DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

VELİ
URHAN

MICHEL FOUCAULT

ve DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ TARİHİ

Arkeoloji, Soykütüğü, Etik



say

Modern Düşünce

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

MICHEL FOUCAULT
VE
DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ TARİHİ

(Arkeoloji, Soykütüğü, Etik)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Veli Urhan
(d.1953, Manisa -)

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Kürsüsü'nden 1977'de mezun oldu. 1978-1986 arasında Manisa'da felsefe öğretmeni olarak çalıştı. 1986'da araştırma görevlisi olarak atandığı Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans ve doktorasını tamamladıktan sonra, aynı üniversitede yardımcı doçent ve doçent olarak 2005'e kadar görev yaptı. Asıl ilgi alanının çağdaş Fransız felsefesi olması nedeniyle 1995'te alanıyla ilgili araştırma ve derleme yapmak için altı ay süreyle burslu olarak Paris'te kaldı. 2005 yılı temmuz ayında Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne naklen doçent olarak atandı. 2008 yılı Aralık ayından bu yana da adı geçen üniversitede Profesör olarak görev yapmaktadır.

Akademik çalışmaları çağdaş Fransız filozoflarından Charles Renouvier, Emanuel Mounier, Maurice Nédoncelle ve özellikle de Michel Foucault ile Paul Ricœur üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şimdiye kadar değişik dergilerde pek çok makalesi, ansiklopedi maddesi ve sempozyum bildirisi yayımlanmış olan Veli Urhan'ın, telif olarak *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği, Michel Foucault* ve *Arkeolojik Çözümleme*; çeviri olarak *Michel Foucault, Bilginin Arkeolojisi, Foucault Sözlüğü*; derleme ve çeviri olarak da *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi* adıyla dört kitabı bulunmaktadır.

Felsefe Tarihi, Çağdaş Fransız Felsefesi, Fransız Personalizmi, Michel Foucault, Paul Ricœur, Dil ve Anlam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Bilgi Felsefesi, Varlık Felsefesi, vb. akademik ilgi alanları arasında yer almaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

MICHEL FOUCAULT VE DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ TARİHİ

(Arkeoloji, Soykütüğü, Etik)

VELİ URHAN

say

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Say Yayınları
Modern Düşünce

Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi
(Arkeoloji, Soykütüğü, Etik) - Veli Urhan

ISBN 978-605-02-0285-4
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Sayfa düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Engin Ofset
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 612 05 53
Matbaa sertifika no: 11254

1. Baskı: Say Yayınları, 2013

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com • online satış: www.saykitap.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **7**

GİRİŞ **9**

I. Dönemi ve Eserleri 9
II. Konunun Ele Alınışı 19

BİRİNCİ BÖLÜM: ARKEOLOJİ

A. Bilginin Arkeolojisi

I. Söylem ve Söylemsel Düzenler 27
II. Bilgi, Bilim ve Arkeoloji 41
III. Episteme ve Süreksizlik 60

B. İnsan, Süreksizlik ve Tarih

I. İnsan: Yaşam, Emek, Dil 81
II. Episteme ve İnsan Bilimleri 105
III. Süreksizlik ve Tarih 122

C. Episteme ve Epistemik Kopuşlar

I. Genel Dilbilgisi-Filoloji 142
II. Servet Analizi-İktisat Politikası 159
III. Doğa Tarihi-Biyoloji 178

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İKİNCİ BÖLÜM: S O Y K Ü T Ü Ğ Ü

A. Bilginin Soykütüğü

I. Soykütüksel Çözümlemenin Temelleri 201
II. Hakikatin Soykütüksel Sorgulaması 212
III. Özne, Özgürlük ve İktidar 223

B. Bilgi/İktidar İlişkisi

I. Bilgi / İktidar İlişkisinde Strateji 235
II. Bilgi Merkezli Bilgi / İktidar İlişkisi 247
III. İktidar Merkezli Bilgi / İktidar İlişkisi 260

C. Gözetleme ve İktidar

I. Panoptikon ve İktidar 267
II. Disiplinci İktidar 280
III. Düzenleyici İktidar 312

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ETİK

A. Bilme İradesi

I. Cinsellik ve İtiraf 325
II. Cinsellik ve Etik 336

B. Ahlâk-Etik Ayrımı

I. Ahlâk, Etik ve Estetik 353
II. Hazlar, Perhiz ve Etik 383

C. Kendilik Kaygısı

I. Benlik Teknolojisi 395
II. Hazlar, Evlilik ve Etik 414

SONUÇ 423

BİBLİYOGRAFYA 431

DİZİN 441

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Michel Foucault hem düşünceleri hem de yaşantısıyla tam bir özgürlük serüveninin kahramanıdır. Onun söz konusu bu ilginç karakterini kendisiyle yapılan söyleşilerde kimi zaman kullandığı "yaşamın ve çalışmanın temel amacı, kişinin başlangıçta olmadığı kişi olmasıdır; oyun ancak sonunda ne olacağını bilmediğin zaman oynamaya değer olur; kitaplarımın her birisi benim yaşam öykümdür" vb. cümlelerden çıkarmak da mümkündür. Foucault üzerine, altı aylık süreyle Paris'te kaldığım 1995 yılından bu yana, yaptığım telif ve tercüme bütün çalışmalarımdan sonra geriye dönüp baktığımda, kendisini *Düşünce Sistemleri Tarihçisi* olarak niteleyen bu ilginç düşünürü çalışmış olmaktan hiç pişmanlık duymadığımı, onun beni en çok etkileyen bir yanına işaret ederek söyleyebilirim. Foucault başkaları tarafından herhangi bir kategorik çerçevenin içine yerleştirilerek yargılanmaktan rahatsızlık duyduğu gibi, kendisi de başkalarını aynı şekilde yargılamaktan son derece rahatsız olur. İnsanların yaşadıkları, yaptıkları ve düşündükleriyle ilgili böyle kesin ve rahatsız edici yargılar vermekten olabildiğince kaçınan Foucault, tam tersine onları daha çok anlamaya ve incelemeye özen gösterir. Eserlerinde her zaman kullandığı ve farklı bakımlardan yorumlanmaya açık üslubundan da bunu çıkarmak mümkündür. Gerek özel hayatı gerek akademik çalışmaları ve gerekse eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerin çok fazla tartışmaya konu edilmesinin, yorumlanmasının temel nedeni de budur. Bir söyleşide kendisine sorulan bir soruyu "benim rolüm –aslında, bu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bile fazla vurgulu bir sözcük– insanlara, kendilerini hissettiklerinden daha özgür olduklarını göstermek" şeklinde yanıtlayan Foucault'nun kişiliği ve entelektüel karakteri başka nasıl okunabilir ki!

Prof. Dr. Veli Urhan
Eylül 2013, Ankara

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

GİRİŞ

I. Dönemi ve Eserleri

15 Ekim 1926 tarihinde, Fransa'nın Poitiers kentinde, varlıklı bir ailenin üç çocuğundan ikincisi olarak dünyaya gelen Paul-Michel Foucault doktor olan babası tarafından, Cizvit papazların gölgesinde eğitim ve öğretim veren, anaokulu ve ilköğretim sınıfları da bulunan IV. Henri Lisesi'ne kaydettirildiğinde henüz dört yaşından küçüktür.[1] Burada 1940 yılının Eylül ayına kadar ana, ilk ve ortaokul öğrenciliğini sürdüren Foucault, annesinin isteği üzerine IV. Henri Lisesi'nden ayrılarak Saint-Stanislas Koleji'ne geçer; başarılı bir öğrenci olarak orta öğrenimini tamamladığı adı geçen kolejin son sınıfındayken yavaş yavaş felsefeye merak sarmaya başlar. On sekiz yaşındayken, 1945 yılının sonbaharında, *École Normale Supérieure*'un giriş sınavına hazırlanmak için Poitiers'yi terk ederek Paris'e gelen Foucault, İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarında, iki yıl süreyle derslerine devam ettiği, Panthéon'un arka tarafında bulunan ve Fransa'nın en saygın liselerinden biri olan, başka bir IV. Henry Lisesi'nde ilk felsefe derslerini Jean Hyppolite'ten alır.[2]

Kendisinin bir anlamda alınyazısı denilebilecek çalışmalarına öncülük eden, birkaç yıl sonra da *École Normale Supérieure*'un kadrosunda karşısına çıkacak olan ve *Collége de France*'da yerini alacağı bu adama, Foucault, minnettarlığını

1 D. Eribon, *Michel Foucault* (çev. Şule Çitaş), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 21-22.
2 D. Eribon, *age*, s. 34.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dile getirmekten de geri durmamıştır. "Savaşın hemen ertesinde hazırlık sınıfında olanlar Bay Hyppolite'in, *Phénoménologie de l'esprit* üzerine verdiği dersleri hatırlıyordur. Kendi devinimi içinde düşünüyormuşçasına sürekli yeniden başlayan bu seste, yalnızca bir profesörün sesini değil, aynı zamanda Hegel'in sesini ve belki de bizzat felsefenin sesini duyorduk. Sabırla yarattığı 'Hegel burada, yanı başımızda' duygusunun unutulmasının mümkün olduğunu sanmıyorum"[3].

Fransa'nın aydınlanmak için Hegel'e yöneldiği böyle bir ortamda, Fransa'da Hegelciliğin başlıca öncülerinden olan Alexander Kojève ile Jean Hyppolite'in çalışmaları ve dersleri Hegel'in eşsiz ve büyüleyici bir portresini, çatışma ve trajedi olarak yorumlanan bir tarih anlayışını gündeme getirir.[4] Bu dönemin hem eksistansiyalist hem de Marksist düşüncesinin kökeninde Hegel'in antropolojik yorumunun yattığını düşünen Foucault'ya göre, bu yorumun ortaya çıkardığı insan figürü, tarihsel süreçlerin merkezî unsuru olarak, Tanrı'nın tahtına insanı oturtan ve gerçek anlamdaki insanî varoluşu tarihsel bir olabilirlik haline dönüştüren *hümanizm* adı altında putlaştırılıyordu.[5] Foucault için, modern aklın içine tıkıldığı hapishanenin en güçlü duvarı, insanın modernliğe özgü bir düşünce ve uygulama sisteminin içine hapseldilmesini temsil eden *hümanizm* ve hümanizmin merkezindeki *insan* figürüydü; öyle ki "kumsala çizilmiş bir yüz gibi silinmeye" mahkûm olan insanın öldüğünü ilan etmiş olması da, onun düşüncesinin en çok bilinen yanıdır.[6] Kendinden menkul iyiliğinin örtüsü altındaki hümanizm, ona göre, hapishane gibi, kendi temellerini oluşturan hümanist gerekçelerin gerçek yüzlerini saklayan kurumlar yaratmıştır.[7]

3 D. Eribon, *age*, s. 35.
4 J. W. Bernauer, *age*, s. 36.
5 J. W. Bernauer, *age*, s. 37.
6 J. W. Bernauer, *age*, s. 34.
7 J. W. Bernauer, *age*, s. 35.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

École Normale Supérieure'den yirmi üç yaşında felsefe öğretmeni olarak mezun olan Foucault, bir ara Louis Althusser'in etkisiyle Fransız Kominist Partisi'ne katılır, ancak 1951 yılında bu partiyle olan tüm ilişkisini keser. Üniversitede psikoloji öğrenimi de görmüş olan Foucault, kısa sürede felsefeden soğuyup psikopatalojiye yönelir. Bu alanda ilk kitabı olan *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*[8] 1954'te yayımlanır. 1955 yılından başlayarak dört yıl boyunca İsveç'in Protestan Uppsala Üniversitesi'nin Fransızca bölümünde ders verdikten sonra, birer yıl arayla Varşova ve Hamburg Fransız Enstitülerinin müdürlük görevlerinde bulunur.[9] Kendisine *devlet doktorası*nı alma hakkını kazandırmış ve onun arkeolojik çözümleme programının[10] içinde yer almış bulunan üç eserinden ilki *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*[11] adlı uzun araştırmasını 1955-1960 yılları arasında tamamlar. Hiçbir zaman Freudçu, Marksist ve yapısalcı olmadım diyen Foucault ne Freud'un ne de Marx'ın düşünceleri doğrultusunda yürüyen bir anlayışla yazıldığını söylediği[12] bu eserinin gerçekleşmesinde, ayrıca *Collège de France*'da verdiği ilk dersinin metnini hazırlarken kendilerinden çok yararlandığını söylediği düşünürler arasında en önemli yeri Georges Dumézil, Georges Canguilhem ve özellikle Jean Hyppolite'e verir.[13]

Bunlardan ilki olan Fransız dinler tarihçisi Georges Dumézil'in kendisini etkileyen üç temel unsurundan ilki, onun geleneksel yorum ve dilbilimsel biçimcilik yöntemlerinden ayrı bir söylem analizine duyulan ihtiyaca işaret etmesi; ikincisi, farklı söylemler arası ilişkilerin incelenmesinde

8 Türkçe çevirisi için *bkz. age.* (çev. Muhsin Hesapçıoğlu), Birey Yayıncılık, İstanbul 2000.
9 J.-G.Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, PUF, Paris, 1985, s. 13.
10 Bu program için *bkz.* M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (*AS*), Gallimard, 1969, s. 26-27.
11 Türkçe çevirisi için *bkz. age.* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, 2. baskı, Ankara, 1995.
12 M. Foucault, *Dits et Écrits* (*DE*), IV, Gallimard, 1983, s. 435-436.
13 D. Eribon, *age*, s. 35.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

karşılaştırmayı merkeze alması; üçüncüsü, söylemsel dönüşümlerin kurumlarla ilişkileri bağlamında betimlenmesidir.[14] Bilimi teorik modellerinin ve kavramsal araçlarının çözülebileceği tutarlı bir küme gibi gören bir yaklaşımı Foucault'nun önüne koyan Canguilhem, Foucault'nun iki temel düşüncesinin kaynağında yer alır:[15] **1)** Canguilhem'in kendisinin de Bachelard'an alıp kullandığı, bilim tarihinde sürekliliğin değil, çok açık süreksizliklerin bulunduğu düşüncesi; **2)** Tarihsel incelemelerin bütünsel bir diyalektik kavrayışla değil, spesifik sorunsallaştırmalar yoluyla ele alınması. Foucault'nun kendisinden çok etkilendiği düşünürler arasında yer alan, hiç kuşku yok ki, Kant üzerine yaptığı ve ilk kez insanın empirik-aşkın bir ikili olduğunu anlama fırsatını yakaladığı ilk çalışması olan bir tezini yöneten hocası Hyppolite'tir. *Collège de France*'da da Foucault'nun selefi olmuş olan Hyppolite'in kendisi üzerindeki etkisini dile getirmesi, yalnızca akademik bir formaliteden ibaret olmayıp, aynı zamanda, Hegel'i Fransa'nın entelektüel yaşamının merkezine yerleştirenlerin başında gelmesi; buna bağlı olarak da Foucault'nun geliştirdiği projenin Hegelci bütünleşme arzusu ve diyalektik tutkusunun reddine sıkı sıkıya bağlı bulunmasıdır.[16]

Foucault'nun düşüncesini en çok etkileyen filozofun Nietzsche olduğunda kuşku yoktur. Arkeolojinin tarihten yararlanması Nietzscheci bir soykütüğü ile ilintili olmakla birlikte, Nietzsche gelecekteki bir arkeolojik düşünce için hazır bir araç sunmamış ama ona,bu düşünce için gerekli olan zemini hazırlamıştır; işte onun bu katkıları bağlamında, Foucault, üç önemli noktaya işaret eder:[17] **1)** Bir filolog olarak Nietzsche felsefeyi dil üzerine köklü bir düşünme bağlamında ele alır ve dilin bilmecemsi çoğulluğunun ortaya çıkacağı enetelektüel zemini hazır-

14 J. W. Bernauer, *age*, s. 178.
15 J. W. Bernauer, *age*, s. 179.
16 J. W. Bernauer, *age*, s. 180-181.
17 J. W. Bernauer, *age*, s. 183-184.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lar; **2)** Nietzsche'nin Tanrı kavramı ile insan kavramı arasında zorunlu bir bağ kurması, Foucault'nun antropolojinin yıkılması gerektiğini görmesini sağlar; ki üstinsan imgesi bu yıkımın habercisidir; **3)** "Nietzsche biz doğmadan çok önceleri *diyalektik* ve *antropoloji*nin işbirlikçi vaatlerini küle çevirmişti"[18] diyen Foucault için, kendi düşüncesine egemen olabilecek konumda bulunan Kant'ın *antropolojik düşünme* ile Hegel'in *tarihsel düşünme* biçimi, hem antropolojiyi hem de diyalektiği sorgulamakla, Nietzsche tarafından safdışı edilmiştir. "Nietzsche'yi okumamış olsaydım ideolojik olarak tarihselci ve Hegelci kalabilirdim" diyen Foucault'nun 1950'lerin başında gerçekleştirdiği Nietzsche okumalarının yoğun etkisi *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi* adlı doktora çalışması sırasında görülür.[19]

İçinde yaşadığı dönemin, Marx, Nietzsche ve benzerlerinde görüldüğü gibi Hegel'den kurtulmaya çalışılan bir dönem olduğunu, ancak bu kurtuluşun gerçekten neye mal olacağının da tam olarak değerlendirilmesi gerektiğini, kendi adına kurulmuş olan *Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü*nün başkanı sıfatıyla, 1970 yılında, Collège de France'ın açılışında verdiği dersin metni olan *Söylemin Düzeni*nde öne süren Foucault, "Hegel'in on dokuzuncu yüzyıldan beri ortada dolaşan ve gizliden gizliye kendisiyle mücadele edilen o hayaletimsi kocaman gölgesine bir varlık vermeye özen göstermiş olan Jean Hyppolite"e bu konuda çok şey borçlu olduklarının altını çizer.[20] Bunun yanı sıra, geleneksel felsefeyi eleştirmek ve ona karşı çıkmak eğiliminde olan çağdaş düşünürlerin hemen tümüne kaynaklık ettiği söylenebilecek olan Nietzsche'nin düşüncelerinin, 1960'lı yıllarda Marksist olup da ondan kurtulmak isteyenler için bulunmaz bir kaynak olduğunu da kaydeder.[21]

---

18 M. Foucault, *Les mots et les choses* (*MC*) Gallimard, 1966, s. 275.
19 J. W. Bernauer, *age*, s. 184-185.
20 M. Foucault, *L'ordre du discour* (*OD*), Gallimard, 1971, s. 74-80; *krş.* D. Eribon, *age*, s. 38-39.
21 M. Foucault, *DE*, IV, s. 437.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Clermon-Ferrand Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığı'na getirildikten bir yıl sonra, yani 1961 yılında *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi* ilk baskısını yapar.[22] Altbaşlığı *Psikiyatrinin Arkeolojisi* olan bu eserden sonra, aynı çözümleme programının içinde yer alan ikinci eser yine altbaşlığı *Tıbbî Bakışın Arkeolojisi* olan *Kliniğin Doğuşu* 1963, altbaşlığı *İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi* olan *Kelimeler ve Şeyler* 1966 ve bu üç esere uygulanmış olan söz konusu programda kullanılan yöntemin betimlenmesi ve açıklanması olarak değerlendirilebilecek olan *Bilginin Arkeolojsi* 1969 yılında arka arkaya yayımlanarak Foucault'ya hak ettiği ünü kazandırırlar. Onun adının duyulmasında birinci derecede önem taşıyan *Kelimeler ve Şeyler*'in Fransa'nın ünlü yayınevlerinden Gallimard tarafından yayınlanmasından sonra Paris yolunun Foucault'ya açıldığı görülür.

1968 yılında, bir yıl kadar kaldığı Tunus Üniversitesi'nden, Chatelet, Deleuze, Lyotard, Badiou gibi ünlü Fransız düşünürlerini yetiştirmiş olan Vincennes Deneme Üniversitesi'ne felsefe bölümü başkanı olarak gelir ve yukarıda da değinildiği gibi, Collége de France'ın daha önce Jean Hyppolite'in yönetiminde bulunan *Felsefi Düşünce Tarihi Kürsüsü*, Hyppolite'in 1968 yılındaki ölümünden bir yıl sonra 30 Kasım 1969 da *Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü* olarak değiştirilmek suretiyle, başına 12 Nisan 1970 de Foucault getirilir; 25 Haziran 1984 yılındaki ölümüne kadar da bu kürsünün başında kalır.[23] Kendi adlandırmasıyla, Foucault'nun tiyatrosu olarak işlev gören Collège de France uzun yıllar boyunca muhalif bir oyunun sahnelendiği yer olur.[24] Asıl ilgi alanının *Düşünce Tarihi* olduğunu sık sık dile getiren Foucault, insanın düşünen bir varlık olduğunu, nasıl düşündüğünün ise topluma, siyasete, ekonomiye, tarihe ve çok genel, evrensel kategoriler

22 J.-G. Merquior, *age*, s. 13.
23 J.-G. Merquior, *age*, s. 13.
24 J. W. Bernauer, *age*, s. 219.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ile resmî yapılara bağlı bulunduğunu öne sürer.[25] Collége de France'ın üyesi olarak burada ölümüne kadar verdiği derslerin[26] ve konferansların yanı sıra, bazı sol eğilimli militanca çalışmalar da yapmış olan Foucault, *Libération* adlı haftalık bir dergiyi yönetmiş, kendisinin kurduğu bir *Hapishane Haberleşme Grubu* aracılığıyla ceza reformları için çalışmış, hippilik hareketinin yanında yer almış, kendisiyle yapılan çok sayıdaki söyleşilerde, Jean Paul Sartre gibi düşünce ustalarının, Jacques Derrida gibi daha genç düşünürlerin kendisine yönelttikleri eleştirilere karşı eleştiriler sunmak suretiyle ne ölçüde güçlü bir polemikçi olduğunu da göstermiştir.[27] Noam Chomsky, Leszek Kolakowski, Hilary Putnam ve Ernest Gellner gibi düşünürlerin kuşağından olan Foucault, John Rawls, Thomas Kuhn ve Sartre'dan biraz genç, Jurgen Habermas ve Jacques Derrida'dan biraz yaşlıdır.[28]

Batı'da felsefe öteden beri bilginin kaynağı konusuyla ilgili olarak temelde birbirinden farklı olan iki ayrı kanalda varlığını sürdürür: Ada'da *empirizm*, Kıta'da *rasyonalizm*. Yirminci yüzyılda da buna benzer bir biçimde, Ada'da Russell, Wittgenstein, Ayer, Ryle, Austin ve Quine gibi düşünürler tarafından empirizmden beslenerek gerçekleştirilen felsefe çözümleyici dil felsefesi niteliğini taşırken; Kıta'da, yani Almanya ve Fransa'da daha çok teoriye, tarihe ve edebiyata yönelmek suretiyle farklı bir yol izler. Kıta Avrupası'nda çağdaş felsefenin başlatıcıları olarak Almanya'da Edmund Husserl'in, Fransa'da Henri Bergson'un adı anılabilir. Bergson'dan sonra Sartre'da son derece edebî bir usluba bürünmüş bulunan Fransız felsefesi, parlak edebî hünerlerin yanı sıra, Ada'da egemen olan çözümsel disiplinden uzak bir özgürlükle teori kurma özelliğine sahip olur. İşte Foucault Ada felsefesinde-

25 M. Foucault, *Kendini Bilmek* (çev. Gül Çağalı Güven), Om Yayınevi, İstanbul 1999, s. 2.
26 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, Julliard, Paris, 1989.
27 J.-G. Merquior, *age*, s. 13.
28 J.-G. Merquior, *age*, s. 14.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ki çözümleyici üslubun katılığından ve sıkıcılığından ziyade, Kıta felsefesinin iki önemli temsilcisi olan Bergson'un ve Nietzsche'nin felsefî üslubundan gelen canlılığı işleyen bu geleneğin içinde yer alır. Tarihe yönelerek irdeleyici bir gözle Batı'nın geçmişinde yer alan *deliliğe karşı toplumsal davranışların evrimi, modernizm öncesi tıbbın tarihi, biyoloji, filoloji ve ekonominin kavramsal kökleri* gibi genelde pek dokunulmamış bazı alanlara el atan Foucault karmaşık ve anlaşılması güç entelektüel bir kişiliğe sahiptir.[29]

Bir söyleşide kendisine hangi düşünürlerden etkilendiği sorulduğunda, Berkeley Üniversitesi'nden iki dostunun kendisi hakkında yazdıkları bir kitapta[30] Heidegger'den etkilendiğini söylemelerine çok şaşırdığını ve doğru olan bu tespiti Fransa'da kimsenin anlamadığını kaydeden Foucault üzerindeki Heidegger'den gelen etkinin en belirgin bir biçimde, *Kelimeler ve Şeyler*in dil ve deneyimle ilgili olan dokuzuncu bölümünde görüldüğü öne sürülür.[31] Öğrencilik yıllarında Husserl'i, Sartre'ı, Merleau-Ponty'yi ve Nietzsche'yi okuduğunu öne süren Foucault, Fransa'nın en etkili bilim tarihçilerinden olan Canguilhem'in de ilgilendiğine tanık olduğu Nietzsche sayesinde gerçek anlamda aydınlandığını, hatta onun kendisi için bir dönüm noktası olduğunu,[32] onu büyük bir tutkuyla okuduktan sonra yaşamla olan bağlarını kopardığını, hastahanedeki işini bırakıp Fransa'yı terk ettiğini, fırsat buldukça da terk etmeye devam ettiğini dile getirir.[33] Foucault'nun düşüncesinin gelişmesine katkı yapan entelektüel etkiler çok çeşitli olmakla birlikte, düşüncesi genellikle hatalı bir biçimde varoluşçu ve hümanist bir düşünce olarak yorumlanan Heidegger ile

29 J.-G. Merquior, *age*, s. 11.
30 Söz konusu kitap, Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, 1982.
31 G. Stauth-B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı* (çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara, 1997, s. 73.
32 M. Foucault, *DE*, IV, s. 436.
33 M. Foucault, "İktidar ve Benlik", *Kendini Bilmek*, s. 6.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Nietzsche'nin etkisi çok daha açık ve kapsamlıdır.[34] Çalışmalarında yürüttüğü temel projenin varoluşçulukta hâlâ işlerlikleri bulunan antropolojik ve kartezyen ilkelerin eleştirisi olduğu bilinen Heidegger, modernizmin inşa ettiği insan putunu kırarak üst-insanlığa soyunan müthiş bir portre konumundaki Nietzsche üzerine kaleme alınan en özgün ve kışkırtıcı yorumun sahibiydi.[35] Nietzsche'nin tarihsel çözümlemeye, dile ve rasyonalizme yönelik sert eleştirilerinin Foucault'yu derinden etkilediğinde kuşku yoktur.[36]

Söylemsel oluşumların söylemsel olmayan pratiklere bağlı bulunduğu kanısını taşıyan Foucault, eserlerinden her birinin kendi hayat hikâyesinin bir parçası olduğunu söyler ve derki:[37] "1950'lerde bir psikiyatri hastahanesinde çalışıyordum. Felsefe eğitimi aldığımdan, deliliğin ne olduğunu anlamak istiyordum: Akıl üzerine çalışacak kadar delilik etmiştim; deliliği araştıracak kadar da akıllıydım. Belirgin, tanımlanmış bir rolüm olmadığı için, hastalardan refakatçilere kadar değişen geniş bir hareket alanım vardı. O günler, nöroşirürjinin, psikofarmakolojinin başlangıç devri ve geleneksel kurumların hükümranlık zamanıydı. İlk başta bazı şeyleri zorunlu olarak kabul ettim ama ardından, üç ay sonra (kafam biraz yavaş işler!), kendi kendime 'bütün bunların gerekliliği ne?' diye sordum. Üç yıl sonra da bu işten ayrıldım ve büyük bir kişisel tedirginlik içinde İsveç'e gidip bu uygulamaların tarihini, 'Delilik ve Uygarlık'ı yazmaya başladım". İç içe geçmiş üç temel anlatıdan oluşan söz konusu *Delilik ve Uygarlık*'ın birinci anlatısı "deliliğin siyasal iktisadı", ikincisi "deliliğin sanat ve edebiyat alanındaki tasviri, üçüncüsü de "delilikle bilim arasındaki ilişki" olarak adlandırılabilir.[38]

34 G. Stauth-B. S. Turner, *age*, s. 73; *krş.* M. Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Baki Güçlü) Ark Yayınları, Ankara, 1995, s. 110.
35 J. W. Bernauer, *age*, s. 40.
36 G. Stauth-B. S. Turner, *age*, s. 73.
37 M. Foucault, "İktidar ve Benlik", *Kendini Bilmek*, s. 4-5.
38 R. Boyne, *Foucault ve Derrida* (çev. İsmail Yılmaz), BilgeSu, Ankara, 2009, s. 15.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gözetlemek ve Cezalandırmak adlı eserinin nasıl doğduğu kendisine sorulduğunda Foucault der ki: "Hapishaneler ya da mahkûmlarla doğrudan bir bağlantım olmadığını itiraf etmek zorundayım; gerçi bir Fransız cezaevinde psikolog olarak çalıştım, Tunus'ta bulunduğum sırada, siyasal görüşleri yüzünden hapse atılmış insanlar gördüm ve bu durum beni etkiledi."[39] Adı geçen eser Foucault'nun *arkeoloji*nin yerine *soykütüğü*nü kullanmaya başladığı 1970'li yıllardan sonraki, benliğin gözaltı ve denetim ağları aracılığıyla bireyselleştirilmesi problemine ilişkin olan "bilgi/iktidar ilişkisi" temasının öne çıktığı döneminde yayınlanmış olan eserlerinden ilkidir. Bu eserde söz konusu edilen iktidar, modern dönemle birlikte insanın *yaşama, çalışma* ve *konuşma*sına ilişkin kurumların (hastahane, hapishane, fabrika, okul vb.) ve söylemlerin (tıp, hukuk, ekonomi, eğitim vb.) birlikte ortaya çıkardıkları bilginin *ben*in bireyselleşmesini gerçekleştirmek amacıyla kullanılmasının doğurduğu bir dış iktidardır. Foucault'nun içinde daha ziyade *etik*le ilgili düşüncelerinin yer aldığı söylenebilecek olan *Cinselliğin Tarihi*'nde, *ben* yine iktidarın egemenliği altındadır, ama bu kez iktidarın *ben* üzerindeki belirleyiciliği dışardan değil bedenin içinden gelir; başka bir deyişle, dış iktidarın *ben*in üzerinde etkin olan yapılarının ve stratejilerinin yerini, bedenin kendi iç mekânında dikkate alınmış olan *benlik teknolojileri* alır.[40] Bu temel eserlerinin dışında, onun 1954 yılından itibaren görülmeye başlamış olan makalelerini, yaptığı radyo-televizyon konuşmalarını, verdiği konferansları, kendisiyle yapılan söyleşileri, sunduğu demeçleri vb. içeren ve her biri sekiz yüz elli sayfa civarında olan iki ciltlik *Söylenenler ve Yazılanlar*[41] adlı eser anılmaya değerdir.

39 M. Foucault, "İktidar ve Benlik", *Kendini Bilmek*, s. 5.
40 J.-G. Merquior, *age*, s. 141.
41 *Bkz.* M. Foucault, *DE*, I-II, Gallimard, 1994.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

II. Konunun Ele Alınışı

Foucault'nun çalışmalarının tümü dikkate alındığında üç büyük çözümleme alanının birbirinden ayırt edilmesinin kaçınılmazlığı hemen kendini gösterir. "Bilgi sistemleri"nin *arkeoloji*, "iktidar biçimleri"nin *soykütüğü*,[42] "kendilik ilişkisi"nin de *etik* ile dile getirildiği metodolojisinin en belirgin üç anahtar sözcüğünün *arkeoloji*, *soykütüğü* ve *etik* olduğunda kuşku yoktur.[43] Onun on yedinci ve on sekizinci yüzyılları kapsayan klâsik dönem ile on dokuzuncu yüzyıl boyunca uzanan modern dönemde, bu dönemleri hem teorik hem de pratik alanlarında yöneten *epistemelerin* farklı olmasından dolayı, farklı biçimlerde görünen ve incelenen aynı pozitifliklere (*yaşam, emek, dil*) ilişkin *arkeolojik, soykütüksel* ve *etik* çözümlemelerinin incelenmesine ayırdığımız bu çalışmaya egemen olacak olan anahtar sözcüklerin, her birisi bir bölümün ana başlığı olmak üzere, *arkeoloji, soykütüğü* ve *etik* olacağı kendiliğinden ortadadır. Yukarıda geçen birinci başlık altında da değinildiği gibi, Foucault'nun *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi* adlı eserleri, bu çalışmanın birinci bölümünün konusunu oluşturan ve onun "arkeolojik çözümleme" programının içinde yer alan birinci el başvuru kaynakları olarak ilk sırada düşünülmeleri gerekir.

Foucault'nun *soykütüğü* ve *etik*le ilgili çözümlemeleri ise bu çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ele alınacağı için, kendilerinde daha çok bu alanlara ilişkin çözümlemelerin yer aldığı *Gözetlemek ve Cezalandırmak* ile *Cinselliğin Tarihi* adlı eserlerine bazı dikkat çekmelerin dışında pek fazla atıfta bulunulmamıştır. Foucault'nun "arkeolojik çözümleme" programının içinde yer alan eserlerinden ziyade, biraz önce

42 *Bkz.* G. Stauth-B. S. Turner, *age*, s. 74.

43 A. I. Davidson, "Archéologie, Généalogie, Ethique" (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), *Michel Foucault Lectures Critiques*, Editions de Boeck Université, 1989 Paris, s. 243. Foucault'nun düşünce hayatının akışını dönemleştirmenin buna benzer bir biçimi için *bkz.* M. Sarup, *age*, s. 108.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

adları anılmış bulunan, son iki eserinde daha çok kullanıldığı söylenebilecek olan *soykütüğü*nün, yetmişli yıllardan sonraki eserlerinde, büyük ölçüde *arkeoloji*nin –bu kavram bütünüyle terk edilmemiş olmakla birlikte– yerini aldığı görülür. Nietzsche'den alıp kullandığı bu soykütüksel yol,[44] Foucault'yu doğrulukla ilgili bazı iddiaların kaynağı ile ilgilenmeye götürmekle birlikte, o, şeylerin özünü yakalamak ya da tarihin akışı içerisinde gelişecek olan bir "sabit biçim"i araştırmak amacıyla başlangıçlara bağlanmaz; tam tersine keşfedilecek bir özün ya da orijinal bir birliğin bulunmadığını ortaya koymaya çalışır.[45] Bu yüzden onun ısrarla üzerinde durduğu bilginin dönüşümü sürecinde mutlak doğrunun hemen hemen hiç yeri yoktur; bunun yerine o, Nietzsche gibi, her zaman bakış açısına göre doğruluğu değişen bilgiye önem verir.[46] Foucault'nun *soykütüğü*ne olan ilgisinin temel etkisi, gerçekte yeni bir iktidar teorisi oluşturmayan, ama modern toplumlarda ortaya çıkardığı problemlere yeni bir yaklaşım biçimini gündeme getiren, *iktidar*ın incelenmesi için bazı genel kuralları ifade etmeye onu götürmk olmuştur.[47]

Arkeoloji söylemsel pratiklerin düzeyini tespit etmeye ve bu pratiklerin gerçekleşmesi ve dönüşmesine ilişkin kuralları ortaya koymaya çalıştığı halde, *soykütüğü* söylemsel pratiklere uygun olan iktidar güçlerine ve ilişkilerine bağlanır.[48] Yetmişli yıllardan itibaren Foucault'nun düşüncesinde, *soykütüğü arkeoloji*nin yerine geçmekten daha çok, söz konusu çözümlemenin sınırlarını genişletir. Onun düşünce hayatının içini dolduran çözümlemelerinin üçüncü eksenini gösteren *etik*, yukarıda da işaret edildiği gibi, insanın "kendi kendisiyle ilişki"sinin incelenmesidir. Onun bu konudaki düşünceleri için, birinci kitabı 1976, ikinci ve üçüncü kitabı 1984, dördün-

44 M. Sarup, *age*, s. 73.
45 A. I. Davidson, a*gm*, s. 246.
46 M. Sarup, *age*, s. 106-107.
47 A. I. Davidson, a*gm*, s. 248.
48 A. I. Davidson, a*gm*, s. 249-250.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

cü kitabı ölümünden sonraya kaldığı için yayınlanmamış olan *Cinselliğin Tarihi*'nin son üç kitabına ve Hubert Dreyfus ile Paul Rabinow'un kendisiyle yaptıkları "Etiğin Soykütüğü Üzerine" başlıklı söyleşiye başvurulabilir.[49] *Bilgi sistemleri* ile *arkeoloji*yi "doğruluk", *iktidar biçimleri* ile *soykütüğünü* de "iktidar" kavramıyla ilişkilendiren Foucault'nun, kendilerinden *soykütüğü*nün mümkün üç ekseni olarak söz ettiği "doğruluk", "iktidar" ve "etik"in her üçünün biraz karışık bir biçimde *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nde, "doğruluk ekseni"nin *Kliniğin Doğuşu* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nde, "iktidar ekseni"nin *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta, "etik ekseni"nin ise *Cinselliğin Tarihi*'nde incelendiğine yukarıda sözü edilen söyleşide işaret ettiği görülür.[50] Ayrıca, onun bilgi ve iktidar kavramları arasındaki ilişki konusuyla ilgili çözümlemelerinin, İngilizceye de çevrilmiş bulunan ve kendisiyle yapılmış söyleşilerin bir kısmından oluşan, *İktidar/Bilgi* adlı eserinde yer aldığına işaret edilebilir.[51]

Foucault'nun çalışmalarına bütünlük içerisinde bakıldığında, onların bir labirenti oluşturmadıkları, karanlık yollara dalmayı gerektirmedikleri, pek çok konu ele alınmış olmakla birlikte, otuz yılda ortaya konulmuş olan bu çalışmaların tutarlı bir gövde oluşturduklarında da kuşku yoktur.[52] Onun büyük ölçüde 1950 ile 1984 yılları arasında yoğun bir biçimde kendini göstermiş olan düşünce hayatının üç temel kavramı hakkında yukarıdaki özet bilgiyi verdikten sonra, hemen bu çalışmanın birinci bölümünün konusu olan *arkeoloji*ye geri dönüyoruz. Foucault'nun, "arkeolojik çözümleme" programının içine dâhil ettiği yukarıda adları anılan eserlerinde *Rönesans* (XVI. yüzyıl), *klâsik* (XVII. ve XVIII. yüzyıllar), *modern* (XIX. yüzyıl ve sonrası) ve *postmodern* (günümüz) olmak

49 Adı geçen mülakat için *bkz.* M. Foucault, *DE*, IV, s. 383-411.
50 M. Foucault, *DE*, IV, s. 393.
51 M. Foucault, *Power/Knowledge*, Ed. by: Colin Gordon, Pantheon Boks, New York, 1980.
52 J. W. Bernauer, *age*, s. 24.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

üzere dört çağı birbirinden ayırdığı dikkati çeker. Klâsik çağda *yaşam*a ilişkin çözümlemeler Doğa Tarihi alanında gerçekleştirilirken, modern çağda –bir çağdan ötekine geçiş olanağını veren epistemik kırılmaya bağlı olarak doğmuş bulunan– *biyoloji*nin alanında ortaya çıkar. Aynı şekilde, *emek*le ilgili çözümlemeler yine klâsik çağda Servet Analizi olarak adlandırılırken, modern çağda *iktisat politikası* adını alır; *dil* klâsik çağda Port-Royal Gramercileri'nin biçimlendirdikleri Genel Dilbilgisi'nin inceleme konusu olurken, modern çağda *filoloji*nin çözümleme alanında yer alır. Batı düşüncesinde, Foucault'nun klâsik çağdan modern çağa geçişin eşiği olarak dikkate aldığı ve çok önem verdiği on dokuzuncu yüzyılın başındaki *epistemik kopuş*la birlikte, yukarıda değinilen pozitiflik ya da deneysellik alanlarında ortaya çıkmış olan bu dönüşümlere ilişkin çözümlemelere birinci bölümün üçüncü başlığı altında yer verilmiştir.

Yaşam, emek ve *dil* olarak tespit edilmiş bulunan üç pozitiflik alanına ilişkin söz konusu dönüşümlerin her birinin "Episteme ve Epistemik Kopuşlar" başlığı altında ayrı ayrı ele alınıp incelendiği bu bölümün konusunun *Kelimeler ve Şeyler*'e bütünüyle egemen olması nedeniyle, birinci bölümün üçücü başlığının ilk sırada yer alan başvuru kaynağının da adı geçen eser olacağından kuşku duyulmamalıdır. Söylem, söylemsel düzenler, bilgi, bilim, arkeoloji, bilginin arkeolojisi, episteme ve epistemik kopuşlar "arkeolojik çözümleme"nin merkezinde yer alan kavramlar oldukları için, birinci bölümde "Bilginin Arkeolojisi" başlığı altında, Foucault'nun bir bakıma kendine özgü denilebilecek dilinin bu ana kavramlarını ele almayı uygun bulduk. Bu bölümün yazılmasında *Bilginin Arkeolojisi*, birinci sırada yer alan bir başvuru kaynağıdır. On dokuzuncu yüzyılın başında gerçekleşen söz konusu epistemik kopuştan önce, Foucault'nun *yaşam, emek* ve *dil* alanlarında henüz bir bilgikuramsal bilince sahip olmadığı için var olmadığını söylediği insan ve insana ilişkin bilimlerin ancak

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

modern dönemde insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak sözü edilen bilince kavuşmasından itibaren ortaya çıktığı düşünülür. Hem *Kelimeler ve Şeyler*'de hem de *Bilginin Arkeolojisi*'nde hemen hemen aynı ağırlıkla üzerinde durulmuş olduğunun söylenebileceği bu tema, birinci bölümün ikinci başlığı olan "İnsan, Süreksizlik ve Tarih" içerisinde önce "insan", sonra "insan bilimleri", sonra da "süreksizlik ve tarih" kavramları öne çıkarılarak ele alınacaktır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

BİRİNCİ BÖLÜM:
ARKEOLOJİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

A. BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ

I. Söylem ve Söylemsel Düzenler

Foucault beş duyu organımızdan ikisi olan *göz* ile *dil*in birlikte hareket etmelerine rağmen farklı oluşumları ortaya koyduklarını düşünür. *Görmek*[1] gözün, *söylemek* de dilin işlevidir. Bu iki işlev arasındaki ilişkinin, gerçekte, bir *ilişkisizlik* ilişkisi olduğu, onun "dilin resimle ilişkisinin, sözün bir yetkinsizlik ve görünenin karşısında gidermek için boşuna çaba sarfettiği bir eksiklik içinde bulunmasından kaynaklanmaksızın, sonsuz bir bağlantı olduğu"[2] şeklindeki ifadelerinden anlaşılıyor. Görünen ile *şeyler*in ya da "varlıklar"ın, söylenen ile de *kelimeler*in ya da "temsiller"in kastedildiği çok açıktır. *Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı kitabında Foucault hapishaneleri "söylemsel olmayan oluşumlar" yani *görünen* olarak nitelerken, ceza hukukunu "söylemsel oluşumlar" yani *söylenen* olarak niteler. *Kliniğin Doğuşu*'nda da, aynı şekilde hastane *görünen*, tıb bilgisinin kendisi *söylenen*dir. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault *görünen*ler ile *söylenen*ler arasında var olduğunu düşündüğü bu *ilişkisizlik* ilişkisini betimlemeye çalışır. Adı geçen eserinin birinci bölümünün ilk sayfalarında o şunları yazar:[3] "Görünen ile söylenen birbirlerine indirgenemezler: görünen

1 Bu kavramla ilgili ayrıntılı çözümleme için *bkz.* M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaire de France, Paris, 1963, ss. 107-123 (Görmek, Bilmek).

