çıkar. Kısacası, eleştirel teorinin *poietik* bağlamı, paralel bir evrenselciliğe kurban gider. *Eleştirel poiēsis*'in odağının siyasal evrenselciliğe bükülmesi; Kantgil mevcudiyet metafiziğini, Oksidental rasyonalizm ve katıksız bir *eidetik* öznelerarasılık üzerinden diriltmeye girişen Jürgen Habermas ile gündeme gelir (1971, 1973, 2004, 1989, 1990c). Bu sayede; *eleştirel poiēsis*, yerini, normatif bir öznelerarasılık tasvirine bırakır. Böylece, *eleştirel poiēsis*'in Sosyal Araştırma Enstitüsü'nden Frankfurt Okulu'na uzanan seyri sona erer. Habermasgil analizin normatif çehresi, fark ve çoğulculuk meselelerinin, hakiki bir evrensellik tarifi ve eklektik bir yordamla hallolunabileceği öngörüsüyle şekillenir. Habermas'ın söylem yaklaşımı, kimi zaman 1968'lerin psikanalizmiyle irtibatlandırılır (LaCapra 1977: 239).

Habermasgil söylem; iletişim, eylem ve rasyonaliteye atfedilen evrenselci ve özne-merkezli anlam merkezinde hayata geçer. Öznelerarasılığın evrenselci vasfı, rasyonalizm ve uzlaşımçılık arasında kurulan irtibat üzerinden hayata geçer. Bu nedenle, Habermasgil öznelerarasılık, eleştirel teoriden ve *eleştirel poiēsis*'ten kesin bir kopuşu ifade eder. Öznelerarasılık; Habermasgil okumanın, normatif siyaset teorisiyle irtibatı açısından öne çıkar. Bu irtibat, Habermas ve takipçilerini müzakereci bir mecraya çekmekle kalmaz. Öznelerarasılığın temelini, esasen, *eidetik* olarak tayin edilmiş bir pratik siyaset imkânı belirler. Habermasgil öznelerarasılık, etik prosedüralizme de açıkça bağlanır. Dolayısıyla öznelerarasılık, ideal söylem koşullarını çevreleyen transandantal ancak prosedüralist

bir düzenleme mantığını da kapsayıcıdır (Apel 1992, 1998). Bu noktada, altı çizilen eleştirelilik, ancak, uzlaşsallığı nispetinde normatif bir değer taşır.Habermas (1976, 1990b, 1996b, 2001), kamusal müzakere ve aktif öznelarasılığı temel alır. İletişimsel eylem modeli, prosedürel bir evrenselci bir formülasyonuna bağlı olarak hayata geçer. Öznelarasılığın prosedürel bir bağlamla irdelenmesi, normatif bir çerçeve içinde icra edilir. Böylece, *konsensüs*’ü öne alan bir eylem teorisi ortaya çıkar. Bu bağlamda, Habermasgil okumanın öznelarasılığa atfettiği öncelik, “*aklın kamusal kullanımı*” üzerinden tarif edilir (Delanty 2000: 42). Aklın kamusal kullanımı, öznelarası diyalogun uzlaşmsal bir ontolojik kabulde bağlanmasına ilişkin etik bir önermeyle içiçedir. İdeal söylem koşullarının *eidetik* olarak tayin edilmiş normatif nitelikleri, Habermasgil okumanın merkezi kaynakları arasında yer alır.

Öznelarasılık, kamusal müzakereye yönelik sınırlamalarakaynaklık eder (McCarthy 1982, 1992). Kamusal failliğin aktüel çerçevesi, temelci bir düzen dispozitifini açığa serer. Bu noktada*ideal söylem koşullarına* atfedilen normatif öncelikpolitik bir eidos (idea/form) meselesi tarafından örülür.Bu *eidetik* bağlam, kamusal iletişimin rasyonalite temelini çerçevlendiren “*gerçeklik*”, “*özgürlük*” ve “*adalet*”e atfedilen normatif öncelik üzerinden aktüalize olur. “*Gerçeklik*”, öznelarası kamusal diyalogun katılımcılarının zorlamasız bir konsensüse ulaşabilmeleri için gereken aktüel faillik imkânını;“*özgürlük*”, bireyleşme üzerinden açığa çıkacak karşılıklı bir anlaşma bağlamını; “*adalet*”ise, her bir öznenin, herkes için eşit biçimde uygulanan evrenselleştirilmiş normlar çatısı altında müzakereye katılabilmesini ifade eder (Alejandro 1993: 187). Habermas (1994) için *ideal söylem*, evrenselci ideallerin *eidetik* vasfını ifade eden temelci bir potansiyeliteye bağlı olduğu gibi; bunun meşrulaştırılabilir uygulanişını da gösterir. Bu meşrulaştırma; uygulama’nın, anlama ve yorumlamayla birlikte hermeneutik açısından taşıdığı önemin çarpıtılmasıyla hayata geçirilmek istenir. Habermasgil pozisyon; temelci bir normativite tarifine bağlandığı *poiēsis*’i ve *praxis*’i evrenselci bir uzlaşma aparatına dönüştürmeye meylettiği için, ne hermeneutikle, ne de *eleştirel poiēsis* ile irtibatlı görülebilir. Söz konusu *eidetik* bağlam, daha ziyade, pratik ve hatta pragmatik bir kamusal faillik *ethos*’u ile onun *teleolojik* vasfı üzerinde belirleyici olur. Habermasgil okumanın kamusal faillik tasviri, *eleştirel poiēsis*’in tümüyle dışında kurgulanır. Böylece, epokhal ontolojik krizin öznelliğe bağlı yapısı tamamen görmezden gelinir. Daha ziyade; kamusal uzlaşmanın normatif çerçevesini belirlemesi öngörülen konsensüs ve kendinelik gibi kavramlar, evrenselci bir doğru tayiniyle meşrulaştırılır. Habermas (1990a, 1996a), “*yanlış konsensüs*” ve “*yanlış kendinelik*” kavramlarını, temayüz edememiş bir iletişimin belirleyicileri olarak tayin ederek, doğru iletişimin ancak rasyonel faillik merkezinde düşünülebileceğini savunur. Böylece, doğru iletişim, düzenleyici bir rasyonel faillik kıstası olarak belirlenir. Bukıstasın aktüalite vasfı ise, müzakereye katılan tüm özneler arasındaki ilişkinin *eidetik* karşılıklılığı ve normatif biçimselliği üzerinden hayata geçer.