2 M. Foucault, *MC*, s. 25; *krş.* A. Akay, *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 39.

3 M. Foucault, *MC*, s. 25.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

şeyler istenildiği kadar anlatılsın, görünen hiçbir zaman söylenenin içine sığmaz ve söylenen, imgeler, mecazlar, kıyaslar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıldadıkları yer, gözlerin gördüğü değil de sözdiziminin art arda gelen öğelerinin belirlediği yerdir"

Şeylere verilen özel adlar aracılığıyla, konuşulan mekândan bakılan mekâna farkına varmadan geçme olanağının elde edildiğini kaydeden Foucault, *söylenen* ile *görünen*in sanki aralarında uyumluymuşlar gibi, birbirinin üzerine uygun bir şekilde konulabildiklerini öne sürer.[4] *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault'nun söylenenin göstergesi olan *ifade*ye görünene göre öncelik verdiği görülür. Bu konuda onu önemli ölçüde etkilemiş olan temel etken, Batı düşüncesinin en güçlü ve sürekli geleneklerinin *dil* ile *gerçeklik* arasındaki bağı özlerin gizemli ve karşılıklı bir paylaşımı olarak görmüş olmasıdır.[5] Klâsik söylemin temel görevi, ona göre, şeylere bir ad yakıştırmak ve onların varlıklarını bu yolla adlandırmak olduğu için, Batı söylemi iki yüzyıl boyunca ontolojinin yeri olmuştur.[6] *Eski Ahit*'te, örneğin, *Söz* (Kelâm) yaradılışın başlangıcı olduğu gibi, Grekler için de *Logos* hem gerçekliği hem de bilgiyi ve dolayısıyla gerçekliğin dile getirilebilirliğini belirtir.[7] James Harkness'ın dediği gibi, Tanrı tarafından doğrudan verilmiş olan ve belki de İbranî yazısının resme benzeyen garip şekillerinde kendini gösteren ilk dil evrenin saydam bir kopyasıydı;[8] ve Babil cezasından sonra, *görünen* ile *söylenen*in harfi harfine karşılıklı bağıntısı yıkılmış olmakla birlikte dil belirttiği şeyden kesin olarak kopmamıştır.[9] Rönesans döneminde bile Hıristiyan Avrupa *söze gerçek*in temel

4 M. Foucault, *MC*, s. 25.
5 M. Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir* (*BBPD*) (çev. Selahaddin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 11 (Kitabı İngilizceye çeviren James Harkness'ın önsözü).
6 M. Foucault, *MC*, s. 136.
7 M. Foucault, *BBPD*, s. 11.
8 M. Foucault, *MC*, s. 51.
9 M. Foucault, *BBPD*, s. 11; M. Foucault, *MC*, s. 51.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

göstergesi olarak hem aklın hem duyuların apaçıklığı üzerinde üstünlük tanımaya devam etmiştir.

Geleneksel felsefedeki, *kelimeler* ile *şeyler*in özünün gizemci ve Platoncu özdeşleşiminin gerçeküstücü bir ressam olan René Magritte'in birçok tablosunda eleştiriye konu edilmiş olmasının nedeni, Saussurecü dilbiliminde *kelimeler*in *şeylere* gönderme yapmaması gibi, gerçeküstücülükte de ressamın tablosunun görüntüye modellik edecek herhangi bir şeye benzemiyor oluşudur. Foucault'nun, *görünen* ile *söylenen* arasındaki ilişkiyi, daha doğrusu, ilişkisizliği betimlemek amacıyla kaleme aldığı küçük bir eseri *Bu Bir Pipo Değildir* adını taşır. Söz konusu eser adını Magritte'in bir tablosundan alır. Söz konusu tabloda bir pipo resmi ve resmin altında da "Bu bir pipo değildir" önermesi yazılıdır. Kâğıt üzerine çizilmiş olan pipo resmi piponun kendisi olmadığından, görünen pipo resmi hakkında "bu bir pipodur" önermesinin doğru olmayacağını, tam tersine "bu bir pipo değildir" önermesinin doğru olacağını öne süren Foucault, Magritte'in söz konusu tablosunu yorumlarken *görünen* ile *söylenen* arasındaki ilişkisizlik ilişkisini ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.[10]

Foucault'ya göre, görüneni bilmek demek onu ifade birlikleri haline, yani *söyleme* dönüştürmek demektir. *Görünen* ile *söylenen* arasında birbirine egemen olma açısından büyük bir mücadelenin geçtiğini düşünen Foucault, bu ikisinin mâhiyetleri bakımından birbirinden bütünüyle farklı olmaları nedeniyle aralarındaki ilişkinin de, yukarıda işaret edildiği gibi, ilişkisizlik ilişkisi olduğunu düşünür. Birbiriyle hiçbir ortaklığı bulunmayan şeyler arasındaki ilişki fikrinde Foucault'nun Kant'a çok yakın bir konumda bulunduğu söylenebilir. Kant'ın *numen*i Foucault'nun *söylenen*ine, *fenomen*i de *görünen*ine karşılık sayılabilir. Bu nedenle, mâhiyetleri bakımından birbirinden tamamıyla farklı olan *numen* ile *fenomen*

10 M. Foucault, *BBPD*, s. 19-21.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

arasında da bir bakıma ilişkisizlik ilişkisinin bulunduğundan söz edilebilir.

12 Nisan 1970 yılında Collège de France'ın *Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü* başkanlığına seçilen Foucault, aynı yıl derslere başlarken yaptığı *Söylemin Düzeni* başlıklı açış konuşmasına şu cümlelerle girer:[11] "Bugün yapmam gereken konuşmada ve burada belki yıllar boyunca yapmam gerekecek olan konuşmalarda, hiç kimseye hissettirmeden yok olup gidebilmeyi isterdim. Söze başlamaktan daha çok söz tarafından kuşatılmış ve her türlü mümkün başlangıcın çok ötesine taşınmış olmayı isterdim. Konuşma sırasında, kimliksiz bir sesin benden çok daha önce konuşmaya başlamış olduğunu fark edivermek çok hoşuma giderdi; o zaman sözcükleri birbirine bağlamak, cümleyi izlemek, bir an için kendini askıya alarak, sanki bana işaret vermişcesine hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeden, onun küçük aralıklarının içine yerleşivermek yeterdi bana. Böylelikle, başlangıç olmayacaktı; ve söylemin kendisinden doğduğu kişi olmak yerine, söylemin gelişiminin rastlantısallığında, önemsiz bir boşluk, mümkün yok oluşunun son noktası olacaktım"

Söylemin hem özneleri hem de nesneleri yarattığı teziyle Foucault'nun toplumsal teoriye en önemli katkıyı yaptığını düşünen Susan Hekman, onun çalışmalarıyla ilgili bir anlama faaliyetinde bulunulacaksa eğer, söylem hakkındaki düşüncelerini çözümlemekle işe koyulmanın en doğru yol olacağını öne sürer.[12] Söylem, iktidar/bilgi ilişkisi, soykütüksel araştırmanın yeri ve tarihin bir öznesinin bulunmayışı gibi temalar Foucault'nun otuz yıllık düşünce hayatına egemen olan ana temalardır.[13] Onun çalışmalarının merkezini metinler ile dilin oluşturduğunu düşünen Hekman'a göre,

11 M. Foucault, *OD*, s. 7-8.

12 S. Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (çev. H. Arslan-B. Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 226.

13 Q. Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar* (çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1991, s. 73.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir metnin anlamının incelenmesinin metnin yazarında merkezîleşemeyeceği varsayımından yola çıkan Foucault, Gadamer'de olduğu gibi, metni yazanla ya da metnin kompozisyonuna kılavuzluk eden öznel niyetlerle değil, metnin kendisiyle ilgilenir.[14] Bunun yanı sıra, o, söylemin teorik bir oluşum olduğu kadar düzenlenmiş bir toplumsal pratik olduğunu, bu yüzden bilgiyi olduğu kadar gücü/iktidarı da içerdiğini, dolayısıyla belirli bir söylemin sınırları içinde somutlaşmış olan kategorilerin yalnızca bilgiyi değil, aynı zamanda gücü/iktidarı da yarattığını düşünür.[15]

İlgisini ifadelerin ve çözümleme nesnelerinin üzerinde yoğunlaştıran Foucault'nun, yukarıda da işaret edildiği gibi, en temel çözümleme birimi *söylem*dir.[16] Onun yöntemi, bazı ifadelerin doğru, bazılarının da yanlış olduğunun tespit edilmesine olanak tanıyan kuralların neler olduğunun araştırılmasıdır. Söz konusu kurallar belirginlik kazandığında biz bir söylem ya da söylemsel oluşumla karşı karşıyayız demektir.[17] Belirli bir bilgi alanında yalnızca *doğru* olarak kabul edilmiş olan ifadelerle ilgilenmeyen Foucault, daha ziyade, *doğru* ya da *yanlış* olabilen ifade gruplarının oluşumunu mümkün kılan söylemsel kuralları ortaya koymaya çalışır.[18] Söylem ya doğru ya da yanlış olacak olan ifadeler üretmemize olanak tanıyan bir olasılıklar sistemi olarak düşünülebilir. Foucault'nun toplumsal yapıyı oluşturan aygıtı "söylemlerden, kurumlardan, mimarî biçimlerden, düzenleyici kararlardan, yasalardan, idarî önlemlerden, bilimsel ifadelerden, felsefî ve ahlakî önermelerden –kısacası, söylenenlerden olduğu kadar söylenmeyenlerden de– oluşan baştan başa heterojen bir toplam"[19] olarak tanımladığı

14 S. Hekman, *age*, s. 226.
15 S. Hekman, *age*, s. 226-227.
16 Q. Skinner, *age*, s. 73.
17 Q. Skinner, *age*, s. 73-74.
18 Q. Skinner, *age*, s. 74.
19 M. Foucault, *Power/Knowledge*, s. 194.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

görülür. O bilgi ve söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavrar;[20] söylemin çok karmaşık bir gerçeklik olduğuna, ona farklı yöntemlerle ve farklı düzeylerde yaklaşılması gerektiğine inanır.[21] 1970'li yıllarda düşüncesi *arkeoloji*den *soykütüğü*ne geçiş sürecinde olan Foucault, bu aşamada kurumların, politik olayların, ekonomik uygulamaların sınırları içinde tanımladığı söylemin maddî koşullarına ve söylemsel bölgeler ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların çözümlenmesine ağırlık verir.[22]

Foucault'nun söylemler hakkındaki yaklaşımını kavrayabilmek için değişik alanlarla ilgili olan ve onun ilgi gösterdiği bazı sınıflandırma sistemlerine dikkat edilmesi gerekir. *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde, örneğin, Foucault bir *Çin Ansiklopedisi*'nde yer alan bir hayvanlar sınıflamasından söz eder.[23] Jorge Luis Borges'in bir yazısında gönderme yaptığı bir *Çin Ansiklopedisi*'nde yer alan bu sınıflandırma sisteminin mekânsız bir düşünceye, karmaşık biçimlere, garip yerlere, gizli geçitlere, öngörülemeyen iletişimlere dayanan görkemli bir evrene ilişkin kelimeler ve kategoriler sunduğunu söyleyen Foucault'ya göre, üzerinde yaşadığımız dünyanın öteki ucunda, bütünüyle uzamın düzenine bağlı olduğu halde, varlıkların çoğulluğunu bizim için adlandırma, konuşma ve düşünme olanağı bulunan mekânlardan hiçbirinin içinde dağıtıma tâbi tutmayan bir kültür bulunmaktadır.[24] Bu kültürün ürettiği bir unsur olan söz konusu *Çin Ansiklopedisi*'ndeki sınıflandırma sistemi ile Foucault'nun mensubu bulunduğu Batı kültürünün şeyleri örgütleme biçimi arasında derin bir uçurumun var olması nedeniyle, söz konusu farklı kültürlere

20 S. Best-D. Kellner, *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998 , s. 57.
21 S. Best-D.Kellner, *age*, s. 59.
22 S. Best-D.Kellner, *age*, s. 67.
23 M. Foucault, *MC*, s. 11.
24 M. Foucault, *MC*, s. 10-11.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ait insanlar kendilerini farklı kodlarda, farklı düşünce yuvalarında bulurlar.[25]

Hayvanlarla ilgili, tarih boyunca, her biri köklerini dünyanın doğal düzeninin farklı kavramlaştırılmasında bulan sayısız sınıflandırma sistemleri yapılmıştır. Bu sınıflandırma sistemlerine göz atan bizler, içinde yer aldığımız kültür tarafından yapılmış sınıflandırma sistemlerini dile getiren kendi söylemimimizin içine kapatılmış olduğumuzdan, hayvanlar dünyasının bu tarzda nasıl sınıflandırılabildiğini tam olarak kavrayamıyoruz.[26] Başka kültürlerdeki sınıflandırma sistemlerinin bizim kavrayışımıza uymaması onların doğru olmadığının bir göstergesi sayılmamalıdır. Foucault açısından, doğru, bir söylemin kurallarının ortaya çıkardığı bir sonuç olduğu için, doğal dünyaya ilişkin kendi sınıflandırma sistemlerimizin başkalarının sınıflandırma sistemlerinden daha doğru olduğunu öne süremeyiz.[27] Mantıksal tutarlılığa dayanan bir düşünme biçiminin yazılı ya da sözlü olarak dile getirilişi, bir sistem ya da kavramla ilgili bilimsel konuşmaların ve yazıların tümü olan *söylem*, bir ve aynı söylemsel oluşuma bağlı ifadelerin toplamından ibarettir.[28] Bir söylemsel oluşumu belirginleştiren, ifade düzenleriyle ilgili tekdüze alanlar vardır ve bu alanlar birbirlerinden farklılık gösterirler.[29]

Foucault tarafından söylemsel oluşum adı altında betimlenmiş olan ifade birlikleri, *cümlelerin* düzeyinde dilbilgisel bağlarla, *önermelerin* düzeyinde mantıksal bağlarla, *anlatımların* düzeyinde psikolojik bağlarla birbirlerine bağlanmamış; ama *ifadelerin* düzeyinde birbirlerine bağlanmış bulunan sözel edimlerin tümüdür.[30] Bir ifadeler grubu tarafından meydana getirilmiş temel bir birlik olarak tanımlanabilecek olan

25 J. W.Bernauer, *age*, s. 124-125.
26 Q. Skinner, *age*, s. 74.
27 Q. Skinner, *age*, s. 75.
28 M. Foucault, *AS*, s. 153.
29 M. Foucault, *AS*, s. 190.
30 M. Foucault, *AS*, s. 151.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

söylemsel oluşum,[31] Foucault'nun düşüncesinde, bir sözel edimler grubunun kendisine bağlı bulunduğu genel ifade sistemidir.[32] Bir söylemsel oluşumun ifadeye ilişkin olayların toplamından meydana geldiğini söyleyen Foucault'ya göre söz konusu oluşum, ifadeleri kendilerinin altında gruplandırma alışkanlığına sahip olduğumuz doğrudan doğruya gözlemlenebilir olan birliklerle, ölçütleri, sınırları ve iç ilişkileri bakımından aynılık göstermez; ama dile getirme olgularının arasında gölgede kalmış ve söylemlerin düzeyine çıkamamış bulunan ilişkileri gün yüzüne çıkarır.[33] Bir başvuru sistemi, bir ifade aralığı, bir teoriler ağı, bir stratejik olanaklar alanı bir ifadeler grubunun içinde gösterilebildikleri ve betimlenebildikleri takdirde, onların bir söylemsel oluşuma ait olduklarından kuşku duyulmaz.[34]

Foucault'nun söylemsel oluşum adını verdiği bu ifade birliklerinin içinde nesnelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve tematik seçimlerin arasında sıra, bağlantı, işlev ve dönüşümü içeren bir düzenin varlığı söz konusudur.[35] Özel ifade düzeylerinde söylenmiş olan şeylerin bir bakıma genel planını çıkaran bir söylemsel oluşumun kendilerine göre çözümlendiği nesnelerin, öznel durumların, kavramların, stratejik seçimlerin oluşumundan ibaret sayılabilecek dört yön, *ifade*nin işlev gördüğü dört alana –nesneler, özneler, kavramlar, stratejik seçimler alanı– uygun düşer.[36] Başka mümkün birleştirme ilkelerinden bağımsız olarak, söylemsel oluşumların tespitinin ifadenin özel düzeyini gün yüzüne çıkardığı söylenebilir; fakat ifadelerin ve ifade düzeyinin örgütlenme biçiminin tanımlanmasının söylemsel oluşumların bireysel-

31 F. Russo, *agm*, s. 78.
32 M. Foucault, *AS*, s. 151.
33 M. Foucault, *DE*, I, s. 719.
34 M. Foucault, *DE*, I, s. 719.
35 M. Foucault, *AS*, s. 33; F. Russo, *agm*, s. 76.
36 M. Foucault, *AS*, s. 152.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

leşmesine götürdüğü de söylenebilir.[37] Bir ifadenin, bir metne ait olan bir cümle ve dedüktif bir bütüne ait olan bir önerme olarak söylemsel oluşuma ait olduğunu öne süren Foucault için, bir cümlenin düzeni dilin ilkeleriyle, bir önermenin düzeni mantığın ilkeleriyle tanımlandığı halde, ifadelerin düzeni söylemsel oluşumun kendisiyle tanımlanır.[38] Söylemsel oluşum, ifadeler için bir olanak şartı değil, bir birlikte varoluş ilkesidir.[39]

Arkeolojik çözümleme, söylemsel oluşumları ortaya çıkarır ve onları betimler. Bu belirginleştirme ve betimleme arkeolojik çözümlemenin söylemsel oluşumları birbiriyle karşılaştırması, bulundukları ortak zamanın içinde onları birbirinin karşısına koyması, aynı zamanın içerisinde bulunmayanlardan ayırt etmesi, onları söylemsel olmayan pratiklerle ilişkiye sokması demektir.[40] İfade birliklerinin yan yana dizildikleri, birbirinden ayrıldıkları, birbirlerinin sınırlarını tespit ettikleri, birbirlerinin karşısında bulundukları ve aralarındaki boşlukları gösterdikleri yerde, arkeoloji kendi alanına sahip olur.[41] Örgütlenme biçimlerini bilimsel modellerden alan, tutarlı ve kanıtlanmış olmaya yönelen, bilimler gibi kabul edilmiş ve kurumsallaşmış ifade birliklerine *disiplin* adını veren Foucault, arkeolojinin varolan disiplinlerden hareketle ya da onlara rağmen oluşabilmiş bilimleri betimleyeceği yerde, gerçekte bilim olmayan *Psikiyatri*, *Psikopatoloji*, Doğa Tarihi, Servet Analizi, Genel Dilbilgisi gibi disiplinleri betimlediğini öne sürer.[42]

İnsanların on altıncı ve yirminci yüzyıllar arasında var olan dört ayrı tarihsel dönemin ya da *epistemen*in her birinde hiç farkına varmaksızın pratikler ve söylemler olarak bilgi küme-

37 M. Foucault, *AS*, s. 152.
38 M. Foucault, *AS*, s. 152-153.
39 M. Foucault, *AS*, s. 153.
40 M. Foucault, *AS*, s. 205.
41 M. Foucault, *AS*, s. 205.
42 M. Foucault, *AS*, s. 233.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

leri oluşturmuş bulundukları düşüncesini taşıyan Foucault'ya göre, her bir *episteme* Batı düşüncesinde hukuk, ekonomi, biyoloji, tarih gibi çeşitli disiplinleri ya da bilgi alanlarını niteleyen düşünce soyutlamalarından oluşur.[43] *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'ndeki psikiyatrik söylem, *Kliniğin Doğuşu*'ndaki tıbbî söylem, *Kelimeler ve Şeyler*'de söz konusu edilmiş olan *biyoloji*, *ekonomi* ve *filoloji*yle ilgili söylemler arkeolojik çözümlemenin konusunu oluşturduklarında, bu durum, kurumsal bir alanı; olayların, pratiklerin, siyasî kararların bir toplamını; demografik istikrarsızlıkların, yardım tekniklerinin, işçi ihtiyaçlarının, farklı işsizlik düzeylerinin belirlediği bir ekonomik süreçler zincirini betimlemek içindir.[44] Yukarıda adları anılmış olan eserleri kaleme alırken, Foucault, esas amacının on sekizinci yüzyılın insanlarının genel olarak tarihle olduğundan daha çok düzenle, oluşla olduğundan daha çok tasnifle, sebeplilik mekanizmalarıyla olduğundan daha çok işaretlerle ilgilendiklerini göstermekten ziyade, aralarında belirli sayıda betimlenebilir ilişkiler bulunan Genel Dilbilgisi, Servet Analizi ve Doğa Tarihi gibi klâsik çağın ortaya koyduğu söylemsel oluşumların iyice belirlenmiş birliğinin ortaya konulması olduğunu kaydeder.[45]

Doğa Tarihi, Servet Analizi ve Genel Dilbilgisi'ni özel bir birlik olarak ortaya koyan ve onlarda birbirleriyle ilişkili parçaların bir bütünlüğünü kabul etme olanağı veren iç ve dış ilişkilerin bulunduğunu söyleyen Foucault, on sekizinci yüzyılın yaratıcı zenginliği içinde arkeolojinin katı çerçevesinin dışında kalan başka birçok fikrin bulunup bulunmadığını soranlara vereceği cevabın "elbette" olacağını öne sürer;[46] ve ulaşmak istediği temel hedefinin bir dönemin ruhunu ya da bilimini apaçık ortaya koymak olduğunu, betimlediği iliş-

43 A. Munslow, *Tarihin Yapısökümü* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 187.
44 M. Foucault, *AS*, s. 205-206.
45 M. Foucault, *AS*, s. 206.
46 M. Foucault, *AS*, s. 207.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kilerin özel bir biçimi betimlemekle ilgili bulunduğunu, onların bir kültürün yüzünü tam olarak betimleyecek işaretler olmadığını dile getirir.[47] Bir söylemsel oluşumun ortaya çıkışı genellikle nesnelere, ifade biçimlerine, kavramlara ve stratejilere ilişkin geniş bir yenilenmeyle bağlantılıdır.[48] Geleneksel birlikler olmayan söylemsel birlikleri tanıma olanağını veren dört kriterden (*metin, eser, bilim, söylemin alanı veya biçimi, kullandığı kavramlar veya gösterdiği seçimler*) söz eden Foucault, bu kriterlerin birbiriyle bağdaşmaz nitelikte olmadıklarını, tam tersine onların birbirini davet ettiklerini kaydeder; ve bir söylemin birliğinin, **(1)** söylemin tüm *objelerinin* oluşum kuralıyla; **(2)** söylemin tüm *sözdizimsel* tiplerinin oluşum kuralıyla; **(3)** söylemin tüm *anlambilimsel* elemanlarının oluşum kuralıyla; **(4)** söylemin tüm *işlemsel* olasılıklarının oluşum kuralıyla tanımlandığını öne sürer.[49]

Bir söylemsel oluşumu yöneten ve onun ortak elemanlarını değil de küçük aralıklarını ve mesafelerini açıklamak zorunda olan bu dört düzeyli sisteme Foucault *pozitiflik* adını verir.[50] *Pozitiflik* ile bir ifadeler toplamının, kendi içine kapalı ve eksiksiz bir anlam olarak değil de içinde boşlukları bulunan ve parçalara ayrılmış bir biçim olarak betimlenmesini kasteden[51] Foucault için, söylemsel oluşum daha ziyade düzeylerinin ve rollerinin betimlenmesine ihtiyaç gösteren pek çok uyuşmazlıkların bir alanıdır.[52] Bir söylemsel oluşumu çözümlemek, o halde, ifadelerin ve bu ifadelere belirginlik kazandıran pozitiflik biçimi düzeyinde, bir sözel edimler bütününü incelemek, kısacası bir söylemin pozitiflik tipini tanımlamaktır;[53] çünkü sözkonusu pozitiflik tipi, bir ta-

47 M. Foucault, *AS*, s. 207.
48 M. Foucault, *AS*, s. 223.
49 M. Foucault, *DE*, I, s. 719.
50 M. Foucault, *DE*, I, s. 719.
51 M. Foucault, *AS*, s. 164.
52 M. Foucault, *AS*, s. 203.
53 M. Foucault, *AS*, s. 164.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rihsel *a priori* ya da önermeler için bir gerçeklik şartı rolünü oynar.[54] Başlangıçta, antropolojik kategorilere atıfta bulunmaksızın söylemsel oluşumların çözümlemesini yapma ve önermeler arasındaki ilişkileri betimleme amacını gütmüş olan Foucault'nun, daha sonra öznel niyete atıf yapmaksızın söylemin pozitifliğini çözümlemek amacıyla hareket etmiş olduğu görülür.[55] Yaptığı incelemelerin söylemsel oluşumlar adını verdiği ifade birliklerini ve bu birlikleri *pozitiflikler* adı altında açıklaması gereken sistemleri ortaya koyduğunu söyleyen[56] Foucault on yedinci ve on sekizinci yüzyılda servet, para, mübadele, dilbilimsel işaretler ve kelimelerin işlevi konularında söylenebilecek şeyleri çözümlemeye giriştiğini, ama bu çözümlemenin sonunda elde edilmiş pozitifliklerin ve bu pozitifliklerin bir araya getirdiği söylemsel oluşumların *iktisat politikası* ve *filoloji* gibi disiplinlerle aynı alanı kapsamadıklarını, üstelik söylemsel oluşumların bilim olarak dikkate alınabilecek şeylerle çakışmadığını öne sürer.[57]

Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi'nde, örneğin, çözümlenmiş olan pozitiflik sisteminin doktorların klâsik çağda akıl hastalığı konusunda söyledikleri şeylerin ayrıntılı bir biçimde açıklanmasından ziyade tıbbî ifadeleri, kurumsal düzenlemeleri, yönetimsel ölçüleri, hukuksal metinleri, edebî ifadeleri, felsefî dile getirmeleri kendi dağılımları içinde olanaklı kılan başvurunun, ifadeler dizisinin, teoriler ağının ve seçim anlarının tanımlandığı görülür.[58] *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nin ilgi odağı, Foucault'nun kendisinden uyuşmazlık örneği olarak söz ettiği, bir söylemsel oluşum tarafından her yanından kuşatılmış olan *Psikiyatri* disiplini idi.[59] *Kelimeler ve Şeyler*'de ise, betimleme yoluyla elde edilmiş olan pozitiflikler bilim-

54 S. Hekman, *age*, s. 228.
55 S. Hekman, *age*, s. 228.
56 M. Foucault, *DE*, I, s. 720; J. W. Bernauer, *age*, s. 196.
57 M. Foucault, *DE*, I, s. 720.
58 M. Foucault, *DE*, I, s. 720-721.
59 M. Foucault, *AS*, s. 233.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sel alanlardan daha dar çerçeveli söylemsel oluşumlardan soyutlanırlar.[60] Doğa Tarihi'nin sistemi varlıklar arasındaki benzerlik ve farklılıkla, tablonun genel alanının içinde yakınlıkların dağılımıyla ilgili birçok ifadeyi açıklama olanağı verdiği halde; o ne irade dışı hareket hakkındaki çözümlemeleri, ne türlerle ilgili teoriyi, ne de gelişmenin kimyasal açıklamalarını yönetir.[61]

Klâsik çağda Servet Analizi'ni yöneten pozitiflik de mübadelerle, ticarî hareketlilikler ve fiyatlarla ilgili bütün ifadeleri belirlemiyordu.[62] Genel Dilbilgisi de, yine aynı çağda, dil üzerine söylenmiş şeylerin tamamını açıklığa kavuşturmuyordu.[63] Söylemsel oluşumlar, demek ki, henüz kendilerinin bilincinde olmayanların yavaş ve hissettirmeden oluştukları anın içinde geleceğin bilimleri olamazlar.[64] Bu üç durumdan hiçbirinde, diyor Foucault, *biyoloji*nin, *ekonomi*nin, *filoloji*nin sessiz sedasız kuruldukları bir çağda insanların dil, servet ya da yaşam hakkında düşünebildikleri şeyleri yeniden bulmak söz konusu değildi.[65] Modern çağda *biyoloji* Doğa Tarihi'nin, *ekonomi* Servet Analizi'nin, *filoloji* Genel Dilbilgisi'nin yerini aldıktan itibaren, varlığın ve temsilin ortak yeri olan klâsik söylem ortadan kalkar.[66]

Kliniğin Doğuşu'nda çözümlemesi yapılmış olan söylemsel oluşumun tıbbî söylemden (yani hastalık, hastalık biçimleri, hastalıkla ilgili belirlenimler, tedavi yolları hakkındaki teori) çok daha geniş olduğunu düşünen Foucault klinik söylemin birliğinin hiçbir şekilde bir bilimin ya da kendisine bilimsel bir statü kazandırmaya çalışan bir bilgiler toplamının birliği olmadığını öne sürer.[67] Söylemsel oluşumlar, demek ki

60 M. Foucault, *DE*, I, s. 721.
61 M. Foucault, *DE*, I, s. 721.
62 M. Foucault, *DE*, I, s. 721.
63 M. Foucault, *DE*, I, s. 721.
64 M. Foucault, *AS*, s. 235-236.
65 M. Foucault, *DE*, I, s. 721.
66 A. K. Marietti, *age*, s. 93.
67 M. Foucault, *DE*, I, s. 722.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Foucault'ya göre, ne hazırlık halinde bulunan, ne de önce hazırlık halinde bulunanlar gibi kabul edilmiş, daha sonra ölçütlerimizin yeni gereklerine bağlı olarak yürürlükten kaldırılmış bilimlerdir; onlar bugün bilim denilen şeylerden farklı bir yapı ve düzeydeki birliklerdir.[68] Söylemsel oluşumları belirginleştirmek için, bilimsel olan ve olmayan ayrımı yapmak doğru değildir, çünkü söylemsel oluşumlar bilgikuramsal olarak nötr durumdadırlar.[69]

Söylemsel oluşumların birlikli bir görünüm kazanmasını sağlayan pozitiflik sistemlerinin de rasyonel yapılar olmadığını vurgulayan Foucault, kurumların, tekniklerin, bireysel ya da kolektif davranışların, edebî uydurmaların, teorik tartışmaların içine yerleşmiş olan bütün nesnelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve teorik seçimlerin toplamının akledilebilirliğinin değil, oluşumunun ilkeleri olmalarından dolayı, pozitiflik sistemlerini betimlemek için rasyonel ve irrasyonel ayrımının doğru olmayacağını öne sürer.[70] Ona göre, kendisine bilgi adı verilebilecek olan şey, bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşmuş ve bir söylemsel oluşumun birliği içinde gösterilmiş olan bütündür.[71] Söylemsel oluşum adı verilen bu bütünlerin bilim değil bilgi olarak ele alındığı Foucault'nun ifadelerinden anlaşılıyor. Klinik söylemin birliğinin hiçbir şekilde bilimin ya da kendisine bilimsel statü vermeye çalışan bir bilgiler toplamının birliği olmadığını söylerken Foucault, söz konusu söylemin karmaşık bir birlik olduğunu, dolayısıyla ona kendileriyle bir bilimi başka bir bilimden (örneğin, *Psikoloji*yi *Patoloji*den) ayırt etmemizi sağlayacak ölçütlerin uygulanamayacağını düşünür.[72]

68 M. Foucault, *DE*, I, s. 722.
69 M. Foucault, *DE*, I, s. 722.
70 M. Foucault, *DE*, I, s. 722-723.
71 M. Foucault, *DE*, I, s. 723.
72 M. Foucault, *DE*, I, s. 722.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

II. Bilgi, Bilim ve Arkeoloji

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce baskısına yazdığı önsözde, esas amacının, Ian Hacking tarafından "gelişmemiş" olarak nitelenen bilimlerin, söylemsel pratiklerin arkeolojisi açısından, tarihini yazmak olduğunu kendisi söyler.[73] Delilik ve klinik tıp çalışmalarıyla birlikte, birbiriyle bağlantılı ama hiçbir şekilde birbirinin yedeği olmayan çalışmalarının halkalarından biri olarak değerlendirilmesi gereken *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun güttüğü asıl hedefin, kitabın alt başlığında da belirtildiği gibi, *psikoloji, sosyoloji, edebiyat, mitoloji, tarih, psikanaliz* ve *etnoloji* gibi insan bilimlerinin tarihsel kimlikleri ile varoluş koşullarının radikal bir biçimde sorgulanması anlamında arkeolojisini yapmak olduğunda kuşku yoktur.[74] Onun böyle bir arkeolojiyle gerçekleştirmek istediği şey, Batı kültürünün derin katmanlarını yeniden gün yüzüne çıkarmak suretiyle, ölü toprağı serpilmiş dünyamızı kopuklukları, istikrarsızlıkları ve eksikliklerleriyle yüzleştirmekten ibarettir.[75] Ana kaygısı arınma, yani çağdaş bilgi biçimlerini belirleyen koşulların anlaşılması ve kirlerinden arınması olan *Kelimeler ve Şeyler*'de Doğa Tarihi, Servet Analizi ve Genel Dilbilgisi gibi görünüşte hemen hemen hiçbir ortak yanı bulunmayan bilimlerde ortak oluşum kurallarının var olduğunu kanıtlamak ve bu kuralların kendilerinden önce gelmiş kurallardan tamamıyla farklı olduklarını göstermek isteyen Foucault'nun kendini ne betimlediği değişmeleri açıklamak ne de epistemik değişme hakkında genel bir teori öne sürmek işiyle değil, "gelişmemiş bilimler"in bir tarihini yazmak işiyle sınırladığı görülüyor.[76]

73 A. I. Davidson, *age*, s. 244.
74 J. W. Bernauer, *age*, s. 122-123.
75 M. Foucault, *MC*, s. 16; J. W. Bernauer, *age*, s. 123.
76 A. I. Davidson, *age*, s. 245.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kelimeler ve Şeyler'in önsözünün ilk cümlesinde, daha önce de işaret edildiği gibi,[77] bu kitabın doğum yerinin Borges'in bir metninde bulunduğunu söyleyen Foucault, bu metinde adı geçen bir *Çin Ansiklopedisi*'nde verilmiş olan hayvanlar sınıflamasının, kendisini engellenmesi güç bir rahatsızlıkla birlikte uzun süre güldürdüğünü ifade eder.[78] Çünkü söz konusu sınıflama, Foucault'nun deyimiyle, bizim bin yıllık *aynı* ve *başka* uygulamamızı şirazesinden çıkartarak, şimdiye kadar oluşmuş olan tüm düzenleri altüst etmekte, kazandığımız düşünce alışkanlıklarını tersine çevirmektedir. Borges okunduğunda, diyor Foucault, gülmeye neden olan sıkıntının, hiç kuşkusuz, dili tahrip edilmiş olan kişilerin huzursuzluğuyla derinden ilişkisi vardır.[79] Théophile Gautier'nin, Vélasquez'in *Las Meninas*'ını ilk kez gördüğünde, "tablo nerede?" diye haykırmaktan kendini alamaması ile Foucault'nun Borges'in metnini okuduğunda engel olamadığı gülüşü, öyle anlaşılıyor ki, aynı nedenden ileri geliyor. *Kelimeler ve Şeyler*'in birinci bölümünün birinci ayrımını *Las Meninas*'ın değerlendirilmesine ayıran Foucault da, Vélasquez gibi, "tablonun dışında kaldığı için ulaşılmaz olan, ama kompozisyonunun bütün çizgileri tarafından gerektirilmiş bulunan bu yerde ne vardır? Önce prensesin, sonra saraylıların, ressamın ve nihayet aynanın uzak aydınlığında yansıyan şu çehrelerden oluşan bu tablo nedir?"[80] sorularını sormaktan kendini alamaz. Vélasquez'in on yedinci yüzyıl şaheseri olan *Las Meninas*'ında Foucault'yu şaşkına çeviren şey, onun sanatı ile gerçekleştirilen, inceden inceye işlenmiş görsel kavramsallaştırmanın merkezinde bir boşluğun bulunmasıdır.[81] Günümüzde, ancak insanın kay-

77 *Bkz.* s. 22.
78 M. Foucault, *MC*, s. 9.
79 M. Foucault, *MC*, s. 10.
80 M. Foucault, *MC*, s. 29.
81 K. Racevskis, "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1990, no: 173, s. 238.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bolmasının yarattığı boşluğun içinde düşünülebilmektedir[82] diyen Foucault'nun bu boşluk temasını *Kelimeler ve Şeyler*'in daha başında ele aldığı ve değişmez bir motif olarak kitabının her yanına yaydığı gözlemlenebilir.[83]

Her kültürde, düzenleyici kodlar adı verilebilecek olan şeylerin kullanımıyla düzen üzerine derin düşünceler arasında, düzenin ve düzenin varlık biçimlerinin apaçık *deneyimi* vardır[84] diyen Foucault, öyle görünüyor ki, Borges'in metninde sözü edilen hayvanlar sınıflaması ile Vélasquez'in *Las Meninas*'ı karşısındaki şaşkınlığının gerisinde, her kültürün temelde birbirinden farklı kültür kodlarını görmektedir. "Her kültürde, belki de düzenleyici kodlar diyebileceğimiz şeyin kullanımı ile düzenin kendisi hakkındaki düşünceler arasında saf bir düzen deneyimi ve bu düzenin varlık biçimleri yer alır"[85] derken Foucault'yu özellikle ilgilendiren şeyin, gittikçe gücünü kaybeden bir düzeni idare eden ve şifrelenmiş bir göz ile dönüşümlü bilgi arasında kendini açığa vuran bir anlama sahip bulunan *başkalık* olduğu anlaşılıyor.[86]

Bir düzenin içinde yer alan bu ara bölgenin işlevini anlamak için, diyor Racevskis, ilk olarak, belirli bir çağda kendisiyle bilginin elde edildiği ve kurallara uygun hale getirildiği süreci çözümlemek; ikinci olarak da bu süreçle onun kurallara uygun hale getirilmesini sağlayan şey arasındaki ilişkiyi tanımlamak gerekir; çünkü bu ilişki gerçekte *aynı* ile *başka* arasındaki bir ilişkidir.[87] İçerdiği sonuçlar kadar kendisi için de hiçbir zaman yeterli olamayacak bir bilme edimine ilişkin paradoksal bir yapıya sahip olduğundan "yazdığım en zor, en berbat kitap"[88] diye nitelediği[89] *Kelimeler ve Şeyler*'de, Fou-

82 M. Foucault, *MC*, s. 353.
83 K. Racevskis, *agm*, s. 238.
84 M. Foucault, *MC*, s. 12-13.
85 M. Foucault, *MC*, s. 12-13; *krş.* K. Racevskis, *agm*, s. 233.
86 K. Racevskis, *agm*, s. 233.
87 K. Racevskis, *agm*, s. 233.
88 *L'expres*, 13 juillet 1984, s. 58.
89 K. Racevskis, *agm*, s. 233.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

cault esas amacının, yukarıda sözü edilen *deneyim*in on altıncı yüzyıldan bu yana, Batı'nın kültür ortamında ne hale gelebildiğini göstermek olduğunu öne sürer.[90] Daha açık bir ifadeyle, adı geçen eserin temel amacının, Batı kültürünün kendisini bir düzen olarak hangi biçimde ortaya koyduğunu, ekonomik anlamdaki alış-verişlerin hangi yasalara göre gerçekleştiğini, canlı varlıkların nasıl bir düzenin içinde bulunduğunu, kelimelerin bağlantı ve temsil değerlerini söz konusu düzendeki değişmelere hangi anlamda borçlu olduklarını göstermekten ibaret olduğunu, yine onun ifadelerinden anlıyoruz.[91]

Böyle bir çözümlemenin düşüncelerin tarihinden ya da bilimlerin tarihinden ileri gelmediğini söyleyen Foucault, onun daha çok, bilgilerin ve teorilerin nasıl mümkün olduklarını, bilginin hangi düzen alanına göre kurulduğunu, hangi tarihsel *a priori* temeli üzerinde ve hangi pozitiflik elemanının içinde fikirlerin ortaya çıkabildiklerini, bilimlerin oluşabildiklerini, deneyimlerin felsefelerde yansıyabildiklerini, rasyonelliklerin biçimlenebildiklerini bulmaya çalışan bir inceleme olduğunu söyler.[92] Rasyonel değerlere ya da nesnel biçimlere bağlı her ölçütün dışında düşünülmüş bulunan bilgilerin, gelişen yetkinliklerinin değil de mümkün oluş koşullarının tarihini kendisinde gösterdikleri *episteme*nin gün yüzüne çıkartılması, *Kelimeler ve Şeyler*'in temel amacı olarak görünmekte; bundan dolayı da, adı geçen esere kelimenin geleneksel anlamıyla bir tarihten daha çok bir arkeoloji gözüyle bakılmaktadır.[93] *Episteme* kavramını inceden inceye işleyen ve *episteme*nin tarihi olarak kaleme alınmış olan *Kelimeler ve Şeyler* okunurken başlangıçta oldukça farklı ve geniş bir kognitif teşebbüs izlenimi ortaya çıkar ve bu teşebbüsün inceleme alanı ve hacimli dokümantasyonu okuyucuyu derinden etkiler.[94] Böyle bir ar-

90 M. Foucault, *MC*, s. 13.
91 M. Foucault, *MC*, s. 13.
92 M. Foucault, *MC*, s. 13.
93 M. Foucault, *MC*, s. 13.
94 K. Racevskis, *agm*, s. 232.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

keoloji tarafından ortaya konulmuş olan yöntemle ilgili problemlerin bir sonraki eserinde, yani *Bilginin Arkeolojisi*'nde inceleneceğini Foucault aynı eserin önsözüne düştüğü bir dip notta dile getirir.

Bilginin Arkeolojisi'nde, Foucault, "bir söylemsel pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bilime yer vermekle yükümlü bulunmadıkları halde, bir bilimin kuruluşu için gerekli olan unsurların toplamına *bilgi* adı verilebilir" dedikten sonra, onu "kendisi aracılığıyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel pratiğin içinde kendisinden söz edilen şeydir" diye nitelendirir.[95] Bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşturulmuş ve bir söylemsel oluşumun birliği içinde ortaya konulmuş olan birliğe *bilgi* (savoir) adının verilebileceğini ve *bilgi*nin *bilme*lerin (connaissances) bir toplamı olamayacağını öne süren Foucault, her zaman için kendilerinden doğru veya yanlış, kesin veya kuşkulu, belirsiz veya belirli, çelişkili veya tutarlı olup olmadıklarının söylenebilmesi gereken şeyleri *bilmeler* olarak dikkate alır; ve bir söylemsel oluşum alanı içinde, bir pozitiflikten hareketle oluşturulmuş nesneler, dile getirme tipleri, kavramlar ve teorik seçimler gibi unsurların bir arada bulunmasından ibaret sayılan *bilgi*yi betimlemek için bu ayrımlardan hiçbirinin uygun olmadığını söyler.[96]

Bilme ve *bilgi* sözcüklerinden yararlanarak, daha çok bilimsel alanlar için söz konusu edilebilecek olan *yüzeysel bilgi* ile bilimin söylediklerinden daha fazlasını içinde bulunduran *derinlemesine bilgi*yi birbirinden ayırt etmek suretiyle Foucault, belirli bir ifadeye kavuşmuş cümlelerin oluşturduğu bir dokunun tarihini anlatmak ve bu dokunun yapısındaki cümlelere ifade edilmiş olma olanağını veren şeyi belirlemek amacını güden *arkeoloji* adını verdiği bir teoriyi, bu cümlelerde içerilmiş bilgiyle pek o kadar ilgilenmeden, dile getirmek

95 M. Foucault, *AS*, s. 238; F. Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", *Archives de Philosophies*, Tome: 36, Beauchesne, 1973, s. 87.

96 M. Foucault, *DE*, I, s. 723; J. W. Bernauer, *age*, s. 200.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ister.[97] İfadelerin içinde oyuna sokulmuş söz konusu nesneleri, dile getirme tiplerini, kavramları ve kanıları dağılımlarının içinde yöneten sisteme *pozitiflik* gözüyle bakan; aynı nesnelerin, dile getirme tiplerinin, kavramların ve kanıların bir bilimde, teknik bir yöntemde, bir kurumda, romansal bir anlatıda, hukuki ya da siyasal bir uygulamada yer aldıklarında onlara *bilgi* adını veren Foucault, ne bilginin bilme terimiyle, ne pozitifliğin rasyonellik terimiyle, ne de söylemsel oluşumun bilim terimiyle çözümlenebileceğini düşünür.[98]

Gerçekte, ona göre, kendilerine özgü süreklilikleri, oluşum ilkeleri ve otonom düzenleri bulunan biçimler söz konusudur ve bu biçimlere uygun düşen söylemsel oluşumları, pozitiflikleri ve bilgiyi çözümlemek, bilimsellik formlarını göstermek değil, bir kısmı bugün hâlâ bilimsel olarak kabul edilen, bir kısmı bu statüyü kaybetmiş bulunan, nihayet diğer bir kısmı böyle bir statüyü hiçbir zaman kazanmamış ve kazanmak eğilimi içine de girmemiş söylemlerin ortaya çıkışlarını, dönüşümlerini ve ortadan silinişlerini açıklamak zorunda olan bir tarihsel belirlenim alanını baştan başa kat eder.[99] Tek kelimeyle, diyor Foucault, bilgi içsel yapılarının birbirini izleyen adımları içindeki bilim değil, bilimin gerçek tarihinin alanıdır.[100] Tarihin belirli bir döneminde, belirli bir konuda gerçekleştirilmiş olan bir söylem, söylemde bulunanın işlevi olarak değil, söylemi oluşturan cümlelerin ifade edilmelerine olanak tanıyan koşulların işlevi olarak çözümlenmek zorundadır. Bu koşullar söz konusu dönemin *derinlemesine bilgisi*nin içinde bulunduğundan, söylemin yapısında yer alan cümlelerin kuruluşunun maddî koşullarının ötesine gitme zorunluluğu ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında, *Kelimeler ve*

97 *Bkz.* M. Foucault, *AS*, s. 232-255; I. Hacking, "L'archéologie de Foucault" (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), *Michel Foucault Lectures Critiques*, Editions De Boeck Université, 1989 Paris, s. 44.

98 M. Foucault, *DE*, I, s. 723.

99 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.

100 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Şeyler Kant'ı akla getiren idealist bir kitap gibi görünüyor.[101] Kant deneyin mümkün oluşunun koşullarını insan aklının yapısında keşfettiği halde, belki kendisiyle alay edercesine tarihsel *a priori* fikrini benimsemiş olan Foucault onları söylemin olanağının tarihsel ve buna bağlı olarak da geçici koşullarının içinde görür.[102] Kant'ın bizde doğuştan bulundukları için kendilerini eşyaya dikte eden *a priori* bilgi kalıpları gibi, Foucault'nun *epistemeleri* de *a priori* olan kategori sistemleri oluşturmazlar; tam tersine, tarihin akışı içinde ve hiç farkına varılmaksızın onların birbirlerini izledikleri öne sürülür.[103]

Klâsik temsil biçiminin dogmatikliğini göstermekle, modernliğin doğuşuna işaret eden önemli bir felsefî olay olarak kendini ortaya koyan Kant'ın eleştirisi, temsili tanımlarken sadece temsildeki değişmezlikler açısından değil, aynı zamanda temsili mümkün kılan bir *a priori*ye yönelik aşkın bir gönderme açısından da, düşünce ve düşüncenin konusu arasında yeni bir ilişkiyi gerçekleştirir.[104] Kant'ın eleştirisi on sekizinci yüzyılın sonundaki Avrupa kültürünün bu olayını ilk kez "bilginin ve düşüncenin *temsil*in alanının dışına çekilmesi"[105] olarak benimserken, o "kaynak ve başlangıç hakkındaki her şeyi *temsil*in dışında sorgulamak niyetini taşıyan bir başka metafiziğe imkân verir ki; işte bu yeni metafizik, "on dokuzuncu yüzyılı eleştirinin dümen suyunda peşinden sürükleyecek olan şu hayat, irade, söz felsefelerinin"[106] gelişmesini kolaylaştıracak olan metafiziktir.[107] Bu bakımdan, adı geçen eserine, Foucault'nun kendisi de söylem üzerine söylem gözüyle bakar.

101 I. Hacking, *age*, s. 45.
102 I. Hacking, *age*, s. 45.
103 J. Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Troisième édit., Paris, 1968, s. 111.
104 K. Racevskis, *agm*, s. 234.
105 M. Foucault, *MC*, s. 255.
106 M. Foucault, *MC*, s. 256.
107 K. Racevskis, *agm*, s. 234.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Söylemsel oluşumların ve onların pozitiflik sistemlerinin bilgi unsurunun içinde çözümlenmesi ancak söylemsel olaylar hakkındaki bazı belirlenimlerle ilgilidir.[108] Bilgi boyutunu özel bir boyut olarak ortaya çıkarmak, bilim hakkındaki çeşitli çözümlemeleri reddetmek değil, bu çözümlemelerin içine yerleşebildikleri alanı, mümkün olan en geniş biçimde, göstermektir.[109] *Bilgi*nin, *Bilim* ile *deney* arasında bulunduğunu düşünen Foucault'ya göre, bilginin arkeolojisinin kabul etmediği şey, bilimsel söylemin kendilerine yer verebildiği çeşitli betimlemelerin olanağından ziyade, *bilme*ye ilişkin genel temadır.[110] Bilimin ve deneyin sürekliliği olarak nitelenen *bilme*nin, *bilim*in gerçekten varoluşunu açıklamak yükümlülüğünü deneye, kendilerine bağlı bulunduğu formların ve sistemin doğuşunu açıklamak yükümlülüğünü de bilimselliğe bıraktığı öne sürülürken, *bilme*nin konusunun *bilgi*nin reddine denk düştüğü yine Foucault tarafından ifade edilir.[111] Bilimlerin kendisinde ortaya çıktıkları bir tarihsellik alanı olarak *bilgi*nin her türlü oluşturucu etkinlikten bağımsız, bir başlangıca ya da bir tarihsel-aşkınsal teleolojiye her türlü göndermede bulunmaktan uzak, bir kurucu öznelliğe dayanmaktan bütünüyle kopuk olduğu söylenebilir.[112]

Foucault'nun adı geçen eserde, *bilgi* sözcüğüyle belirli *alan*ları ifade etmek istediği anlaşılıyor. Örneğin, ona göre bilgi, on dokuzuncu yüzyılda, psikiyatrik söylemin içinde doğru olduğuna inandığımız şeylerin toplamı değil de, kendilerinden söz edebileceğimiz tutumların, benzersizliklerin, sapmaların toplamından ibaret olan psikiyatrinin bilgisinde olduğu gibi, bilimsel bir statü kazanabilecek ya da kazanamayacak olan farklı nesneler tarafından oluşturulmuş bir alandır.[113] *Bilgi*,

108 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.
109 M. Foucault, *DE*, I, s. 725.
110 M. Foucault, *DE*, I, s. 730.
111 M. Foucault, *DE*, I, s. 730.
112 M. Foucault, *DE*, I, s. 731.
113 M. Foucault, *AS*, s. 238.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tıbbî söylemin öznesinin gerçekleştirdiği bakma, inceleme, açıklama, kaydetme, karar verme işlevlerinin toplamından ibaret olan klinik tıbbın bilgisinde olduğu gibi, dile getirdiği söyleminde öznenin kendileriyle ilgili bulunduğu nesnelerden söz etmek amacıyla içinde durum alabildiği bir alandır.[114] Yine, *bilgi* on sekizinci yüzyılda, her yeni ifadenin daha önce söylenmiş olanlara kendilerine göre eklenebildiği biçimlerin ve yerlerin toplamından ibaret olan Doğa Tarihi'nin bilgisinde olduğu gibi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları, dönüştükleri bir alandır.[115]

Yeni alanlar belirlenir belirlenmez, bu yeni alanların ötesine geçme dürtüsüyle sürekli arkeolojik kazı yapan Foucault'nun çalışmasının, yaptığı çözümlemelerle birlikte, düşüncesinin vardığı sınırlara egemen olan bir dışarının hep var olan başkalığına açık kaldığı; bu sayede de, onun düşüncesinin hem kognitif hem de konatif biçimler arasında gidip geldiği söylenebilir.[116] Böylelikle, Foucault'nun entelektüel çabasının konatif yönü, hem düşünmenin içine kapatıldığı sınırların –ki bu kognitif olarak yeniden ifade edilmesi gereken bir alandır– kabulünü hem de sürekli olarak bu sınırların ötesine geçme eğilimini içinde taşır.[117] Düşüncemizin imkânını ve alanını belirleyen sınırların varsayılmasına olanak tanıyan tasarımın *episteme*[118] olduğunu düşünen Foucault, *bilim*lerden bağımsız olan *bilgi*lerin varolduğunu, ama belirli bir söylemsel pratik olmadan *bilgi*nin olamayacağını, dolayısıyla her söylemsel pratiğin kendisinin oluşturduğu *bilgi*yle tanımlanabileceğini öne sürer.[119]

114 M. Foucault, *AS*, s. 238.
115 M. Foucault, *AS*, s. 238.
116 K. Racevskis, *agm*, s. 231.
117 K. Racevskis, *agm*, s. 232.
118 K. Racevskis, *agm*, s. 231.
119 M. Foucault, *AS*, s. 239.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Arkeolojinin *bilinç-bilme-bilim* eksenini kat edecek yerde, *söylemsel pratik-bilgi-bilim* eksenini kat· ettiğini söyleyen[120] Foucault'ya göre, öyle anlaşılıyor ki, öznelliğin göstergesi olan her şey arkeolojinin ilgi alanının dışında kalır. Çünkü onun *Bilginin Arkeolojisi*'nin muhtelif yerlerinde *bilgi* ile *bilme*nin birbirinden ayırt edilmesine özen gösterdiği ve *bilinç* ile *bilme*yi öznelliğin göstergesi olarak dikkate aldığı halde, *söylemsel pratik* ile *bilgi*yi öznelliğin dışında tuttuğu görülür.[121] Düşüncelerin tarihi, diyor Foucault, çözümlemesinin denge noktasını *bilme* unsurunda bulduğu halde, arkeoloji *bilgi*de bulur; bu şartlar altında da, *bilimsel alanlar* ile *arkeolojik bölgeleri*, parçaları ve parçalarının örgütlenme ilkeleri büsbütün başka olduğundan dolayı, birbirinden ayırt etmek gerekir.[122] Böyle olmakla birlikte, *bilgi* sadece kanıtlamaların içinde bulunmakla kalmayıp, yalanların, düşüncelerin, anlatıların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasal kararların içinde de bulunabildiğinden, *arkeolojik bölgeler* bilimsel metinlerde olduğu kadar edebî veya felsefî metinlerde de yer alabilir.[123] Bununla ilgili Foucault, "felsefî anlamda ölümden sonra dirilme"yi, içinde bulunulan çağda benimsenmiş olan bilimsel kurallara büyük ölçüde uymadığı, daha sonraki çağlarda benimsenecek bilimsel kurallara da yeterince uymayacağı halde, Doğa Tarihi'nin kendi arkeolojik bölgesinin içine aldığını düşünür.[124]

Söylemsel pratiğin, kendisine yer verdiği bilimsel özümlemeyle aynı olmadığını ve söylemsel pratiğin oluşturduğu bilginin de kurulmuş bir bilimin ne basit bir taslağı ne de gündelik alt-ürünü olduğunu söyleyen Foucault, bilimlerin bir söylemsel oluşumun içinde ve bilgi temeli üzerinde ortaya çıktıklarını öne sürer.[125] Ona göre, *bilgi* kendisini oluşturan *bi-*

120 M. Foucault, *AS*, s. 239.
121 M. Foucault, *AS*, s. 239.
122 M. Foucault, *AS*, s. 239.
123 M. Foucault, *AS*, s. 239.
124 M. Foucault, *AS*, s. 240.
125 M. Foucault, *AS*, s. 240.

*lim*in içinde kaybolacak olan bilgikuramsal bir şantiye değildir; *bilim* bir *bilgi* alanında yerini alır, orada farklı söylemsel oluşumlara göre değişiklik gösteren ve söylemsel oluşumların değişmelerine bağlı olarak değişen bir rolü oynar.[126] Her söylemsel oluşumun içinde, *bilim* ile *bilgi* arasında özel bir ilişki bulunur; arkeolojik çözümlemenin, bu ikisinin arasındaki bir dışarda tutma ya da dışarı atma ilişkisini tanımlamak yerine, *bilim*in *bilgi*nin içinde nasıl yer aldığını ve işlev gördüğünü kesin olarak göstermesi gerekir.[127] Kendisiyle yapılan bir söyleşide, *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitaplarına egemen olan arkeoloji ile bir disiplini değil de bir araştırma alanını göstermek istediğini söyleyen Foucault, bu araştırma alanının bir toplumdaki *bilme*lerin, felsefî düşüncelerin, günlük kanıların yanı sıra, bu toplumun özünde gizlenmiş belirli bir *bilgi*ye bütünüyle bağlı olan kurumları, ticaretle ve güvenlikle ilgili uygulamaları, töreleri de içine aldığını söyler.[128] Bilimsel kitapların, felsefe teorilerinin, dinsel kanıtların içinde bulunabilecek olan *bilme*lerden tamamıyla farklılık gösteren söz konusu *bilgi* bir teorinin, bir kanının, bir uygulamanın belirli bir andaki doğuşunu da mümkün kılan şeydir.[129] On yedinci yüzyılın sonunda, diyor Foucault, bütün Avrupa'da *büyük kapatma merkezleri* kurulduğu için, aklıbaşındalığın zıddı olan delilik, düzensizliğin zıddı olan düzenlilik hakkında belirli bir *bilgi*nin elde edilmesi gerekiyordu; işte benim *bilme*lerin, *kurum*ların ve *uygulama*ların mümkün oluş koşulu olarak incelemek istediğim de bu *bilgi*dir.[130]

Foucault'nun eserleri söz konusu kapatılma merkezlerine ilişkin, *felsefî*, *siyasî* ve *etik* olmak üzere, üç genel kalıba karşı

126 M. Foucault, *AS*, s. 240-241.
127 M. Foucault, *AS*, s. 241.
128 R. Bellour, "Entretien avec Michel Foucault", *Le livre des autres*, L'Herne, 1971, s. 138.
129 R. Bellour, *age*, s. 138.
130 R. Bellour, *age*, s. 138.

alınmış en yoğun ve en sürekli tavrın söylemleridir; söz konusu hümanist kapatılmanın bu üç boyutunun da hepsi bütün yazılarında üstü örtük bir biçimde iş başındadır.[131] Onun 1960'lı yıllarda aydınlatmaya çalıştığı, ben merkezli bir yanılsamaya dayanan *felsefî kapatılma*da, insanın kendisi tarihsel olmayan bir doğa, ayrıcalıklı bir tefekkür nesnesi olarak görülür ve insanın egosu her türlü düşüncenin, anlamın özerk kaynağı konumuna getirilirken; 1970'li yıllarda bilgi-iktidar ilişkisi hakkındaki incelemelerinin merkezinde bulunan *siyasî kapatılma*, toplumun hem yararlı hem uysal kılınması amacıyla kalabalık nüfusun yönetilmesine hizmet eden bir bireyselliğin inşasını içerir; 1980'li yıllara gelindiğinde ise, modern anlamda kendini-tâbi-kılmanın bir eleştirisini ve bunun alternatifini sunacak olan *etik kapatılma*, modern bilgi/iktidar ilişkisi tarafından üretilen pozitif insan figürüyle özdeşleşme arzusunu körükleyen kendilikle özel bir ilişki kurma kipini tanımlamaya dayanır.[132]

Arkeolojinin kendisine başvurduğu görüş alanının bir bilim, bir rasyonellik, bir zihniyet, bir kültür olmadığını, sınırları ve gelişme anları bir çırpıda tespit edilmeyen birbiriyle ilişkili pozitifliklerin bir karışımı olduğunu düşünen Foucault, arkeolojinin söylemlerin çeşitliliğini ortadan kaldırmaya ve onları bir araya getirmek zorunda olan birliği göstermeye çalışmayan, ama çeşitli söylemleri değişik biçimlerde ortaya koymaya çalışan karşılaştırmalı bir çözümleme olduğunu; bu anlamda, arkeolojik karşılaştırmanın da birleştirici değil, çoğaltıcı bir etkisinin bulunduğunu öne sürer.[133] Söylemsel oluşumlarla ilgili betimlemenin, pozitiflikler hakkındaki çözümlemenin, ifade alanının tespitinin kendisine ait bulunduğu genel ufku oluşturan, asla tamamlanmamış ve tam anlamıyla ulaşılamamış olan bu gün yüzüne çıkışa Foucault'nun

131 J. W. Bernauer, *age*, s. 34-35.
132 J. W. Bernauer, *age*, s. 35.
133 M. Foucault, *AS*, s. 208-209.

arkeoloji adını verdiği görülüyor.[134] Yıllar sonra Foucault George Steiner ile yaptığı bir tartışma sırasında, bu *arkeoloji* sözcüğünün kaynağının, aslında, Kant'ın metafizikteki ilerleme konusunda yazdığı bir yazı olduğuna işaret eder ki, Kant bu sözcüğü belli bir düşünce biçimini kaçınılmaz kılan şeylerin araştırılmasına işaret etmek amacıyla kullanır.[135]

Bilginin Arkeolojisi'nin yazıldığı yıllarda Foucault, arkeolojinin kaygılarının, kendisinin daha önce bağlanmaya çalıştığı düşünce tarihi projesinin kaygılarından önemli ölçüde faklı olduğunu görmüş; dolayısıyla, arkolojinin düşünce tarihinden ayırt edilmesinin kaçınılmaz olduğunun hükmüne varmıştı.[136] Foucault'nun 1969 yılından itibaren göndeminin ilk sırasına oturan arkeolojik program, düşünce tarihinin sistematik bir reddini ve arkeolojik düşünme için belirlenen *kurallılıklar*, *çelişkiler*, *karşılaştırmalar*, *dönüşümler* olmak üzere dört istikametin alternatif bir sorgulama biçimi olarak kabulünü içerir.[137] Arkeoloji düşünce tarihi ile kıyaslandığında süreksizlik ve kopmalara daha fazla eğilim gösterirken, bir yandan da bir dönemin ya da bir kültürün tamamını etkileyen tekil kırılmalardan söz etme eğiliminde bulunan bir dünya görüşü yaklaşımının tuzağına düşmemeye özen gösterir.[138] İfadenin tanımına, söylemsel pratiğin tesisine ek olarak arkeolojik düşünmenin istikametlerinin belirlenmiş olmasından sonra geriye bu arkeolojik yöntemin uygulama alanlarının belirlenmesi kalıyor; ki Foucault'nun çalışmalarını spesifik ve dar bir alanla sınırlamadığı, aksine psikoloji, tarih, edebiyat, tıp, ekonomi vb. çoğulcu bir yaklaşım içerisinde bulunduğu bilinir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde yapılmış olan en önemli yöntembilimsel aydınlatmalardan biri *episteme*nin doğasıyla ilgili olduğu gibi, arkeolojinin genel ufuk işlevi gören bir arşiv

134 M. Foucault, *AS*, s. 173.
135 J. W. Bernauer, *age*, s. 95.
136 J. W. Bernauer, *age*, s. 202.
137 J. W. Bernauer, *age*, s. 203-207.
138 J. W. Bernauer, *age*, s. 208.

olarak tanımlanması da *epistemenin* spesifik kimliğinin yerleşmesine olanak verir.[139]

Bilginin Arkeolojisi'nde gerçekleştirdiği çözümlemelerinin temeline yerleştirdiği biri basit öteki karmaşık iki temel birlikten birincisine *ifade*, ikincisine de *söylemsel oluşum* adını veren Foucault, bu söylemsel oluşumlarla aynı temel karakterleri temsil eden, ama onlardan daha geniş ve daha gevşek bir yapıda düzenlenmiş olan birliklere de *pozitiflik*ler adını verir.[140] *Doğa Tarihi*'nin, *iktisat politikası*nın veya *klinik tıb*bın söylemi gibi, bir söylemin pozitifliği belirli bir zaman aralığındaki ve bireysel eserlerin, kitapların, metinlerin ötesindeki bir birliği belirginleştirir.[141] Bu pozitifliğin tarihsel *a priori* adı verilebilecek olan şeyin rolünü oynadığını söyleyen Foucault, söz konusu *a priori*nin yargılar için değil, ama ifadeler için bir gerçeklik koşulu olduğunu göstermeyi amaçladığını öne sürer,[142] ve onu bir söylemsel pratiği belirginleştiren kurallar bütünü olarak tanımlar.[143] Pozitifliklerin *a priori*sinin sadece zamansal bir dağılım sistemi olmadığını, dönüşebilir olan bir bütünün kendisi[144] olduğunu söyleyen Foucault, *a priori*yi söylemsel oluşumun bir karakteristiği olarak düşündüğünden, sanki *pozitiflik* ile *söylemsel oluşum*u aynılaştırıyor gibi görünür;[145] ve söylemsel oluşumu da bir ifadeler grubu tarafından oluşturulmuş temel bir birlik olarak tanımlar.[146] Foucault, işte bu ifade sistemlerinin bütününe *arşiv* adını verir.[147] Kendisinde arkeolojik çalışmaların yürütülmesi gereken genel ufuk olarak *arşiv*, sadece belli bir oluşumun doğuşunu belirlemekle kalmaz; aynı zamanda, söylemleri farklılaştıran ve onların

139 J. W. Bernauer, *age*, s. 209-210.
140 F. Russo, *age*, s. 80.
141 F. Russo, *age*, s. 81.
142 M. Foucault, *AS*, s. 167.
143 M. Foucault, *AS*, s. 168.
144 M. Foucault, *AS*, s. 168.
145 F. Russo, *age*, s. 81.
146 F. Russo, *age*, s. 78.
147 M. Foucault, *AS*, s. 169.

ömrünü belirleyen kapsamlı söylem pratiği sistemlerinden oluşur.[148] *Arşivi* tıpkı kütüphane gibi eşsiz bir düşünme kipinin gerçekleşebileceği, içine düşüncenin yerleştirilebileceği bir yer olarak gören Foucault için, arşiv bilginin konusu olan şeylerin çokluğuyla, eklenmiş şeylerin ne kadar farklı biçimlerde düzenlenebileceği gerçeğiyle, neyin dile getirilip korunacağını ve neyin dışlanıp yok edileceğini belirleyen çeşitli sistemlerin gücüyle her defasında yeniden kendisine dönülecek bir mekândır.[149]

Arkeoloji söylemleri *arşiv* alanında özelleşmiş olan pratikler olarak betimler.[150] Arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da kendini gösteren düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları değil de, kurallara bağlı pratikler olarak bu söylemlerin kendilerini tanımlamaya çalışır.[151] Arkeoloji söylemleri, kendinden önce gelen, kendilerini kuşatan ya da izleyen söylemlere bağlayan sürekli ve hissedilmez geçişi bulmaya çalışmaz; tam tersine, onun problemi söylemleri özgünlükleri içinde tanımlamak, kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemez olduğunu göstermek ve daha iyi belirginleştirmek için onları izlemektir.[152] Bireysel eserlerin içine nüfuz eden, bazen onları tümüyle yöneten ve hiçbir şeylerini eksiltmeksizin onlara egemen olan, bazen de eserin yalnızca bir parçasını yöneten söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlayan *arkeoloji* ne psikoloji, ne sosyoloji, ne de antropolojidir.[153] Düşünce tarihçisinin *anlam*, *orijinallik*, *birlik* ve *yaratma* olmak üzere ortaya çıkardığı dört ana kategorinin yerine, *arşivin* loş aydınlığında, arkeoloğun "ifadenin varoluş koşulları", "ifadenin konumlandırılabileceği diziler" ve "ifadenin olay olarak karakteri" gibi kaygılarını yerleştiren

148 M. Foucault, *AS*, s. 171; J. W. Bernauer, *age*, s. 201.
149 J. W. Bernauer, *age*, s. 213.
150 M. Foucault, *AS*, s. 173.
151 M. Foucault, *AS*, s. 182.
152 M. Foucault, *AS*, s. 182.
153 M. Foucault, *AS*, s. 182.

Foucault, *arşivi* arkeolojik düşünmenin evi gibi görür.[154] Ona göre, arkeolojinin temel görevi amansız bir aktif olaylar deposu, anlaşılacak şeylerin *tarihsel a priori*si olan *arşiv*in çeşitli odalarını gün yüzüne çıkarmaktır.[155]

Nihayet, Foucault'nun bir söylem hakkındaki betimleme olduğunu öne sürdüğü *arkeoloji*, içinde söylemi dile getirecekleri ânın kendisinde, insanlar tarafından düşünülebilen, istenebilen, kanıtlanabilen şeyi yeniden kurmaya çalışmaz.[156] Arkeolojik çözümleme söylemsel oluşumları belirler ve betimler.[157] *Arkeoloji* söylemsel oluşumlar ile söylemsel olmayan alanlar (kurumlar, siyasal olaylar, ekonomik süreçler) arasındaki ilişkileri de gösterir.[158] Bilginin genel alanına, bu alanda görünen şeylerin biçimlerine ve varlık kipine başvuran *arkeoloji*, yeni bir pozitiflik eşiğini göstermek için gerekli ve yeterli olan değişimlerin serisi gibi, eşzamanlılık sistemlerini tanımlar.[159] Genel arşiv elemanı içindeki söylem olgularını çözümlemenin, bu olguları gizli bir anlamın ya da bir kuruluş ilkesinin *dokümanı* olarak değil de *yapıtı*[160] olarak düşünmek olduğunu öne süren Foucault, *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nin, *Kliniğin Doğuşu*'nun ve *Kelimeler ve Şeyler*'in temel sorununun bu bağlamda olduğuna dikkat çeker.[161] *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault gerçek arkeolojik faaliyetin, kelimenin özgün anlamıyla, söylemsel konuların, bir ilk toprağın genel derinliğinin içine onları gömmek yerine, dağılımlarını yöneten kuralların düğümünü çözecek olan, bir tarihi yapmaktan başka bir şey olmadığını söyler.[162]

---

154 J. W. Bernauer, *age*, s. 213-214.
155 J. W. Bernauer, *age*, s. 214.
156 M. Foucault, *AS*, s. 182.
157 F. Russo, *age*, s. 83.
158 M. Foucault, *AS*, s. 212.
159 M. Foucault, *MC*, s. 14.
160 Foucault, sözcüğü bu anlamıyla M. Canguilhem'den alıp kullandığını söylemektedir.
161 M. Foucault, *DE*, I, s. 708
162 M. Foucault, *AS*, s. 65.

Arkeolojiyi ne bir bilim ne de gelecekteki bir bilimin ilk temelleri olarak öne sürdüğüm doğrudur diyen Foucault, onun sözel edimlerin çözümlenmesi için girişilmiş yollardan yalnızca biri, yani, *ifade*nin ve *arşiv*in özelleşmesi sıfatıyla, bir düzeyin özelleşmesi, ifade düzenleri ve pozitiflikler olarak da bir alanın belirlenmesi olduğunu düşünür;[163] ve arkeolojinin bütün ödevinin söylemsel oluşumları, pozitiflikleri, ifadeleri, bunların oluşum kurallarını, özel bir alanı, *arşiv*le birlikte ortaya çıkarmak olduğunu öne sürer.[164] Arkeolojinin betimlemeye çalıştığı şey, kendine özgü yapısı içindeki bilim değil, *bilim*den çok farklı olan *bilgi*nin alanıdır.[165] *Arkeoloji*, diyor Foucault, eğer bilgikuramsal biçimler ve bilimlerle olan ilişkisi içinde bilgiyle meşgul olursa, bilgiyi farklı bir yönde de sorgulayabilir ve onu bir başka ilişkiler ağının içinde de betimleyebilir.[166] Foucault'nun, bir teorinin içyapısını çözümleyen bilgikuramsal ya da arşitektonik betimlemelerden çok farklı olduğunu söylediği arkeolojik incelemenin, kayıtların çokluğu içinde çalıştığını, küçük zaman aralıklarını ve mesafeleri kat etmek zorunda olduğunu, çünkü arkeolojik incelemenin alanının birbirlerinin sınırında, yan yana, karşı karşıya bulunan ve aralarındaki küçük boşluklarla birbirinden ayrılan birliklerden oluştuğunu söyler.[167]

Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk sayfalarında dile getirdiği gibi, arkeolojik söylem kendini, gerçek söylemin ontolojik önemini inkâr eden ve insan bilimlerini belirginleştiren birbirine parelel iki bakış açısından uzakta tutmak zorundadır.[168] Arkeolojik söylem ne anlama ne de doğruya

163 M. Foucault, *AS*, s. 269; *krş*. H. Sluga, "Foucault a Berkeley l'auteur et le discours" (Trad. de l'anglais par Jean-François Roberts), *Critique*, Tome: XLII, no: 471-472, Édition de Minuit, Paris, 1986, s. 843.

164 M. Foucault, *AS*, s. 270.

165 M. Foucault, *AS*, s. 255.

166 M. Foucault, *AS*, s. 255.

167 M. Foucault, *AS*, s. 205.

168 H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault* (Trad. de l'anglais: Fabienne Durand-Bogaert), Gallimard, 1984, s. 142.

yönelmiş olan tarih dışı bir söylem olduğundan, arkeolog insan bilimlerinin temel ikili hakkında verdikleri yorumun ötesinde bulunur.[169] Sessiz yapıları inceleyen, dolayısıyla bu yapıların çevresinde yer alan şiddetli tartışmalara hiç katılmayan[170] *arkeoloji*, kesinlikle tarihin içinde yer almadığından dolayı, tarihi üstün körü incelemeye ve olaylarını düzenlemeye elverişli, ama tarihin dilinin dışında bir dile sahip olan tarih dışı bir disiplindir.[171] Bu yeni disiplinin dilini oluşturan temel kavramlar *süreksizlik, kopma, eşik, sınır, seri* ve *dönüşüm* gibi bilgikuramsal kavramlardır.[172] Söylemin müellifleri, yeniliği, sürekliliği üzerinde değil de kişiden bağımsızlığı, düzenleri ve süreksizlikleri üzerinde ısrarla duran arkeolojinin en önemli silahı *ifade* (énoncé) dir.[173] Söylemsel oluşumlar gerçekte ifadelerden oluşmaktadır. Foucault ifadeyi, bize onun ne olmadığını söylemek suretiyle, negatif olarak tanımlar ve söylemin çekirdeğini oluşturan ifadelerin ne mantığın önermeleri, ne dilbilgisinin cümleleri, ne de sözün edimleri olduğunu düşünür.[174]

Belirli bir düzen biçiminin, yeni olanla yeni olmayan arasında ne bir ayrım yapma zorunluluğu ne de olanağı bulunmaksızın, bir ifadeler toplamını belirginleştirdiğini, bundan dolayı da, ifade düzenlerinin tekdüze alanlarının bulunduğunu (söylemsel oluşumları belirginleştiren alanlar örneğin), dilbilgisi ve mantık bakımından birbirinin aynı oldukları halde ifade bakımından birbirinden farklı sözel edimlerin bulunabileceğini öne süren Foucault, dilbilimsel benzeşim, mantıksal aynılık ve ifadesel türdeşlik ayrımlarının yapılması gerektiğine inanır ve bunlardan da yalnızca ifadesel türdeşlik-

169 H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 142.
170 H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 141.
171 H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 144.
172 M. Foucault, *AS*, s. 24; A. K. Marietti, *Michel Foucault*, Librairie Générale Française, 1985, s. 29.
173 J.-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, PUF, Paris, 1986, s. 94.
174 J.-G. Merquior, *age*, s. 94.

lerin arkeolojinin sorumluluk alanında yer aldığını düşünür.[175] Ona göre, arkeolojinin araştırma yönlerinden birisi, her ifadenin belirli bir düzene bağlı olduğu görüldüğünden, ifade düzenlerinin içindeki hiyerarşilerdir.[176] Bu hiyerarşileri açıklamak için, Foucault, temeldeki oluşum kurallarını en geniş uzamlarının içinde kullanan, en yüksek düzeyde ise, belirli sayıdaki dallara ayrılmalardan sonra, aynı düzeni kullanan ama çok akıllıca eklemlenmiş, çok iyi sınırlanmış ve kendi boyutunun içinde yer almış ifadelerden oluşan bir *ifade türetme ağacı*ndan söz eder.[177] Öyle anlaşılıyor ki, Merquior'un da işaret ettiği gibi, Foucault bir botanik elkitabında çizilmiş olan taksonomik tablonun, bir soykütüğü ağacının ya da bir denklemin cümlelerden değil ifadelerden kurulmuş bulunduğu fikrini taşır.[178]

Söylemin tekdüze bir olaylar serisinden oluştuğunu düşünmek yerine, kendi derinliği içinde, birçok mümkün olayın düzlemini belirginleştiren[179] ve bir ifadeler bütününün oluşum kurallarını belirleyen *arkeoloji*, bu kurallarla, olayların art arda gelişinin, söz konusu art arda geliş düzeninin içinde, nasıl söylem konusu olabildiğini, nasıl kaydedilebildiğini, nasıl betimlenebildiğini, nasıl açıklanabildiğini, nasıl kavramların içindeki anlamı alabildiğini ve nasıl teorik bir seçim olanağı verebildiğini gösterir.[180] Demek ki, ne tamamıyla mantıksal bir eşzamanlılık şemasını, ne olayların bir çizgisel art arda gelişini model olarak alan *arkeoloji* ardışık ilişkilerle böyle olmayan ilişkiler arasındaki çaprazlaşmayı göstermeye çalışır.[181]

175 M. Foucault, *AS*, ss. 189-190.
176 M. Foucault, *AS*, s. 191.
177 M. Foucault, *AS*, s. 192.
178 J.-G. Merquior, *age*, s. 94.
179 M. Foucault, AS, s. 223.
180 M. Foucault, AS, s. 218.
181 M. Foucault, AS, s. 219.

III. Episteme ve Süreksizlik

Foucault'nun terminolojisinin başta gelen kavramlarından birisi olan *epistemen*in bilgi felsefesindeki kullanılışı Platon'a kadar geri gider. Bu bakımdan antik felsefe kökenli olan bu sözcük, sofistlerin algılarımızdan kaynaklanan, bundan dolayı da göreli olan, duyusal bilgiyi dile getirmek için kullandıkları *doxa*nın tam karşısında olmak üzere, tamamıyla akıldan kaynaklanan, bundan dolayı da kesin, zorunlu ve genel geçer olan, akılsal bilgiyi dile getirmek için Platon tarafından kullanılmıştır.[182]

Bilgi gerçekten var olanın bilgisidir. Ortada bilgiye konu edilecek gerçek bir varlık yoksa bilgi de yok demektir. Platon'dan önce Parmenides'le Herakleitos arasındaki *varlık* ve *oluş* kavramlarını temele alan bu tartışma böyle bir zeminde yer alıyordu. Varlık, içinde sürekli değişmeyi, bundan dolayı da süreksizliği, barındıran *oluş*a indirgendiği zaman, varlık hakkındaki bilginin kesin, zorunlu ve genel geçerlik özellikleri ortadan kalkmakta, hatta bilginin kendisi imkânsız hale gelmektedir; çünkü oluşun ya da değişmenin egemen olduğu yerde, Parmenides gibi düşünülecek olursa, varlıktan söz edilemez. Sofistler, büyük ölçüde, Herakleitos'un evrende sadece oluşun egemen olduğu fikrinden hareketle bilgiyi *doxa* ile sınırlı tuttukları halde, Platon, ilk ve orta dönem diyaloglarında geliştirdiği idealar kuramıyla, sürekli oluş halinde olan, dolayısıyla hiçbir gerçekliği bulunmayan bir *duyular dünyası*ndan, bir de Parmenides'in varlığa yüklediği bütün özellikleri kendilerine yüklediği tamamıyla kavramsal düzeydeki idealardan oluşan *gerçeklikler dünyası*ndan söz eder. Ona göre duyular dünyası *sanılar*ımıza, gerçeklikler dünyası da *bilgiler*imize konu olur. Platon'un duyular dünyasını oluşturan gölge varlıkları, gerçeklikler dünyasını oluşturan idealarının bu dünyaya yansıyan birer gölgesi olduğu, yani gölgelerin varoluş-

182 Platon, *Timaios* (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, 37 c.

larını gerçekliklerine borçlu olduğu düşünülürse, bilgi konusunda *doxa*nın da *episteme*den bağımsız olmadığını düşünmek gerekecektir. Buna göre, varlık kuramı bakımından *idea*, bilgi kuramı bakımından da *episteme* Platon'un düşünce sisteminin merkezinde yer alır. Aynı kavramın, on sekizinci yüzyılın yetiştirdiği ünlü İtalyan filozofu Giambattista Vico tarafından da kullanılmış olduğu dile getirilir.[183] Gerçekte, *episteme*nin ve bilginin bir mecaz temelinin bulunduğu ana fikri Vico ile birlikte Rönesans döneminde ortaya çıkmış; onun *Yeni Bilim* adlı eseri tarihte ilk defa mecaz ve anlatı olarak dilin dünyadaki şeyleri ne oranda temsil ettiği ve aynı zamanda onlar arasında var olduğu sanılan ilişkilerle ilgili anlayışımızı ne ölçüde kurduğu üzerinde durmuştur.[184] Vico'nun konuyla ilgili fikirlerine ileride yeniden değinilecektir.