Konsensüs, kendinelik ve iletişimi; normatif bir *koinē* etrafında evrenselleştirmeye soyunan Habermas ve çevresi, bu sayede, etik bir öznelarasılık modeli inşa eder. Bu model, “*doğru konsensüs*”e yönelen “*doğru yaşam biçimi*”ni temellendiren simetrik bir söylem merkezinde belirlenir. Bu nedenle, evrensel bir “*hakikat*” ve buna uygun “*doğru*

yaşama” vurgusu, kontra-olgusal bir uzlaşma ilkesinin temellendirilmesi açısından önem taşır (Alejandro 1993: 195). Moderniteyi tekil bir uzlaşımsal gelişim çizgisi üzerinden okuyan Habermas’ın Oksidental rasyonalizmi; mevcudiyet metafiziğini *eleştirel poiēsis* üzerinden eleştirmek şöyle dursun; söylemsel bir vasıf yüklediği eleştiriyi, mevcudiyet metafiziğine bağlı temelci bir hakikat tarifinin hizmetine sokar. Habermas’ın yaygın etkisiyle, eleştirelilik mirasını üstlenmeye daha en baştan hazır düşünürler sayıca az değildir. Ne var ki, uzlaşımsallık ve rasyonel faillik merkezli öznelerarasılık okumasına; normatif bağlam gözetilmeksizin, sırf söylemsellik vurgusu taşıyor diye eleştirelilik vasfı atfetmek güçtür. Zira, “*hayat biçimlerinin rasyonalizasyonu*” olarak tarif edilen bir ahlaki tekçilik, bu yaklaşımın merkezi dayanağını meydana getirir (Delanty 1997: 30). Bu ahlaki tekçilik, epokhal ontolojik krizin doğrudan kaynağına işaret eder. Bu kaynak, normatif uzlaşmanın çökmesi durumunda musallat olması beklenen bir uzlaşma, hakikat ve sağduyu hayaletidir. Bu hayalet; Habermas için (2002b), normatif tartışmanın yönlendirici gücüne duyulan “*güven*” dir (198).

Axel Honneth (2009), felsefi temelleri itibariyle eleştirel teoriyi, sol-Hegelyenizmin yanı sıra, Kant’ın eleştirel felsefesi ve Marxist ideoloji eleştirisi ekseninde tarif eder. Bu açıdan, Honneth’e göre (2009), eleştirel teorinin Kantçı bir metodolojiye her zaman sadık kaldığı söylenebilir (49). Honneth’in bu tarifi, eleştirel teorinin, evrensel norm ve ilkelerin temelci, evrenselci, zaman zaman da prosedürel bir yorumu olarak ele alınması açısından önemlidir. Honneth’in tespiti, Kant’ın eleştirel felsefesinin öneminin yanlış bir mecrada arandığını gösterir. Kant’ın eleştirel teori üzerindeki etkisi, söylem ve uzlaşma merkezli okunduğunda, Kantgil evrenselciliğin aynı zamanda özne metafiziğine temel teşkil etmesi açısından metafizik şiddetin de taşıyıcısı olduğu ihmal edilir. Söz konusu tarifi, bu nedenle *eleştirel poiēsis*’in epokhal anlamına vakıf olmaktan oldukça uzak olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada itiraz edilen Habermas’ın eleştirel teorinin son temsilcisi olduğu fikri, Kant irtibatının dışında bir bağlantıdan da beslenir. Bu bağlantı, Lukács’ın Marx ve Weber arasında gözettiği yakınlıktan gelir. Pratik aklın araçsallaşması, Habermas’ın Lukács okuması üzerinden yaklaştığı bir meseledir. Marx’ın yabancılaşma tarifinin Weberyen yordamla genişletilmesi, burada önem taşır. Marx’ın (1993) politik ekonomi eleştirisi, yabancılaşma ve meta fetişizmine getirilen yapısal itiraz üzerinden seyredir. Lukács, yabancılaşmanın Marx’taki ele alınışı ile Weber’deki rasyonalizasyon ve bürokrasi merkezli eleştirisini harmanlar. Bu harman, Lukács’ın Weberyen Marxizmle özdeşleştirilmesini mümkün kılar (Agger 1992: 263). Habermas’ın eleştirel teoriyle irtibatını belirleyen bağa, asıl, bu yolla ulaşılmış olur (Dahms, 1997).