Kelimeler ve Şeyler'in İngilizceye çevirisine yazdığı önsözde, Foucault'nun kendi düşünce evreninin önde gelen kavramlarından biri olan *episteme*yi şöyle tanımladığı görülür: *Episteme* "belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a priori*dir."[185] Bu tanıma dikkatlice bakıldığında, Foucault'nun *epistemes*inin tarihsel süreç içerisinde Platon'un *epistemes*ine göre bir anlam değişikliğine uğramış olduğu görülmekle birlikte, insanın kavrayışı üzerinde belirleyicilik niteliği taşıması ve *a priori* olması bakımından, ondan önemli ölçüde etkilenmiş olduğu söylenebilir. *Bilginin Arkeolojisi*'nde de *episteme* için o şöyle bir tanım verir:[186] "Dünya hakkında

183 A. Munslow, *age*, s. 195.
184 A. Munslow, *age*, s. 201.
185 M. Foucault, *The Order of Things: an Archeology of the Human Sciences*, (Par Alan Sheridan-Smith), New York, Rondom House, 1970, p. xxii'den naklen J.-G. Merquior, *Foucault ou nihilisme de la chaire*, PUF, 1986, s. 38.
186 M. Foucault, *AS*, s. 249-250.

bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postülatları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanlarının kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı –genel bir el tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı– gibi bir şey" Tanımda geçen söz konusu genel elin kontrolünde ilkeler ya da kavramlar oluşturan bu yasalar toplamını *Kelimeler ve Şeyler*'de ayrıntılarıyla ele alan Foucault, hayat tarzımızın insana özgü üç pozitiflik alanına –*yaşama* (biyolojik söylem), *çalışma* (sosyo-ekonomik söylem) ve *konuşma* (kültürel söylem)– ilişkin betimlemelerde içerilmiş bulunan kavramlara nasıl uyduğunu gösterir.[187]

Rönesansın başlangıcından bu yana, Batı düşüncesinin dört büyük dönemini gösteren bilgi sistemlerini birbirinden ayırmaya ve onları betimlemeye özen gösteren Foucault bu dönemlere *rönesans, klâsik, modern* adını verir,[188] *postmodern* dönemden açıkça söz etmemekle birlikte böyle bir dönemin geleceğine de işaret eder. Bu dört dönemden her birinin belirleyicisi konumunda bulunan dört *episteme* organik olarak birbirinden doğmadığı gibi, birbiriyle zıtlaşmalarının ortaya çıkaracağı bir diyalektik sürecin içerisinde düşünce devrimleri olarak da gerçekleşmezler; tam tersine, başka bilgi koşullarının boşalttığı alanları eşzamanlı olarak birden bire ve kendiliğinden doldurmak suretiyle ortaya çıkarlar.[189] Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelerin bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncenin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir.[190] Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez ol-

187 A. Munslow, *age*, s. 187, 194.
188 H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 37.
189 A. Munslow, *age*, s. 195.
190 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 60.

mayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmekte olan bu kurallar, belirli bir tarihsel dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *epistemeyi* ya da bilginin biçimini inşa eden "bir kültürün temel kodları"nı oluştururlar.[191] Foucault on altıncı ve yirminci yüzyıllar arasında var olduğunu söylediği söz konusu dört ayrı tarihsel dönemin ya da *epistemenin* her birinde bilinçsizce kendiliğinden oluşmuş birbirinden bağımsız bilgi sistemlerinin ortaya çıktığını öne sürer;[192] ve insan bilincine egemen olan söylemsel yapılar arası süreksizliklere dayanan bir tarihten yana çıkarak, çağlar ya da *epistemeler* arası doğrusal tarihsel nedenselliği reddeder.[193]

Foucault, bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulmuş olan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak ve bilginin biçimlenmesinde beklenmedik anlık değişimlerin gün yüzüne çıktığını göstermek için bu *süreksizlik* söylemini benimserken, tarihsel ilerleme ve *süreklilik* konusundaki geleneksel teorilerin egemenliğini kırmak için tarihsel kopuşların önemini zaman zaman abarttığını da kabul eder.[194] Ona göre, *süreksizlik* bir tarihsel dönemden bir başka tarihsel döneme geçişte şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması ve bilinmemesi gerektiği gerçeğini gösterir.[195] Rönesans'tan klâsik çağa geçişte ortaya çıkan epistemik kaymada, örneğin, düşünce *benzerlikin* gerektirdiği biçimde hareket etmeyi bırakır; çünkü *benzerlik* Rönesans döneminin bilgisinin oluşmasında temel bir unsur rolü oynarken, klâsik çağda tam tersine bilgide bir yanlışlık vesilesi olarak görülmeye başlanır.[196]

191 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 60.
192 A. Munslow, *age*, s. 187.
193 A. Munslow, *age*, s. 180.
194 M. Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1980, s. 111-112 (S. Best-D. Kellner, *age*, s. 64'den naklen).
195 M. Foucault, *MC*, s. 229.
196 M. Foucault, *MC*, s. 65.

Her bir disiplinin tüm bilgilerimizin kendileriyle örgütlendiği düşünce koşullarına ilişkin disiplinler-ötesi ortak zihinsel tutumlarla desteklendiğini savunan Foucault, söz konusu tutumların genelde *farklılık*, *benzerlik* ve *temsil* anlayışlarımıza karşılık geldiğini düşünür; ve onu her *epistemeyi* kendi çağında bilgiyi tespit eden ve tanımlayan bir kavramlar yumağı olarak formüle etmeye götüren temel etkenin de bu düşünce olduğunda kuşku yoktur.[197]

Belirli bir düşünce biçimini gerekli kılanın tarihini ifade etmek için *arkeoloji* sözcüğünü kullanan Foucault, bu sözcükle adlandırılan derinlemesine çözümlemenin *episteme* denilen gerekli, bilinçsiz ve ortak düşünme biçimlerini incelediğini öne sürer.[198] Ona göre, *episteme* her çeşit bilimin ötesine geçtiğinden, bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir akledilebilirlik tipi değil, söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, belirli bir çağ için, bilimlerin arasında bulgulanabilecek olan ilişkilerin tümüdür.[199] Bir kültürde ve belirli bir zamanda, her bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir tek *epistemenin* olabileceğini[200] düşünen Foucault, *epistemenin* bilimler, bilgikuramsal biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin toplamı olduğunu;[201] aynı zamanda, her söylem için bir *pozitiflik eşiği* (seuil de positivité), bir *bilgikuramsallaşma eşiği* (seuil d'epistémologisation), bir *bilimsellik eşiği* (seuil de scientificité), bir *biçimselleşme eşiğinin* (seuil de la formalisation) varlığından söz edilebileceğini öne sürer.[202] Bu farklı eşikler değerlendirilirken gözden ırak tutulmaması gereken en önemli noktanın arkeolojinin bakış açısıyla bu eşiklerin nihai ve dışa açık penceresi bulunmayan

197 A. Munslow, *age*, s. 187.
198 J.-G. Merquior, *age*, s. 38.
199 M. Foucault, *AS*, s. 250.
200 M. Foucault, *MC*, s. 179.
201 M. Foucault, *AS*, s. 250.
202 J. W. Bernauer, *age*, s. 210.

bölünmeler olmadığının; ve onların doğrusal bir evrim süreci (*orthogenesis*) istikametinde ilerleyen kronolojik bir art arda geliş olarak anlaşılmaması gerektiğinin unutulmaması son derece önemlidir.[203]

Episteme, Platon'un düşüncesinden farklı olarak, bilginin eşanlamlısı değil, herhangi bir bilimsel çaba tarafından gerçekleştirilmiş bir söylemin düzene sokuluşundan ve söylemden bağımsız bilgilerin tarihsel bir düzenin içine konuluşundan önce var olan ilkenin ifadesidir.[204] *Epistemen*in, belirli bir çağa bilgi olarak bir pozitiflik verdiğini, onun bilginin özgün düzeni olduğunu[205] söyleyen Roberto Machado 1988 yılında düzenlenmiş olan uluslararası *Filozof Michel Foucault Sempozyumu*nda sunduğu "Arkeoloji ve Bilgikuramı" başlıklı bildirisinde *epistemen*in birbirini tamamlayıcı nitelikte olan iki yönünün ayırdedilmesi gerektiğini öne sürer.[206] "Genellik" olan birinci yönüyle *episteme*, belirli bir çağda her bilginin mümkün oluşunun koşullarını belirler ve bundan dolayı da her çağda bilgilerin birliğini yöneten uygun bir *episteme* bulunur.[207] "Derinlik" olan ikinci yönüyle, o bilgileri en temelinden başlayarak belirginleştirmeye çalışan tarihsel çözümleme diyebileceğimiz arkeolojiye konu olur. Arkeolojinin teknik bir terimi olarak *episteme* bilgikuramsal biçimlenmelerin, bilimsel statü ve formel sistem alanlarının söylem pratiklerinin tümel kümesine bağlanmasının tam merkezinde yer aldığı için, tarihsel çalışmaların önündeki bilimsel alanlar, bilme sistemleri için *bilgi*yi(savoir) kuran arkeolojik alanlardan ayrı tutulmalıdır.[208]

---

203 J. W. Bernauer, *age*, s. 210-211.
204 R. Machado, "Archéologie et Épistemologie", *Michel Foucault Philo-sophe, Rencontre Internationale*, Paris, 9-10-11 Janvier 1988, Seuil, 1989, s. 27.
205 R. Machado, *agm*, s. 27.
206 R. Machado, *agm*, s. 27.
207 R. Machado, *agm*, s. 27.
208 J. W. Bernauer, *age*, s. 211.

Arkeoloji, bilgileri bir *tarihsel a priori*den, yani belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluşunun koşulu olan *epistemeden* hareketle çözümler.[209] Demek ki, arkeoloji bilgilerin mümkün oluşunun koşullarından yani ilk ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açımlayan bir *tarihsel a priori*den hareketle, bir çağın *epistemesini*, yani bir tek zorunluluklar ağını, göstermek suretiyle bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları çözümler.[210] Bir çağın bilgisinin genel ve derin karakteristiği olarak, düşeyliği ve yataylığı içinde, böylece kabul edilmiş olan *episteme*, süreksizlik açısından, arkeolojiyi bilgikuramına göre kurmak olanağını verir.[211] Ancak arkeoloji bilimsel ya da yarı bilimsel olanın alanına bağlı bulunmadığı için, arkeolojiyi bir *episteme* analizine bağlayan hiçbir içkin zorunluluk yoktur; dolayısıyla Foucault arkeolojik analizin epistemik olana gönderme yapmadan, *Bilginin Arkeolojisi*'nde özgül olarak adı geçen cinsellik, resim sanatı ve siyaset gibi öteki alanlara da uygulanabileceğini kabul eder.[212]

Bir çağ, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir *episteme* tarafından belirginleştirilir ve her yeni *episteme* bir kopukluğu, bir süreksizliği içerir.[213] Postmodern bir tarih kavramına kaynaklık edebilecek nitelikte farklılıkları öne çıkaran bir tarih anlayışını Hegel ve Marx gibi modern dönemin ünlü düşünürlerinin bütünleştirici tarih anlayışlarının karşısına koyan ve "bütünleştirici bir betimlemenin tüm fenomenleri tek bir merkez, yani bir ilke, bir anlam, bir tin, bir dünya görüşü etrafında toplarken genel tarihin bir dağılım alanını kullandığını"[214] öne süren Foucault'nun reddettiği tamlık tipleri tarih, medeniyet ve çağ gibi yekpare dikey tamlıkları, toplum ya da dönem gibi yatay tamlıkları içerir.[215] Onun arkeolojik

209 R. Machado, *agm*, s. 28.
210 R. Machado, *agm*, s. 28.
211 R. Machado, *agm*, s. 28.
212 J. W. Bernauer, *age*, s. 211.
213 R. Machado, *agm*, s. 29.
214 M. Foucault, *AS*, s. 19.
215 M. Foucault, *AS*, s. 17-18; *bkz.* S. Best-D. Kellner, *age*, s. 62-63.

yaklaşımının da amacı, Baudrillard, Lyotard ve Derrida'nın yaklaşımlarından farklı olarak yan yana konulmuş ve birbirinden bağımsız tarihlerin bir çoğulluğuna varmak değil, farklı şeylerden oluşan diziler arasında ne gibi bağıntı biçimlerinin bulunduğunu belirlemektir.[216] Foucault'nun gerçekleştirmek istediği amaç, öyle görünüyor ki, bu geniş birliklerden bağımsız kalmak ve söz konusu birliklerin meşru olarak yeniden onaylanıp onaylanamayacaklarını ya da başka gruplandırmaların yapılması gerekip gerekmediğini görmektir.[217]

Machado'ya göre, *Kelimeler ve Şeyler*'de özel bir ilkesellik vardır ve bu ikesellik kendisini *episteme* kavramında gösterir.[218] Foucault'nun *epistemen*in zorunluluk karakteri üzerinde ısrar etmesi bundan dolayıdır. Arkeolojik ilkesellik hem çağdaşlığı, hem genelliği, hem derinliği içinde dikkate alınmış bilginin kendisinden, yani *epistemeden* hareketle bir çağın bilgilerinin düzene konuluşudur.[219] Arkeoloji bilim tarafından belirlenmiş doğruluk ölçütlerini bir yana bırakır. Temeli tarihsel *a priori* olan doğrunun bilgikuramsal ölçütlerini, bilimden ve bilimin aktüelliğinden bağımsız olarak, belirleyen çağın kendisidir.[220] Bilgi ve söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavramaya çalışan Foucault, on yedinci yüzyıldan yani klâsik çağdan itibaren derin uykusundan uyanan aklın her yerde düzensizlikle karşılaştığını ve toplumsal dünyayı rasyonel bir biçimde düzenlemeye giriştiğini, tüm yaşantı biçimlerini bilginin ve söylemin sistemleştirilmesi yoluyla sınıflandırmaya ve kurallara bağlamaya çalıştığını öne sürer.[221] Delilik, cinsellik ve buna benzer insan yaşantılarının derinlemesine incelenmesi ve çözümlenmesi gereken konular haline

216 M. Foucault, *AS*, s. 18.
217 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 63.
218 R. Machado, *agm*, s. 29.
219 R. Machado, *agm*, s. 30.
220 R. Machado, *agm*, s. 30.
221 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 57.

geldiğini savunur. Foucault'nun insan bilimleri alanındaki (özellikle tıp ve tarih disiplinlerindeki) arkeolojik kazısı, bu bilimlerin kavramsallaştırılmasını yetkinleştiren figüratif ve anlatısal stratejileri açığa çıkarır; Hayden White buna dilsel protokollerin (mecazlar) derin yapısı adını verir.[222] İnsan yaşantıları modern bilginin rasyonalist ve bilimsel söylemleri içerisinde söylemsel olarak yeniden oluşturulur, böylelikle yönetilmeye ve denetlenmeye uygun hale getirilir.[223] Bu durum, gerçekliğin toplumsal olarak kurulduğu düşüncesinin ve aynı zamanda bilgi/iktidar denkleminin Foucault tarafından öne sürülmesinin nedeni olur.[224]

Foucault'nun her bir araştırmasında arkeolojiyi farklı biçimde gerçekleştirdiği görülür. *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nde, örneğin, arkeolojinin model olarak alındığı bir temel deneyimden hareketle deliliğin algısını ve bilgisini değerlendirirken; *Kliniğin Doğuşu*'nda tıbbın iki tarihsel tipi arasındaki arkeolojik bir kopuşa, tıbbî bilginin derinlik boyutuna işaret eder; *Kelimeler ve Şeyler*'de ise, düzene konuluş ölçütü olarak kabul edilmiş olan *epistemeden* hareketle, bilgilerin bir iç ve kurucu düzenini, onların pozitifliği içinde, gerçekleştirir.[225] Onun *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi*'nde düşüncesini özellikle üç deneysellik alanı üzerinde yoğunlaştırdığı dikkati çeker: *yaşama, çalışma, konuşma.* Bu bakımdan, "insan bilimlerinin bir arkeolojisi" olduğunu söylediği *Kelimeler ve Şeyler* onun yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık olan insan hakkında yapılmış arkeolojik bir çözümlemesidir. Klâsik çağda insan yaşayan yönüyle Doğa Tarihi'ne, çalışan yönüyle Servet Analizi'ne, konuşan yönüyle de Genel Dilbilgisi'ne inceleme ve araştırma konusu edilirken; modern çağda söz konusu disiplinlerden ilkinin *biyoloji*ye, ikincisinin *iktisat*

222 A. Munslow, *age*, s. 182.
223 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 57.
224 A. Munslow, *age*, s. 182.
225 R. Machado, *agm*, s. 30.

*politikası*na, üçüncüsünün de *filoloji*ye dönüştüğü görülür. Bu dönüşümlerin üzerinde bu bölümün üçüncü başlığı olan "Episteme ve Epistemik Kopuşlar" altında ayrıntılı olarak durulacaktır. Foucault'ya göre, bu dönüşümler her çağın bilgi biçimlerinin birliğini yöneten *epistemel*erin değişmesiyle mümkün olur. Tarihsel değişim de bu *epistemel*er arasında ortaya çıkan çöküş ve altüst oluşlardan ibarettir.[226]

Merquior'un, kognitif çalışma için bir model olarak alınmaması kaydıyla, *paradigma* olarak nitelenebileceğini söylediği *episteme*, düşüncenin bir temel taşı, belirli bir çağda insanla ilgili bütün bilgi biçimlerini destekleyen zihinsel üstyapı, bir tarihsel *a priori*yi veya Kant'ın kategorilerinin tarihselleşmiş biçimini oluşturan kavramsal bir çerçeve[227] konumunda görünür.[228] Foucault'ya göre, örneğin, on sekizinci yüzyıla egemen olan klâsik *epistemen*in en iyi temsilcisi sayılabilecek olan Buffon, Rönesans döneminin doğabilimcisi Aldrovandi tarafından bir hayal ürünü olarak ortaya konulmuş *Yılanlar ve Ejderhalar Tarihi*'nin gerisinde yatan anlamı kavramakta yetersiz kalır.[229]

Foucault, Buffon'un şaşkınlığının, onun Aldrovandi'den ne daha kötü bir gözlemci, ne daha safdil, ne de bakışın güvenilirliğine veya şeylerin akledilebilirliğine daha az bağlı bulunmasından ileri gelmediğini, ama Buffon'un bakışının şeylere *epistemen*in aynı sistemi ve aynı düzeniyle bağlanmasından ileri geldiğini düşünür.[230]

Yeryüzünün hareket ettiğini söylediği için Kopernikus'a deli diyen insanların bunu söylerken basit bir yanlış yapmadıklarını, *yeryüzü* denince akıllarına sabit, değişmez bir konumun geldiğini; buna bağlı olarak Kopernikus'un yeniliğinin

226 A. Munslow, *age*, s. 196.
227 J.-G. Merquior Foucault'nun bu terimi Lévi-Strauss'tan alıp kullandığını söylemektedir. (*Bkz. age*, s. 41)
228 J.-G. Merquior, *age*, s. 41.
229 J.-G. Merquior, *age*, s. 41.
230 M. Foucault, *MC*, s. 55; J.-G. Merquior, *age*, s. 41.

de sadece yeryüzünü harekete geçirmek olamayacağını; yeniliğin daha çok fizik ve astronomi alanıyla ilgili sorunlara yeni bir bakış açısının getirilmesi ve *yeryüzü, hareket* gibi kavramların anlamlarının zorunlu olarak değişmesi olduğunu söyleyen Thomas Kuhn bu değişiklikler yapılmadan hareket eden bir dünya kavramını öne sürmenin gerçekten delilik olacağını düşünür.[231] Kuhn'a göre, farklı dünyalarda uygulama yapan iki bilim adamı aynı noktadan aynı yöne doğru baktıkları zaman bile farklı şeyler gördüklerinden[232] dolayı, birinin diğerinin söylediklerini anlamakta güçlük çekmesi kadar doğal karşılanması gereken bir şey olamaz. Onların farklı şeyler görmelerinin gerisinde yatan temel etken, Kuhn'a göre, her birinin düşüncesini yöneten *paradigma*nın farklı olmasıdır.

Birçok okurun *paradigma*yla birlikte yalnızca bilim adamlarının gözlemleri yorumlayış tarzlarının değiştiğini, yorumlanan gözleminse, çevre yapısı ve algılama açısından tek ve değişmez olduğunu düşüneceğinden emin olduğunu söyleyen Kuhn, ben kendi hesabıma, diyor, Aristoteles ve Galileo sallanan taşlara baktıkları zaman, birincisinin engellenmiş düşme, ikincisinin ise bir sarkaç gördüğünü söylemenin yarattığı sorunları derinden duyuyorum.[233] Batlamyus'un astronomi alanında öne sürdüğü yer merkezli sistemiyle Aristoteles'in fizik alanında ortaya koyduğu hareket anlayışı ortak bir *paradigma*da buluşuyorlardı. Aristoteles fiziğine göre, ay altı evrenin dört unsurundan her birisi kendi doğal yerinde bulunmak eğilimindedir. Bu eğilim onların hareketlerinin yönünü belirler. Ağır unsurlar merkeze doğru giderken hafif olanlar çevreye doğru hareket ederler. Buna göre, evrenin merkezinde toprak, toprağın çevresinde su, suyun çevresinde hava ve en dışta ateş bulunacaktır. Fizikteki bu anlayış astronomide

231 T. S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. Nilüfer Kuyaş), Alan Yayıncılık, 4. baskı, İstanbul, 1995, s. 160.
232 T. S. Kuhn, *age*, s. 160.
233 T. S. Kuhn, *age*, s. 139.

yermerkezli bir sistemin kabulünü gerektirir. Aristoteles'in fiziği ile Batlamyus'un astronomisi temelde sadece gördüklerimizin doğru olduğunun kabulüne dayanır. Bu temel anlayış astronomide Kopernikus, fizikte de Galileo ile birlikte geçerliliğini yitirir.

Göksel Kürelerin Devrimi Üzerine adlı eseriyle düşünce tarihinde bir dönüm noktasını simgeleyen Kopernikus gözlemlenen her yer değişiminin ya gözlenen nesnenin hareketinden ya gözleyenin kendi hareketinden ya da her ikisinin hareketinden ileri geldiğini söyleyerek[234] evrenin merkezinde hareketsiz durarın yerküre değil güneş olduğunun düşünülmesi olanağını ortaya çıkarır. Batlamyus'un yer merkezli sisteminden Kopernikus'un güneş merkezli sistemine geçişi bir *paradigma* değişikliğine bağlayan[235] Kuhn, on altıncı yüzyılın başlarına varıldığında Avrupa'nın en iyi astronomları arasında astronomiye ilişkin paradigmanın kendi geleneksel sorunlarını çözmekten âciz kaldığını görenlerin sayısının giderek arttığını, Kopernikus'un da Batlamyus'un *paradigma*sını reddederek yeni bir yol aramasının aynı görüşe dayandığını öne sürer.[236]

Kuhn bilim tarihinden bu tür örneklere başvurmak suretiyle bilimsel ilerlemenin devrimci karakter taşıdığına "yaşanan yeni paradigmaya geçiş bilimsel bir devrimdir"[237] cümlesiyle vurgu yapar; ve sözünü ettiği devrimden de bir teorik yapının terk edilerek yerine, ona uymayan başka bir teorik yapının geçirilmesini anlar.[238] Bilimin ilerleme biçimini [*bilim öncesi – olağan bilim – bunalımlar – devrim – yeni olağan bilim – yeni bunalımlar*][239] şeklindeki açık uçlu şemayla gösteren Kuhn'a göre, doğası gereği kesin bir tanımı yapılamayan

234 C. Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. baskı, İstanbul, 1997, s. 83.
235 T. S. Kuhn, *age*, s. 98.
236 T. S. Kuhn, *age*, s. 99.
237 T. S. Kuhn, *age*, s. 116.
238 T. S. Kuhn, *age*, s. 145.
239 A. Chalmers, *age*, s. 158.

paradigma yönlendirdiği bilimdeki meşru işleyişin standartlarını belirler.[240] Bir *paradigma*ya bağlanmadan olağan bilim yapılamaz diyen[241] Kuhn, olağan bilimi, bir *paradigma*nın kuralları tarafından yönlendirilen bir bulmaca çözme eylemi olarak düşünür ve bulmacayı çözmekte uğranılan başarısızlığı da *paradigma*nın yetersizliğinden çok, bilim adamının yetersizliğine bağlar. Bir *paradigma*nın belirli kurallar formu içinde apaçık var olandan daha fazla bir şey olduğunda ısrar eden Kuhn'un, kastettiği şeyi açıklamak için Wittgenstein'ın "oyun" kavramına başvurduğu görülür.[242] *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı İngilizceden Türkçeye çeviren Nilüfer Kuyaş'ın kitabın başında verdiği sunuş yazısında da belirttiği gibi, Kuhn'un Wittgenstein'ın ikinci döneminin eseri olan *Felsefi Araştırmalar*'ın konusu olan "oyun kuramı"ndan paradigma değişikliği ile ilgili önemli ölçüde yararlandığı söylenebilir.[243]

Kuhn'un *paradigma*sı ile Foucault'nun *episteme*sinin hiçbir noktada benzerlik göstermeyecek ölçüde birbirinden farklı olduğunu söylemek kolay görünmüyor. *Paradigma*lar *episteme*lerle karşılaştırıldıklarında, *episteme*lerin dünya görüşünden daha fazla bir şey oldukları ve bilincin ya da bilinçdışının çok daha derin bir düzeyinden ileri geldiklerinin düşünülebileceği öne sürülürken, *paradigma*ların teori düzeyinde kurulduklarına dikkat çekilmektedir.[244] Bununla birlikte, Foucault'nun *episteme*sinin Kuhn'un *paradigma*sına benzer bir işlevi yerine getirdiğini söylemek mümkün görünüyor. Kuhn'nun *paradigma*sının bunalım dönemlerinin ortaya çıkardığı bilimsel devrimlerden söz etmesine benzer bir biçimde, Foucault'nun da *klâsik* ve *modern* olarak iki *episteme* arasındaki kopukluklardan ve bitkinliklerden söz ettiği görülüyor. Kuhn *paradigma* bunalımlarının sonunda ortaya çıkan bilimsel devrimlere rağ-

240 A. Chalmers, *age*, s. 159.
241 T. S. Kuhn, *age*, s. 124.
242 T. S. Kuhn, *age*, s. 80; A. Chalmers, *age*, s. 162.
243 N. Kuyaş, *age*, Çevirenin Sunuşu, s. 20.
244 J.-G. Merquior, *age*, s. 40.

men eski *paradigma*nın temsil ettiği bilimsel anlayış ile yeni *paradigma*nın temsil ettiği bilimsel anlayış arasında tam bir kopukluktan söz etmemeye özen gösterirken, Foucault, tam tersine, düşünce tarihinin, arkeolojinin kopukluklardan, kırılmalardan, büyük açıklıklardan, tümüyle yeni pozitiflik biçimlerinden söz ettiği üzerinde ısrar eder.[245]

Foucault'nun *epistemelerle* ilgili çözümlemelerini okurken Kuhn'un *paradigma*larını düşünmemenin zor olduğunu öne süren Piaget, Foucault'nun çözümlemelerinin Kuhn'unkilere göre daha derinlikli göründüğünü söylemekle birlikte, Foucault'yu pek başarılı bulmadığı izlenimini de verir. Eğer başarılı olsaydı, diyor Piaget, Kuhn kendini dönüşümlerin içine sürükleyen krizlerin betimlenmesi ve tarihsel çözümüyle sınırlarken, Foucault'nun da bir dönemin biliminin temel ilkelerini birbirine bağlayan bilgikuramsal yapıların keşfini tamamlamış olması gerekirdi.[246] Kuhn'un *paradigma*sının hangi koşullarda gerçekten tanımlanmış anlamıyla bir *episteme* olarak dikkate alınması gerektiğini ve bilimlerin tarihini değişik yorumlama biçimlerine göre oluşturabilecek olan farklı bir *epistemeler* sisteminin hangi ölçütler karşısında yanlış sayılabileceğini sorgulamak yerine, Foucault sezgilerine gereğinden fazla güvenmiş ve tartışmaya açık doğaçlamasını her sistematik metodolojinin yerine geçirmiştir.[247] Piaget'ye benzer bir biçimde, Merquior da Foucault'nun ısrarla altını çizdiği *epistemik kopuşlar*ın ve yekpare sütunlar halinde tasarladığı *epistemelerin* onu bazı temel olguları göz ardı etmeye zorladığını öne sürer ve ona hiç de küçümsenmeyecek eleştiriler yöneltir.[248]

Merquior, ilkin, aralarında hiçbir ilişki bulunmayan yekpare sütunlar şeklinde düşünülmüş olan *epistemelerin*,

245 M. Foucault, *AS*, s. 221.
246 J. Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1968, s. 112.
247 J. Piaget, *age*, s. 112.
248 Bu eleştirilerle ilgili olarak *bkz.* J.-G. Merquior, *age*, s. 70-87.

Foucault'yu *epitemeler*-ötesi düşünce akışlarını görmezlikten gelmeye götürdüğüne; böyle bir epistemik yaklaşımın, söz konusu temel olguyu dikkate almayı reddettiği takdirde, onu *tarihe aykırılık* (anachronisme) olarak nitelenebilecek ciddi bir problemle karşı karşıya getireceğine; gerçekleştirdiği dönemselleştirmeye bağlanıldığı ölçüde, *tarihe aykırılık*larla dolu olmalarından dolayı, onun *epistemelerinin* akla yatkınlıklarının azalacağına ve bununla ilgili bazı çarpıcı örneklere dikkat çeker.[249] Bu bölümün üçüncü başlığı olan *Episteme ve Epistemik Kopuşlara* gelindiğinde söz konusu örneklere ilişkin onun düşüncelerinden daha ayrıntılı olarak söz edilecektir.[250]

Foucault'nun sistemli bir biçimde görmezlikten geldiği ikinci temel olgunun, *epistemik geri kalışlar* (retards épistemiques) olduğu üzerinde duran Merquior, bilimlerin tarihinde geçmişe yönelik fikir sahibi olanlarla geleceğe bakanlar arasındaki tartışmaların hiç eksik olmadığını; ve bu anlayışlar arasındaki sürtüşmenin birçok kez, Foucault'nun bir *epistemeye* biçtiği ömrün süresi içinde söz konusu *epistemenin* belirlediği bakış açısına ilişkin farklı düşünce biçimlerini karşı karşıya getirdiğini öne sürer; bununla ilgili olarak da, 1647-1648 yıllarında, yani klâsik *epistemenin* doğduğu bir dönemde, Pascal ile Peder Noel'in evrende boşluğun bulunmadığı konusunda birbiriyle uzlaşan ama gerekçeleri birbirinden farklı olan görüşlerini yansıtan bir yazışmayı konu alan Jan Miel'in[251] verdiği çarpıcı örnekten yola çıkarak, eğer *epistemeler* birden bire ortaya çıkan ve içinde hiçbir boşluk bulunmayan yekpare sütunlar ise, diyor Merquior, çözümlemeyi analojiye tercih eden klâsik *epistemenin* tipik yaklaşımına uyan Pascal'ın eleştirileri karşısında, böyle düşünmeyen

249 J.-G. Merquior, *age*, s. 70.

250 Söz konusu örnekler için *bkz.* s. 134-135; s. 161 (dip not: 764); s. 170-171 (dip not: 808).

251 J. Miel, Ideas or epitemes: Hazard versus Foucault, *Yale French Studies*, 49 (1973), s. 239-240 (J.-G. Merquior, *age*, s. 74'den naklen).

Peder Noel'in görüşleri nasıl açıklanabilir?[252] Foucault'nun arkeolojisinin görmezlikten geldiği üçüncü temel olgu olarak, düşüncenin evrimi tarafından uzun zamandır bir kenara itilmiş ve yeniden keşfedildiklerinde yine verimli bilimsel araştırmalara ilham kaynağı olabilecek kavramların geri dönüşünün söz konusu edilebileceğine işaret eden Merquior, bu konuda da, *filojiston* kavramına ilişkin teorinin antik çağdan Lavoisier'ye kadar devam edip gelen macerasından söz ettikten sonra, yekpare epistemik blokların varlığına inanıldığı takdirde, *filojiston* kavramının yükselişinin ve çöküşünün anlamının kavranmasının olanaksız olacağını öne sürer.[253]

Bilimlerin tarihi ya da daha genel olarak düşüncelerin tarihiyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekilen *epistemelerin* tarihi söz konusu olduğunda, Foucault her birini başka bir *epistemenin* işgal ettiği tarihsel bloklar arasında var olan *süreksizliklerin* sık sık altını çizer.[254] *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault Ortaçağdan on altıncı yüzyılın sonlarına kadar süren Rönesans çağının *epistemesi*, on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar egemen olan klâsik çağın *epistemesi*, on sekizinci yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdüren modern çağın *epistemesi*, yirminci yüzyılın başından (yani 1950'lerden) bu yana varlığını hissettirmeye başlamış olan postmodern çağın *epistemesi* olmak üzere dört *episteme*[255] arasında var olan "bilmece niteliğindeki süreksizlikleri"[256] çözümler; düşüncesini özellikle *klâsik* ve *modern* çağın *epistemeleri* üzerinde yoğunlaştırır.[257] Birinci *episteme* bilgiyi, büyük bir varlıklar zincirinden oluşmuş bulunan *tablonun* içinde birbiriyle yakından ilişkili nesneler arasındaki *benzerlik* ya da yakınlık protokolüne göre nite-

252 J.-G. Merquior, *age*, s. 73-74.
253 J.-G. Merquior, *age*, s. 74-76.
254 J.-G. Merquior, *age*, s. 41.
255 A. Munslow, *age*, s. 196-197.
256 M. Foucault, *MC*, s. 229.
257 J.-G. Merquior, *age*, s. 41-42.

lerken; ikinci *epistemed*e bilgi apaçık bir biçimde *farklılık* protokolüne göre yaratılır.[258]

Demek ki, klâsik çağda bilginin konusu olan nesneler kendi aralarında birbiriyle kıyaslanacak şekilde farklılaştırılmakta, böylelikle de bilginin oluşumu kesintisizlik ve sürekliliğin egemenliği altına girmektedir.[259] Burada, Rönesanstan klâsik çağa geçişte bir epistemik dönüşümün ortaya çıktığı görülür. Söz konusu *epistemel*er arası dönüşümün çağlar arasında yaşanan bir evrim sürecinin sonucunda ortaya çıkmadığı Foucault'nun ifadelerinden anlaşılıyor. Ona göre, *epistemel*er arasındaki *epistemik kopuşlar*, bilginin temellendirilmesinde önceden kestirilemeyecek nitelikteki değişimler olarak betimlenebilir. Modern çağın *epistemes*inin belirlediği asıl gerçeklik *insan* olmakla birlikte, Foucault söz konusu *epistemey*i insanlık için bilgikuramsal açıdan temel bir paradoksun yaratıcısı olarak değerlendirmektedir.[260] Bu paradoks üzerinde, bu bölümün ikinci başlığı olan *İnsan, Süreksizlik ve Tarih*e gelindiğinde, daha ayrıntılı olarak durulacaktır.

Düşüncesini derinlemesine işgal etmiş bulunan *süreksizlik* kavramıyla ilgili olarak, Foucault on dokuzuncu yüzyılda Fransa'nın seçkin bilgikuramcıları arasında yerini almış olan Gaston Bachelard'ın düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş görünüyor. Bilgikuramsal engellerin önemini vurgularken, bilimin hep başarılı ve doğrusal olarak ilerlediği hakkındaki görüşü benimsemekten kaçınan Bachelard'ın, *Bilimsel Düşüncenin Oluşumu* adlı eserinde yer alan kavramsal soyzincirleriyle ilgili araştırmasında en üstün yeri *süreksizlik*lere ayırdığı görülür.[261] Düşüncenin büyük sürekliliklerinin, aklın ağır ve tekdüze görünüşlerinin, başlangıcından beri varolmaya ve tamamlanmaya dört elle sarılmış olan bir bilimin

258 A. Munslow, *age*, s. 196.
259 A. Munslow, *age*, s. 196.
260 A. Munslow, *age*, s. 196-197.
261 J.-G. Merquior, *age*, s. 42.

inatçı oluşumunun altında şimdi artık, diyor Foucault, parçalanmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalışıyoruz.[262] Araştırmalarına rehberlik eden temel dürtünün "farklılıklara saygı duymak" olduğunu söyleyen Foucault'nun belki de postmodernist olarak anılmasına neden olan tutumunun bu olduğu söylenebilir. Bachelard bilgilerin sınırsız yığılımını bozan bilgikuramsal eşiklere işaret ederken; M. Gueroult felsefî söylemin alanını sınırlayan kapalı kavramsal sistemleri ve yapıları betimlerken; Canguilhem kavramların geçerlilik alanında ve kullanım kurallarında görülen değişmeleri, yer değiştirmelerini, dönüşümleri çözümler.[263]

Kelimeler ve Şeyler'de Foucault dikkatleri, yukarıda da ifade edildiği gibi, her biri ayrı bir bilgikuramsal dönemin yani bilinçdışı bir yaşam dünyasının belirleyicisi olan *epistemeler* arasındaki dönüşümler üzerinde toplamaya çalışır.[264] On dokuzuncu yüzyıl Fransız düşünürlerinden Hugo de Vire tarafından ortaya atılan ve *biyoloji*nin alanına ait olan *dönüşüm* kavramı, Foucault'nun Collège de France'dan meslektaşı olan François Jacob'un *Yaşayanın Mantığı* adlı eserinde yeniden canlılık kazanır.[265] Foucault'nun kastettiği anlamda, dönüşüm bir önyargılar birliği yerini bir başka önyargılar birliğine bıraktığı zaman meydana gelir.[266] Bilgikuramsal dönüşümler, ona göre, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın birbirini izleyen bu *epistemeler* genellikle birbirinden temelde farklılık gösteren bilgi blokları oluştururlar. *Epistemeler* arası ilişkilere egemen olan yasa mutlak *süreksizlik*tir.[267] Doğa Tarihi'nden *biyoloji*ye geçişin eşiğinde yer alan Cuvier'den itibaren iki süreklilik türünün arasına süreksizliğin girdiğinin düşünüldüğüne işaret

262 M. Foucault, *DE*, I, s. 697.
263 M. Foucault, *DE*, I, s. 697-698.
264 J.-G. Merquior, *age*, s. 45.
265 J.-G. Merquior, *age*, s. 45.
266 J.-G. Merquior, *age*, s. 45.
267 J.-G. Merquior, *age*, s. 45.

eden Marietti, türlerin içindeki fonksiyonların sürekliliğinin ve organların yetkinliğinin içindeki sürekliliğin büyük süreksizliklere yol açtığına inanıldığını kaydeder.[268]

"Aralarında bir alandan başka bir alana geçişi sağlayacak aracı formlar bulunmayan omurgalılar ile omurgasızlar tamamıyla ayrı alanları oluştururlar"[269] diyen Foucault'ya göre, bu süreksizliklerin kendileri, hayat şartlarından dolayı, organizma ile onun yaşamasına olanak veren ortam arasındaki sürekliliği ortaya çıkarırlar.[270] Bu konuda, "omurgalı hayvanlar ile omurgasız hayvanlar nasıl düzenlenirlerse düzenlensinler, bu iki büyük sınıftan ne birinin sonunda ne de ötekinin başında, bunların ikisinin arasında bağ kurabilecek kadar birbirine benzeyen iki hayvan bulunamaz"[271] diyen Cuvier'nin düşüncelerinden yola çıkarak, Foucault dallara ayırmalar teorisinin geleneksel tasniflere ek bir taksinomik çerçeve getirmediğini; söz konusu teorinin yeni bir ayrılıklar ve farklılıklar alanının oluşturulmasına bağlı olduğunu; bu alanın da özünde süreklilikten yoksun, dolayısıyla daha işin başlangıcında parçalara ayrılmışlık formunun içinde bulunduğunu dile getirir.[272]

Biyolojik düşüncenin mümkün olmasının iç koşullarıyla ilgili çözümlemesinde, Foucault'nun ortaya koyduğu şey, Cuvier'nin *Karşılaştırmalı Anatomi Dersleri* adlı eserinden itibaren canlı varlıkların klâsik skalasının içine temel bir süreksizliğin girmiş olmasıdır.[273] Bu nedenle Foucault, Lamarck'ın türlerin dönüşümlerini klâsiklerin Doğa Tarihi'nin sürekliliği olan ontolojik süreklilikten hareketle düşünmesi nedeniyle, süreksizlik konusunda, devrimci olarak Lamarck'ı değil

268 A. K. Marietti, *age*, s. 91.
269 M. Foucault, *MC*, s. 284.
270 A. K. Marietti, *age*, s. 91.
271 G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, s. 60 (M. Foucault, *MC*, s. 284 den naklen).
272 M. Foucault, *MC*, s. 284.
273 A. K. Marietti, *age*, s. 92.

Cuvier'yi görür.[274] Lamarck'ın düşüncesini mümkün kılan şey, gelecekteki bir evrimciliğin şimdiden kavranması değil, doğal yöntemlerin ortaya koydukları ve varsaydıkları gibi, varlıkların sürekliliğidir.[275] Cuvier, yukarıda da söylenildiği gibi, varlıkların klâsik skalasının içine köklü bir süreksizliği dâhil etmiş, buna bağlı olarak da, biyolojik uyuşmazlık, dış unsurlarla ilişki, varoluş koşulları gibi kavramları, yaşamı devam ettirmek zorunda olan belirli bir gücü ve onu ölümle kesintiye uğratan belirli bir tehdidi su yüzüne çıkarmıştır.[276]

Anatomi yalnızca ayrılıkların tablo halindeki tekdüze alanını parçalamakla kalmamış, zamanın varsayılan sürekliliğini de bozmuştur diyen Foucault, Cuvier'nin çözümlemelerinin teorik bakımdan doğal *süreklilikler* ve *süreksizlikler* rejimini bütünüyle yeniden oluşturduğunu kaydeder ve karşılaştırmalı anatominin canlıların dünyasında birbirinden tümüyle ayrı iki süreklilik biçiminin ortaya konulmasına olanak verdiğini öne sürer.[277] Ne üst üste gelebilir ne de birbirine uyarlanabilir nitelikte olan bu iki süreklilik arasında büyük süreksiz kitlelerin yer aldığı görülür; ve bu kitlelerin her birisi farklı örgütlenme planlarına bağlanır, çeşitli sıralanmalara göre düzenlenmiş ve değişik tipten organlar tarafından gerçekleştirilmiş olan aynı fonksiyonlara tâbi olur.[278] Örneğin, Cuvier'nin "aralarında düzenlenişleri bakımından hiçbir benzerlik bulunmadığı halde, balıkların sahip olduğu bütün fonksiyonları ahtapotta da bulmanın zor olmadığı"[279] şeklindeki düşüncelerinden yola çıkarak, Foucault bu gruplardan her birinin kendi içinde çözümlenmesi, bir grubu başka bir gruba bağlayabilecek benzerliklerin güçsüz bağının değil de,

274 M. Foucault, *MC*, s. 288; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 92.
275 M. Foucault, *MC*, s. 288.
276 M. Foucault, *MC*, s. 288.
277 M. Foucault, *MC*, s. 283.
278 M. Foucault, *MC*, s. 284.
279 G. Cuvier, *Mémoire sur les céphalopodes* (1817), s. 42-43 (M. Foucault, *MC*, s. 284'den naklen).

onu kendi üzerinde yoğunlaştıran güçlü tutarlılığın dikkate alınması gerektiğini dile getirir.[280]

Evrim düşüncesi gibi bir şeyi mümkün kılan birçok koşulun işte burada bir araya geldiğine dikkat çeken Foucault için, canlı formların süreksizliği, yapıların ve karakterlerin sürekliliğinin yüzeysel benzerliklere rağmen izin vermediği, büyük bir zamansal sapmayı kavramak olanağını vermemiş; uzaysal süreksizlik, tablonun kırılışı ve doğanın tüm varlıklarının bir düzenin içinde yerli yerinde bulundukları bu örtünün parçalanışı sayesinde doğaya ilişkin *tarih* Doğa Tarihi'nin yerine geçirilebilmiştir.[281] On sekizinci yüzyılda evrimle ilgili teoriler sadece doğal felaketlerin kesintiye uğrattığı türlerin sürekliliği anlayışına dayandığı halde, on dokuzuncu yüzyılda evrimin teorisyenleri süreksiz grupları betimlemek için, türlerin sürekli bir tablosunun kurulmasıyla ilgilenmeyi bırakmışlardır.[282] Foucault evrimci fikrin on sekizinci yüzyılda iyice belirginlik kazanmış iki olanaktan hareketle gerçekleştirilmiş bir seçim olduğunu söyler. Ona göre, ya türler arasındaki yakınlığın tâ başlangıçta verilmiş bir sürekliliği oluşturduğu ve sadece doğal felaketlerin, evrenin dramatik tarihinin, dışsal bir zamanın altüst oluşlarının bu sürekliliği kesintiye uğrattığı kabul edilir (demek ki süreksizliği yaratan, evrimciliği ortadan kaldıran bu zamandır); ya da sürekliliği var edenin, türlere başlangıçta verilmiş karakterlerden farklı karakterleri alacak olan türlerin doğuşunu engelleyen doğanın değişmelerini yaratanın zaman olduğu kabul edilir.[283] Evrimci düşünce, on dokuzuncu yüzyılda, artık türlerin tablosunun kuruluşuna değil de, bütün elemanları dayanışma içinde bulunan bir organizma ile bu organizmaya hayatın gerçek koşullarını veren bir ortam arasındaki etkileşim biçimlerine dayanan bir seçim olmuştur.[284]

280 M. Foucault, *MC*, s. 284.
281 M. Foucault, *MC*, s. 288.
282 H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 108.
283 M. Foucault, *DE*, I, s. 717.
284 M. Foucault, *DE*, I, s. 717-718.