Habermasgil söylem teorisi, *eidetik* usulü süreçlere atfedilen normatif öncelik üzerinde yükselir. Normatif sınırları evrensel olarak çizilmiş kamusal faillik öznelerarasılık vasfı; bizatihi, katılımcıların tümünün, birbirlerini “*eşit bireyler*” olarak telakki etmelerine, kamusal tartışmanın sonuçlarını üst bir bağlayıcı buyruk olarak kabul etmelerine ve normatif tartışmanın yönlendirici gücüyle uyumlu bir işbirliğine gitmelerine bağlıdır (Forst 1999; 143-144; Cohen 1999: 147-148). Bu nedenle, Habermasgil okuma, eleştirel teorinin özgül bir evresinden ziyade; bizzat, kamusal uzlaşmaya atfettiği normatif öncelik merkezinde tanımladığı öznelerarasılık vurgusu nedeniyle, eleştirel teorinin

sonunu sembolize eder. Habermasgil söylem teorisi, Sosyal Araştırma Enstitüsü ile Frankfurt Okulu'nun devamı olmaktan ziyade; özneliğin *epokhal krizini* öznelarasılık vurgusuyla derinleştiren, normatif bir temelcilik eksenini sunar. Yine de, eleştirel teoriye atfedilen epistemolojik muğlaklığın (Geuss, 1981: 3), Habermas'ın normatif ve evrenselci tarifleri üzerinden anlaşılmaya çalışılmasının, oldukça yaygın bir temayül olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, eleştirel teoriyi epistemolojizme koyulan itinalı bir kayıt olarak okumak mümkün değildir. Oysa ki; gözden kaçırılan bu *anti*-epistemolojik kayıt, *eleştirel poiēsis*'in odağını hiperepokhal ontolojik krize doğru kaydırır ve eleştirel teoriye *theōria* ve *praxis* geriliminin ötesinde, *poietik* bir karakter kazandıran vasıftır.

Hiperepokhal Krizin Ön-İzi: Özne, Makina, Artuk-Hakikat

Eleştirel teori, özellikle 1950-1968/69 arası kapsayan son dönemi itibarıyla, *theōria* ve *praxis* karşıtlığının ötesine taşınan bir tartışma zenginliği sunar. Kurtarıcı bir sahici özne imkânının ayıklandığı bu dönem; *eleştirel poiēsis*'in odağının, özneliğin hiperepokhal krizine dair ön-izlere doğru yöneltilmesini de kapsar. Haliyle, *yabancılaşma* ve şeyleşme gibi eleştirel postülaların, evrensel bir potansiyelite ile irtibatlandırılmasından kaçınılır.

Eleştirel teorinin evrimi; iktidar ve güç ilişkisinin kitlesel vasıflarının dönüşümüyle ilgili olduğu gibi, bizatihi, kapitalizm ve libidinal ekonomi ilişkisinin kökleşmesiyle de doğrudan bağlıdır. Hiperepokhal krizi ve haliyle eleştirel teorinin sonrasını belirleyecek önemli noktalardan olan bu ilişki, Gilles Deleuze'ün (1995) "*kontrol toplumu*", Michel Foucault'nun (1995) ise "*denetim toplumu*" olarak tarif edeceği bir iktidar pratiğini temellendirir. *Noöteknolojikve noöpolitik*⁸ bir genel organoloji arayışına konu olmadan önce, *eleştirel poiēsis*'in biyopolitik bir yordamla ele alındığını söylemek yanlış olmaz (Esposito 2008; Agamben 1998). Eleştirel teori; özellikle son dönemi itibarıyla, hiperepokhal ontolojik krizin anlaşılması için, yeniden ele alınıp yorumlanması gereken önemli bir kaynaktır. Bu imkânı; *epokhaleştirel poiēsis*'ten *hiperepokhaleştirel poiēsis*'e geçiş ekseninde değerlendirmek mümkündür.

Hiperepokhal yenilenmenin önemli vasıflarından birisi olan hiperteknolojik dönüşüm, esasen, Heidegger'in teknolojinin özü olarak ele aldığı bir haletiruhiye olarak *Gestell* ve onu ören bir hiperrasyonelite temeliyle irtibatlıdır. Janicaud (2005) bu durumu, iktidara dair potansiyelitenin mutlak aktüalizasyonu meselesi merkezinde değerlendirir. Eleştirel teorinin, *poietik* vasfı, bu mutlaki rotanın eleştirisinden gelir. Bu açıdan, eleştirel teori, hiperrasyonelizmin epokhal yayılmasına karşı kuvvetli bir itiraz olarak öne çıkar. Hiperepokhal ontolojik krizin anlaşılabilmesi, bu nedenle, eleştirel teorinin *poietik* vasfının anlaşılabilmesine doğrudan bağlıdır. *Eleştirel poiēsis*, kitle kültürünün ontopoetiğine ve iktidarın estetik kökleşmesine itiraz ekseninde ifade bulur. Ancak tabii ki, sosyal analiz de, epokhal krizin bir sonucudur. Ne var ki, bu duruma, özneliğin kolektif boyutunu, iktidarın evrenselci araçları üzerinden okuma merakı merkezinde dikkat çekilir. Metapsikanaliz, eleştirel teori açısından, sosyal analiz ile özne'nin psişik ve patolojik tahakkümü meselesine eğilme gereği arasındaki irtibatı, bu yüzden kolayca

8 Biyopolitikadan noöpolitikaya geçiş meselesinin kapsamlı biçimde ele alındığı bir derleme için bkz. Hauptmann ve Neidich (2010).

sağlar. Bu bakımdan, eleştirel teori, öznelğin epokhal krizini, psişik ve kolektif bağlamı içinde aşma kaygısı merkezinde tanımlanabilir.

Epokhal ontolojik kriz, kapitalizmin kültürel yayılımı ve tahakkümün kitlesel etkileri üzerinden, psişik ve kolektif iktidar yapı ve süreçleri ekseninde ele alınır. Haliyle, *eleştirel poiēsis*, evrenselciliğin temelci postülalarına itiraz merkezinde tarif edilir. Bu tarif, bize; tarihsel bir hakikat öznesinden geriye kalanı, yani, epokhal eleştirel birey olarak tarif edebileceğimiz *artık-hakikat öznesi*'ni verir. *Artık-hakikat öznesi*, öznelğin eleştirisini geliştirdiği anda, öznelğin teslim aldığıdır. *Artık-hakikat öznesi*, yalnızca eleştirel teorinin değil, bir hakikat olarak teorinin sonunu da temsil eder. Bu açıdan *eleştirel poiēsis*'in; hakikatin epokhalite vasfı ile ilişkisiz olmak bir yana, aslında, spiral bir bağ ile çözmeye giriştiği aşkınsallığa, özgül bir içkinliği haiz biçimde tutunmuş olduğu söylenebilir. Eleştirel teorinin, kimi zaman, içkin bir özne tarifi sunar görünmesi de bu yüzdendir. Eleştirel teori, mevcudiyet metafiziğinin açık bir eleştirisini getirmez. İnsan doğası tasviri üzerinden hayata geçen bir mevcudiyet metafiziğinin, Heidegger (1998) ve Sartre (2007) tarafından ortaklaşa paylaşılan eleştirisi, örtük de olsa, eleştirel teori tarafından da takip edilir. Diğer yandan, eleştirel teorinin epokhal ontolojik krizi tasvir ederken gözettiği spiral diyalektik, evrensellik ile özgülük arasında açığa serilen eleştirel bir plastisite vasfını ifade eder. Her ne kadar, evrenselci hakikatle özdeş tutulamazsa da, eleştirel teori; evrenselcilikten, temelcilikten, haliyle de insan doğası ve insani mükemmeliyet tariflerinden tamamen bağımsız da kalmaz. Eleştirel teorinin epokhal krizle serencamı, bu nedenle, evrenselcilikten kendi payına kalan nispetinde cereyan eder. Bu payı, *artık-hakikat* olarak tarif edebiliriz.

Artık-hakikat, mevcudiyet metafiziğinin normatif ve temelci yorumu düşüldükten sonra geriye kalan eleştirel damarı ifade eder. Hakikat, evrenselci talibine dağıtıldıktan sonra, elde kalan, *artık-mevcudiyet*, öznelğin epokhalite vasfı olarak öne çıkar. Öyle ki, örneğin; mevcudiyet metafiziği, ancak, hiperepokhal ontolojik kriz sonrasında *eleştirel poiēsis*'in itiraz merceğine girer. Hakikatin eleştirisinden negatif diyalektikle salınan sahici *hakikat-artığı*; eleştiri sahibini, eleştirinin kaynağına geri fırlatır. Bu *tersine-fırlatılmışlık*, *eleştirel poiēsis*'i hiperepokhal krizin ön-izine yöneltir.

Psikanaliz ve sanatın, öznel özgürleşmenin yeni araçlarını tarifteki belirleyici rolleri, *eleştirel poiēsis*'in negatif diyalektiğini hayata geçirir. *Eleştirel poiēsis*'i *theōria* ve *praxis* geriliminden sıyırmak suretiyle, özne'nin özgürleştirilebileceği fikri; asıl epokhal meselenin, bizatihi öznel merkezli olduğu hususunun ihmal edilmesi sonucunu doğurur. Böylece eleştirel teorinin bizzat kendisi, daha sonraları Deleuze ve Guattari'nin (2005) "sosyal tahakküm" ve "makinik esaret" in kaynağı olarak tarif edecekleri öznelğin üretiminin bir parçası haline gelir (458). "Sosyal tahakküm", belirli bir öznelğin inşa dinamikleriyle ilişkiliyken; "makinik esaret", bireyleşme üzerinden hayata geçen bu öznelğin, kontrole imkân verecek biçimde çözülmesini öngören bir dispozitifdir (Lazzaratto 2014: 12). Lazzaratto; çağdaş eleştirel teorisyenler olarak belirttiği Badiou, Butler, Žižek ve Rancière gibi düşünürlerin, özne ve öznelklik meselesine yeterince eğilirken, kapitalizmin işleyiş dinamiğini ifade eden "makinik

esaret”i dikkate almadıklarını belirtir (13). Lazarrato’nun bu tespiti, *eleştirel poiēsis*’in bugünü ve geleceğini anlamak açısından açıklayıcı görünüyor. Ne var ki, *hiperepokhal krizin serencamı*, bizi eleştirel teorinin ortaya çıkış şartlarına doğru yol aldığımız, yani *epokhal ontolojik krize* fırlatıldığımız bir zaman tüneline sokuyor adeta.

Zaman tüneline ileri geri salınımlar, esasen, *epokhē*’nin zamanın duraksaması ve ayrıca içine alınması anlamına işaret ediyor. Mekanzamansallığın yeni tecrübesi, artık yalnızca, epokhalitenin radikal şüphe üzerinden okunmasıyla anlaşılabilir. Zamanın askıda kalışı olarak *epokhē*, bu nedenle, yalnız hiperteknolojik yenilenmenin değil, aynı zamanda, hiperkapitalizmin her türden ihtimam pratiğini çözerek kök salmasını da ören kurucu bir dinamik olarak öne çıkıyor. Belki de bu nedenle, Heidegger (1977) ve Simondon (1995, 2007) üzerinden ortaya konulabilecek ve hiperteknolojik yenilenmenin organolojisine imkân verecek bir *faktisite alagmatiği*, *eleştirel poiēsis*’in hiperepokhal kriz ile imtihanı açısından, ihmal edilmemesi gereken bir alternatif olarak önümüzde duruyor.