B. İNSAN, SÜREKSİZLİK VE TARİH

I. İnsan: Yaşam, Emek ve Dil

Kelimeler ve Şeyler'in dokuzuncu ve onuncu bölümlerini insan ve insan bilimlerine ayıran Foucault, insanın on sekizinci yüzyılın bitiminden önce henüz ortalıkta görünmediğini; *yaşam*ın gücü, *çalışma*nın verimliliği, *dil*in tarihsel bütünlüğü için de aynı durumun söz konusu olduğunu söyledikten sonra, insanın, iki yüzyıldan daha az bir zaman önce, bilginin evreni düzenleme çabası içinde kendiliğinden ortaya çıkmış çok yeni bir varlık olduğunu öne sürer.[285] On dokuzuncu yüzyılın başında kolayca tanınabileceği bir biçimde ortaya çıkabilme olanağını kendisine veren bu aydınlanma anına kavuşabilmek için, Foucault, insanın karanlıkların içinde geçmiş binlerce yıllık bir dönemin sonunu beklemek zorunda kaldığını düşünür.[286]

Modern çağın başlangıcına kadar insanın var olmadığı fikrini, o, acaba hangi anlamda ve hangi gerekçeyle öne sürüyor? Modern çağda *biyoloji*, *iktisat politikası* ve *filoloji*ye dönüşmüş olan klâsik çağın Doğa Tarihi, Servet Analizi ve Genel Dilbilgisi de insanı tanıma olanağını vermekle birlikte, bu konuda o birincilerin ikincilerden farklı değerlendirilmesi gerektiğine inanır. On sekizinci yüzyıldaki ırklarla ilgili tartışmayı tanık göstererek, Doğa Tarihi'nin insanı bir cins ya da bir tür olarak incelediğini; öte yandan dilbilgisi ile ekonominin de ihtiyaç, arzu, bellek, hayal gücü gibi, öyle anlaşılıyor ki, modern çağ için kastedildiği anlamda insanı tanımaya olanak vermeyecek kavramlar kullandığını öne sürerek, klâsik çağda insanın insan olarak bir bilgikuramsal bilincinin bulunmadığını düşünen Foucault, klâsik *episteme*nin insana özgü ve ona özel bir alanı hiçbir şekilde belirgin-

285 M. Foucault, *MC*, s. 319.
286 M. Foucault, *MC*, s. 319.

leştirmeyen çizgilerden oluştuğunu öne sürer ve der ki:[287] "Eğer hâlâ, hiçbir çağın insan tabiatına klâsik çağdan daha uygun düşmediği, ona daha sağlam ve daha belirli bir statü vermemiş, onu daha iyi söylem haline getirmemiş olduğu itirazında ısrar edilecek olursa; buna insan tabiatı kavramının kendisinin ve işleyiş biçiminin klâsik bir insan biliminin var olduğu fikrini dışarda tuttuğu yanıtı verilebilir."

Klâsik *epistemede*, diyor Foucault, *doğanın* ve *insan doğasının* işlevlerinin kesinlikle birbirine zıt olduklarını kaydetmek gerekir.[288] Söz konusu zıtlıklarına rağmen eğer onlar birbirinin içine giriyor ve birbirine dolanıyorlarsa, bu, bilgi mekanizmaları ve onların işlevleri aracılığıyla gerçekleşir. Başka bir deyişle, *doğa*, *insan doğası* ve bu ikisi arasındaki ilişkiler büyük bir düzenin ifadesi olan klâsik *epistemenin* içinde işlevsel, belirli ve öngörülmüş uğraklar olurlar.[289] Batı kültüründe genel eğilimi hep *tablo* yapmak olan bu klâsik dil konuştuğu sürece, insanın varoluşunun kendi içinde sorguya çekilmesinin –onda birbirine bağlananların *temsil* ile *varlık* olmasından dolayı– olanaksız olduğunun dikkate alınması gerekir.[290] Daha doğrusu, klâsik söylem devam ettiği sürece, *cogito*nun içinde yer alan *varım* hakkındaki bir sorgulama hiçbir şekilde gündeme gelemediğinden,[291] *cogito*nun tükenişinden söz eden Foucault'nun, büyük felsefe geleneğimizin bize bıraktığı eski insan modelinin yeni yeni doğmakta olan insan bilimleri tarafından geçersiz kılınmasının sağduyunun ortaya çıkardığı bir sonuç olduğunu düşündüğü söylenebilir.[292] İnsan hakkında önemli ölçüde nesnel bilgi elde edilecekse eğer, insan bilimlerinin sağduyuya dayanan kavrayışları derinleş-

287 M. Foucault, *MC*, s. 320.
288 M. Foucault, *MC*, s. 320.
289 M. Foucault, *MC*, s. 321.
290 M. Foucault, *MC*, s. 322.
291 M. Foucault, *MC*, s. 323.
292 M. Daraki, "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, numéro: 100, Paris, 1985, s. 56.

tirmeleri ve sistemleştirmeleri gerekir diyen Rickman'ın da aynı gerçeğe parmak bastığı düşünülebilir.[293]

Bilgikuramsal anlamda, insanın bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak ortaya çıkması,[294] ancak onun klâsik *epistemen*in söylemlerinde paranteze alınmış konumunun, modern *epistemey*le birlikte parantez dışına çıkması ile mümkün olmuştur.[295] Klâsik çağda –hatta daha da geriye giderek on altıncı yüzyıl boyunca– insan *sonsuzluk* bağlamında yer aldığı, bundan dolayı da kendi başına var olamadığı halde, modern çağda *sonluluk* bağlamında biyolojik yasaların, üretim ilişkilerinin, dil ve anlama sistemlerinin sınırlarının içinde ele alınmıştır.[296] İnsan bilimleri tarafından gerçekleştirilmiş olan bu sonluluk çözümlemelerinin sonucunda elde edilen insana ilişkin bilgi sonluysa eğer, bu, modern insanın *dil*in, *çalışma*nın ve *yaşam*ın pozitif içeriklerinin içine kapatılmış bir özne olmasından dolayıdır.[297] O bakımdan, Foucault Descartes'ın modern çağı başlatan felsefî düşüncenin önderi olduğu hakkındaki yaygın görüşe katılmaz; kartezyen *cogito*nun bireyin kendisinden –tıpkı İbn Sina'nın "uçan adam"ı[298] gibi– bağımsız olarak var olan bir bilinci temsil ettiğini düşünür. Çünkü ona göre, Descartes penceresinden dışarıya baktığında, büyük bir olasılıkla, gözleriyle gördüğü insanların "sahte insanlar", ama aklıyla gördüğü ve söyleminde gösterdiği insanların ise "gerçek insanlar" olduğunu düşünüyordu.[299] Modern felsefî düşünceyi Kant'la birlikte başlatan Foucault için, *cogito*yu bireysel özneden soyutlamaksızın ele alan ve bireyin bu gücünü

293 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992, s. 155
294 M. Sarup, *age*, s. 96.
295 O. Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (İng. çev. İbrahim Sirkeci), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 99.
296 O.Tekelioğlu, *age*, s. 99.
297 M. Foucault, *MC*, s. 327; M. Daraki, *agm*, s. 56.
298 H. Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s. 32'den naklen İbn Sina, *İşarat*, Tabiat, s. 306.
299 A. K. Marietti, *age*, s. 64.

kendisinin dışındaki başka her şeye empoze ettiğini düşünen ilk filozof Kant'tır. *Varlık*, Kant'tan itibaren, *temsil*den (yani *varım*, *cogito*dan) mutlak bağımsızlığını kazanmıştır.[300] İnsan, klâsik çağ boyunca kendisinin bir bakıma doğal yeri haline gelmiş olan *temsil*i modern çağın başlangıcından itibaren bir yana bırakarak, kendine özgü varlığı ve gücü ile *yaşamın*, *emeğin* ve *dilin* yasalarına göre canlılar, mübadele nesneleri ve kelimeler tarafından açılmış bir oyuğun içine yerleşmiştir.[301] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel sorularından birisi olan "doğayla ilgili deneyim zorunlu yargılara nasıl imkân verir?" sorusunun yerini, modern çağda artık "insan nasıl konuşan, yaşayan, çalışan varlık olabilir?" sorusu alır.[302]

Her şeyi sonsuzluk bağlamında dikkate alan klâsik düşünce insana yaratıcı gücü sonsuz olan Tanrı'nın karşısında, O'nun verdiği imkân ölçüsünde, bu güce sahip olabilen varlık gözüyle bakar. Ne dünyayı ne de onun temsillerini yaratabilme gücüne sahip olan insanın yapabildiği tek şey, doğadaki *şeyler*in özüne Tanrı tarafından adeta mühürlenmiş[303] olan anlamı kelimelerin içine taşıyarak açığa çıkarmak için uzlaşımsal olarak birtakım işaretler icat etmek ve söz konusu işaretleri belirli bir düzen içerisinde bir araya getirmekle oluşan dili ortaya çıkarmaktan ibarettir. Kelimeler şeylerin içinde düşünüldüğünden dolayı Rönesansı *realizm*in; temsil kendi kendini tasarımladığı için klâsik çağı *nominalizm*in egemen olduğu bir dönem olarak değerlendiren Maria Daraki çağdaş dönemin zorunlu olarak dille sınırlı bulunduğunun Foucault tarafından düşünüldüğünü; bilginin tarihi içinde birbirine paralel olarak Pisagorculara ve Porfiriyos'a kadar geri giden söz konusu iki akımın, B. Russell ya da N. Goodman gibi düşünürlerin şahsında temsil edilen çağdaş düşüncenin

300 O. Tekelioğlu, *age*, s. 101.
301 M. Foucault, *MC*, s. 324.
302 M. Foucault, *MC*, s. 334.
303 M. Foucault, *MC*, s. 41-42.

içerisinde yeniden kendilerini bulduklarını kaydeder.[304] Ona göre, Foucault'nun eserlerinin hiçbirisinde kendilerinden bir kez bile söz etmediği bu *nominalizm* ile *realizm*den her birinin farklı bir *epistemen*in içine yerleşmiş bulunmak yerine, on birinci yüzyılın "tümeller kavgasını" hatırlatıcı nitelikte, sürekli yenilenen bir karşıtlığın içinde birbiriyle çatışırlar.[305]

Şeyler yaratılırken onların özüne Tanrı tarafından atılmış olduğu varsayılan imzaların, bir bakıma, Rönesansın *epistemes*ini belirlediği ve bunun *benzerlik epistemes*i olduğu söylenebilir.[306] Foucault'ya göre, imzasız *benzerlik* olamayacağı gibi, benzerin dünyası da ancak işaretlenmiş dünya olabilir.[307] *Benzerlik*, dünyayı bir uçtan bir uca kat eden işaretler ağının içinden başka hiçbir yerde ortaya çıkamaz.[308] Benzerliklerin bilgisi de bu imzaların dökümüne ve onların şifrelerinin çözülmesine dayanır.[309] Rönesansın bilgi dünyası, karşılıklı benzerliklerini apaçık göstermek için, şeylerin Tanrı tarafından imzalanmış ya da damgalanmış olduklarını varsaymaktaydı.[310] Bundan dolayı da bilmek yorumlamaktan ibaret idi. *Kelimeler ve Şeyler*'in ikinci bölümünde "benzerlik on altıncı yüzyılın sonunda, on yedinci yüzyılın başında hâlâ nasıl düşünülüyordu?", "bilgi biçimlerini nasıl düzene sokabiliyordu?", "birbirine benzeyen şeyler sonsuz sayıda olsalar bile, en azından bazılarının diğer bazılarına benzer hale geldikleri biçimleri tespit etmek mümkün müydü?" gibi soruların ışığı altında söz konusu *epistemen*in enine boyuna ele alınmış olduğu söylenebilir.[311]

Benzerliğin Batı kültüründe on altıncı yüzyılın sonuna kadar yapıcı bir rol oynamış olduğunu düşünen Foucault'ya

304 M. Daraki, *agm*, s. 57.
305 M. Daraki, *agm*, s. 57.
306 M. Foucault, *MC*, s. 45.
307 M. Foucault, *MC*, s. 41.
308 M. Foucault, *MC*, s. 44.
309 M. Foucault, *MC*, s. 41.
310 J.-G. Merquior, *age*, s. 49.
311 M. Foucault, *MC*, s. 32.

göre, Rönesansın bu *epistemes*i varlığını sürdürdüğü dönem içerisinde metinlerin çözümlenmesine ve yorumlanmasına, simgeler oyununun düzenlenmesine, görünen ve görünmeyen her şeyin bilgisinin elde edilmesine izin veren bir tarihsel *a priori* olarak dikkate alınmıştır.[312] Rönesans çağına bütünüyle egemen olan genel anlayışa göre, dünya çözülmeleri gereken şifrelerle kaplı olduğundan, onun bilinmesi şifrelerinin çözümlenmesi –yani görünen işaretten, bu işaret aracılığıyla dile getirilen ve işaret bulunmadığı takdirde nesnelerin içinde gizli kalacak olan şeye doğru gitmek– olacaktır.[313] On altıncı yüzyılda çok zengin bir semantik dokuya sahip olduğu söylenen *benzerlik epistemes*inin adı geçen eserde *convenientia, aemulatio, analogie, sympathies* olmak üzere özellikle dört şekli ele alınıp incelenir.[314]

Foucault Rönesans ve klâsik çağda bir anlam teorisinin bulunmadığını öne sürerken, işaretlere anlam verenin insan olmadığını düşünür. Ona göre, insan anlam veren değil, aşkın ve sonsuz bir kaynak tarafından şeylerin özüne yerleştirilmiş bulunan anlamı anlamaya ve açıklamaya çalışan ikinci dereceden bir yorumlayıcı ve betimleyicidir.[315] Modern çağa gelinceye dek anlamı aramanın benzeşenleri açığa çıkartmak olduğunu düşünen Foucault, on altıncı yüzyılın semiyolojisi ile hermeneutiğinin benzerliğin içinde buluştuklarını öne sürer.[316] Rönesans ve klâsik çağ boyunca öteki varlıkların arasındaki herhangi bir varlık konumunda bulunan insan, modern çağla birlikte dünyanın nesnelerinin arasında kendi aklını kendi geleceği ile ilgili olarak kullanma ve karar verme cesaretini göstermek suretiyle öznelliğine kavuşmuş –bir bakıma, *sonsuzluk* bağlamının yerini *sonluluk* bağlamının almasına bağlı olarak, aşkın dünya ile tüm bağlarını koparmış– *biyolo-*

312 M. Foucault, *MC*, s. 32.
313 M. Foucault, *MC*, s. 47.
314 M. Foucault, *MC*, s. 33-39.
315 H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 40.
316 M. Foucault, *MC*, s. 44.

jik, ekonomik, filolojik bir varlık sıfatıyla kendini göstermiştir. Foucault'nun klâsik çağda, yani on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yapılmış olan felsefelerden, siyasal ve ahlâksal tercihlerden, deneysel bilimlerden, insan bedenine yönelik gözlemlerden, duyu, hayal gücü veya tutku çözümlemelerinden hiç birisinin doğrudan insanla ilgili olmadığını öne sürdüğü dikkate alındığında, onun, on sekizinci yüzyılın sonlarından önce, insanın –yani *yaşam*ın, *çalışma*nın ve *dil*in– var olmadığı[317] hakkındaki düşüncelerini anlamanın çok zor olmayacağı söylenebilir. Modern çağda insan bilimlerinin kat ettikleri bilgikuramsal alana klâsik çağda pek ihtiyaç duyulmamış olmasını da Foucault buna bağlar.[318]

İnsanın modern düşüncenin bir keşfi olduğunu *Kelimeler ve Şeyler*'de sık sık tekrar eden Foucault için, modern çağ bir bakıma insanın bilginin konusu olarak ortaya çıktığı bir çağdır.[319] Modern *episteme* insanlık için temel bir bilgikuramsal paradoksun doğuşuna olanak verecek nitelikte olduğundan, içinde yaşadığı toplumsal deneyimin ürünü olan insanın –hem bilginin konusu hem de bilginin kurucusu olarak– varlığını devam ettirmesi uzun süreli olamamış ve sonunda modern dünya kendi bünyesinde insanın doğumuyla ölümüne birlikte tanık olmuştur.[320] Henüz doğmuş olan modern insanın –*çalışan, konuşan* ve *yaşayan* insanın– ancak sonluluk biçimi altında mümkün olabileceğinin[321] ve gerçekten insanın var olup olmadığının sorgulanmasının aklın bir gereği olduğunun düşünülmesini öngören Foucault, bizden her birimizin deniz kıyısındaki kumsala çizilmiş ve biraz sonra silinip gideceğinde hiç kuşku bulunmayan görüntüde kendimizi tanımaya davet edildiğini kaydeder.[322] Doğduğu andan itibaren bir bakıma

317 M. Foucault, *MC*, s. 355.
318 M. Foucault, *MC*, s. 355.
319 A. K. Marietti, *age*, s. 93.
320 A. Munslow, *age*, s. 197.
321 M. Foucault, *MC*, s. 332.
322 M. Foucault, *MC*, s. 398; M. Daraki, *agm*, s. 57.

ölümünü yaşamaya başlayan modern insanın geleceği ile ilgili önemli bir kavram olan "insanın ölümü" üzerinde ilerideki sayfalarda ayrıntılı bir biçimde durulacaktır. Foucault, tüm on dokuzuncu yüzyıl boyunca felsefenin sonunun gelmiş olduğu düşüncesinin, yakın bir gelecekte ortaya çıkacağı vaat edilen bir kültür –muhtemelen postmodern kültür– fikrinin, sonluluk kavramı ile insanın bilginin içinde ortaya çıktığı anlayışının bir ve aynı anlama geldiği kanısını taşır.[323] Adı geçen kitabının son sayfasında der ki: "Kendisinden hiçbir şekilde kuşku duyulmayacak bir şey vardır ki, bu da insanın insan bilgisine sunulmuş ne en eski ve ne de en sürekli problem olduğudur."[324]

Foucault modern felsefenin, bilginin hem nesnesi hem de öznesi olarak ortaya çıkmış olan insanı bir dizi istikrarsız *ikililer* içerisinde nasıl inşa ettiğini[325] *Kelimeler ve Şeyler*'in "İnsan ve İkilileri" başlıklı bölümünde "empirik-aşkın", "düşünen-düşünülmeyen" ve "kaynağın geri çekilmesi-kaynağa geri dönüş" ikililerıyle betimler.[326] Bu ikililerin her birisinde hümanist düşünce, düşünen öznenin önceliğine önem verir ve özerkliğini gerçekleştirmeye, kendisinden başka olan her şeyin üzerinde onu egemen kılmaya çalışır.[327] Avrupa kültürü on altıncı yüzyıldan itibaren dikkate alındığında, bu kültür içinde insanın çok yakın tarihli bir keşif olduğundan kuşku duyulmamalıdır.[328] Klâsik çağın Doğa Tarihi, Servet Analizi ve Genel Dilbilgisi'nin yerini modern çağda *biyoloji, iktisat politikası* ve *filoloji*nin almasından itibaren, *varlık*ın ve *temsil*in ortak yeri olan klâsik söylem ortadan silinir.[329] İnsanın bir anlamda *yaşam, emek* ve *dil* tarafından

323 M. Foucault, *MC*, s. 397.
324 M. Foucault, *MC*, s. 398.
325 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 61.
326 *Bkz.* M. Foucault, *MC*, s. 314-354; *krş.* H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 47-66.
327 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 62.
328 M. Foucault, *MC*, s. 398.
329 A. K. Marietti, *age*, s. 93; *krş.* D. Eribon, *age*, s. 185.

yönetildiğini öne süren Foucault, onun somut varlığının belirlenimlerini *yaşarken, çalışırken* ve *konuşurken* bulduğunu düşünür.[330]

Rönesans çağının belirleyicisi olarak dikkate alınabilecek olan *benzerlik epistemesi*nin on yedinci yüzyılda birden bire ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeken Foucault, artık bilginin başka bir biçimde işlerlik kazandığını öne sürer. Rönesansa özgü bilginin temelinde yatan *kıyas* (analogie) yerini klâsik çağda *çözümleme*ye (analyse) bırakırken; zihnin etkinliği de artık on altıncı yüzyılda olduğu gibi şeyleri birbirine *yaklaştırmak* değil, tam tersine onları birbirinden *ayırt etmek*ten ibarettir.[331] Uzun bir süre, diyor Foucault, bilginin hem biçim hem de içerik bakımından temel kategorisi olmuş olan *benzerlik* özdeşlik ile farklılık terimlerinin bünyesinde yapılmış bir çözümlemenin içinde eriyip gitmiştir.[332] Böylelikle, on yedinci yüzyılın başlangıcından itibaren, Batı kültürünün tüm *epistemes*i, temel konumları bakımından değişmiş bulunur.[333] Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de gerçekleştirmeye çalıştığı temel amacının da, klâsik düşünceden modern düşünceye geçişin çözümlemesini yapmak; karmaşık ve ayrıntılı bir tartışmanın sonunda, klâsik çağın "*temsil* ve *düzen* üzerine derin düşünme"den ibaret olan *a priori*sini tespit etmek ve onunla modern düşüncenin *a priori*si arasındaki karşıtlığı ortaya koymak olduğu apaçık görülür.[334] Ne yazık ki, Maria Daraki, Jean Piaget'nin *Yapısalcılık* adlı eserinde, Foucault'nun *epistemelerinin* birbirini izleyişinin tam olarak anlaşılabilir nitelikte olmadığından yakındığını öne sürer.[335]

Merquior'un dediği gibi, kaynağını *benzerlik*in yıkıntılarının içinde bulan *temsil*in bu gelişmesi *Kelimeler ve Şeyler*'de

330 M. Foucault, *MC*, s. 324; *bkz.* S. Best-D. Kellner, *age*, s. 61.
331 M. Foucault, *MC*, s. 69; *bkz.* J.-G. Merquior, *age*, s. 50.
332 M. Foucault, *MC*, s. 68.
333 M. Foucault, *MC*, s. 68.
334 S. Hekman, *age*, s. 231.
335 M. Daraki, *agm*, s. 58.

betimlemesi yapılmış olan ilk dönüşümdür.[336] Bu dönüşümün edebiyat alanında kendisini göstermiş olan ilk habercisi de Cervantes'in *Don Kişot*'udur. Söz konusu romanda özdeşlikler ve farklılıklar üzerine kurulmuş olan bir anlayış Rönesans bilgisinin özünü oluşturan işaretleri ve benzerlikleri sürekli alaya aldığından *Don Kişot* yeni *epistemeye* öncülük eder.[337] Bu bakımdan, *temsil* yaklaşık on yedinci yüzyılın ortaları ile on sekizinci yüzyılın sonları arasındaki dönemin, yani klâsik çağın bilgisinin *epistemesi* olmaktadır.[338] Don Kişot deli dolu biri olmaktan çok, benzerliğin bütün işaretlerinin önünde mola veren titiz bir gezgin, *kendi*nin kahramanıdır.[339] Birinci ve ikinci *epistemenin* aralığında kendisine sahneye çıkma olanağını vermiş olan perde arkasında, Don Kişot işaretlerin doğru söylediğini gösteren figürleri yerkürenin bütün yüzeyinde göstermeye ilişkin olan niyetini gerçekleştirmeyi başarır.[340] Bundan dolayı, gerçekten, o kelimelerin ve şeylerin birliğinin savunucusu olarak, maceraları on altıncı yüzyılın sonunda realist düşüncenin içine düştüğü krizi çevresine yaymış olan bir trajik kahramandır.[341] Foucault'nun modern eserlerin ilki saydığı[342] *Don Kişot* Rönesans dünyasının negatifini resmeder.[343] Maceraları, Foucault için, dünyanın sırlarının üzerindeki örtünün kaldırılması anlamına geldiğinden,[344] öyle görünüyor ki, Don Kişot'un söz konusu aralıkta sahneye çıkmasıyla birlikte, Max Weber'in de dediği gibi, dünyanın büyüsünün bozulmaya başladığı anlaşılmış olur.[345]

336 J.-G. Merquior, *age*, s. 50.
337 J.-G. Merquior, *age*, s. 50; *krş.* J. Colombel, *Michel Foucault*, Editions Odile Jacob, Paris, 1994, s. 51.
338 J.-G. Merquior, *age*, s. 50.
339 M. Foucault, *MC*, s. 60.
340 M. Daraki, *agm* s. 58.
341 M. Daraki, *agm*, s. 58.
342 M. Foucault, *MC*, s. 62
343 M. Foucault, *MC*, s. 61.
344 M. Foucault, *MC*, s. 61.
345 M. Weber, *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1998, s. 235; *bkz.* R. Pool, *Ahlâk ve Modernlik* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 94-96.

Klâsik çağın *epistemes*i üzerinde Rönesansın *epistemes*inden daha fazla duran Foucault, klâsik *epistemen*in kendilerine egemen olduğu bilgi alanlarının –*çalışma, yaşama, konuşma*– her birine, *Kelimeler ve Şeyler*'de, birer bölüm ayırır. Klâsik *episteme* insana özgü bir alanla sınırlı olmayan bir düşünce akışı içinde ifade edildiği halde,[346] modern *episteme*nin kategorileri bütünüyle antropolojik bir nitelik taşır. İnsan hakkındaki çözümleme olarak nitelediği Antropoloji'nin modern düşüncenin doğuşunda önemli bir rol oynadığını düşünen Foucault,[347] sonuçta, çağdaş *episteme*nin, klâsik çağın bütün alanını belirleyen *sonsuzluk* bağlamını yerinden etmiş olan *sonluluk* bağlamından yola çıkan çözümlemeye dayandığını vurgular. On yedinci ve on sekizinci yüzyılların düşüncesi için, hayvansal bir varoluşu yaşamaya, alın teriyle çalışmaya, saydam olmayan sözcüklerle düşünmeye zorlayan onun sonluluğu idi.[348] Ona göre, insanla ilgili bu çözümleme, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren, *temsil*in tek bir hareketin içindeki sentezler ve analizler oyununu belirleme gücünü yitirdiği andan itibaren gerekli hale gelmiş; deneyden kaynaklanan sentezlerin *düşünüyorum*un egemenliğinin dışında sağlanmaları gerekmiştir.[349] Çözümlemenin yeri artık *temsil* değil, sonluluğu içindeki şu *insan* olduğundan, bilginin şartlarını insanın kendisinde verili olan deneysel içeriklerden itibaren gün yüzüne çıkarmak söz konusu olmuştur.[350] İnsanla ilgili çözümlemelerin de artık, *cogito*'nun egemenliğinin sınırında belirmiş bulunan *yaşayan, çalışan* ve *konuşan* insanın sonluluğu içinde kendilerini göstermeleri zorunlu hale gelmiştir.[351]

Avrupa *ratio*sunun Rönesanstan itibaren kesintisiz bir hareketin içinde bulunduğuna ilişkin bir izlenime sahip olunsa

346 M. Foucault, *MC*, s. 320.
347 M. Foucault, *MC*, s. 351.
348 M. Foucault, *MC*, s. 327.
349 M. Foucault, *MC*, s. 351.
350 M. Foucault, *MC*, s. 329.
351 M. Foucault, *MC*, s. 352.

bile, arkeolojik düzeyde pozitiflik sistemlerinin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların dönemecinde topyekûn değiştiklerinin görüldüğünü öne süren Foucault, bunun nedenini aklın daha fazla gelişme kaydetmiş olmasına değil, *şeyler*in ve düzenin varlık biçiminin derinlemesine değişmiş olmasına bağlar.[352] Modern çağla birlikte, *şeyler* sadece kendi akledilebilirliklerinin ilkesi olmayı talep etmek ve *temsil*in mekânını bir yana bırakmak suretiyle kendi üzerlerine kıvrıldıkları ölçüde, ilk kez insan Batı'nın bilgi alanının içine girmiş olur.[353] Foucault, modern düşüncenin kendisiyle başladığını öne sürdüğü Kant'ın, bunu, "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" den ibaret üç kritik sorusunu da içine alacak biçimde öne sürülmüş dördüncü bir soru olan "İnsan nedir?" ile dile getirmeye çalıştığını kaydeder.[354] Heimsoeth'un dediği gibi, Kant'ın Antropolojisi en derin köklerini onun *özgürlük* ilkesi ile insanın *otonomi*si hakkındaki düşüncelerinde bulur.[355] İnsan davranan yanıyla "amaçlar ülkesi"ne bağlı iken düşünen yanıyla da "duyular ülkesi"ne bağlıdır. Foucault'nun, insanı "empirik-aşkın" ikili olarak betimlerken, Kant'ın bu düşüncelerinden yola çıktığı söylenebilir.

Sokrates'ten beri devam edip gelen araştırmaların sonunda kendisiyle ilgili önemli bir bilgi birikimi oluşturduğu insanın, klâsik çağın *düzen*inde meydana gelen belirli bir bozulmadan, yakın tarihlerde bilginin konusu olarak kazandığı yeni konumu tarafından belirlenmiş bir görünüşten başka bir şey olmadığını öne süren Foucault, insan üzerine genel bir düşünüş olarak ele alınması gereken Antropoloji'nin bü-

352 M. Foucault, *MC*, s. 13-14.
353 M. Foucault, *MC*, s. 14-15.
354 I. Kant, *Logik* ,Werke, éd. Cassirer, t. VIII, s. 343 (M. Foucault, *MC*, s. 352 den naklen); *krş.* H. Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Doğubatı Yayınevi, 3. baskı, Ankara, 2007, s. 143.
355 H.Heimsoeth, *age*, s. 146-147.

tün olanaklarını bu anlayıştan devşirdiğini düşünür.[356] Ona göre, ne Rönesansın *hümanizmi* ne de klâsik çağın *rasyonalizmi*, dünyanın düzeni içinde insana ne kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olurlarsa olsunlar, onu kesinlikle düşünememişlerdir; çünkü insan sonluluk çözümlemesinin içinde yer alan garip bir "empirik-aşkın" ikilidir.[357] Modernliğimizin eşiği de, insanın incelenmesinde nesnel yöntemlerin uygulanmaya kalkışıldığı anda değil, daha çok *insan* denilen bu "emprik-aşkın" ikilinin ortaya çıktığı günde yer alır.[358] Bu dünyada insan eğer bir yanıyla içkin öteki yanıyla da aşkın varlık konumundaysa, bilginin deneysel içeriklerinin kendilerini mümkün kılmış olan koşulları yine kendisinden hareketle oluşturduğu bu paradoksal görünüş olmak zorundaysa, o zaman insan kendisini *cogito*nun egemen ve dolaysız saydamlığı içinde ortaya koyamaz.[359] İnsan, diyor Foucault, "empirik-aşkın" ikili olduğundan dolayı, bilmenin yeri olduğu kadar bilmemenin de yeridir.[360] Modern çağın başlangıcından itibaren, Foucault, artık "doğayla ilgili deneyin zorunlu yargıları ortaya çıkarması nasıl mümkün olabilmektedir?" sorusunun yerini "insanın düşünmediğini düşünmesi nasıl mümkün olabilmektedir?" sorusunun aldığını öne sürer.[361]

Fenomenler hakkındaki bilginin (yani fiziğin) bilimsellik karakteri kazanmasını, bu alanda *sentetik a priori* önermelerin bulunmasına bağlayan Kant'ın, bu konuda tartışmayı gerektirecek hiçbir sorun görmediği çok açıktır. Onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ağırlıklı olarak üzerinde durduğu problem "Metafizik alana ilişkin *sentetik a priori* önermeler kurulabilir mi?" sorusunun çerçevelediği problemdir. Kant'ın bu tutumunun başka bir bağlamda Foucault'nun yukarıdaki iki soruyla il-

356 M. Foucault, *MC*, s. 15.
357 M. Foucault, *MC*, s. 329.
358 M. Foucault, *MC*, s. 329.
359 M. Foucault, *MC*, s. 333.
360 M. Foucault, *MC*, s. 333.
361 M. Foucault, *MC*, s. 334.

gili tespitine ışık tuttuğu söylenebilir. Aklının mevcut yapısıyla insan *duyulurlar* dünyasını bilebildiği halde, *akledilirler* dünyasını bilemez. Oysa Kant'a göre, insan içindeki ahlâk yasası ile akledilirler dünyasına, başka bir deyişle "amaçlar ülkesi"ne bağlıdır.[362] Kant yazdığı eleştirilerle aklın bilgi konusundaki sınırlarını gösterir, ama bu bilginin sınırlarının ötesinde kalan dünyanın varlığını da inkâr etmez. Böyle olmakla birlikte, onun bu düşüncesi söz konusu inkârı gerçekleştirecek düşüncelerin ortaya çıkmasına kaynaklık eder. Bu düşünceler August Comte'un pozitivizmi ile bu pozitivizmin varabileceği en son sınıra kadar götürülmesinden başka bir şey olmayan Viyana çevresi filozoflarının mantıkçı pozitivizmidir.

İnsanın hem *bilme*nin hem de *bilmeme*nin yeri olduğuna dikkat çekerken, Foucault'nun, Kant'ın *numen* ve *fenomen* ayrımından yola çıktığı, *Kelimeler ve Şeyler*'de bu konuyu tartışırken Kant'a yaptığı atıflardan anlaşılmaktadır.[363] Çünkü Kant'a göre, bizim aklımızın bilimsel bilgiyi elde eden yanı olan saf akıl doğuştan getirdiği içi boş bilgi kalıplarını ve *a priori* seziş formlarını (zaman ve mekân) kullanarak duyu organlarımızın *fenomen*lerden sağladığı duyu verilerini önermeye dönüştürmek suretiyle bilme eylemini gerçekleştirir. Oysa aynı aklın söz konusu eyleminin *numen* için mümkün olmadığı onun "bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?" sorusunun yanıtında verdiği bilgilerden anlaşılıyor.[364] Saf akıl için bilgiye konu edilemeyen *numen* insanın bir yanıyla "amaçlar ülkesi"ne bağlı bulunmasından dolayı pratik akıl için bilgi konusu olabilmektedir. Kant'ın, Foucault'nun klâsik çağ dediği on yedinci ve on sekizinci yüzyılların önde gelenleri olan Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozofların metafiziklerine

362 M. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 34, 36; H. Heimsoeth, *age*, s. 152.
363 M. Foucault, *MC*, s. 334, 336.
364 I. Kant, *Prolegomena* (çev. İ. Kuçuradi-Y. Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 120.

bir bakıma tepki olarak *numen*in (yani metafizik alanın) bilimsel bilgisinin elde edilemeyeceğini söylemesi, bilginin konusu olabilecek gerçekliğin sadece *fenomen*lerden ibaret olduğunu, *fenomen*lerin dışında hiçbir gerçekliğin bulunmadığını öne sürecek ılımlı ve katı pozitivist tutumların ortaya çıkmasının da kaynağında yer alır. Kant'ın bu yaklaşımı, öyle görünüyor ki, Foucault'nun sözünü ettiği *sonsuzluk* bağlamından *sonluluk* bağlamına geçişin de eşiği olarak değerlendirilebilir.[365] Bu eşikten itibaren, ona göre, bilgi ve bilgiyle birlikte insan kendini gösterir. Bununla birlikte, modern düşünceye egemen olan sonluluk çözümlemesinin içinde bilginin konusu olduğu andan itibaren insanın kendisinin de ortadan silinmeye başladığı izlenimi uyanır.[366]

İnsanın sonluluğunun kaçınılmaz bir biçimde bilginin pozitifliğinin içinde göründüğünü düşünen Foucault diyor ki: "Eğer insanın bilgisi sonluysa, bunun nedeni onun *dil*in, *çalışma*nın ve *yaşama*nın pozitif içeriklerinin içine hapsedilmiş bulunmasıdır; ya da tam tersine *yaşam*, *çalışma* ve *dil* kendilerini pozitifliklerinin içinde ele veriyorlarsa, bunun da nedeni bilginin sonlu formlara sahip olmasıdır."[367] Sözü edilen pozitif ya da deneysel içerikler temsil mekânının içine yerleştirildikleri sürece sonsuzluk metafiziği kaçınılmaz olurken, aynı içerikler *temsil*in dışına çıkarıldığında ve varoluşlarının ilkesini bizzat kendilerinde bulduklarında sonsuzluk metafiziği işe yaramaz hale gelir, böylelikle de Batı düşüncesinin tüm alanı tersine dönmüş olur.[368] Klâsik çağda yanlış yere ayrıcalıklı bir inceleme konusu edilmiş olan bilincin, modern çağdan itibaren yerini, Foucault'nun kavramları arasında önemli bir yer işgal eden *bilinçdışı* kavramına bırakmış olmasıyla, söz konusu bilincin ortadan kalkması anlamında, insanın so-

365 *Bkz.* M. Foucault, *MC*, s. 334, 353.
366 M. Foucault, *MC*, s. 397; M. Daraki, *agm*, ss. 56-57.
367 M. Foucault, *MC*, s. 327; M. Daraki, *agm*, s. 56.
368 M. Foucault, *MC*, s. 327-328.

nunun haber verildiği anlaşılır ki; bunun da yukarıda sözü edilen tersine dönüşün göstergelerinden birisi olarak dikkate alındığı söylenebilir.[369]

Kısacası, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren, klâsik çağı çerçeveleyen *sonsuzluk* metafiziğinin yerine bir *sonluluk* metafiziğini, yani insanın yalnızca *yaşaması*, *çalışması* ve *konuşması* ile ilgilenen bir metafiziği geçirme eğiliminin ortaya çıktığı görülür. Foucault'ya göre, modern düşünceyle birlikte kendini gösterecek olan bu *yaşama, çalışma* ve *konuşma* ile ilgili sonlu metafizikler daha doğarken kendilerini içten mayınlamak suretiyle âdeta sonlarını da hazırlamakta; böylelikle modern düşünce kendini, kendi metafizik ilerlemelerinin içinde inkâr etmek suretiyle bir bakıma metafiziğin sonunu da haber vermektedir.[370] Metafiziğin sona ermesini insanın ortaya çıkışına bağlayan Foucault, modernliğin de insanın sadece organik ve fizyolojik dokusu içinde "empirik-aşkın" bir ikili olarak varolmaya başladığı andan itibaren başlatılabileceği fikrini taşır; modern insanı *yaşayan, çalışan, konuşan* bir varlık olarak sonluluk bağlamı içinde mümkün görür.[371] İleride daha ayrıntılı olarak ele alınacak olan insan bilimlerinin ortaya çıkışı sırasında, bir değişimden ziyade bir doğuşun gerçekleştiğini düşünen Foucault, insanın doğuşunu metafiziğin sonuyla eşzamanlı görür; klâsik çağda insanın sonluluğunun sonsuza doğru yönelmeye bir çağrı olduğunun düşünülmesine karşın, modern düşünceyle birlikte, insanın varoluşunun sonluluğu ile ilgili bir çözümlemenin ortaya çıkmış olmasından dolayı, artık sonsuzluk metafiziğinin yararsız hale geldiğinin düşünüldüğünü öne sürer.[372]

Klâsik çağdan modern çağa geçişle birlikte kurulmaya başlanan toplumsal bilimler alanında, bu alanların bilgisini

369 J. Piaget, *age*, s. 111.
370 M. Foucault, *MC*, s. 328
371 M. Foucault, *MC*, s. 328-329.
372 M. Daraki, *agm*, s. 56.

oluşturmak amacıyla birbirinin tam karşısına konulabilecek iki anlayış ortaya çıkar. Bunlardan birincisi tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi nesnel veri toplamayı ve bu verileri doğa bilimlerinin yöntemleriyle çözümlemeyi amaçlayan *pozitivist* düşünce, ikinicisi de söz konusu nesnel veri arayışından kaçınan ve toplumsal bilimlerin bir bakıma özünde bulunan öznelliği benimseyen *hümanist* düşüncedir.[373] Hümanistlerin pozitivistler karşısında gerçekleştirmeyi başardıklarının söylenebileceği tek şeyin toplumsal bilimlerde bilginin konusunun, Derrida'nın temel kavramıyla söylemek gerekirse, *yapıbozumu*na (déconstruction) uğratılmasından ibaret olduğu görülür.[374] *İnsan* kavramının yapıbozumuna uğratılması yoluyla, öznenin bilgikuramsal bakımdan ön planda yer almasına karşı çıkma tavrının, çağdaş toplumsal teorinin merkezinde yer alan temayı oluşturduğunu öne süren Hekman'ın, söz konusu teoriyi destekleyen kuramcıların yükselen çığlıklarının "insanın ölümü"nü haber verdiklerini düşündüğünde kuşku yoktur.[375] Özellikle hümanist düşüncede bilen öznenin önceliğine karşı çıkmanın, dolayısıyla özneyi öldürmenin temel sorumluluğunu üstlenen gruplar, ona göre, temsilcileri İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da görülmeye başlamış olan yapısalcılar ile postyapısalcılardır.[376] Aydınlanma sonrası gelişen düşüncenin ortaya çıkardığı ve *hümanizm* ile *özne* hakkında ortak eleştiri noktalarına sahip bu felsefi görüşler, bir yandan Hegelciliğe ve Marksizme, öte yandan da Sartre'ın varoluşçuluğuna ve Husserl'in fenomenolojisine karşı bir tepki olarak, yirminci yüzyılda güçlü bir biçimde seslerini duyurmaya başlarlar.[377]

373 S. Hekman, *age*, s. 219.
374 S. Hekman, *age*, s. 219.
375 S. Hekman, *age*, s. 220-221.
376 S. Hekman, *age*, s. 221; ayrıca *bkz.* A. Cevizci, "İnsanın Ölümü", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, 4. baskı, İstanbul 2000, s. 509.
377 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998 , s. 213.