Tarih, insani potansiyelitenin teleolojik medyumunu olarak okunduğunda, tecrübe edilen zamansallığın, epokhal karakteri gözden kaçır. *Eleştirel poiēsis*’in ve haliyle de eleştirel teorinin epokhal bir ontolojik kriz üzerinden tecrübe edilişi, bu çalışmada tartışıldığı üzere, ilk başta şüphe ile irtibatlıdır. Bununla birlikte, epokhal krizin şüphenin dışındakalan, zamanı duraksatan ikinci bir anlamı daha söz konusudur. Bu açıdan, *epokhē*, karar ve yargının askıya alınışını ifade eder. Eleştirel teorinin epokhal ontolojik krizi derinleştikçe, tecrübe edilen hayatın aporetik bir hal alışı giderek sıradanlaşır. *Epokhē* ile bağlı bu ikinci kriz, ilkinden farklı olarak, karar verilebilir olmayan bir askıda kalış hali olarak belirir. Bu açıdan, 1970’li yıllardan itibaren ortaya çıkan yeni bir epokhal dönüşümden bahsedilebilir. Bu yıllardan günümüze uzanan zaman zarfında *eleştirel poiēsis*, yeni bir öznellik kriziyle boğuşuyor. Bu boğuşmanın; hiperkapitalizmin kökleşmesinin yanı sıra, hiperteknolojik dönüşümün ve hiperepokhal yenilenmenin 2007 krizine dek uzanacak etkileri üzerinden sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Hiperepokhal ontolojik kriz, artık, salt öznellik merkezli görünmüyor. Krizin asıl kurucu karakteri, ihtimamın geri çekilişi ve *faktik* umursamazlığın yayılması olarak karşımıza çıkıyor.

Tam da bu noktada; Guattari’nin (1984) yapısallaştırılmış süreçler üzerinden okuduğu kapitalist sistem, libidinal enerjinin yeni salınım ve yayılma imkânlarına kavuşmasıyla, epokhal ontolojik krizi derinleştirmiş bulunuyor. Bu nedenle, arzunun mikropolitikliğinin, *eleştirel poiēsis*’in açık ya da örtük biçimde kurtarıcı öznellik temelinde belirlenmesini imkansızlaştırdığını hatırdan bulundurmak gerekiyor. Tam da bu nedenle, Guattari’nin (1984), Batı’nın 1970’li yıllardan itibaren tecrübe ettiğini belirttiği krizi, salt “ekonomik” ya da “siyasal” olmak yerine; bizatihi, “öznellik krizi” olarak tanımladığını hatırlamak lüzumu var (Lazzarato 2014: 7). *Eleştirel poiēsis*’in hiperepokhal krizin iziyle buluşması, özneliğin bu krizi üzerinden vuku buldu nitekim. Bu yüzden, makinik özneliğin bilgisayara bağlı küresel otomatizasyonla yayılması; bilgi ve tekniğin yeni bir kapitalist yordamla dolaşımı sayesinde, mekân zamansallığın aşılmasını mümkün kılan radikal bir dönüşümün neticesi olarak karşımızda duruyor (Guattari 2013: 9-12).

Eleştirel poiēsis, bugün, Platon'un (1997) *Phaedrus*'ta tasvir ettiği *pharmakon*'un ikili yapısını, yani krizin hem şifa hem de zehirmahiyetini yansıtıyor. Bu yüzden de, hiperepokhal krizin eleştirel farmakolojisi; salt *faktik umursamazlığın yayılması* ya da ihtimam göstermenin çözülmesiyle veya hiperepokhal kapitalizmin spekülatif karakteriyle ilgili bulunmuyor. Aynı zamanda, özellikle yeni birleşik ortamlar ve ağlar üzerinden yayılan alternatif bir organoloji imkanının ve bunu ören noöpolitik bir farmakolojinin de dikkate alınması gerekiyor (Stiegler 2013a, 2013b). Daha önceleri, Marcuse'nin "süper-egonun otamatizasyonu" olarak tarif ettiği durum, libidinal öznelik, kontrol ve pazarlamacılığın içinde neşet ettiği aktüel mecrayı ve kapitalizmin dönüşüm dinamiğini ifade ediyor. Üretim ve tüketim bağlamının hiperepokhal dönüşümü, antropomorfik değer ve yabancılaşma tarifinin ötesine geçen, "mekanik zaman" ve "mekanik artık değer" tasvirleriyle giderek daha da bağlantılı hale geliyor (Lazzarato 2014: 43). Bu nokta, hiperteknolojik otamatizasyona bağlı yeni proleterleşme hallerini gündeme getirmekle kalmıyor. Aynı zamanda, bedenin yeni bir noöpolitik organoloji tarifinin konusu haline gelmesini ifade ediyor. *Eleştirel poiēsis*; böylece, modern öznelik hezeyanlarının ve *ben*'liğin eleştirisinden, hiperepokhal özne'nin şizopatolojilerinin ve hiperteknolojik dönüşümün noöpolitik analizine evriliyor. *Eleştirel poiēsis*'in, Stieglerce altı çizilen farmakolojik bir mesele olarak ele alınması, bu açıdan yerinde görünüyor. Zira, bundan böyle arzunun teknisitesini, ne hiperkapitalizmin şizopatolojilerinden, ne de hiperepokhal yenilenmenin *noöteknolojik* olarak açığa serdiği bir genel organoloji imkânından ayrı düşünmek mümkün görünüyor. Tam da bu noktada, *technē* ile irtibatlı bir *phronēsis*'in, *eleştirel poiēsis*'in hiperepokhal krizin farmakolojisinden genel bir organoloji çıkarmasına yetip yetmeyeceği sorusu ortada duruyor. Şayet, alagmatik ve organolojik bir noktaya çekilebilirse *eleştirel poiēsis*; ihtimamın mevcut krizine, alternatif bir noöpolitik bağlamı mümkün kılabilir görünüyor. Noöpolitik *Dasein*'in, kendisini *var*'oluşun ihtimam ve özen göstermelik haline fırlatabilme imkânı, böylece, hiperteknolojik dönüşüme bağlı negantropik bir imkân olarak öne çıkıyor. Kısacası, *sophia* kadar *phronēsis* ile de bağlı bir *eleştirel poiēsis*, uzun ve zorlu geçeceği günümüzün hiperepokhal krizleriyle giderek daha da belirgin hale gelen hiperteknolojik dönüşümü, ihtimam gösterme ediminin yitirilen önemiyle ilişkilendirebilir görünüyor.

KAYNAKLAR

- Adorno, W. Theodor; *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Verso, London, 1974
- Adorno, W. Theodor; *Kierkegaard: Construction of the Aesthetics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.
- Adorno, W. Theodor; "Cultural Criticism and Society", Tallack, Douglas (Ed.), *Critical Theory: A Reader*, Harvester, Wheatsheaf, Wiltshire, 1995, 287-297.
- Adorno, W. Theodor; *Aesthetic Theory*, Continuum, London, 1997.
- Adorno, W. Theodor; *Negative Dialectics*, Routledge, New York, 2004.
- Adorno, W. Theodor; *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine, 1962-1964*, Metis, İstanbul, 2012.

- Agamben, Giorgio; *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998.
- Agger, Ben; *The Discourse of Domination: From the Frankfurt School to Postmodernism*, Northwestern University Press, Evanston, 1992.
- Alejandro, Roberto; *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*, State University of New York Press, Albany, 1993.
- Althusser, Louis; *For Marx*, The Penguin Press, London, 1969.
- Althusser, Louis; *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, Verso, London, 2014.
- Apel, Karl-Otto; “Normatively Grounding ‘Critical Theory’ Through Resource to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas Against Habermas”, Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus ve Wellmer, Albrecht (Eds.), *Philosophical Interventions in The Unfinished Project of Enlightenment*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992, 125-170.
- Apel, Karl-Otto; *Towards a Transformation of Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 1998.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago, 1998.
- Aristotle; *Nicomachean Ethics*, Barnes, Jonathan (Ed.), *Complete Works (Aristotle)*, Vol. II, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Bailey, Leon; *Critical Theory and the Sociology of Knowledge: A Comparative Study in the Theory of Ideology*, Peter Lang, New York, 1994.
- Baudrillard, Jean; “In the Shadow of the Silent Majorities”, *In the Shadow of the Silent Majorities...or the End of the Social and Other Essays*, Semiotext(e), New York, 1983, 1-61.
- Benhabib, Seyla; *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986.
- Benjamin, Walter; “Theses on the Philosophy of History”, Tallack, Douglas (Ed.), *Critical Theory: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Wiltshire, 1995, 278-286.
- Benjamin, Walter; “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, Cazeaux, Clive (Ed.), *The Continental Aesthetics Reader*, Routledge, London, 2006, 322-343.
- Biro, Andrew (Ed.); *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crises*, University of Toronto Press, Toronto, 2011.
- Boltanski, Luc ve Chiapello, Eve; *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London, 2007.
- Bottomore, Tom; *Frankfurt Okulu*, Vadi, Ankara, 1997.

- Bronner, S. Eric; *Of Critical Theory and its Theorists*, Blackwell, Oxford, 1994.
- Brunkhorst, Hauke; “Theodor W. Adorno: Aesthetic Constructivism and a Negative Ethic of Non-Forfeited Life”, Rasmussen, M. David (Ed.); *Handbook of Critical Theory*, Blackwell, Cornwall, 1999, 305-326.
- Buck-Morss, Susan; *The Origin of the Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, The Free Press, New York, 1977.
- Calhoun, Craig; *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Blackwell, Oxford, 1995.
- Cohen, Joshua; “Müzakereci Demokraside Usul ve Esas”, Benhabib, Seyla (Ed.), *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, İstanbul, 1999, 140-173.
- Couceiro-Bueno, J. C.; “Essential Poiesis”, *Analecta Husserliana* XCII, 2006, 49–56.
- Dahms, F. Harry, “Theory in Weberian Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas”, *Sociological Theory*, 15(3), 1997, 181-214.
- Delanty, Gerard; “Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism”, *Sociological Theory*, 15(1), March 1997, 30-59.
- Delanty, Gerard; *Citizenship in a Global Age: Society, Culture, Politics*, Open University Press, Buckingham, 2000.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix; *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix; *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.
- Deleuze, Gilles; “Postscript on the Societies of Control”, *Negotiations*, Columbia University Press, New York, 1995, 177-182.
- Depraz, Natalie; “Epochê”, Cassin, Barbara (Ed.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton, 2014, 276-277.
- Derrida, Jacques; *Marx’ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enter-nasyonel*, Ayrıntı, İstanbul, 2007.
- Esposito, Roberto; *Bios: Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008.
- Foucault, Michel; *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York, 1997.
- Forst, Rainer; “Justice, Reason, And Critique: Basic Concepts Of Critical Theory”, Rasmussen, M. David (Ed.); *Handbook of Critical Theory*, Blackwell, Cornwall, 1999,

138-162.

- Freud, Sigmund; “The Uncanny”, Strachey, J. (Ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XVII, Hogarth Press, London, 1955, 218-252.
- Fromm, Erich; *The Sane Society*, Holt Paperbacks, New York, 1990.
- Fromm, Erich; *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt Paperbacks, New York, 1992.
- Fromm, Erich; *Escape From Freedom*, Holt Paperbacks, New York, 1994.
- Fromm, Erich; *Kendini Savunan İnsan: Ahlak Felsefesinin Psikolojisine İlişkin Bir Araştırma*, Say, İstanbul, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg; *Heidegger’s Way*, State University of New York Press, New York, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg; “Einführung”, Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, Klostennann, Frankfurt am Main, 1998, 1-17.
- Gadamer, Hans-Georg; “Phronesis: A Philosophy of Finitude”, *A Century of Philosophy: Hans-Georg Gadamer in Conversation With Riccardo Dottori*, Continuum, New York, 2006, 19-29.
- Geuss, Raymond; *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Gorman, Robert A.; “Critical Conundrums – Logic and Politics in Frankfurt Critical Theory Prior to the Linguistic Turn”, Dahms, Harry F. (Ed.), *No Social Science Without Critical Theory, Current Perspectives in Social Theory*, Vol. 25, Emerald, Bigley, 2008, 65-83.
- Gramsci, Antonio; *Prison Notebooks*, Vol. I-II-III, Columbia University Press, New York, 2011.
- Guattari, Félix; *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, Penguin, London, 1984.
- Guattari, Félix; *Schizoanalytic Cartographies*, Bloomsbury, London, 2013.
- Gyorgy, Markus; “Praxis and Poiësis: Beyond the Dichotomy”, *Thesis Eleven*, 15, 1986, 30-47.
- Habermas, Jürgen; *Towards a Rational Society*, Beacon Press, Boston, 1971.
- Habermas, Jürgen; *Theory and Practice*, Beacon Press, Boston, 1973.
- Habermas, Jürgen; *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1976.
- Habermas, Jürgen; *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1987.