"İnsanın ölümü" temasıyla ilgili Derrida postyapısalcı grubun içinde yer alırken, Foucault yapılsacı bir izlenim uyandırır; bunun kanıtı olarak da, onun *Kelimeler ve Şeyler* adlı en temel eserinin yapısalcılığın önemli örneklerinden birisi olduğu öne sürülür; çünkü bu eserin ilk adının *Yapısalcılığın Arkeolojisi* olduğu bilinir.[378] Foucault'nun üzerinde durduğu "insanın ölümü"nün, hümanist gelenek içinde şekillenmiş ve insanı her şeyin ölçüsü saymış olan, kişisel düzeyde sonsuz bir ilerlemenin yaşanabildiği belirli bir "insan anlayışının ölümü" şeklinde anlaşılması gerekir.[379] "İnsanın ölümü" ya da onun özne olmaktan çıkarılması fikrinin çağdaş Fransız felsefesindeki önemli iki temsilcisi olan Foucault ile Derrida'ya bu konuda Nietzsche'nin kaynaklık ettiği söylenebilir.[380] Batı felsefesinin temel kategorilerine yönelttiği sert eleştirilerle, kendisini izleyen birçok postyapısalcı ve postmodern eleştirilere teorik öncüllerini sağlamış olan Nietzsche felsefî özne, temsil, hakikat, değer ve sistem anlayışlarının ön plana alındığı geleneksel Batı felsefesinin yerine, olgulara değil sadece yorumlara, nesnel hakikatlere değil yalnızca bireysel ya da toplumsal kurgulara yönelmiş bir *perspektivizm*i ikame etmiş; ve dilin tamamının metaforik, öznenin ise ancak dil ile düşüncenin ürünü olduğunu ısrarla öne sürmüştür.[381] Dünya hakkında ancak eksik yorumlarda bulunulabileceğini, mutlak hakikatlerin var olamayacağını öne süren, bilimi kültürel, sınırlı ve insana özgü bir etkinlik olarak gören Nietzsche'nin *perspektivizm*i Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi pek çok yirminci yüzyıl bilim felsefecisini derinden etkilemiştir.[382]

---

378 H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 37.

379 S. Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu* (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000, s. 14.

380 J. Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche" (çev. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Posmodernite*, Vadi Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1994, s. 144; *krş.* D. Robinson, *Nietzsche ve Postmodernizm* (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2000, s. 43.

381 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 39.

382 D. Robinson, *age*, s. 25.

Nietzsche ve Heidegger'in bıraktığı mirastan yola çıkan postyapısalcılar, bir yandan birlikler ve özdeşlikler karşısında farklılıkların önemini vurgularken, öte yandan da anlamın bütünleştirici, merkezîleşmiş teorilerin ve sistemlerin içine hapsedilmesine karşı gelerek, sirayet edip yayılmasından (*dissemination*) yana çıktılar.[383] Bir postmodernist, bilgi, kültür ve toplumda ortaya çıktığı öne sürülen kopuşları betimleyip savunurken, çoğunlukla modern olana itiraz eder.[384] Foucault'nun eserleri de modernliğin yenilikçi ve kapsamlı bir eleştirisini sunmakla[385] birlikte, onun bütünüyle bir postmodernist değil, daha ziyade modern öncesi, modern ve postmodern perspektifleri birleştiren bir teorisyen olarak okunması gerektiği öne sürülür.[386] Üstelik Foucault eserlerinde modern ve postmodern sözcüklerini mecbur kalmadıkça kullanmamaya özen göstermiş ve bu kavramları benimsemediğini bir söyleşide kendisine sorulan bir soruya verdiği yanıtta alaycı bir uslupla hissettirmeye çalışmıştır.[387] 1970'li yıllarda yaptığı soykütüksel çalışmalarında modernizmin rasyonelliğini, kurumları ve modern öznellik biçimlerini tahakkümün kaynakları olarak damgalayan[388] Foucault bir merkez, öz ya da telos tarafından yönetilen birleşik bütünler olarak tarihin ve toplumun bütünselliğini bozmaya ve öznenin kurucu bir *bilinç* olmaktan ziyade, kurulmuş olduğunu göstererek özneyi merkezden uzaklaştırmaya çalışır.[389] Nietzsche'nin izinden giderek, tek bir felsefi sistem içerisinde kalmak suretiyle gerçekliğin tamamını sistematik bir biçimde kavrama iddiasındaki felsefi tafraları reddeden Foucault, yapısalcılık ya da Marksizm gibi teorik konumlardan önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, herhangi bir tekil anali-

383 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 40.
384 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 49.
385 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 56.
386 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 54.
387 Yanıt için *bkz.* S. Best-D. Kellner, *age*, s. 54 (dipnot: 2).
388 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 57.
389 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 58.

tik çerçeveyi redder ve modernliği psikiyatri, tıp, kriminoloji, cinsellik perspektiflerinden analiz eder.[390] Modern dönemle birlikte öznenin merkezden kaydırılması fikrini savunan akımlardan birincisi: bireyin kendini devlete feda etmesini en yüksek düzeyde ahlâklılık sayan Hegelci idealizmde olduğu gibi, bireysel öznenin ayrıcalıklarını tümüyle ortadan kaldırmak yerine onların yerini değiştirmek, yani toplumsal alanda işleyen diyalektik materyalist süreç içerisinde ortadan kalkması kaçınılmaz görülen kapitalizmden, zorunlu olarak onun yerini alacağı öne sürülen proletaryaya aktarmak isteyen *Marksist ideoloji*; ikincisi: bireysel bilinç ve davranışın, bilinçdışının rasyonel veya saydam olduğu pek de söylenemeyecek olan mekanizması aracılığıyla ancak anlaşılabileceğini telkin ettiği için, deneyimin bilinçli öznesinin konumunu çok tartışmalı bir hale getirmiş olan, Freud'un *bilinçdışı*na ilişkin teorileri, yani *psikanaliz*idir.[391]

Gerçekten de, zihinsel fenomenlerin çok geniş bir alanıyla ilgilenmiş olan Freud'a göre, bilinçdışının etkisini, şakalar ve dil sürçmeleri, adların ve randevuların unutulması, rüyalar ve fanteziler, din ve kültür gibi sadece bilinçdışı aracılığıyla anlaşılabilecek olan ve dışarıdan bakıldığında normal görünen davranışların oldukça geniş kapsamlı bir alanında fark etmek mümkündür.[392] Bilinç, zihinsel yaşamımıza ilişkin sadece kısmî ve çarpıtılmış bir görüş sağladığından, zihin ya da öznenin tümüyle saydam bir bilince eşit olduğu şeklindeki kartezyen ilke Freud'un psikanalizinin bilinçdışıyla ilgili teorileri karşısında çöker.[393] Norris bilinçli *ben*in, bilinçdışı lehine, tahttan indirilişini Freud'un "Kopernikus Devrimi" diye nitelerken,[394] Deleuze'ün yorumuna göre, bu tikel "Kopernikus

390 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 59.
391 D. West, *age*, s. 216-217.
392 D. West, *age*, s. 218-219.
393 D. West, *age*, s. 219.
394 C. Norris, *Derrida*, Fontana/Collins, London, 1987, s. 207 (D. West, *age*, s. 219'dan naklen).

Devrimi" daha önce on yedinci yüzyılda Spinoza tarafından gerçekleştirilmiştir.[395]

West'in düşüncesine göre, özne hakkındaki hümanizm karşıtı eleştiriye son zamanlarda yapılmış en çarpıcı katkılardan birinin sahibi bulunan Foucault'nun söz konusu eleştirisi, her şeyden önce, modern dönemin toplumsal ve psikolojik koşullarıyla biçimlenmiş ve de bozulmuş ürünü olarak öznenin maskesini düşüren *Marksist ideoloji* ile Freud'un *psikanalizin*in başardığı, öznenin merkezden kaydırılmasının ortaya çıkardığı sonuçları benimsemiş görünüyor.[396] Bununla birlikte, onun, Marksizmin ve psikanalizin öznenin yitirdiği saydamlığını daha sonraki bir evrede daha yüksek bir düzeyde yeniden kazanması yönündeki umutlarından en küçük bir kırıntıyı taşımadığı ve hümanist özne anlayışından bir daha geri dönmemek üzere kopma zorunluluğu olduğu fikrini taşıdığı öne sürülüyor.[397] Yakın tarihli bir icat olduğu ve belki de artık sonuna yaklaşmış olduğu düşünülen insanın muhtemel sonu gerçekleştiği zaman, hümanist gelenek, Foucault'nun deyişiyle, "deniz kıyısındaki kuma çizilmiş bir yüz"ün silinip gitmesine benzer bir biçimde önemini yitirecektir.[398] Özneyi, modern felsefe ile insan bilimlerini başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek bağı gibi gören Foucault,[399] Descartes'dan itibaren görülmeye başladığı söylenebilecek olan modern özne felsefesi ile insan bilimlerinin birbiriyle ilişkili problemlerinden sakınma yönünde umut verici girişimler olarak *yapısalcılık*, *hermeneutik* ve *fenomenoloji*nin zaman zaman cazibesine kapılmış olmakla birlikte; hem yapısalcılığı hem de fenomenolojiyi, modern özneyi farkında olmadan boyunduruk altına aldıkları –başka bir deyişle, yapısalcılığı

395 G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, Trans. R. Hurley, City Light Books, San Francisco, 1988, 2. bölüm (D. West, *age*, s. 219'dan naklen).
396 D. West, *age*, s. 233.
397 D. West, *age*, s. 233.
398 S. Sim, *age*, s. 14; *krş.* M. Foucault, *MC*, s. 398.
399 D. West, *age*, s. 234.

öznenin nesne olarak, fenomenolojiyi de onun özne olarak kuruluşuna bulaştıkları– gerekçesiyle hemen reddeder.[400]

Çağdaş düşüncenin kendini adamış olduğu Antropoloji'nin kaynağından kopartılması yönündeki ilk çabanın Nietzsche'nin tecrübesinde görülmesi gerektiğine inanan Foucault, onun insan ile Tanrı'nın birbirine ait olduklarını, ikincinin ölümünün birincinin ölümüyle eşanlamlı sayıldığını ve üst-insanın vaat edilmesinin her şeyden önce "insanın ölümü"nün kaçınılmazlığına işaret ettiğini düşündüğünü dile getirir.[401] Nietzsche hakkında ortaya koyduğu bu düşünceleriyle, o sanki Etienne Gilson'un Nietzsche'yle ilgili değerlendirmelerine benzer değerlendirmeleri benimsediği izlenimini verir. Çünkü Gilson da Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesinin, onun "size üst-insanı haber veriyorum" ifadesiyle birlikte ancak bir anlam taşıyabileceğini, dolayısıyla üst-insanın doğuşunun Tanrı'nın ölümünün nedeni olduğunu söyler.[402] Nietzsche ve onu izleyen ateist varoluşçular Tanrı'nın öldüğünü ilan ederken, bununla ortadan kaldırmak istedikleri Tanrı, Kant'ın ifadelerinde neredeyse bütünüyle bir ahlâksal kimlik kazanmış bulunan Tanrı idi.[403]

Foucault'ya göre, bu dünyanın insan için istikrarlı bir ikametgâh haline getirilmesi amacıyla Tanrı'nın ortadan kaldırılmak istendiğinin ileri sürülmesine rağmen, günümüzde dikkatlerin üzerinde yoğunlaştığı şeyin –Nietzsche'nin de uzaktan işaret ediyor göründüğü gibi– Tanrı'nın var olmamasından ya da ölümünden ziyade insanın sonunun gelmiş olmasıdır.[404] Tanrı'yı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini,

400 D. West, *age*, s. 235.
401 M. Foucault, *MC*, s. 353; *krş.* F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Turan Oflazoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 6-7.
402 E. Gilson, *L'athéisme difficile*, J. Vrin, Paris, 1979, s. 15.
403 M. Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIV, Ankara, 1981, s. 197.
404 M. Foucault, *MC*, s. 397.

düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrı'nın yerine yerleştiren sonuncu insan, Tanrı'yı öldürdüğü için, kendi sonluluğu hakkında yine kendisi yanıt vermek zorundadır.[405] Burada aslında, Nietzsche'nin düşüncesinin, üstü örtük bir biçimde, haber verdiği şey Tanrı'nın kâtilinin sonudur.[406] "Tanrının ölümü"nü mutlak olanın sona erdirilmesi olarak değerlendiren Didier Eribon, bunun aynı zamanda bizzat insanın da ölümü anlamına geleceğinden, "Tanrının ölümü"nün, bir çifte öldürmeyi gerçekleştirmiş davranışın içinde ortaya konulmuş olacağını; böylelikle de, sonluluğu içinde sonsuzdan ayrılamaz olan insanın ölümüyle ancak "Tanrının ölümü"nün gerçekleşebileceğini kaydeder.[407] Foucault, Nietzsche'nin insanın sonuyla ilgili bu düşüncesi ile çağdaş felsefenin düşünmeye kendisinden itibaren başlayabileceği eşiği de gösterdiğini öne sürer ve der ki: "eğer geri dönüş gerçekten felsefenin sonuysa, insanın sonu da felsefenin başlangıcının geri dönüşüdür."[408]

"İnsanın ölümü"nü savunanların eleştirdikleri insan-merkezciliğin toplumsal teorinin önemsiz boyutlarından birisi olmadığını, tam tersine onun, çoğu on dokuzuncu ve yirminci yüzyıla ait toplumsal ve siyasal teorilerin bilgikuramsal temelini oluşturduğunu düşünen Hekman'a göre, çağdaş toplumsal ve siyasal teoriler üzerinde belirleyici bir rol oynamış bulunan *insan merkezcilik*in uzun ve kuşatıcı etkisi "insanın ölümü"nün ilanı ile tamamen ortadan kaldırılamamıştır.[409] *İnsan merkezci* düşüncenin zirvesi sayılabilecek olan Husserl'in çalışmalarıyla birlikte, fenomenolojinin artan gücü söz konusu düşüncenin direnişine tanıklık eder.[410] Tanık olarak da, Foucault'nun çok önem verdiği Freud'un *bilinçdı-*

405 M. Foucault, *MC*, s. 396.
406 M. Foucault, *MC*, s. 396.
407 D. Eribon, *age*, s. 184.
408 M. Foucault, *MC*, s. 353.
409 S. Hekman, *age*, s. 221.
410 S. Hekman, *age*, s. 221.

şından ziyade Descartes'ın *bilinç* kavramının yanında yer aldığı söylenebilecek olan, Husserl'in şu cümleleri gösterilir:[411] "Bilgi teorisi her şey bir yana, bilinçle varlık arasındaki ilişkiyle ilgili problemleri araştıracaksa eğer, onun önünde, yalnızca bilincin karşılığı, bilince özgür bir tarzda 'yönelinmiş', yani algılanmış, anımsanmış, umulmuş, resimsel olarak tasarlanmış, imgelenmiş, özdeşleştirilmiş, inanılmış, düşünülmüş, değer biçilmiş vs. bir şey olarak varlıklar vardır. Bu nedenle, araştırmanın bilince ilişkin bilimsel, özsel bir bilgiye, ayırt edilebilir tüm biçimleri içinde, bilincin kendisinin kendi özüne göre olduğu şeye doğru yöneltilmiş olması gerekir"

"İnsanın ölümü" tezi Foucault ve Derrida tarafından açıkça savunulduğu halde, ne Wittgenstein'ın ne de Gadamer'in yazılarında bu tezin kabul gördüğünü öne süren Hekman, Gadamer'in özneyi ortadan kaldırmakta yapısalcılar ve postyapısalcılar kadar ileri gitmemiş olsa bile, *insan merkezci* yaklaşımı pek benimsemediğinden kuşku duymaz.[412] Ona göre, Gadamer "insanın ölümü" sorunu karşısında, bu sorunla ilgili teori üretenlerin karşılaştıkları problemlerin içine sürüklenmeksizin, nesnelcilik ile öznelcilik arasında orta bir yol izler.[413] Modern dönemle birlikte insanın doğduğu fikrinin çözümlemesinin yapıldığı *Kelimeler ve Şeyler*, yeni yeni ortaya çıkmakta olan posthümanist ve postmodernist bilgi kuramı alanında bilgikuramsal bir özne olarak "insanın ölümü"nü haber vererek sona erer.[414] Söz konusu posthümanist ve postmodernist bilgi kuramı alanında öznenin ilk ve son kez tahtından indirilmesi şeklinde yorumlanabilecek olan bu gelişme, yirminci yüzyılda *psikanaliz*, *dilbilimi* ve *etnoloji* gibi "karşı-disiplinler"in ortaya çıkışıyla başlar ve bundan böyle

411 E. Husserl, 'Philosophy as Rigorous Science', *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Trans. Q. Lauer (Harpor Torchbooks, New York ve London, 1965), s. 89 (D. West, *age*, s. 133'den naklen).

412 S. Hekman, *age*, s. 222.

413 S. Hekman, *age*, s. 223.

414 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 62; *bkz.* M. Foucault, *MC*, s. 398.

başkaya egemen olan bir *cogito* ya da aşkın olanın yeri olmayan özne kişiden önce gelen güçlerin bir epifenomeni haline gelir.[415]

II. Episteme ve İnsan Bilimleri

Foucault'nun, *psikoloji*nin ve özellikle *biyoloji*nin tarihiyle ilgili şaşırtıcı bir derinliğe sahip bilgi örneğini bize sunan *Kelimeler ve Şeyler*'de tüm düşünme gücünü insanın üzerinde yoğunlaştırmış; ve kendilerinden her dönemin belirleyici epistemik kodu olarak söz edilebilecek olan *epistemel*erin, *tarihsel a priori*lerin ve *dönüşüm*lerin geçici ürünü olarak insan bilimlerinin üzerinde dikkatini daha çok toplamış olduğunda hiç kuşku yoktur.[416] Düşüncemizin içinde bulunulan zaman diliminde ki alanını epistemik alan olarak düşünen ve bu alanı bir bilgikuramsal üçyüzlüyle betimlemeye çalışan Foucault'nun, söz konusu epistemik alanla modern çağın *epistemes*inin alanını kastettiği öne sürülebilir. Onun bu bilgikuramsal üçyüzlüsü, gerçekte, klâsik çağın *epistemes*i olan, eski bir antropolojik dörtyüzlünün yerini almış görünüyor.[417] Demek ki, dilin eski antropolojik dörtyüzlüsünün –ki bu dörtyüzlü, söylemi Foucault'nun ortaya çıkardığı ve *önerme, eklemleme, belirtme, türeme* ile ilgili olan dört teori sayesinde çözümlüyordu– yerinde şimdi eski bilginin kendisine indirgenebildiği gözle görülebilir bir formla ilgili eski çözümlemeye göre bir evrimi gösteren bu üçyüzlü işlev görmektedir.[418]

Arkeolojik düzeyde ele alınıp incelenmiş olan bu modern *epistemen*in alanı yetkin bir matematikselleştirme idealiyle düzenlenmemekte ve giderek, o daha fazla deneysellikle yüklenerek gelen bilgilerin uzun bir seyrini formel doğruluktan

415 S. Best-D. Kellner, *age*, s. 62.
416 J. Piaget, *age*, s. 108-109.
417 A. K. Marietti, *age*, s. 13.
418 A. K. Marietti, *age*, s. 13.

hareketle ortaya koymamaktadır.[419] Foucault modern *episteme*nin alanının üç boyuta göre oylumlu ve açık bir alan olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer.[420] Sözü edilen üçyüzlünün yüzlerinden birincisi, her zaman için apaçık ve doğrulanmış önermelerin tümdengelimsel ve art arda sıralanışından başka bir şey olmayan düzenin ifadesi olan *matematik* ve *fizik* bilimleriyle; ikincisi geçici olmakla birlikte birbirine benzeyen elemanları birbiriyle ilişkiye sokmaya çalışan –böylelikle de yapının nedensel ve sürekli ilişkilerini onların arasına yerleştirebilen– *dil, yaşam, servet*in üretimi ve dağıtımına ilişkin bilimlerle; üçüncüsü de *kendi*nin düşüncesi olarak gelişen *felsefî derin düşünme*yle kaplanmıştır.[421]

Bilgikuramsal üçyüzlünün ilk iki yüzü, deneysel bilimlere matematiğin uygulanma alanı ya da *filoloji*nin, *biyoloji*nin ve *ekonomi*nin içinde matematikleştirilebilir olanın alanı şeklinde görünebilen ortak bir düzlemi belirlerken; üçüncü yüz yani felsefî derin düşünme yüzü *filoloji*nin, *biyoloji*nin ve *ekonomi*nin içinde yer aldıkları yüz ile birlikte ortak bir düzlemi gösterir.[422] Nihayet *felsefî derin düşünme* yüzü matematiksel disiplinlerin bulunduğu yüz ile birlikte ortak bir düzlemi gösterir ki, bu düzlem düşüncenin biçime kavuşturulduğu düzlemdir.[423] Foucault tarafından gerçekleştirilen bu bilimler sınıflamasının, bilgikuramsal üçyüzlünün yüzlerinden hiçbirinde bulunmadıkları ama öteki disiplinlerin küçük aralıklarının içinde yalnızca yer aldıkları için hiçbir şekilde ortaya çıkamamış olan *insan bilimleri*nin, içinde yer almadıkları bir alanın topolojisine göre yapılmış yeni bir bilimler sınıflaması olduğu anlaşılmaktadır.[424]

---

419 M. Foucault, *MC*, s. 357-358.
420 M. Foucault, *MC*, s. 358.
421 M. Foucault, *MC*, s. 358; *bkz.* A. K. Marietti, *age*, s. 13.
422 M. Foucault, *MC*, s. 358.
423 M. Foucault, *MC*, s. 358.
424 A. K. Marietti, *age*, s. 13.

İnsan bilimlerinin bu bilgikuramsal üçyüzlünün hiçbir yüzünde bulunmaması anlamında, söz konusu bilimler sınıflamasının dışında tutulduğu söylenebileceği gibi, insan bilimleri yerlerini adı geçen disiplinlerin içerdikleri bilgilerin kesişme noktalarında buldukları için aynı üçyüzlünün kapsamı dâhilinde düşünülebilirler.[425] İnsan bilimlerini, diyor Foucault, bir yere yerleştirmeyi bu kadar güç kılan, onlara bilgikuramsal alan içindeki yerlerine indirgenemez iğretiliğini veren, onları hem tehlikeli hem de tehlike içinde gösteren şey, her halde onların bu üç boyutlu alanda bulut halinde dağılmış olmalarıdır.[426] Gerçekte, on dokuzuncu yüzyılda insanın, daha önce de dile getirildiği gibi, bilgikuramsal bir özne olarak ortaya çıkışıyla birlikte doğmuş olan insanla ilgili bu incelemenin, hangi *episteme* türünün önceki *episteme*nin yerini alacağı önceden kestirilebilmeksizin sessizce ortadan kalkacağına Foucault'nun inancının kuvvetli olduğunda kuşku yoktur;[427] çünkü o, daha önce de işaret edildiği gibi, modern insanı deniz kıyısındaki kumsalın üzerine çizilmiş ve biraz sonra kaybolup gidecek olan bir görüntü gibi düşünür.[428]

İnsanın doğası ile dışardaki doğanın birbiriyle kucaklaşmasını bilgi mekanizmaları ve bilginin işlevleri aracılığıyla mümkün gören; başka bir deyişle, doğanın, insanın doğasının ve bu ikisi arasındaki ilişkilerin, klâsik *episteme*nin büyük düzeni içindeki işlevsel, tanımlanmış ve öngörülmüş uğraklar olduğunu düşünen Foucault ilk ve kaba gerçeklik olarak, her mümkün bilginin anlaşılması zor nesnesi ve yüce öznesi olarak insanın hiçbir yerde mevcut olmadığını öne sürer; *ekonomi*nin, *filoloji*nin ve *biyoloji*nin yasalarına göre *yaşayan, konuşan* ve *çalışan* bir bireyle ilgili modern temaların, yani insan bilimlerinin varoluşuna bağlı bu temaların klâsik düşünce

425 M. Foucault, *MC*, s. 358.
426 M. Foucault, *MC*, s. 359.
427 J. Piaget, *age*, s. 109.
428 M. Foucault, *MC*, s. 398; *bkz.* J. Colombel, "Conrepoints poétiques", *Critique*, Tome: XLII, No: 471-472, Édition de Minuit, Paris, 1986, s. 783-784.

tarafından hep bilimsellik alanının dışında tutulduğunu dile getirir.[429] İnsan bilimlerinin, bilimler sınıflamasının dışına atılması, gerçekte, *temsil*in ve *şeyler*in ortak söylemi olarak klâsik dilin "insan bilimi" denilebilecek olan bir şeye kendi bünyesinde kesinlikle yer vermemiş olmasından kaynaklanır.[430]

Foucault'ya göre, daha önce de işaret edildiği gibi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda *yaşayan, konuşan* ve *çalışan* bir varlık olarak insan ortalıkta görünmediği için doğma olanağı bulamamış olan insan bilimleri, insanın hem düşünmek hem de bilinmek zorunda olan bir varlık olarak Batı kültürünün içinde yerini aldığı gün ortaya çıkar.[431] İnsan bilimlerinin ortaya çıkışının bir problemden, bir talepten, teorik ya da teknik bir engelden dolayı olduğu konusunda hiçbir kuşkunun bulunmadığını öne süren Foucault, *Psikoloji*nin on dokuzuncu yüzyıl boyunca yavaş yavaş bilim olarak kurulabilmesi için endüstri toplumunun bireylere dayattığı yeni kurallara ihtiyaç duyulduğunu;[432] sosyolojik tipten bir derin düşünmenin ortaya çıkabilmesi için de, Fransız Devrimi'nden beri, toplumsal dengelerin üzerinde varlığını hissetirmiş olan tehditlerin gerekli olduğunu düşünür.[433] *Psikoloji*nin ve *sosyoloji*nin doğuşu için gerekli görünen söz konusu ihtiyaçlar ve tehditler onların belirli koşullarda ve belirli sorulara yanıt vermek üzere bilim olarak kuruluşunu sağlamış ise de, insan denilen varlıkların var olmalarından ve toplu halde yaşamaya başlamalarından beri, grup olarak ya da tek başına insanın ilk kez bilime konu edilmiş olması bir kanaat olgusu olarak ne düşünülebilir ne de incelenebilir, o yalnızca bilginin düzeni içinde yer alan bir olaydır.[434]

---

429 M. Foucault, *MC*, s. 321.
430 M. Foucault, *MC*, s. 322.
431 M. Foucault, *MC*, s. 356.
432 J. Piaget, *age*, s. 111.
433 M. Foucault, *MC*, s. 356; *krş*. W. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 24.
434 M. Foucault, *MÇ*, s. 356.

İnsana uygulanan bu *psikoloji, sosyoloji, biyoloji, ekonomi* ve *filoloji* gibi deneysel ve gözlemsel bilgilerin –bunlara hangi sınırlar içinde *bilim* denileceği henüz bilinmemekle birlikte, yine de *insan bilimleri* adı verilebilir– matematikle ilişkilerinin bulunduğu konusunda hiçbir kuşku duymayan Foucault, Condorcet'nin olasılık hesaplarını siyasete nasıl uyguladığını, Fechner'in duygunun artışıyla uyarımın artışı arasındaki logaritmik ilişkiyi nasıl tanımladığını, çağdaş psikologların öğrenimle ilgili olguları anlamak için enformasyon teorisinden nasıl yararlandıklarını bilmenin, bilginin tarihi açısından çok ilginç olduğunu söyler.[435] Böyle olmakla birlikte, o söz konusu ilişkinin insan bilimlerinin kendilerine özgü pozitifliklerinin kurucu unsuru olmasını pek mümkün görmez ve bunun da iki nedeninin bulunduğunu öne sürer:[436] **(1)** Bu problemlerin temelde insan bilimleri ile *biyoloji* ve *genetik* gibi başka disiplinlerin çoğunda –bunlar özleri bakımından her yerde aynı olmasalar bile– ortak olması. **(2)** Arkeolojik çözümlemenin insanla ilgili bilimlerin tarihsel *a priori*si içinde, matematiğin yeni bir formunu ya da insanla ilgili alanda matematiğin ani bir ilerleyişini değil de, daha ziyade, *yaşam, dil* ve *çalışma* gibi pozitiflik alanlarının deneysel düzenine göre, *mathesis*in bir nevi geri çekilişini, birlikli alanından ayrılışını ortaya koymuş olması.

Foucault'nun klâsik çağın içinde düşündüğü on yedinci yüzyıl, Ortaçağın kendi içine kapalı ve birlikli düşünce yapısının bozulmasının sonucunda ortaya çıkan bilgi alanındaki çok renkliliğin kaynaşıp geliştiği bir geçiş dönemi olan Rönesanstan sonra durulma ve düşünce alanında yeniden birlikli bir yapıya kavuşma dönemi olarak nitelenebilir. On yedinci yüzyılın düşünce hayatındaki bu birlikli yapıyı meydana getiren temel etken, Ortçağada olduğu gibi din olmayıp, bu düşüncenin kendisine *matematik fizik*i bilgi örneği olarak seç-

435 M. Foucault, *MC*, s. 360.
436 M. Foucault, *MC*, s. 360-361.

miş olması, dolayısıyla rasyonalizmidir.[437] Rönesans sonlarına doğru hızlı bir gelişmenin içine giren *matematik fizik* doğanın yapısını matematik kavramlarla kavrayabileceğimiz fikrini ön plana çıkarır. Matematik fiziğin on yedinci yüzyılın düşünce hayatı için taşıdığı önemi, bu dönemin önde gelen ve rasyonalizmin en büyük temsilcileri olarak bilinen Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin kurdukları felsefe sistemlerinde "doğanın matematik bir yapıya sahip olduğu" düşüncesini bir ilke olarak benimsemiş; buna bağlı olarak da, analitik geometri, geometrik optik, diferansiyel ve integral hesap alanlarında matematiğe orijinal katkılarda bulunmuş olmaları göstermektedir. Klâsik dönemin doğa bilimini, matematik fiziği temele alarak, oluşturan Kopernikus, Galileo ve Newton'un Aristoteles'ten farklı olarak doğanın her noktasında aynı yasaların egemen olduğu ve doğanın matematik bir yapıya sahip olduğu konularında fikir birliği içinde bulundukları görülmektedir. Kısacası, on yedinci yüzyıl felsefesi matematik fiziği model alarak geliştirdiği bilgi elde etme yöntemiyle gerçeğin bütününün sağlam bir tablosunu çizmeye çalışmaktadır.[438]

Foucault'ya göre, öyle anlaşılıyor ki, modern çağla birlikte insanın ortaya çıkışı ve insan bilimlerinin tasarı halinde de olsa kuruluşu, yukarıda da söylendiği gibi, klâsik çağa egemen olan "tümüyle *mathesis* olarak kavranmış bir bilgi" anlayışının tersine, bilginin bir tür matematiksizleştirilmesi ile bağlantılı olacaktır.[439] Böyle olmakla birlikte, Foucault *mathesis*in çözülüşünün matematiğin bilginin bütün alanlarından geri çekilmesi anlamına gelmeyeceğinin; *mathesis*in ortadan kalkmasıyla doğanın ve deneysellik alanlarının, her ânı matematikle sınırlı ve denetimli olan bir uygulama biçiminin dışında kalacağının; matematik fizikle ilgili ilk önemli gelişmelerin, olasılık hesaplarının ilk

437 M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 9. baskı, İstanbul 1998, s. 222.
438 M. Gökberk, *age*, s. 227.
439 M. Foucault, *MC*, s. 361.

yaygın kullanımlarının, nicelleştirilebilir olmayan düzenlerle ilgili genel bir bilimin oluşturulmasından vazgeçildiği zamana rastlamadığının farkındaydı; çünkü o *mathesis*ten vazgeçilmesinin bilginin bazı alanlarında nitelik engelini ortadan kaldırmak ve matematik aletini şimdiye kadar içlerine giremediği söz konusu düzenlere ilişkin genel bir bilime uygulamak olanağını verdiğinin inkâr edilemeyeceğini öne sürüyordu.[440]

*Mathesis*in ortadan kalkışı, ona göre, yeni matematik uygulamaların keşfiyle bir ve aynı şey olsa da, bu durum bütün alanlarda böyle olmamıştır. *Biyoloji*, örneğin, niteliksel düzenlerle ilgili bir bilimin dışında, organlarla işlevler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi, yapıların ve dengelerin incelenmesi, bireylerin ya da türlerin tarih içindeki oluşumlarının ve gelişmelerinin araştırılması olarak kurulduğu halde, bütün bunlar onun matematiği kullanmasına engel olmamış; ama özerkliğini de matematikle olan ilişkisi içerisinde kazanmamış, pozitifliğini bu ilişkiyle tanımlamamıştır.[441] İnsan bilimleri için de aynı durumun söz konusu edilebileceğini öne süren Foucault, insana kendini bilginin konusu olarak ortaya koyma olanağı veren temel etkenin matematiğin ilerlemesinden ziyade *mathesis*in geri çekilmesinin olduğunu; bu yeni alanın doğuşunu dışarıdan etkileyen temel etken olarak da *emek*, *yaşam* ve *dil*in kendi üzerlerine kapanmalarını, "empirik-aşkın" bir varlık olan insanın ortaya çıkışını gösterir.[442] İnsan bilimlerine kendi özgün alanlarını kazandıran üç boyut vardır:[443] **(1)** insan bilimleri için en az problematik olan matematiksel boyut; **(2)** sonluluk çözümlemesinin kendini gösterdiği boyut; **(3)** konu olarak *dil*i, *yaşam*ı ve *çalışma*yı almış olan deneysel bilimlerin kendisi boyunca bölüşüldüğü boyut. İnsan bilimlerinin en te-

440 M. Foucault, *MC*, s. 361.
441 M. Foucault, *MC*, s. 361.
442 M. Foucault, *MC*, s. 361.
443 M. Foucault, *MC*, s. 362.

mel güçlüklerini içerdikleri halde, onların özleri bakımından ne olduklarını en iyi tanımlayan da son iki boyuttur.

İnsan bilimlerinin, gerçekte, yaşadığı, konuştuğu ve ürettiği ölçüde insana yöneldiğini öne süren Foucault, söz konusu bilimlerin yerini, *yaşama*, *çalışma* ve *konuşma*yla şöyle veya böyle bir ilişkisi bulunan bilimlerin yakınında, sınırında ve onların uzantısı boyunca tespit etmenin mümkün olabileceğini düşünür; insan bilimleri, insanın ilk kez kendisini pozitif bir bilimin olabilirliğine sunduğu bir dönemde oluşmuş olmakla birlikte, ne *biyoloji*nin, ne *ekonomi*nin, ne de *filoloji*nin ilk insan bilimleri olarak kabul edilmelerinin gerekli olduğunu varsayar.[444] *Biyoloji* insanın dışındaki başka varlıklara da yöneldiği için onun bir insan bilimi sayılmaması pek zor görünmezken, yalnızca insan ve insanın faaliyetleriyle ilgilenen *ekonomi* ya da *filoloji* için aynı şeyin söylenmesi pek kolay görünmüyor.[445] İnsan biyolojisinin ya da fizyolojisinin, dilin kortikal merkezlerinin anatomisinin bir insan bilimi olarak düşünülüp düşünülemeyeceğinin soruşturulmamasının nedeni olarak, insan bilimlerinin kendilerini kesinlikle biyolojik bir fonksiyonun varoluş biçiminin üzerinde göstermemelerini kabul eden Foucault, insanın yeryüzünün tek çalışan canlısı olmasa da, üretimi, dağıtımı, tüketimi önemli hale getirmiş, onları çok farklı ve çeşitli biçimlere sokmuş olmasıyla birlikte, aynı nedenle ekonominin bir insan bilimi sayılamayacağını düşünür.[446] Rickman'ın dediği gibi, insanların niçin çalıştıkları, niçin bazı şeyleri istedikleri ya da niçin belli bir satış siyaseti izledikleri ekonomik olduğu kadar psikolojik ve sosyolojik bir açıklamayı da gerektirdiği için, ekonomiyi öteki insan bilimleri bağlamına yerleştirme ihtiyacı kendini açıkça ortaya koyar.[447]

444 M. Foucault, *MC*, s. 362-363.
445 M. Foucault, *MC*, s. 363.
446 M. Foucault, *MC*, s. 363.
447 H. P. Rickman, *age*, s. 154.

İnsan yeryüzünün konuşan tek varlığı olduğu halde, dildeki fonetik değişimleri, dillerin birbirine olan yakınlığını, dilin semantik dokusundaki kaymaların ilkesini bilmenin insan bilimiyle özdeş kabul edilemeyeceğini, tam tersine bireylerin ya da grupların kelimeleri tasarımladıkları, onların formlarını ve anlamlarını kullandıkları, gerçek söylemleri oluşturdukları, düşündükleri şeyi kendilerinde gösterdikleri ve gizledikleri biçimi tanımlamaya çalıştıktan itibaren ancak insan biliminden söz edilebileceğini öne süren Foucault, insan bilimlerinin konusunun sadece insanlar tarafından konuşulmuş olmakla birlikte dil olamayacağını, ama kendisiyle kuşatıldığı dilin içinde, ifade ettiği kelimelerin ya da önermelerin anlamını, konuşmak suretiyle tasarımlayan ve sonuç olarak kendini bizzat dilin tasarımlanmasına veren şu varlık olabileceğini savunur.[448] Ona göre, insan bilimleri, insanın doğası gereği nasıl ise öylece çözümlenmesinden ziyade *yaşayan, çalışan, konuşan* varlık olarak pozitifliği içindeki insanla hayatın ne olduğunu, çalışmanın özünün ve ilkelerinin nelerden ibaret olduğunu, insanın nasıl konuşabildiğini bilme ya da bilmeye çalışma olanağını, yine insana veren şey arasında kendini gösteren çözümlemedir.[449] Foucault insan bilimlerinin, *biyoloji, ekonomi* ve *filolojiyi*, bunlara insanın kendi varlığının içinde olabilirliklerini veren şeyden ayıran söz konusu aralıkta bulunduklarını öne sürer. Bundan dolayı, insan türünde, onun karmaşık organizmasında, davranışında ve bilincinde içselleşmiş olan biyolojik mekanizmaların gelişmesini insan bilimleri olarak nitelemek doğru olmayacağı gibi; insan bilimlerine indirgenemezlikleri bir ekonomi ve dilbilimi oluşturmak amacıyla sarf edilmiş çaba tarafından ortaya konulmuş ekonomiye ve dile ilişkin bilimin insan bilimlerinin içine yerleştirilmesinin de daha az doğru sayılmayacağı, yine Foucault tarafından öne sürülür.[450]

448 M. Foucault, *MC*, s. 364.
449 M. Foucault, *MC*, s. 364.
450 M. Foucault, *MC*, s. 365.

On altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar bilimin gerçekleştirdiği göz kamaştırıcı gelişmede fizik, kimya, biyoloji ve jeoloji gibi farklı bilim dallarının, sınırlarını ve yöntemlerini belirlemiş bağımsız disiplinler haline gelmeleri, insan bilimlerinin dayandığı temelin ne olduğu konusunda yeniden düşünme gereğini ortaya çıkarır.[451] Ortaçağ ve Rönesans boyunca insan bilimleri çeşitli yönlerde ilerleme kaydetmiş olmakla birlikte, yaklaşık 1750-1850 yılları arasında bu alanda bir devrim heyecanının yaşandığını öne süren Rickman, insan bilimlerinin insanla ilgili araştırmalar şeklinde tanımlanmasının metodolojik bakımdan açık ve verimli olamayacağını düşünür ve *biyoloji* ile *psikoloji*yi örnek göstererek konuyla ilgili düşüncelerini açıklamaya çalışır. Biyoloji bir yanıyla, kısmen de olsa, insan ve onun davranışlarıyla ilgilenirken, diğer yanıyla da onun organik yapısını araştırır. Her iki yanıyla da *biyoloji*nin bir insan bilimi olarak düşünülmesinin haklı görülemeyeceğini söyleyen Rickman insanın, biyolojik olarak doğal dünyanın bir üyesi olduğu için, doğa bilimlerinin konusu olduğunu; böylelikle onun sadece insan bilimlerinin konusu olarak ele alınması gerektiğini söylemenin yeterli olmayacağını öne sürer.[452]

Bilimin, kendilerine yöneldiği olguları *tinsel* ve *doğal* diye iki büyük gruba ayıran ve "bilgi ağacı"nın güneş ışığı altındaki gelişimini, yani doğal olguları inceleyen bilimlere "doğa bilimleri", ağacın toprağın altında kalan köklerini, yani isteme, hissetme, duyma, duygulanma, sempati, antipati, amaç gütme, değer, değer verme vb. tinsel olguları inceleyen bilimlere de "tinsel bilimler" –bu bilimler hakkında daha önce J. S. Mill "moral bilimler" terimini kullanmıştır– adını veren Dilthey'in söz konusu tinsel olguların, içinde yer aldıkları dünyayı ifade etmek üzere, *zihin küresi* (globus intellectualis)

451 H. P. Rickman, *age*, s. 10.
452 H. P. Rickman, *age*, s. 11.

terimini kullandığı görülür.[453] Konusu *yaşama, anlama* ve *anlatma* bağlamında ortaya çıkan bir tutumla elde edildiği zaman ancak bir bilimin ahlâksal bilimlere ait olabileceğini düşünen Dilthey, Habermas'a göre, bu konuda, Vico'nun Descartes'a karşı kullandığı, Kant'ın ve Marx'ın tarih felsefesinin geçerliliğini göstermek için yeniden başvurdukları skolastik geleneğin *verum et factum convertuntur* maksimine dayanır.[454]

Tinsel hayata ait olguların, insanın psiko-fizik yaşamının bütünlüğünden kopartılamayacağını, dolayısıyla, toplumsal/tarihsel olguları betimlemek ve çözümlemek isteyen teorik bir çabanın, insan doğasının bu psiko-fizik bütünlüğünü gözardı edemeyeceğinin altını çizen Dilthey'in[455] de, öyle görünüyor ki, Foucault gibi insan bilimlerini doğa bilimlerinin sınırında ve doğa bilimlerinin her biriyle bağlantıları bulunan bir konumda düşündüğü söylenebilir. Klâsik çağda, doğa bilimlerinin teorik ve pratik alanlarda kazandıkları başarılar, henüz gelişmekte olan disiplinlerin gelişmiş disiplinlerinkine benzer bir yöntemi kullandıkları takdirde, söz konusu dönemin bilim insanlarına aynı gelişmişliği gösterebilecekleri izlenimini verdiğinden, insan bilimlerinin izlediği yolları doğa bilimlerinin yöntemleriyle kaynaştırmak suretiyle insan bilimlerini daha bilimsel kılma iddiasının bir yaklaşım biçimi olarak öne sürüldüğü; ve pozitivizmin doğa bilimlerinin kullandığı yöntemi insanla ilgili araştırmalarda da kullanma girişiminin beklenen sonucu vermeyeceği, dolayısıyla insan bilimlerinin ayırdedici bir bilgi elde etme süreci olarak *anlama*[456] yöntemine başvurmalarının gerektiği fikrinin, önce 1668-1744 yılları arasında yaşamış olan G. Vico, daha sonra 1833-1911 yılları arasında yaşamış ve insan bilimlerinin metodolojisine

453 W. Dilthey, *age*, s. 27; *krş.* H. P. Rickman, *age*, s. 11; Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 71.