- Habermas, Jürgen; “The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies”, Seidman S. (Ed.), *Jürgen Habermas on Society and Politics*, Beacon Press, Boston, 1989, 284–299.
- Habermas, Jürgen; *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, 1990a.
- Habermas, Jürgen; “Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning ‘Stage 6’”, Michael Kelly (Ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge, 1990b, 32-52.
- Habermas, Jürgen; “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, Benhabib, Seyla ve Dallmayr, Fred (Eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1990c, 60-110.
- Habermas, Jürgen; *Postmetaphysical Thinking: Between Metaphysics and the Critique of Reason*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992.
- Habermas, Jürgen; *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1996a.
- Habermas, Jürgen; “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, Gutmann, Amy (Ed.), *Çokkültürcülük/Charles Taylor, vd.*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996b, 113-145.
- Habermas, Jürgen; *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1994.
- Habermas, Jürgen; *İletişimsel Eylem Kuramı*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Habermas, Jürgen; ‘Öteki’ Olmak, ‘Öteki’yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002a.
- Habermas, Jürgen; *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti: Siyasi Denemeler*, Bakış Yayınları, İstanbul, 2002b.
- Hauptmann, Deborah ve Neidich, Warren (Eds.); *Cognitive Architecture. From Biopolitics to Noopolitics. Mind in the Age of Communication and Information*, 010 Publishers, Rotterdam, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; *Aesthetics: Lectures on Fine Art, Vol. II*, The Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; *The Science of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Heidegger, Martin; *Being and Time*, Harper & Row, New York, 1962.
- Heidegger, Martin; *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Garland, New York, 1977, 3-49.

-
- Heidegger, Martin; “Letter on Humanism”, McNeill, W. (Ed.), *Pathmarks*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 239-276.
 - Heidegger, Martin; *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.
 - Heidegger, Martin; *Plato’s Sophist*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
 - Heidegger, Martin; “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation”, Kisiel, Theodore ve Sheehan, Thomas (Ed.), *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Northwestern University Press, Evanston, 2007, 150-184.
 - Held, David; *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1980.
 - Honneth, Axel; *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, Columbia University Press, 2009.
 - Horkheimer, Max ve Adorno, W. Theodor; *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Stanford University Press, Stanford, 2002.
 - Horkheimer, Max; “Notes On Science And The Crisis”, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York, 1992a, 3-9.
 - Horkheimer, Max; “Materialism and Metaphysics”, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York, 1992b, 10-46.
 - Horkheimer, Max; “Traditional and Critical Theory”, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York, 1992c, 188-243.
 - Horkheimer, Max; “The Social Function of Philosophy”, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York, 1992d, 253-272.
 - Horkheimer, Max; “Art and Mass Culture”, *Critical Theory: Selected Essays*, Continuum, New York, 1992e, 273-290.
 - Horkheimer, Max; “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research”, *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1993, 1-14.
 - Horkheimer, Max; “On the Concept of Philosophy”, Schirmacher, Wolfgang (Ed.), *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*, Continuum, New York, 2000, 1-17.
 - Horkheimer, Max; *Akıl Tutulması*, Metis, İstanbul, 2002.
 - Hoy, C., David ve Mccarthy, Thomas; *Critical Theory*, Blackwell, Cambridge, 1994.
 - Husserl, Edmund; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

- Husserl, Edmund; *Phenomenology and the Foundations of the Science*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1980.
- Husserl, Edmund; *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1982.
- Jameson, Fredric; *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*, Verso, London, 1996.
- Janicaud, Dominique; *On the Human Condition*, Routledge, Abington, 2005.
- Jauss, Hans Robert; “Poiesis”, *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 3, Spring 1982, 591-608.
- Jay, Martin; “Urban Flights: The Institute of Social Research Between Frankfurt and New York”, Rasmussen, M. David (Ed.), *Handbook of Critical Theory*, Blackwell, Cornwall, 1999, 39-56.
- Jay, Martin; *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Little Brown, Toronto, 1973.
- Kant, Immanuel; *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Kellner, Douglas; *Critical Theory: Marxism and Modernity*, Polity Press, Cambridge, MA, 1989.
- Kierkegaard, Soren; *The Sickness Unto Death*, Princeton University Press, Princeton, 1985.
- Korsch, Karl; *Marxizm ve Felsefe*, Belge, İstanbul, 1991.
- Lacan, Jacques; “The Mirror-phase as Formative of the Function of the I”, *New Left Review*, 51, 1968, 71-77.
- Lacapra, Dominick; “Habermas and the Grounding of Critical Theory”, *History and Theory*, 16(3), 1977, 237-264.
- Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal; *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, 1985.
- Lazzarato, Maurizio; *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, Semiotext(e), Los Angeles, 2014.
- Lefort, Claude; *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1988.
- Löwenthal, Leo; *Literature and Mass Culture*, Transactions Publishers, New Brunswick, 1983.
- Marcuse, Herbert; “The Affirmative Character of Culture”, *Negations: Essays in Critical Theory*, Free Association Books, London, 1988a, 88-133.