454 J. Habermas, *Connaissance et intérêt* (Trad. de l'Allemand Par Gérard Clémençon), Gallimard, 1976, s. 183.

455 W. Dilthey, *age*, s. 28.

456 W. Dilthey, *age*, s. 77; *krş.* H. P. Rickman, *age*, s. 14.

önemli katkılar yapmış olan Alman filozofu Wilhelm Dilthey tarafından ortaya atılmasına kadar varlığını sürdürdüğü görülür. İnsanın daha çok zihinsel ya da tinsel yaşamının çeşitli dışavurumlarıyla ilgilenen insan bilimleri, fiziksel dünyanın olaylarının tersine, özsel anlamı olan, bundan dolayı da farklı bir bilişsel yaklaşımı gerektiren eylemleri, söylemleri, kurum ve sanat eserlerini ele alır.[457]

Doğayı açıklamamız, insanı ise anlamamız gerektiği öne sürüldüğünde,[458] doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında yolların ayrıldığını, birincilerin *kavrama* ikincilerin ise *anlama* ile ilgilendiklerinin kabul edilmesi gerekir.[459] Bu konuda Vico ve Dilthey'den çok farklı bir düşünceye sahip olmadığının söylenebileceği Foucault'nun da insan bilimleri hakkındaki görüşlerinin oluşmasında bu iki düşünürden önemli ölçüde etkilendiği, klâsik ve modern çağların doğa bilimlerinin tümdengelimci ve tümevarımcı bilgi elde etme yöntemlerinin insan bilimlerince de kullanılması gerektiği şeklindeki genel eğilimin, Vico, Dilthey ve Nietzsche'de olduğu gibi, Foucault tarafından da benimsenmediği öne sürülebilir. Foucult'ya göre ilk bakışta, insan bilimlerinin *biyoloji*, *ekonomi* ve *filoloji* gibi üç bilimle, bir başka biçimde söylemek gerekirse, her birisi kendi içinde bölümlere ayrılmış ve diğeriyle kesişmiş olan üç bilgikuramsal bölgeyle kuşatılmış; ve söz konusu bilgikuramsal bölgelerin de insan bilimlerinin *biyoloji*, *ekonomi* ve *filolojiyle* olan üçlü ilişkisi tarafından belirginleştirilmiş olduğu görülür.[460] İnsan bilimleri alanında özel bir pozitifliğin aranmasının, "genetik ya da yapısal çözümleme nedir?", "açıklama ya da anlama nedir?", "alta başvurma ya da okuma düzeyinde şifre çözmenin sürdürülmesi nedir?" gibi tartışmalara yer verdiğinin çok iyi bilindiğini vurgulayan Fou-

457 D. West, *age*, s. 119.
458 R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Northewestern University Press, Evanston, 1969, s. 115 (D. West, *age*, s. 119'dan naklen).
459 H. P. Rickman, *age*, s. 39.
460 M. Foucault, *MC*, s. 366-367.

cault, bütün bu teorik tartışmaların, insan denilen bu kadar karmaşık bir konuyla meşgul olmuş insan bilimlerinin tarihi boyunca doğmamış ve birbirlerini izlememiş olduklarını söyledikten sonra, bu tartışmaların gerçekte insan bilimlerinin pozitifliğinin üç ayrı modelin intikali üzerine eşzamanlı olarak dayandığı ölçüde ancak var olabildiklerini öne sürer.[461]

Sözü edilen kurucu nitelikteki üç model *biyoloji, ekonomi* ve *filoloji*den ibaret üç alandan ödünç alınmıştır.[462] İnsanın, *fonksiyon*ları olan –yani psikolojik, toplumsal, kültürel uyarımlar alan ve onlara yanıt veren, ortamın gereklerine uyan, kısacası varoluş koşullarının ve fonksiyonlarını yerine getirme imkânını ona veren bazı *ölçü*leri bulma olanağının sahibi olan– bir varlık olarak görünmesi *biyoloji*nin; ihtiyaçları ve arzuları olan, bunları tatmin etmek isteyen –dolayısıyla çıkar peşinde koşan, kazançları hedefleyen, başka insanlarla çatışan, bu *çatışma*lardan sıyrılmasını bilen, aynı anda çatışmanın hem yavaşlamasını hem de yeniden alevlenmesini sağlayan bir *kural*lar bütününü düzenleyen– bir varlık olarak görünmesi *ekonomi*nin; nihayet bir şeyler söylemek isteyen –irade dışı mekanizmalarına ve başarısızlıklarına varıncaya kadar en küçük davranışları bir *anlam* taşıyan, çevresine nesne, tören, alışkanlık, söylem gibi pek çok şey yayan, böylelikle arkasında bıraktığı izlerin dümen suyunda tutarlı bir bütünü ve bir işaretler *sistem*ini oluşturan– bir varlık olarak görünmesi de *filoloji*in yansıma alanında gerçekleşir.[463] Böylece, *fonksiyon* ve *ölçü, çatışma* ve *kural, anlam* ve *sistem*den oluşan bu üç kavram çifti insanla ilgili bilginin tüm alanını kuşatır.[464]

Böyle olmakla birlikte, Foucault bu kavram çiftlerinden her birinin görünebildikleri yansıma alanıyla sınırlandırılmış olarak kaldıklarının düşünülmemesi gerektiğini, mesela *fonk-*

461 M. Foucault, *MC*, s. 367.
462 M. Foucault, *MC*, s. 368.
463 M. Foucault, *MC*, s. 368.
464 M. Foucault, *MC*, s. 368-369.

siyon ile *ölçü*nün yalnızca *psikoloji*nin kavramları olmadıklarını, *çatışma* ile *kural*ın sadece *sosyoloji*nin alanıyla sınırlı bir uygulamanın içinde bulunmadıklarını, *anlam* ile *sistem*in sadece *filoloji* ile az ya da çok yakınlığı bulunan olgular için geçerli olmadıklarını öne sürer.[465] Bütün bu kavramlar insan bilimlerinin ortak alanında yeniden ele alınırlar ve onlar bu alanın kuşattığı bölgelerin her birinde geçerliliklerini sürdürürler.[466] Bundan dolayı, bütün insan bilimleri birbirleriyle kesişirler ve her zaman birbirlerini yorumlayabilirler.[467]

Foucault, bütün insan bilimlerinin tarihinin, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, bu üç modelden hareketle yeniden yazılabileceğini söyledikten sonra, söz konusu üç modelin, ayrıcalıklarının egemenliğinin bir asırdan daha uzun bir zamandan beri izlenmesinin mümkün olması nedeniyle, insan bilimleri tarihinin tüm oluşumunu kapsam alanlarının içine aldıklarını da kaydeder; ve ilkin *biyolojik*, sonra *ekonomik*, son olarak da, gizli anlamın yorumlanması ve ortaya çıkarılması söz konusu olduğunda, *filolojik* modelin egemenliğinin başladığını öne sürer.[468] Bu tespitten hareketle, geniş bir sapmanın insan bilimlerini canlı modellerin daha yoğun bir biçimde bulunduğu bir formdan, dilden ödünç alınmış modellerle dolu bir başka forma götürdüğü ve bu kaymanın da başka bir ikiliye yol açtığı yine Foucault tarafından düşünülür. Ona göre, yukarıda söz konusu edilmiş kurucu ikililerden her birinin ilk terimini (*fonksiyon, çatışma, anlam*) ikinci plana atmış olan kayma, onların ikinci terimini (*ölçü, kural, sistem*) önemli ölçüde ön plana çıkarır.[469]

Böylesine bir tersine dönüşün ortaya koyduğu iki önemli sonuçlar serisinden söz edilebilir. Birincisi: *Fonksiyon* bakış açısı *ölçü* bakış açısına egemen olduğu sürece normal fonksi-

465 M. Foucault, *MC*, s. 369.
466 M. Foucault, *MC*, s. 369.
467 M. Foucault, *MC*, s. 369.
468 M. Foucault, *MC*, s. 371.
469 M. Foucault, *MC*, s. 371.

yonları normal olmayan fonksiyonlardan kesinlikle ayırmak gerektiği; *çatışma* bakış açısı *kural* bakış açısına egemen olduğu sürece bazı çatışmaları aşmanın olanaksız olduğu, bireylerin ve toplumların bunlardan zarar görme tehlikesinin bulunduğu; *anlam* bakış açısı *sistem* bakış açısına egemen olduğu sürece, anlamlı-anlamsız ayrımının yapıldığı, insan davranışının ya da toplum türünün bazı alanlarında anlamın bulunduğu bazılarında da bulunmadığı kabul edilirken;[470] kendi alanlarında temel bir paylaşımı gerçekleştiren insan bilimleri sürekli olarak bir pozitif kutupla bir negatif kutup arasına yayılırlar ve hep bir başkalığı gösterirler.[471] İkincisi: Çözümleme *ölçü*, *kural* ve *sistem* açısından yapıldığında, her bütünün kendi tutarlılığını ve geçerliliğini bizzat kendinden aldığı, dolayısıyla artık hastalar için bir "hastalık bilinci"nden, tarih tarafından bir kenara itilmiş toplumlar için "ilkel zihniyetler"den, saçma anlatılar için "anlamsız söylemler"den söz etmenin mümkün olmadığı görülür; ve her şeyin *sistem*, *kural* ve *ölçü* düzeni içinde düşünülebileceği öne sürülür.[472]

İnsan bilimlerinin tüm alanının bu büyük kategoriler tarafından nasıl örgütlenebildiğinin anlaşılırlığını söz konusu kategorilerin sözü edilen alanı baştan başa katetmelerine, *yaşam*, *çalışma* ve *dil*in deneysel pozitifliklerini insanın varlık biçimini belirginleştiren sonluluk ile ilgili formlarla birleştirmelerine bağlayan Foucault, bu kategorilerin oldukça büyük bir genelliğin basit deneysel kavramları olmadıklarını, insanın bu kategorilerden itibaren kendisini mümkün bir bilgiye sunabildiğini, insanın bütün olabilirlik alanını kapsayan bu kategorilerin onun hem deneysel hem de aşkın boyutuyla sıkı bir şekilde eklemlenebildiğini düşünür.[473] İnsan bilimlerinin sistemlerin, kuralların ve ölçülerin düzeni günyüzüne çıka-

470 M. Foucault, *MC*, s. 371-372.
471 M. Foucault, *MC*, s. 372.
472 M. Foucault, *MC*, s. 372.
473 M. Foucault, *MC*, s. 374.

rılmaya çalışıldığı ölçüde belirginlik kazanmış olan bir *bilinç-bilinçdışı* boyutuna göre, temsil edilebilir olanın unsuru içinde ancak konuştuklarını öne süren Foucault, her şeyin sanki *normal-anormal* dikotomisinin *bilinç-bilinçdışı* çift kutupluluğunun lehine bir eğilim içindeymiş gibi cereyan ettiğine; ve *bilinçdışının* gittikçe artan öneminin temsilin önceliğini hiçbir şekilde tehlikeye atmadığının unutulmaması gerektiğine dikkat çeker.[474]

Yaşam, çalışma ve *dil* ile ilgili deneysel bilgiler temsilin yasasından uzak durmaya özen gösterdiklerine, insanın varlık biçimi temsilin alanının dışında belirlenmeye çalışıldığına göre, temsil insanda meydana gelen ve insanda meydana geldiği gibi çözümlenebilecek olan deneysel düzenin bir fenomeni değilse nedir? Temsil eğer insanda meydana geliyorsa, bilinçle onun arasındaki fark nedir? sorularıyla temsilin söz konusu önceliğinin yarattığı soruna parmak basan Foucault, temsilin insan bilimleri için yalnızca bir nesne olmadığını, insan bilimlerinin alanının kendisi olduğunu ve bu bilgi formunun kendisinden hareketle oluşma olanağına kavuştuğu genel kaide olduğunu vurgular.[475] Onun bu durumdan çıkardığı iki sonuçtan birisi tarihsel düzenle ilgilidir ki, o da, on dokuzuncu yüzyıldan beri deneysel bilimlerin ve modern düşüncenin tersine, insan bilimlerinin temsilin üstünlüğünü aşamamış olmalarıdır.[476]

Her klâsik bilgi gibi, insan bilimleri de deneysel bilimlerin içinde barınmakla birlikte, bilginin tüm dış biçiminin değişmiş olması nedeniyle, onların devamı ya da mirasçıları olmamalarına karşın, *epistemenin* alanında önceden var olmayan bir varlığın insanla birlikte görünür hale geldiği ölçüde ancak doğabilmişlerdir.[477] İkinci sonuç ise, insan bilimlerinin,

474 M. Foucault, *MC*, s. 374.
475 M. Foucault, *MC*, s. 374-375.
476 M. Foucault, *MC*, s. 375.
477 M. Foucault, *MC*, s. 375.

bir *bilinç* ya da *bilinçdışı* formu altında, temsile ait şeyi incelerken, kendilerinin mümkün oluş koşullarını kendi nesneleri olarak incelemiş olmalarıdır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, insan bilimleri öteki bilimler gibi genelleşmeye ve kesinleşmeye çalışmaktan ziyade, dolaysız ve kontrolsüz bir apaçıklıktan daha az şeffaf ama daha temelli formlara geçmek suretiyle, hiç durmaksızın kendilerini yanılgılardan uzak tutmaya çalışırlar ki, aşkın gibi görünen bu yol da kendini daima gizli olanın örtüsünün kaldırılması biçimi altında gösterir.[478]

Her insan biliminin ufkunda, diyor Foucault, insanın bilincini gerçek koşullarına geri götürme, bu bilinci kendisini doğurtan ve kendisinde ana çizgilerini bulmuş içeriklere ve formlara iade etme projesi vardır; bundan dolayı da, *bilinçdışı* problemi yalnızca insan bilimlerinin içinde yer almakla kalmaz, onların kendi varoluşlarıyla birlikte genişleyen bir problem olmaklığını da korur.[479] Her halükârda, Foucault'nun düşüncesinde, insan bilimlerinin özünü ortaya koyan, onlara yer açan, onları davet eden ve oluşturanın şu insan denen ayrıcalıklı ve özellikle de anlaşılması güç nesnenin değil, *epistemenin* genel düzeninin olduğu çok iyi anlaşılmış bulunuyor.[480] Demek ki, insanın söz konusu olduğu her yerde değil de, onun formlarının ve içeriklerinin koşullarını *bilince* açan *ölçü*lerin, *kural*ların ve *anlam*lı bütünlerin, *bilinçdışı*na özgü boyut içinde, çözümlendiği her yerde insan biliminin var olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.[481] Kimya, tıb ve öteki bilimlerin modern *epistemeye*, Genel Dilbilgisi ve Doğa Tarihi'nin ise klâsik *epistemeye* bağlı oldukları gibi, modern *epistemeye* bağlı olan insan bilimlerinin bu bilgikuramsal alanın bir üyesi olduklarının söylenmesi, sadece onların pozitifliklerinin köklerini buraya saldıkları, varoluş koşullarını

478 M. Foucault, *MC*, s. 375.
479 M. Foucault, *MC*, s. 375-376.
480 M. Foucault, *MC*, s. 376.
481 M. Foucault, *MC*, s. 376.

orada buldukları anlamına geliyor, ama bu onların bilim oldukları anlamına gelmiyordu.[482]

Arkeolojik düzeyde ele alınıp incelendiğinde ve pozitiflik düzeyi ortaya çıkartılmaya çalışıldığında, her bilimin her zaman kendisini mümkün kılmış bilgikuramsal biçimi açığa çıkardığı doğruysa eğer, her bilgikuramsal biçim, pozitifliğinin içinde tam olarak ayırt edilebilir olsa bile, bilim sayılamaz.[483] Bu tür bilgikuramsal biçimin örneklerine Genel Dilbilgisi ve klâsik değer teorisiyle birlikte de rastlandığını öne süren Foucault, bunların kartezyen matematikle aynı pozitiflik düzeyine sahip olmalarına rağmen, çağdaşları olan öteki bilimler bakımından bilim sayılmadıklarını; bugün, insan bilimleri denen disiplinler için de aynı durumun söz konusu olduğunu, onların arkeolojik çözümlemeleri yapıldığında, tamamıyla pozitif biçimleri gösterdikleri halde, bu biçimlerin modern *epistemen*in içindeki düzenleniş tarzı belirlendikten itibaren, niçin bilim olmadıklarının hemen anlaşıldığını söyler.[484] İnsan bilimlerinin doğuşunu *biyoloji*, *ekonomi* ve *filoloji*ye belirli bir yakınlık içinde bulunmalarına bağlayan Foucault, onların doğrudan doğruya bilim sayılamayacaklarını, pozitifliklerini belirleyen ve köklerini modern *epistemen*in içine salan dış biçimin onları aynı zamanda bilim olma durumunun dışına çıkardığını düşünür; ve Batı kültürünün insan adı altında, bir ve aynı akıl oyunuyla, *bilgi*nin pozitif alanı olması gereken ve *bilim*in konusu olamayan bir varlığı oluşturduğunu öne sürer.[485]

III. Süreksizlik ve Tarih

Episteme, bilgi, epistemik kırılma, arkeoloji, sonluluk çözümlemesi, söylem, söylemsel oluşumlara ilişkin Foucault'nun

482 M. Foucault, *MC*, s. 376.
483 M. Foucault, *MC*, s. 376.
484 M. Foucault, *MC*, s. 377.
485 M. Foucault, *MC*, s. 378.

düşünceleri hakkında önceki bölümlerde ifade edilen değerlendirmeler dikkate alındığında, onun tarih hakkındaki düşüncelerinin temelinde *süreksizlik* kavramının bulunduğunun fark edilmesi zor değildir. Bu durumda, Foucault'nun tarih anlayışının, önceki dönemlerden beri devam edip gelmiş ya da yeni yeni ortaya konulmaya başlanmış olan tarih anlayışları karşısındaki konumunun tespiti için, işe onun *süreklilik* ve *süreksizlik* kavramlarıyla ilgili görüşlerinden başlamak en doğru yol olacaktır; çünkü ona göre, hem *episteme* düzeyinde süreklilik özelliği gösterdiğinden dolayı oluşun zıddı olan yapının, hem de söylemsel oluşumlar düzeyinde, farklı yapılar arasında süreksizliklerin bulunduğu inkâr edilemeyecek bir gerçektir.[486] Foucault, düşünce hayatı boyunca bütün gücüyle, bir yandan klâsik öte yandan da modern çağa özgü Genel Dilbilgisi ile *filoloji*, Doğa Tarihi ile *biyoloji*, Servet Analizi ile *iktisat politikası* gibi büyük söylemsel blokların arasında var olduğuna inandığı söz konusu süreksizliklerin altını çizmeye çalışır.[487]

Bilgi anlayışında deneyci, ahlâk öğretisinde yararcı, siyaset alanında liberal çizgiler taşıyan on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin, tarihi Fransa'da ve özellikle İngiltere'de doğa bilimleri gibi yasalar koyan bir bilim olarak konuşlandırmak isterken, büyük ölçüde dayandığı F. Bacon'da var olan "doğal olgular" ile "tarihsel olaylar" ayrımını görmezlikten geldiği; ve Bacon'a rağmen, doğa bilimlerine duyulan büyük güvenden yola çıkarak, tarihi de bir "yasa bilimi" olarak konuşlandırmak istediği dikkati çeker.[488] Başlangıçların araştırılmasına, geleneklerin yeniden oluşturulmasına, evrim eğrilerinin izlenmesine, kısacası *sürekliliğe* alışık olunan klâsik ve klâsiköncesi çağlardan, bir sonraki modern çağa geçişin eşiğinde,

486 J. V. de Wiele, "L'histoire chez Michel Foucault", *Revue philosophique de louvain*, Tome: 81, Quadrième série no: 52, Novembre 1983, s. 605.
487 J. V. de Wiele, *agm*, s. 605; *krş.* D. Eribon, *age*, s. 184.
488 D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Basımevi, 1984 İzmir, s. 96-97.

süreksizlik, seriler, sınırlar, birlikler, özel düzenler, otonomiler hakkında genel teoriler oluşturma, genel sonuçlar elde etme konusunda, tarihçilerde görülen özel bir isteksizlik nedeniyle, güçlük çekildiğini kaydeden Foucault'nun, tarihçilerin *başka*yı kendi düşüncemizin süresi içinde düşünmekten korktukları ve tarihin sürekliliğinin bilincin üstünlüğü için ayrıcalıklı bir sığınak, öznenin kurucu işlevi için gerekli bir bağıntı olduğunu düşündükleri fikrini taşıdığı görülür.[489] Gerçekten de, klâsik ve klâsik-öncesi çağlarda olduğu gibi, eğer özne düşüncenin ve düşünülmüş olan nesnenin kurucusu olarak yorumlandığı takdirde tarihin süreklilik özelliği gösteren bir tarih olarak anlaşılmasının gerekeceği fikri öne sürülürken; düşünen öznenin bu kurucu fonksiyonunu yeniden gözden geçiren modern bakış açısıyla birlikte, *cogito*nun kendi temelini Tanrı'da ve insan aklında bulmak yerine, bireysel değil kolektif, tinsel değil maddesel olan gerçekliklerde köklerini bulacak yeni bir biçimi almaya elverişli kültürel ve toplumsal güçlerde eriyip gitmesinin gerektiği düşünülür.[490]

Foucault'nun bu konudaki düşüncelerinin ilginçliği, öyle görünüyor ki, *Bilginin Arkeolojisi*'nde sözü edilen, tarihin henüz tamamlanmamış bilgikuramsal değişiminin –başka bir ifadeyle bilgikuramsal süreksizliğinin[491]– ilk başlangıçlarının, Marx'a kadar geri götürülmekle birlikte, düne ait olmadığına işaret etmiş olmasından gelmektedir.[492] Sözü edilen değişime işaretle ilgili, adı geçen eserden onun şu cümlelerini buraya aynen aktarmayı uygun buluyoruz:[493] "Bir zamanların bütün hazineleri bu tarihin eski kalesinde üst üste yığılmıştı; kale sağlam sanılıyordu; o kutsallaştırılmıştı; antropolojik düşüncenin son yeri haline getirilmişti; antropolojik düşünceye karşı kışkırtılmış şeylerin bu kalede ele geçirilebileceğine

489 M. Foucault, *AS*, s. 21; M. Foucault, *DE*, I, s. 699.
490 A. K. Marietti, *age*, s. 28.
491 J. V. de Wiele, *agm*, s. 604.
492 A. K. Marietti, *age*, s. 23.
493 M. Foucault, *AS*, s. 24.

inanılmıştı; ondan uyanık korumaların elde edileceği sanılmıştı. Fakat bu eski kaleyi, tarihçiler uzun zamandan beri terk ettiler ve çalışmak için başka yerlere gittiler; Marx ya da Nietzsche'nin bile kendilerine emanet edilmiş koruyuculuğu gereği gibi yerine getirmedikleri anlaşılıyor. Ne imtiyazları korumak için, ne de tarihin, hiç değilse onun, canlı ve sürekli olduğunu, söz konusu özne için dinginliğin, doğruluğun, uzlaşmanın –derin uykunun– yeri olduğunu bir defa daha doğrulamak için –bununla birlikte bugünün sıkıntısı içinde buna ihtiyaç duyulup duyulmadığını da Tanrı bilir– artık onlara güvenmemek gerekiyor"

Daha önce de söz konusu edilmiş olan "Filozof Michel Foucault Sempozyumu"na[494] sunduğu bildirisinde söze Foucault'nun tarihsel çalışmalarının temeline *süreksizlik* fikrini yerleştirdiğinin çok iyi bilindiğine dikkat çekmekle başlayan Mark Poster, onun bu çalışmalarının, tarihçinin geçmişle olan ilişkisini değiştiren tarihsel araştırmaların kendine özgü nesnelerinin üzerinde yeniden düşünülmesini gerektiren bir süreksizliği içerdiğini; Foucault'nun tarihçiler için pek önem taşımayan delilik, dil, tıp, cezalandırma, cinsellik gibi konuların tarih içinde yeniden yapılandırılması gerektiğine inandığını söyledikten sonra, bu konuları tarih sahnesinin merkezine yerleştirerek, etkinliğini hem metinlerinin gücünden hem de yirminci yüzyılın sonuna gelmiş olan toplumun gerçek dönüşümünden alan bir altüst oluşu –yani tarih disiplinin temel teorik varsayımlarının bir tersine dönüşünü– gerçekleştirdiğini öne sürer.[495] Tarihsel *süreklilik* ve *hafıza* kavramlarının bütünüyle buharlaşması ve üst-anlatıların reddedilmesi sonucunda tarihçinin görevi, Foucault'nun ısrarla savunduğu gibi, artık geçmişin arkeoloğu olmak; Borges'in edebî çalışmalarında görüldüğü gibi, farklı pozitiflik alanlarına ait söylemlerin içinde derinlemesine kazı yaparak geçmişin ka-

494 *Bkz.* s. 24.

495 M. Poster, "Foucault, le présent et l'histoire", *Michel Foucault Philo-sophe, Rencontre Internationale*, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988, Seuil, 1989, s. 354.

lıntılarını gün yüzüne çıkarmak ve modern bilginin müzesinde bu kalıntıları yan yana sergilemektir.[496] Mark Poster'in oldukça yerinde bir tespitle, tarih yazımındaki tutarsızlığın temel nedeninin "toplumsal tarihle uğraşanların teorik düşünmemeleri"[497] olduğunu iddia edebildiğini söyleyen Munslow'a göre, bugün durum değişmiş olmakla birlikte, genelde ana akımın –yani klâsik ve klâsik-öncesi anlayışı devam ettiren– tarihçileri hâlâ Foucault'nun çalışmalarını bilerek gözardı etme hatasını işlemektedirler.[498] Oysa modern çağ ile içinde yaşadığımız çağ arasındaki *epistemik kopuşa* işaret etmesinin bile Foucault'nun bir düşünür olarak büyüklüğünü göstermeye yeteceği inancını taşıyan Munslow, onun yapıbozumcu ya da postmodern bir tarihçi olup olmamasının pek de önem taşımadığına işaret eder.[499]

Süreklilik postülatına bağlı bulundukları öne sürülen *gelenek, etkileşim, gelişme, teleoloji* ve *evrim* kavramlarının oluşturduğu bir kavramlar oyunundan bir an önce kurtulmak gerektiğini savunan Foucault,[500] öteden beri oluşagelmiş bulunan bu süreklilik formlarından, söyleme egemen olan bu kötü sentezlerden uzaklaşıldığı takdirde, olayların dağılımlarından ve her bir olaya özgü talebin içinde konuşulmuş ve yazılmış tüm ifadelerin toplamından oluşan, sınırsız ama tanımlanabilir bütün bir alanın kurtulmuş olacağını düşündüğü görülür.[501] Foucault'nun, *Bilginin Arkeolojisi*'nde sözünü ettiği, başlangıcı Marx'a kadar geri giden ve bugüne kadar tamamlanamamış olan, o ünlü bilgikuramsal dönüşüm,[502] bu alanda bir devrim niteliğini taşırken, modernliğin göbeğinde

496 D. Harvey, *Postmodernliğin Durumu* (çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul 1997, s. 72-73.
497 M. Poster, *Foucault, Marxism and History*, s. 71 (A. Munslow, *age*, s. 204'den naklen).
498 A. Munslow, *age*, s. 204.
499 A. Munslow, *age*, s. 204.
500 M. Foucault, *DE*, I, s. 701.
501 M. Foucault, *DE*, I, s. 705.
502 M. Foucault, *AS*, s. 21.

kolaylıkla yer alabilmiş olan önceki bütün anlayışlara kesin karşıtlığı da gösterir.[503] Modern dönemde araştırmaya konu edilmiş çizgisel art arda gelişlerin yerine, kendisiyle birlikte derinlemesine bir dalışlar oyununun geçirildiğini öne süren Foucault, şimdi, düşüncenin büyük sürekliliklerinin, kolektif bir ruhun kalın ve tekdüze görünüşlerinin, başlangıcından beri var olmaya ve tamamlanmaya çalışan bir bilimin kararlı oluşumunun altındaki, statüleri ve mahiyetleri çok değişik olan, kopmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalıştığını dile getirir.[504] Adı geçen eserde öne sürülmüş teorik problemler "*süreksizlik, kopma, eşik, sınır, seri, dönüşüm* kavramları"[505] oyununun betimlenmesi konusuyla ilgili olarak ortaya çıkarlar.[506] Gerçekten de, Foucault'nun düşüncesinde, yeni tarihin, kendileriyle birlikte teorik problemler kadar prosedür sorunlarının da ortaya çıktığı görülen, söz konusu kavramlar yardımıyla kurulduğu söylenebilir.[507]

G. Bachelard tarafından betimlenmiş olan *bilgikuramsal eşikler*, diyor Foucault, sınırsız bir bilgi yığınını geçici bir süreyle yürürlükten kaldırır, onları deneysel kaynaklarından ve ilk güdülenmelerinden koparır; böylelikle, tarihle ilgili çözümlemelerden sessiz başlangıçların araştırılmasını ve ilk kaynaklara doğru sonu gelmez bir geriye gidişi değil, yeni bir rasyonellik tipinin ve onun çeşitli etkilerinin tespitini gerektirir.[508] Klâsik çağın tarih anlayışının içinde süreksizliğin düşünülebilir bir şey olmadığını hem *Bilginin Arkeolojisi*'nde,[509] hem de Epistemoloji Derneği'nce kendisine yöneltilmiş bir soruya cevap olmak üzere kaleme alınmış ve ölümünden sonra yayınlanan altı ciltlik *Söylenenler ve Yazılan-*

503 J. V. de Wiele, *agm*, s. 630.
504 M. Foucault, *AS*, s. 10-11.
505 M. Foucault, *AS*, s. 31.
506 A. K. Marietti, s. 24.
507 A. K. Marietti, s. 29.
508 M. Foucault, *AS*, s. 11.
509 M. Foucault, *AS*, s. 16.

lar adlı eserde yer almış "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Derneğine Cevap" başlıklı bir yazısında[510] söyleyen Foucault, *süreksizlik* kavramının arkeolojiye –yani *anıt*ın içsel tasvirine– yönelmiş günümüzün tarih disiplinlerinde büyük bir yer tuttuğunun altını çizer; bunu da tarihin arkeolojiye söz konusu yönelişinin sonuçlarından biri olarak görür.[511]

Foucault, postyapısalcılığın büyük ölçüde kendisinden beslendiği en önemli kaynaklardan birini oluşturduğu söylenebilecek olan Nietzsche'den gelen etkiyle, tarihçinin Batı kültürünün büyük mitlerinden birisi olan *hakikat*in kaynağına ulaşma çabasına kuşkuyla yaklaştığı görülür.[512] Genelde anlaşıldığı gibi, tarihçinin söz konusu hakikatin kaynağına ulaşabilmek için, onun geçmişe uzanan izlerini sonuna kadar izleme olanağını verecek tekniklerden oluşan bir yöntemi kullanmak zorunda olduğuna inanılır. Oysa, tarihin kendisinin, bağlantı ilkelerini kendilerinde bulunduran büyük birliklerin –dönemler ya da evreler– birbirine eklemlendiği bir oluşumlar toplamı olduğunu öne süren Foucault'nun,[513] hakikatin kaynağına ulaşmak için tarihsel olguların geçmişe uzanan izlerini sürmek yerine, onların içinde bulunulan zamandaki konumlarını derinlemesine incelemeyi tercih ettiği, böylelikle de, modern-öncesi çağın *süreklilik* temeline dayanan gelenekçi tarih anlayışının dışına çıktığı söylenebilir. Tarihin temel probleminin artık gelenek ve iz sürmeye değil, *kopma, sınır* ve *dönüşüm*lere ilişkin olduğunun altını çizen Foucault'ya[514] göre, yeni tarihin görevi söz konusu çağların ya da dönemlerin içindeki *serileri, kopuklukları, sınırları, iniş-çıkışları, dengeleri* ve *eşikleri* yeniden gözden geçirmek ve arkeolojik bir çözümlemeye tâbi tutmaktır.[515]

510 M. Foucault, *DE*, I, s. 698.
511 M. Foucault, *AS*, s. 16.
512 A. Munslow, *age*, s. 181.
513 M. Foucault, *AS*, s. 18.
514 M. Foucault, *AS*, s. 12.
515 M. Foucault, *AS*, s. 18.

Tarih, hipotez-deney sırasını izlemediği ve tümdengelimci bir mantığı kullanmadığı, bünyesinde tartışmaya konu edilecek olgulara yer vermeyen deneysel ve nesnel bir süreç olmadığı için, fizik bilimleri gibi doğrudan doğruya bilimsellik iddiasında bulunamaz. Bu yüzden, tarihe içinde yaşanılan zamanda gerçekleştirilmiş söylem gözüyle bakan Foucault'nun, klâsik ve modern çağlarda egemen olan anlayışın tersine, tarihi bir anlatı formu içinde düşündüklerinden dolayı, ona bir çeşit edebiyat gözüyle bakan Alun Munslow ve Hayden White[516] gibi postmodernist tarihçilere kaynaklık ettiği söylenebilir. Foucault'nun geçmişle anlatı formu arasındaki ilişki üzerine öne sürdüğü fikirler, bir açıklama biçimi olarak tarihin karmaşık, ideolojik, açıklayıcı ve öyküleştirilmiş yapısını tartışmaya açar.[517] Foucault gibi White da tarih yazımında vurguyu söylemsel pratiklere, belirleyici mecaz yapılarına yapar ve Foucault'nun görüşleriyle birlikte ele alındığında, tarihçilerin anlatının temsilî yapısıyla tarihsel değişimin mahiyetini ilişkilendirmesine olanak tanıyan biçimsel bir model sunar.[518] Tarihin insan bilimlerinin kuruluşundan çok önce, antik çağın başlangıçlarından beri süregeldiğine inanan Foucault, stoalılarda olduğu gibi, insanın zamanını dünyanın oluşuna göre düzenlemek, ya da tam tersine, insana özgü bir hedefin ilkesini ve hareketini doğanın en küçük parçalarına varıncaya kadar yaymak suretiyle insanları, nesneleri, hayvanları, canlı ve cansız tüm varlıkları aynı sapmanın, aynı iniş ve çıkışın, aynı dönemin içine sürüklemiş noktaların her birinde tek biçimli ve pürüzsüz büyük bir tarihin kavranmasını tarihi belirginleştiren şey olarak öne sürer.[519]

Tarih, klâsik çağın doğa tarihçilerinden Aldrovandi'ye gelinceye kadar, şeylerin ve şeylerin üzerine bırakılmış, on-

516 A. Munslow, *age*, s. 16,211.
517 A. Munslow, *age*, s. 208-209.
518 A. Munslow, *age*, s. 209.
519 M. Foucault, *MC*, s. 378-379.

larda keşfedilmiş bütün işaretlerin yekpare ve çözülemez dokusuydu.[520] Bizim için apaçık olan *gözlem, belge* ve *masal* arasındaki ayrımın klâsik ve klâsik-öncesi çağda bulunmadığını öne süren Foucault, bu ayrımın bulunmamasının nedeni olarak da, bilimin rasyonelliğe yatkınlık ile geleneğin ağırlığı arasında tereddüt etmesini değil, on yedinci yüzyılda bir temsil biçimine dönüşmüş işaretlerin şeylerin bir parçasını oluşturmasını gösterir.[521] Bu büyük tarihsel birliğin, on dokuzuncu yüzyılın başında, Batı *epistemes*inin o büyük altüst oluşunun içinde parçalanmasıyla birlikte, doğaya özgü bir tarihsellik keşfedilmiş[522] ve şeyler, kendilerine insanlarla aynı kronolojiyi dayatan şu sürekli mekândan, insanın kendisini tarihinin en belirgin içeriklerinden mahrum bırakılmış gibi hissedeceği ölçüde, kendilerini bağımsız kılmış özgün bir tarihsellik kazanmışlardır.[523] Klâsik bilginin kesintisiz bir biçimde yayıldığı mekânın parçalanmasının sonucu olarak, bağımsızlığını kazanmış her alanın kendi oluşumunun üzerine kıvrılmasıyla, on dokuzuncu yüzyılın başında ortaya çıkmış insan tarihsizleşmiştir; artık insanın tarihi yoktur.[524]

Foucault'nun dışında, "tarihin sonu" fikrine düşünceleri arasında yer veren düşünürler olarak Derrida'nın, Lyotard'ın, Baudrillard'ın ve özellikle Japon asıllı bir Amerikan vatandaşı olan Francis Fukuyama'nın adı anılabilir.[525] 1950'li yıllarda Amerikan düşünürleri tarafından başlatılmış "ideolojinin sonu" tartışmasının bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek olan, Fukuyama'nın tarihin sonunun geldiği konusuna ilişkin iddiasının, "liberal demokrasi"nin insanları yönetmenin en son ve en iyi şekli olduğu varsayımına dayanılarak öne sürüldüğü dikkati çeker. Bu konuda onun kendi cümleleri

520 M. Foucault, *MC*, s. 141.
521 M. Foucault, *MC*, s. 141.
522 M. Foucault, *MC*, s. 379.
523 M. Foucault, *MC*, s. 380.
524 M. Foucault, *MC*, s. 380.
525 *Bkz.* S. Sim, *age.*

şöyledir:[526] "Bir yönetim sistemi olarak liberal demokrasinin meşruiyeti, soya dayalı monarşi, faşizm ve yakın zamanlarda komünizm gibi rakip ideolojileri alt etmesi üzerine, özellikle son birkaç yıl içinde bütün dünyada dikkate değer bir konsensüsle karşılanmıştır"

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de, insanla tarih arasındaki ilişki bakımından olumsuz yönde görünen bu tespitinden hemen sonra, *dil*in içinde konuşanın, *ekonomi*nin içinde çalışanın ve tüketenin, *yaşam*ın içinde yaşayanın insanın bizzat kendisi olmasından ötürü, söz konusu pozitifliklerin (*dil, ekonomi, yaşam*) tarihinin arkasında, insanın kendisinin daha köklü bir tarihinin ortaya çıkmakta olduğunu öne sürmek suretiyle, bu konuda paradoksal bir yaklaşım içerisinde olduğunu da gösterir.[527] Ona göre, on dokuzuncu yüzyıl, her şeyi tarihselleştirmek, her şeye ilişkin genel bir tarih yazmak, zamanın içinde sürekli gerilere gitmek ve en istikrarlı şeyleri zamanın serbest akışının içinde yerlerine koymak endişesi içinde bu ilk erozyonu araştırır.[528] Tarihsel insanı *çalışan, yaşayan* ve *konuşan* insan olarak düşündüğü için, tarihin bütün içeriğinin *psikoloji, sosyoloji* ya da *filoloji*den ileri geldiğini öne sürmekle birlikte, Foucault insan varlığının bütünüyle tarihselleşmiş olmasından dolayı, insan bilimleri tarafından çözümlenmiş içeriklerden hiçbirinin değişmeden kalamayacağı ve tarihin akışından kurtulamayacağı fikrini de taşır.[529] Klâsik çağda, *temsil*in sürekliliği ile varlıkların birbirine olan aşırı derecedeki yakınlıklarından kaynaklanan süreklilik arasında varolduğu düşünülen bağdan dolayı kendisinden ayrı temsil edilmesi mümkün görünmeyen doğal varlıkların, varlık olmaları ve

526 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992, s. xi (S. Sim, *age.* s. 17'den naklen). Bu konuda ayrıca Fukuyama'nın "Tarihin Sonu mu?" adlı makalesi üzerine geniş katılımlı tartışmalardan oluşan bir esere bakılabilir: *Tarihin Sonu mu?*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.
527 M. Foucault, *MC*, s. 381.
528 M. Foucault, *MC*, s. 381.
529 M. Foucault, *MC*, s. 382.

yayılıp gelişmelerinde bir kesintinin ortaya çıkması için herhangi bir nedenin bulunmaması sebebiyle sürekli bir bütünü meydana getirmekte olduklarının düşünüldüğü dikkati çekerken, on dokuzuncu yüzyılın doğasının, tam tersine, canlı olduğu ölçüde süreksiz olduğunun düşünüldüğü görülür.[530] *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault'nun tarihi oluşturmak için, sürekliliğin gerektirdiği söylemin birliği fikrine yönelik amaca vargücüyle savaş açtığı ve tarihin sürekliliğini savunan önyargının tamamıyla saçma olduğunun yine onun tarafından öne sürüldüğü görülür.[531]

Klâsik çağın ekonomisi, bütün mümkün düzenlerin genel bilimi olarak *mathesis*le ilişki halinde iken, Ricardo'dan itibaren somut biçimlerin sonluluğunu göstermeye çalışan bir antropolojiye dayanmış olan on dokuzuncu yüzyılın ekonomisinin içine de tarihsellik sokulmuştur.[532] Aynı şekilde, dillerin tarihinin düşünülebilmesi için, onları geldikleri kaynağa kesintisiz bir biçimde bağlayan büyük kronolojik süreklilikten kopartılmaları gerekmiş;[533] böylelikle tarihsellik, canlılar dünyasında ve ekonomide olduğu gibi, dil alanına da sokulmuştur.[534] *Ekonomi*de Ricardo, *biyoloji*de Cuvier, *filoloji*de Bopp ile birlikte, bu alanlarla ilgili düşünce sistemlerinin *süreklilik*ten *süreksizlik*e doğru bir dönüşümünün gerçekleştirilmesi suretiyle, klâsik çağdan modern çağa geçildiğini düşünen Foucault, on yedinci yüzyılın başlangıcında, Rönesans düşüncesini Rönesans öncesi düşünceden koparmış süreksizliğin benzeri bir süreksizlik tarafından on sekizinci yüzyılın son yıllarının da on dokuzuncu yüzyıldan koparılmış olduğunu, klâsik çağın benzeşmeye dayalı özdeşliklerden oluşan o büyük tablosunun artık bozulduğunu ve bilginin yeni bir mekâna yerleştiğini öne sürer.[535]

530 M. Foucault, *MC*, s. 285.
531 A. K. Marietti, *age*, s. 87.
532 M. Foucault, *MC*, s. 269, 271.
533 M. Foucault, *MC*, s. 306.
534 M. Foucault, *MC*, s. 305.
535 M. Foucault, *MC*, s. 229.