-
- Marcuse, Herbert; “Philosophy and Critical Theory”, *Negations: Essays in Critical Theory*, Free Association Books, London, 1988b, 134-158.
 - Marcuse, Herbert; *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, İdea, İstanbul, 1989.
 - Marcuse, Herbert; *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, İdea, İstanbul, 1998a.
 - Marcuse, Herbert; *Tek Boyutlu İnsan*, Paradigma, İstanbul, 1998b.
 - Marx, Karl ve Engels Friedrich; *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, Sol, Ankara, 2009.
 - Marx, Karl ve Engels Friedrich; *Alman İdeolojisi*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013.
 - Marx, Karl; *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, Penguin Books, London, 1993.
 - Mccarney, Joseph; *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Verso, London, 1990.
 - McCarthey, Thomas; “Rationality and Relativism: Habermas’s ‘Overcoming’ Of Hermeneutics”, Thompson, John B. ve Held, David (Eds.), *Habermas: Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge, MA., 1982, 57-78.
 - McCarthy, Thomas; *Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics*, Calhoun, Craig (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992, 51-72.
 - Menke, Christoph; “Critical Theory and Tragic Knowledge”, Rasmussen, M. David (Ed.); *Handbook of Critical Theory*, Blackwell, Cornwall, 1999, 57-77.
 - Mignosi, Rosa; “Reawekeining and Resistance: A Stoic Source of the Husserlian Epoché”, *Analecta Husserliana*, Vol. XI, 1981, 311-312.
 - Morrow, A. Raymond; *Critical Theory and Methodology*, Sage, California, 1994.
 - Nietzsche, Friedrich; *The Genealogy of Morals*, Dover, New York, 2003.
 - Nietzsche, Friedrich; *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
 - Offe, Claus; “The Utopia of the Zero Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria”, *Modernity and the State: East, West*, The MIT Press, Cambridge MA, 1996, 3-30.
 - Plato; *Phaedrus*, John M. Cooper (Ed.), *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, 506-556.
 - Pollock, Friedrich; “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations”, *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 200-225.

- Pollock, Friedrich; *The Economic and Social Consequences of Automation*, Blackwell, Oxford, 1957.
- Rancière, Jacques; *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Continuum, New York, 2004.
- Rasmussen, M. David; “Critical Theory and Philosophy”, Rasmussen, M. David (Ed.), *Handbook of Critical Theory*, Blackwell, Cornwall, 1999, 11-38.
- Rifkin, Jeremy; *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where all of Life is a Paid-For Experience*, Jeremy P. Tarcher/Putnam, New York, 2001.
- Sartre, Jean-Paul; *Existentialism is a Humanism*, Yale University Press, New Haven, 2007.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph; *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, State University of New York Press, New York, 2007.
- Schirmacher, Wolfgang; “Introduction”, Schirmacher, Wolfgang (Ed.), *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*, Continuum, New York, 2000, vii-xx.
- Schmidt, Alfred; *The Concept of Nature in Marx*, Verso, London, 2014.
- Simondon, Gilbert; *L’individu et sa Genèse Physico-biologique*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1995.
- Simondon, Gilbert; *L’individuation Psychique et Collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions Aubier, Paris, 2007.
- Stiegler, Bernard; *For a New Critique of Political Economy*, Polity, Cambridge, 2010.
- Stiegler, Bernard; *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*, Polity Press, Cambridge, 2013a.
- Stiegler, Bernard; *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals: Disbelief and Discredit, Volume 2*, Polity Press, Cambridge, 2013b.
- Stiegler, Bernard; *The Lost Spirit of Capitalism: Disbelief and Discredit, Volume 3*, Polity Press, Cambridge, 2014.
- Stirk, M. R. Peter; *Max Horkheimer: A New Interpretation*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire, 1992.
- Stirk, M. R. Peter; *Critical Theory, Politics and Society: An Introduction*, Pinter, London, 2000.
- Stirner, Max; *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*, Dover Publications, New York, 2005.
- Ströker, Elisabeth; “The Problem of Epoché in Husserl’s Philosophy”, *The Husserlian Foundations of Knowledge*, Springer, Dordrecht, 1997, 107-125.

-
- Timpanaro, Sebastiano; “Considerations on Materialism”, Tallack, Douglas (Ed.), *Critical Theory: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Wiltshire, 1995, 330-339.
 - Vattimo, Gianni; “Dialectic, Difference, Weak Thought”, Vattimo, Gianni ve Rovatti, Pier Aldo (Eds.), *Weak Thought*, State University of New York Press, New York, 2013, 39-52.
 - Volpi, Franco; “Dasein as *Praxis*: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle”, Macann, Christopher (Ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Vol. II, History of Philosophy*, Routledge, London, 1992, 90-129.
 - Volpi, Franco; “The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism”, Bartlett, Robert C. ve Collins Susan D. (Eds.); *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, State University of New York Press, Albany, 1999, 3-26.
 - Weber, Max; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London, 2001.
 - Wellmer, Albrecht; *Critical Theory of Society*, Continuum, New York, 1971.
 - Wellmer, Albrecht (1992); “What is a Pragmatic Theory of Meaning? Variations on the Proposition ‘We Understand a Speech Act When We Know What Makes it Acceptable’”, Honneth, Axel; Mccarthy, Thomas; Offe, Claus ve Wellmer, Albrecht (Eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992, 125-170.
 - Whitebook, Joel; “Fantasy and Critique: Some Thoughts on Freud and the Frankfurt”, Rasmussen, M. David (Ed.); *Handbook of Critical Theory*, Blackwell, Cornwall, 1999, 287-304.
 - Zuidervaart, Lambert; *Adorno’s Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1991.