Onun, *Kelimeler ve Şeyler*'de, klâsik çağın düzeninden modern çağın tarihselliğine geçişte bir dönemeç olarak nitelediği[536] on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, birbirinden ayrı olan organik yapıları birbirine yaklaştıran benzerlikleri bir zamansal serinin içinde gösterecek olan tarih *ekonomi, biyoloji* ve *filoloji*ye ilişkin çözümlemelere ilkelerini empoze eder.[537]

Klâsik çağdan modern çağa geçişle birlikte ortaya çıkan Doğa Tarihi'nin *biyoloji*ye, Servet Analizi'nin *iktisat politikası*na ve Genel Dilbilgisi'nin *filoloji*ye dönüşmesi üzerinde bu bölümün üçüncü başlığı olan "Episteme ve Epistemik Kopuşlar"a gelindiğinde ayrıntılı olarak durulacaktır. Burada onlara sadece Foucault'nun bir insan bilimi olarak tarih hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturan *süreksizlik* kavramıyla ilgileri bakımından işaret edilmiştir. Collège de France'da 1970 yılından itibaren düşünce sistemleri tarihçisi olarak ün yapmış olan Foucault'nun, *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nden *Cinselliğin Tarihi*'ne kadar uzanan akademik hayatının yirmi küsur yıllık süresi içinde, tarihe yönelerek Batı'nın geçmişinde yer alan "deliliğe karşı toplumsal davranışların evrimi", "modernizm öncesi tıb", "biyoloji", "filoloji", "ekonomi" gibi bazı pratiklerini tarihsel bir perspektifin içine yerleştirerek, onların kavramsal temellerini bulmayı hedeflediğini, kendisiyle yapılan bir söyleşide esas amacının *şimdinin tarihi*ni yazmak olduğunu dile getirdiği görülür.[538] Onun bu konuda önemli ölçüde Nietzsche'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü* adlı kitabı *şimdi*yi *geçmiş*ten ayırarak, Foucault'nun yapmak istediği gibi, *şimdinin meşruiyeti*ni göstermeye yönelik bir çabadır.[539] Nietzsche'ye göre, içinde yaşanılan *bugün* geleneğe ve gelenekten gelen ölçütlere

536 M. Foucault, *MC*, s. 232.
537 M. Foucault, *MC*, s. 231.
538 *Le Nouvel Observateur*, 644, mars 1977 (J.-G. Merquior, *age*, s. 14'den naklen); M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, s. 27.
539 *Bkz.* Nietzsche, *La généalogie de la morale* (Trad. de l'Allemand par Henri Albert), Gallimard, Paris, 1964.

göre değerlendirilemez; tam tersine, tarihe içerik kazandıracak olan temel etken, bugünkü *gerçek yaşam*dır.[540]

Öznenin kuruluşuyla ilgili problematiğin *aydınlanma*dan ve özellikle Kant'ın *bilmek iradesi*nden geldiği fikrini taşıyan Foucault, Kant tarafından felsefeye getirilmiş olan yeniliği, bilmekle ilgili sorunu onun "Şimdi olup biten nedir? Kendisinin içinde her birimiz olduğumuz ve yazdığım şu ânı tanımlayan *şimdi* nedir?"[541] soruları üzerine derin düşünmeye bağlamış olmasında görür.[542] Bilginin konusu olarak öznenin kendi kendisini kurma yetisinin, içinde bulunulan andaki müdahaleye ve şimdi ile geçmiş arasındaki ilişki hakkında sahip olunan değerlendirmeye bağlı bulunduğunu düşünen Foucault'nun, bu konuda kendisine Kant'ı örnek aldığı söylenebilir.[543] Eserlerinin çoğunun büyük çaplı tarihsel monografiler olarak nitelendirildiği öne sürülen Foucault'nun en dikkat çeken yanının tarih hakkında açık, yoğun ve son derece kişisel anlayışa sahip olması gösterilir.[544] Onun, gerçekten son derece derin bir felsefî düşünme ve çözümlemenin ürünü olduğu açıklıkla söylenebilecek olan *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde, söylemin olduğu gibi, tarihin ve tarihselliğin özü üzerine de bir teori geliştirdiği, ayrıca tarihi ve tarihselliği söylem yoluyla açıkladığı öne sürülebilir.[545] Foucault'nun dikkatini üzerinde yoğunlaştırdığı tarih alanının, ilk olarak özgün bir arkeolojik betimlemenin kendisiyle birlikte gerçekleştirildiği söylenebilecek olan, *düşünce sistemleri tarihi* olduğu çok açıktır. Burada işaret edilmesi gereken önemli bir nokta şudur: Foucault'nun düşüncesinde, tarih sorununa

540 D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 105.
541 I. Kant, "What is Enlightenment?", tard. angl. *in* Paul Rabinow (ed.), *Foucault Reader*, New York, 1984, s. 38 (M. Poster, *agm*, s. 358'den naklen).
542 M. Poster, *agm*, s. 358.
543 M. Poster, *agm*, s. 358.
544 J. V. de Wiele, *agm*, s. 601.
545 J. V. de Wiele, *agm*, s. 601.

göre tarihsellik sorunu ikinci sırada kalırken; onun konuyla ilgili fikirleri genel olarak varoluşçu fenomenolojinin ya da özel olarak Heidegger'in fikirleriyle karşılaştırıldığında, bu sonuncular için öznenin veya *Daseinın* tarihselliği temel tez olarak ön plana çıktığı halde, tarihin kendisinin varoluşsal çözümlemenin tam anlamıyla dışında kalan *Daseinın* tarihselliğinin bir uygulaması olarak ikinci plana düştüğü görülür.[546] Oysa tarihin problematiği Foucault'nun düşüncesinin merkezinde yer alır.

Klâsik ve modern çağları içine alan düşünce akışının içinde üç büyük düşünce hareketini birbirinden ayırmak mümkündür:[547] **(1)** On sekizinci yüzyılda, Kant'ın aşkın alanın bilgisine olanak vermeyen rasyonalist/empirist tutumunun aksine, Hegel tarafından geliştirilmiş olan "varlık hakkındaki aşkın idealist felsefe"; **(2)** On dokuzuncu yüzyılda Dilthey'le birlikte varlığını hissettirmeye başlayan "insan bilimlerinin pozitivizmi"; **(3)** Nihayet, yirminci yüzyılda Heidegger'in kurduğu "varoluşsal fenomenoloji" Foucault'yu Hegel'den olduğu kadar Dilthey ve Heidegger'den de her zaman için ayıracak olan temel tez, bu bölümün içinde ikinci konu başlığı olarak yer alan "İnsan: Yaşam, Emek, Dil"in kapsamı içerisinde daha ayrıntılı ele alınmış, tarihin gerçekliğine uygulanmış ve arkeolojik betimlemenin içinde açıkça somutlaştırılmış bulunan "insanın ölümü" tezidir.[548]

Gerçekten de, Foucault'nun kendilerinden, büyük ölçüde, "insanın ölümü" teziyle ayrıldığı öne sürülebilecek olan söz konusu üç filozofun düşüncesinde, insanın tarihin problematiğinin merkezinde yer aldığının görülebilmesi için, Hegel'in *Mutlak Tin*'inin, Heidegger'in "dünya-içinde-varlık" olarak tasavvur ettiği *Dasein*'ının ve Dilthey'in yapının tamamına yayılmış olarak düşündüğü kolektif ruh çapında genel-

546 J. V. de Wiele, *agm*, s. 602.
547 J. V. de Wiele, *agm*, s. 629.
548 J. V. de Wiele, *agm*, s. 630.

leştirilmiş olan canlı ve bireysel *Bilinç*'inin dikkate alınması yeterlidir.[549] Foucault'nun savunduğu temel tezlerinden birisi olan "insanın ölümü", her ne kadar, kendisiyle yukarıda adları geçen diğer filozoflar arasındaki fikir ayrılığını derinleştiriyor ise de, hem Foucault'da hem de Dilthey'de varlığı inkâr edilemeyecek olan pozitivist tutumun, aralarındaki derin fikir ayrılığına rağmen, onları belirli bir biçimde birbirine yaklaştırdığı kabul edilebilir gibi görünüyor. Bu yüzden, felsefesinin bazı temel çizgileri bakımından, Foucault'nun Dilthey'e Heidegger ve Hegel'den daha yakın olduğu söylenebilir.[550] Foucault'nun tarihsel pozitivizminin Dilthey'in tarihsel pozitivizminden ayrıldığı temel kavşak söz konusu edildiğinde, ikincisi "insanın ölümü" tezinin dışında gelişirken, birincisi söz konusu tezin içinde kendini ortaya koyar.[551]

Bilginin Arkeolojisi'nde Foucault bize tarih ve tarihsellikle ilgili yeterli denilebilecek ölçüde bilgi veriyor. Söz konusu eserin özellikle giriş bölümünün daha ilk sayfasında ortaya konulmuş fikirler dikkate alındığında, onun bir disiplin olarak, "düşünceler tarihi" ve "genel tarih" olmak üzere tarihin iki şeklinden söz ettiği öne sürülebilir.[552] Foucault'nun, "genel tarih" kavramının uğradığı belirli değişimlerle ilgili, bazı büyük tezler ortaya attığı görülüyor. Bunlardan birincisi, tarih anlayışını kökünden değiştiren "*belgeler*in yeniden gözden geçirilmesi"yle ilgili tezdir ki, bu konuda farklı iki görüşün bulunduğu dikkati çeker: **(1)** Belgelerin şimdi sessizliğe indirgenmiş bir sesin dili olduğunu öne süren eski görüş; **(2)** Birlikleri, bütünleri, serileri, ilişkileri bizzat belgelerden oluşmuş dokunun içinde tanımlamaya çalışan şimdiki görüş.[553] Geleneksel formu içindeki tarih geçmişin *anıtlarını* (monuments) belleğine yerleştirmeye, onları *belgeler* (docu-

549 J. V. de Wiele, *agm*, s. 630.
550 J. V. de Wiele, *agm*, s. 631.
551 J. V. de Wiele, *agm*, s. 632.
552 J. V. de Wiele, *agm*, s. 619.
553 J. V. de Wiele, *agm*, s. 620.

ments) haline dönüştürmeye girişirken; günümüzün tarihi *belgeler*i ve *anıtları* biçim değişikliğine uğratır ve birbirinden ayırmanın, gruplandırmanın, doğruları yansıtmanın, ilişki içine sokmanın, bütünleri oluşturmanın söz konusu olduğu bir unsurlar yığınını gösterir.[554] İkincisi, "düşünce tarihindeki kırılmaların çokluğu" ile ilgili tezdir ki, bununla da tekniğin gelişmesi, paranın seyrekleşmesi, nüfusun dengelenmesi, ekonomiden iklim değişikliğine kadar uzanabilecek bir düzenleme gibi, tarihin içindeki uzun dönemlerin ortaya çıkarılması kastedilir.[555] Üçüncüsü, klâsik dönemin tarih anlayışı için hem belirli hem de akıl almaz olduğu halde, tarih disiplinlerinin içinde en önemli yeri işgal eden *süreksizlik*le ilgili tezdir ki, Foucault bu kavrama üçlü bir rol yükler:[556] **(1)** Süreksizlik tarihçinin kararlı bir faaliyetini oluşturur; **(2)** Süreksizlik tarihçinin betimlemesinin ortaya çıkardığı bir sonuçtur; **(3)** Süreksizlik uygulandığı alana ve düzeye göre özel bir biçim alır ve bir görevi üstlenir. Dördüncüsü de, Foucault'nun "genel tarih" adını verdiği tarihten çok farklı olan tasarısını "küresel tarih" temasının karşısına koyan tezdir ki, bu teze göre, "küresel tarih" bir medeniyetin bütünlük biçimini, bir dönemin bütün fenomenlerinde ortak olan anlamı, bu fenomenlerin bağlantılarını açıklayan ilkeyi, kısacası metafizik olarak bir dönemin *çehresi* denilebilecek olan şeyi yeniden kurmaya çalışır.[557]

Hem "genel tarih" hem de "düşünce tarihi" açısından, süreksizliğin statüsünün belirlenmesinin kolay olmadığını kaydeden Foucault, "genel tarih"in alanında yer alan temel problemlerden bazılarına *Kelimeler ve Şeyler*'de işaret eder:[558] "Bir paylaşımın sınırı çizilmek istendiğinde, bütünün içindeki her sınırın ancak keyfi bir sınır olabileceği gibi; bir dönemin

554 M. Foucault, *AS*, s. 14-15; *krş.* J. V. de Wiele, *agm*, s. 620.
555 M. Foucault, *AS*, s. 9; *krş.* J. V. de Wiele, *agm*, s. 620.
556 M. Foucault, *AS*, s. 16-17; *krş.* J. V. de Wiele, *agm*, s. 621.
557 M. Foucault, *AS*, s. 17-19; *krş.* J. V. de Wiele, *agm*, s. 621.
558 M. Foucault, *MC*, s. 64; J. V. de Wiele, *agm*, s. 621.

belirlenmesi gerektiğinde de, zamanın iki noktasına, onların arasında sürekli ve birlikli bir sistemin varlığını göstermek için, simetrik kopuşları yerleştirmek hakkına sahip miyiz? Kurulduktan bir süre sonra ortadan silinecek ve tersine dönecek olan bu sistem nereden gelmektedir? Onun varlığa gelişi yok oluşu hangi rejime tâbidir? Bu sistem eğer tutarlılık ilkesine kendiliğinden sahip ise, onu reddedecek yabancı unsur nereden gelebilir? Bir düşünce nasıl olur da, kendinden başka bir şeyden kaçabilir? Bir düşünceyi artık düşünmemek ne demektir? Yeni bir düşünceyi ortaya atmak ne demektir?

Küresel bir betimlemenin bütün fenomenleri ilke, anlam, zihniyet, dünya görüşü, bütünlük biçimi gibi *tek bir merkez*in etrafında toplanırken, "genel tarih" *bir dağılım alanı*nı gösterir.[559] Bu, "genel tarih" ile "küresel tarih"i birbirinden ayıran en temel özelliktir. Tarihin temelde söylem olduğu ve onun maddî biçimini söylemin içinde bulduğu öne sürüldüğünde, Foucault'ya göre, özellikle dikkate alınması gereken "düşünce tarihi"dir.[560] Temel işlevi, *tek bir merkez*i değil *bir dağılım alanı*nı kuşatan arşivi betimlemek ve çözümlemekten ibaret olan "arkeoloji" ile "düşünce tarihi" hakkında sahip olunan geleneksel imaj arasında var olduğuna inandığı karşıtlığa işaret eden Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nin "Arkeoloji ve Düşünce Tarihi" başlıklı bölümünde, arkeolojik çözümleme ile düşünce tarihi arasında çok sayıda ortak noktanın bulunmasının yanı sıra "yeniliğin tahsisi", "çelişkilerin çözümlenmesi", "karşılaştırmalı betimlemeler", "dönüşümlerin tespiti" konularında olmak üzere dört ayrıma da dikkat çeker:[561] **(1)** Söylemi *belge* olarak incelemeyen arkeoloji kendi oylumu içerisinde ona *anıt* sıfatıyla başvurur; **(2)** Söylemleri özgün biçimleri içinde tanımlayan arkeoloji, herbir söylemin ortaya koyduğu kurallar oyununun başka bir söyleme indir-

559 J. V. de Wiele, *agm*, s. 621-622, 628.
560 J. V. de Wiele, *agm*, s. 622.
561 M. Foucault, *AS*, s. 182-183; *krş.* J. V. de Wiele, *agm*, s. 628.

genemez olduğunu gösterir ki, bu da onun söylem biçimlerinin ayrımsal bir çözümlemesi olduğunun kanıtıdır; **(3)** Ne *psikoloji*, ne *sosyoloji* ve ne de daha genel olarak *antropoloji*yle kıyaslanabilir olan *arkeoloji* bireysel eserlerin içine nüfuz eden, onların bazan bütününü, bazan da ancak bir parçasını yöneten söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlar; **(4)** Arkeoloji nesnelleşmiş bir söylemin sistematik betimlemesidir, ama kaynağın esrarına bir geri dönüş değildir.

Özellikle delilik ve tıp üzerine gerçekleştirdiği arkeolojik çözümlemelerinde, her *epistemenin* –ya da tarihsel dönemin– bilgiyi oluşturan *arşivi* veya söylemlerin toplamına ilişkin belgeleri irdeleyen Foucault'nun iddiasına göre, tarihçiler geçmiş zamanların toplumsal/tarihsel olgularıyla bir *mütekabüliyeti* sağlamaktan çok, tarihi oluşturan dilsel temeli araştırmalı, başka bir deyişle, onlar orijinal anlam arayışını terketmelidirler.[562] Onun insan bilincine açılan bir kapı olarak gördüğü tarihsel ufkunun bilgikuramsal anlamı, Gilles Deleuze'ün de öne sürdüğü gibi, geleneksel tarihçinin çalışmaları aracılığıyla elde edilemez; çünkü insan bilincinin işaretleri ve mecazları –White bunlara dilsel protokoller diyor– kullanarak çalışmasına denk bir biçimde, geçmişle ilgili anlayışımız da aynı şekilde işleyeceğinden, insan bilinci hiçbir zaman temel hakikatler üretemez, sadece dilsel ya da söylemsel yorumların sonu gelmeyen etkileşimini ortaya çıkarır.[563]

Tarihin hem tarihçiden hem de tarihçinin içinde yaşadığı zamandan veya kültürel bağlamdan uzak kalamayacığının altını çizen Foucault, tarihsel bilginin hiçbir zaman fiziksel bilgilerde olduğu gibi nesnesine uygun bir bilgi konumunda bulunamayacağı gerçeğinden yola çıkarak, tarihçinin hem kendisine hem de okuruna karşı dürüst davranmak amacıyla, içinde yaşadığı kültürel koşulların ötesine geçmemesi ve kesinlikle deneye dayalı nesnellik iddiasında bulunma-

562 A. Munslow, *age*, s. 182.
563 A. Munslow, *age*, s. 182-183.

ması gerektiğine işaret eder.[564] Tarihsel bir olayın nedenlerini araştırmanın, tarihin akışını bir yasaya bağlamak olarak düşünülemeyeceğini, Alman Tarih Okulunun önde gelen düşünürlerinden olan Max Weber'e atıfta bulunarak, kaydeden Raymond Aron doğabilimlerine özgü böyle bir tutumun tarih bilimini ortadan kaldırmak anlamına geleceğini öne sürer.[565]

Tek yetkin bilim olarak matematiksel-fiziksel doğa biliminin kabul edildiği on sekizinci yüzyılın başlarında, tarihsel dünyayı (*mondo civile*) özel bir bilimin konusu olarak keşfetme başarısını göstermiş bulunan Vico'nun kuruluşunu ilan ettiği *Yeni Bilim*le birlikte, o zamana kadar hep bilimin konusu olarak görülegelmiş olan "doğa olguları"ndan daha çok "tinsel olgular"ın bilime konu edilmesi gerektiği fikrinin ortaya çıktığı, buna bağlı olarak da bilim anlayışında bir değişikliğin kendini göstermeye başladığı Foucault'nun da dikkatinden kaçmamıştır. *Yeni Bilime* tarihsel dünyanın rasyonel bir teolojisi gözüyle bakan Vico,[566] on dokuzuncu yüzyıla kadar egemenliğini sürdürmüş matematik-fiziğe dayalı kartezyen doğruluk ölçütünü, yine, gerçek bilmenin nedenleri bilme olduğu hakkındaki temel kartezyen öneriye dayanarak, tartışma konusu etmiş; sonuçta, doğanın varlık sebebi biz değil Tanrı olduğundan dolayı, onun doğrudan ve yetkin bir biçimde bilinmesinin de bizim için değil ancak Tanrı için mümkün olduğunu öne sürmüştür.[567] "Akıl ancak yarattığı şeyi kavrar"[568] ilkesinden yola çıkarak, tarihsel dünyanın bü-

564 A. Munslow, *age*, s. 184.

565 R. Aron, "Max Weber'in Bilim Kuramında Tarihsel ve Sistematik Yaklaşımların Sentezi", (*Sociologie allemande contemporaine*, Almanca çevirisi: *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, çev. Iring Fetscher, Kröner Verlag, Stuttgart, 1969, III. Bölüm), Türkçe çev. D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, (içinde ek-6), s. 233.

566 K. Lövith, "Vico", (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, VI. bölüm, Stuttgart 1953, Kohlhammer Verlag, ss. 109-128) D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, (içinde ek-1), s. 179.

567 K. Löwith, *age*, s. 180-181.

568 J. Habermas, *age*, s. 184.

tünüyle bizim tarafımızdan var edilmiş bir dünya olması nedeniyle, bizim bu dünyanın ilkelerini kendi insanî tinimizin yönelimleri içinde bulabileceğimizi ve bulmamız gerektiğini düşünen Vico, geometrik kesinliği örnek alan kartezyen doğruluk idealini tarih düzlemine taşımak istememekle birlikte, Descartes'ın tarih alanında bilimsel doğruluğun ancak olasılıklarla sınırlı kalacağı görüşünü benimsemekten de özellikle kaçınır.[569]

Vico'ya göre, tümel gerçekliğin bir yarısı olan "fiziksel doğa", aynı gerçekliğin öteki yarısı olan "tinsel doğa"ya göre, bilime konu olmaklık bakımından, ikinci sırada gelir. Modern çağın aklı ile bilim mitleri dilin kognitif gücüyle bağlarını –temel doğrulama ilkesinin güdümünde, bir bakıma, pozitivizmin zirvesine ulaşmış mantıkçı pozitivistlerle birlikte– koparırken, daha önce de söylendiği gibi, mecaz ve anlatı olarak dilin dünyadaki şeyleri ne ölçüde temsil ettiğine ilişkin anlayış modern *epistemen*in içinde yer bulamamış; bunun sonucu olarak da, White'ın dediği gibi, "bilimin kendi *şiirsel* doğasının ayrımına varması"[570] engellenmiştir. Modern çağda dilin nesnelleşmesiyle ve dilin şeylerin gerçek düzenini şeffaf bir biçimde temsil edeceği ya da nasıl ise öylece geçmişe tekabül edeceği yolundaki beklentilerin ağırlığını taşıyamadığına dâir modernist anlayışı benimseyen Foucault'yla birlikte, dilin temsil yetkisi sorgulanır hale gelmiş; postmodernizmin tarihin geleneksel temellerini reddetme arzusunu, kısmen, dilin temsil kapasitesinin bu modernist inkârı oluşturmuştur.[571] Dört *epistemen*in –ya da dönemin– her birinde dilin işleyişinin farklılık gösterdiğini, dolayısıyla, her dönemde değişik düşünme biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu, *Bilginin Arkeolojisi* ile *Kelimeler ve Şeyler*'de enine boyuna tartışan

569 K. Löwith, *age*, s. 183; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 343.
570 H. White, 'The Tropics of History' and 'Foucault Decoded' Tropics of Discourse, s. 254,197 (A. Munslow, *age*, s. 201'den naklen).
571 A. Munslow, *age*, s. 199.

Foucault'ya göre, dilin bu geçirimsizliği geçmişi olduğu gibi yeniden kurmayı olanaksız kılmakla kalmaz, aynı zamanda *epistemeler* arası süreksizliği de açıklar.[572] Yapıbozumcu tarih geçmişi karmaşık bir anlatısal söylem olarak görmekle birlikte, Foucault'nun da işaret ettiği gibi, bu, *temsil*in anlamı olduğu gibi taşıyabilen ya da doğru anlam yaratabilen şeffaf bir iletişim biçimi olmadığını kabul eden bir söylemdir.[573]

C. EPİSTEME VE EPİSTEMİK KOPUŞLAR

I. Genel Dilbilgisi-Filoloji

Dilin klâsik çağdaki varoluşunun, kelimelerin düşünceyi temsil etmek görevini ve gücünü üstlenmiş olmalarından dolayı, hem egemenlik hem de gizlilik içinde olduğunu düşünen Foucault, klâsik çağda, temsil edilmemiş hiçbir şeyin belirli bir şey olamayacağını ve dilin düşünceyi, düşüncenin kendi kendisini temsil ettiği gibi temsil ettiğini öne sürer.[574] Klâsik çağda Genel Dilbilgisi, Doğa Tarihi, Servet Analizi bu dönemin *epistemesi* tarafından açılmış tablo halindeki alanı açıklayan işaretler ve temsil hakkındaki genel bir teoriye bağlanırlar; ve onların çeşitli unsurları arasındaki bağları kendiliğinden oluşturmak gücüne sahip temsil, bu gücü on sekizinci yüzyılın sonuna doğru Batı düşüncesinde büyük bir kopuşun yaşanmasına kadar elinde tutar.[575] Bu da klâsik *epistemenin* dili düşünceden ayırmadığı anlamına gelir. Ona göre, temsiller anlamlarını kendisinden aldıkları bir dünyanın içine kök salmazlar, kendilerine özgü bir alanda kendiliklerinden ortaya çıkarlar ve işte dil de *temsil*in kendine açtığı bu aralıkta oluşur.[576] Klâsik dil göstermekle

572 M. Foucault, *AS*, s. 191; A. Munslow, *age*, s. 199.
573 A. Munslow, *age*, s. 22.
574 M. Foucault, *MC*, s. 92.
575 A. K. Marietti, *age*, s. 66.
576 M. Foucault, *MC*, s. 92.

yükümlü olduğu düşünceye sanıldığından çok daha yakın olmakla birlikte, onun paralelinde değil, gizli ağının içinde yer almış ve gösterdiği aynı kumaşın bünyesinde dokunmuştur; kısacası, düşünceye dışardan gelen bir etki değil, bizzat düşüncenin kendisidir.[577]

Gerçekte, sözel düzen olarak göz önüne alınmış ve görevi temsil etmesi gereken eşzamanlılık ile ilişkisi içinde araştırılan Genel Dilbilgisi'nin, dille ilgili bütün alanlarda ortak olan *dilbilgisi* kurallarını bulmayı denemek yerine, düşüncenin dile ait kurallarının ötesindeki *temsil* işlevini göstermeye çalıştığı görülür.[578] On altıncı yüzyılın dilinin, kendisinin karşısında sürekli bir yorum, başka bir deyişle *temsil*in temsili, konumunda olduğu fikrini taşıyan Foucault'nun, yorumun da ancak dil olduğu takdirde yapılabileceğini ve dilin klâsik çağdan itibaren kendini *temsil*in içinde ortaya koyabileceğini düşündüğü görülür.[579] Dilin varlığı, diyor Foucault, bir kez ortadan silindi mi, geride onun mâhiyeti ve *söylem*le ilgili etkinliklerinden başka bir şey olmayan *temsil*in içindeki işleyişi kalır.[580] Dilin ilk kaynağında, bireylerin kendilerine göre seçtikleri bir işaretler sisteminden oluştuğunu, bireylerin *temsil*leri bu işaretler aracılığıyla hatırlayabildiklerini, birleştirip ayırabildiklerini ve onların üzerinde işlem yapabildiklerini öne süren Foucault, kelimelerin sözü edilen keyfîlikleri ya da kolektif karakterleriyle tanımlanabileceği konusuyla ilgili olarak, Locke'un[581] ve Hobbes'un[582] düşüncelerini paylaştığına işaret eder.[583]

577 M. Foucault, *MC*, s. 92-93.
578 O. Tekelioğlu, *age*, s. 89.
579 M. Foucault, *MC*, s. 93; *krş.* H. Dreyfus et P. Rabinow, *age*, s. 39.
580 M. Foucault, *MC*, s. 95.
581 *Bkz.* J. Locke, *Essai sur l'Entendement humain* (Trad. Coste, 2. éd., Amsterdam, 1729), s. 32-321.
582 *Bkz.* T.Hobbes, *Logique* (Trad. Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, Paris, 1805, t. III, p. 607-608.
583 M. Foucault, *MC*, s. 96;

Klâsik çağın Genel Dilbilgisi, kelimelerle kurulmuş sözel düzenin, temsil etmekle yükümlü olduğu şeylerin nesnel düzeniyle ilişkilerinin eşzamanlı olarak incelenmesidir.[584] Foucault tarafından mantığın dile basit bir uygulaması olarak nitelenen[585] ve on sekizinci yüzyıl boyunca felsefe için çok önem taşıdığı öne sürülen Genel Dilbilgisi'ne bilimin tabiî formu gözüyle bakılıyordu;[586] çünkü Genel Dilbilgisi on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda işaretler ve *temsil* hakkındaki genel teorinin özel bir modeli konumundaydı.[587] Buna göre, klâsik çağda felsefi düşüncenin konusu haline gelmiş söylem, sözel işaretler tarafından temsil edilmiş temsil olduğundan,[588] Genel Dilbilgisi'nin konusunun da ne düşünce ne dil, sözel işaretlerin bir dizisi olarak anlaşılan *söylem*in kendisi olduğu öne sürülebilir.[589] Söylemi oluşturan bu sözel işaretler dizisinin bütün dillerde aynı olmadığını, bazılarının fiili cümlenin ortasına bazılarının da sonuna yerleştirdiğini, bazılarının önce *temsil*in temel konusunu bazılarının ise ikinci dereceden durumları nitelediğini belirten Foucault, *Ansiklopedi*'ye atıfta bulunarak,[590] yabancı dilleri birbirine duyarsız kılan şeyin, kelimelerinin farklılığından ziyade, işaretlerinin dizilişindeki bu bağdaşmazlık olduğunu öne sürer. Genel Dilbilgisi, her derin düşünmenin başlangıç formu, her eleştirinin birinci sıradaki konusu olan dili –bilgi kadar geniş olmakla birlikte hep *temsil*in içinde bulunan bu belirsiz şeyi– konu olarak alır.[591] Bundan bazı sonuçlar çıkarmak gerektiğine işaret eden Foucault'ya göre, bu sonuçlar:[592] **(1)** Klâsik çağda, dilbilimlerinin, bir yandan, dil ile birlikte doğmuş olan *temsil*in uzay-

584 M. Foucault, *MC*, s. 97.
585 A. K. Marietti, *age*, s. 68.
586 M. Foucault, *MC*, s. 98.
587 M. Foucault, *AS*, s. 88.
588 A. K. Marietti, *age*, s. 67,79
589 M. Foucault, *MC*, s. 97.
590 *Encyclopédie*, article "Langue" (M. Foucault, *MC*, s. 97'den naklen).
591 M. Foucault, *MC*, s. 98.
592 M. Foucault, *MC*, s. 98-104.

sallığını belirleyen *retorik*, öte yandan bu uzaysallığı yeniden zamanın içine yayan düzeni her dil için tanımlayan *dilbilgisi* olarak nasıl ayrıldığının görülmesi;[593] **(2)** Genel anlamda dil üzerine derin düşünme olarak ele alınan dilbilgisinin dilin evrensellikle sürdürdüğü ilişkiyi ortaya koyması; **(3)** Temsilin içinde aynı işlevsel kaynağa ve ilkeye sahip olmaları, birbirine dayanmaları, birbirini tamamlamaları ve sürekli birbirini eleştirmeleri nedeniyle, *bilgi* ile *dil*in birçok yerde birbiriyle kesişmesi; **(4)** Çözümleme ve düzen haline gelmiş olan dilin, on altıncı yüzyılda daha yeni yeni görülmeye ve bilinmeye başlayan ilişkilerin zamanına bağlanmış olmasıdır. On altıncı yüzyılın dillerin tarih içinde birbirini izledikleri ve birbirini doğurdukları fikrini taşıdığını öne süren Foucault'ya göre, ana dil olarak nitelenebilecek en eski dilin, İbranicenin, Süryanicenin ve Arapçanın kendisinden doğdukları öne sürülebilecek olan, Tanrı'nın insanlara hitap ederken kullandığı dil olduğu açıkça görülür.[594] Daha sonra sırayla, Mısırlıların dili gibi çıkış yeri Kıptice olan Grekçe; soyzinciri içinde İtalyanca, İspanyolca ve Fransızca bulunan Latince; nihayet kendisinden Almanca, İngilizce ve Flamanca türemiş olan Tötonca gelir.[595]

On yedinci yüzyıldan itibaren dil ile ilgili buraya kadar söz konusu edilen anlayışın ortadan kalkacağını, bundan böyle dilin kendisini artık işaretin bilmecesinin içine gizlemiş görüneceğini dile getiren Foucault, sonuçta, klâsik dilin işlerliğini sürdürmesiyle birlikte, var olmadığının öne sürülebileceğini söyler.[596] Ona göre, klâsik çağda dil ile zaman arasındaki ilişki tersine dönmüş, yani zaman artık her dili sırası geldiğinde dünya tarihinin içine yerleştirmekten çık-

593 *Krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 68.
594 M. Foucault, *MC*, s. 104.
595 E. Guichard, *Harmonie étymologique*, 1606; *krş.* Scaliger, *Diatribe de Europaeorum linguis* ya da Wilkins, *An essay towards real character* (Londres, 1668), s. 3 ve devamındaki benzer sınıflamalar (M. Foucault, *MC*, s. 104'den naklen).
596 M. Foucault, *MC*, s. 93.

mış, dilin kendisinde doğduğu süre değil, içerden çözümleniş biçimi haline gelmiştir.[597] Foucault, Le Blan'a dayanarak, İtalyancanın ya da Fransızcanın Latinceyle olan akrabalığını, bütün açıklığına rağmen, reddetme noktasında, klâsik çağın kronolojik soyzincirine gösterdiği ilginin azlığının da buradan geldiğini öne sürer.[598] On altıncı yüzyılda varolan ve on dokuzuncu yüzyılda yeniden ortaya çıkacak olan seriler klâsik çağda artık yerini tipolojilere bırakır.[599] Diller için eğer pozitif bir zaman varsa, bunun dışarda değil, kelimelerin düzenlenişinde, söylemin oyuğunda aranması gerektiği fikrini taşıyan Foucault, on yedinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru da ortadan kalkan Genel Dilbilgisi'nin, diller arasında yakınlıklar kuracak nitelikte karşılaştırmalı dilbilgisi olmadığını, onun böyle bir yöntem kullanmadığını ifade eder.[600]

Klâsik çağın bu dilbilgisinin genelliği, dille ilgili bütün alanlarda ortak olan ve her dilin yapısını ideal bir birlik halinde ortaya koyan dilbilgisi kurallarını tespit etmesinden ileri geldiği gibi; o, söylemin temsilî fonksiyonunu –ki bu, söylemi düşünceyle aynı kipe bağlayan bir temsili gösteren sözel fonksiyondur– dilbilgisi kurallarının altında göstermek istediği ölçüde ve dilleri birbirine eklemleyen bir *temsil* olarak ortaya koyduğu için geneldir.[601] Böyle olmakla birlikte, söz konusu eklemleme çok farklı biçimlerde gerçekleşebildiğinden, Foucault, Buffier'nin *Fransızcanın Dilbilgisi*ni ve on sekizinci yüzyılın sonunda, "felsefenin dilbilgisi" ifadesini bütün dillerin dilbilgisi anlamına gelen "genel dilbilgisi" ifadesinin yerine kullanmayı tercih etmiş olan D. Thiébault'un *Felsefenin Dilbilgisi* adlı eserini örnek göstererek, Fransızcanın, İngiliz-

597 M. Foucault, *MC*, s. 104.
598 Le Blan, *Théorie nouvelle de la parole*, Paris, 1750 (M. Foucault, *MC*, s. 104'den naklen)
599 M. Foucault, *MC*, s. 104.
600 M. Foucault, *MC*, s. 105-106.
601 M. Foucault, *MC*, s. 106.

cenin, Latincenin, Almancanın vb. dilbilgileri gibi çeşitli *genel dilbilgileri*nin olabileceğini de öne sürer.[602] Her dildeki *temsil*in kendisini *karakterler*le ele vereceğini düşünen Foucault, Genel Dilbilgisi'nin bu karakterlerin varsaydıkları ve kullandıkları ayrılıklar ile farklılıkların sistemini tanımlayacağını, her dilin *taxinomies*ini –yani dillerin her birinde bir söylem tutturmanın olanağını oluşturan şeyi– kuracağını öne sürer.[603] Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'in "Konuşmak" bölümünün içinde her birini ayrı başlık altında birer teori olarak incelediği ve dil dörtgeni dediği *önerme, eklemleşme, adlandırma* ve *türeme* Genel Dilbilgisi'nin temel konularını oluştururlar.[604]

Dilin, klâsik ve klâsik-öncesi dönemlerde, bizzat Tanrı tarafından insanlara verilmiş olduğu düşünülen ilk biçiminde, şeylere benzemesi nedeniyle onların kesin ve şeffaf işareti olduğunu, tıpkı gücün aslanın bedenine, krallığın kartalın bakışına yerleştirildiği gibi, adların da işaret ettikleri şeylerin üzerine konulduklarını düşünen Foucault, bu şeffaflığın, insanları cezalandırmak için, Babil'de bozulduğunu, sonuçta, dilin ilk varlık nedeni olan şeylere bu benzerliğinin silinmesi ölçüsünde dillerin birbirlerinden ayrıldıklarını söylerken,[605] Tanrı'nın, kendisini dinleyen insanlara seslenmek için kullan-

602 M. Foucault, *MC*, s. 106 ve *bkz.* dip not: 1.

603 M. Foucault, *MC*, s. 106.

604 M. Foucault, *MC*, s. 131; *krş.* M. Foucault, *AS*, s. 81-82.

605 Bu konuya ilişkin düşüncelerinde Foucault'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'de işaret etmiyor olsa bile, *Tevrat*'a dayandığı apaçık ortadadır. Çünkü adı geçen kutsal kitabın Tekvin bölümünde bu konuya ışık tutan ayetler vardır: "Ve bütün dünyanın dili bir, ve sözü birdi... Ve Âdem oğullarının yapmakta oldukları şehri ve kuleyi görmek için Rab indi. Ve Rab dedi: İşte, bir kavmdırlar ve onların hepsinin bir dili var; ve yapmağa başladıkları şey budur; ve şimdi yapmağa niyet ettiklerinden hiç bir şey onlara men edilmeyecektir. Gelin, inelim, ve birbirinin dilini anlamasınlar diye, onların dilini orada karıştıralım. Ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine oradan dağıttı; ve şehri bina etmeyi bıraktılar. Bundan dolayı onun adına Babil denildi; çünkü Rab bütün dünyanın dilini orada karıştırdı; ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine oradan dağıttı. (*Kitabı Mukaddes "Tevrat ve İncil"*, Ser Ofset Basımevi, İstanbul 1981, s. 9-10, Tekvin: Bab 11, 1-9); ayrıca *bkz. Türk Ansiklopedisi*, cilt: V, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1952, s. 15 (Babil Kulesi); *İslam Ansiklopedisi*, cilt: IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 393-394 (Babil Kulesi).

dığı İbranicede, Babil cezasının insanlar tarfından unutulmasının istenmemesi nedeniyle, ilk adlandırmanın işaretlerinin kalıntı halinde bulunduğunu öne sürmeyi de ihmal etmez; Tanrı'da, Âdem'de ve dünyanın ilk zamanlarındaki hayvanlarda dilin ortak olduğunu göstermek için sadece İbranicenin koruduğu bu köklü benzerlikleri İbranicenin dışındaki öteki dillerin muhafaza edemediklerinin altını çizer.[606] Tanrı'nın dünyanın içine yerleştirdiği şeyler, yazılmış sözcüklerdir; ve Âdem hayvanlara ilk adlarını verdiği zaman, bu gözle görülebilir ve sessiz işaretleri okumaktan başka bir şey yapmamıştır;[607] çünkü *Yasa* insanların hâfızasına değil *Levhalara* emanet edilmiştir.[608] Buna dayanarak, Foucault, Vigenère'in ve Duret'nin doğada yazının her zaman için sözden önce geldiğini öne sürdüklerini kaydeder.[609] Kelimelerin ve şeylerin ortak bir alanda böylesine birbirinin içine geçmelerinin yazının mutlak bir ayrıcalığını varsaydığını düşünen Foucault, bu ayrıcalığın bütün Rönesans dönemine egemen olduğunu ve matbaanın icadının, Doğu elyazmalarının Batı'ya gelişinin, dinsel metinlerin yorumunda geleneğin ve kilise öğretisinin dışına çıkılmasının buna tanıklık ettiğini öne sürer.[610]

Ham ve ilkel varlığı içinde, bir yazının, şeylerin üzerindeki bir izin, dünyaya atılmış ve onun en silinmez biçimlerinden birini meydana getiren bir işaretin basit ve maddi formu altında varolan dil, on altıncı yüzyıl Batı dünyasında, Stoalı-

606 M. Foucault, *MC*, s. 51; *krş.* E. B. Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* (çev. Miraç Katırcıoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s. 200.

607 Wittgenstein *Tractatus*'ta "Tanrı'nın mantık ilkelerine aykırı olanın dışında her şeyi yaratabileceği söylenmiştir. Gerçekte, biz 'mantık dışı' bir dünyanın ne olduğu hakkında bir şey söyleyemeyiz" [*Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques* (Trad. de l'Allemand par Pierre Klosswski), Gallimard, 1961, s. 36] derken, öyle görünüyor ki, Foucault'nun Klâsik dönem için dile getirdiği aynı gerçeğe işaret eder.

608 M. Foucault, *MC*, s. 53.

609 B. de Vigenère, *Traité des chiffres*, Paris, 1587, s. 1-2; C. Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, s. 19-20 (Bkz. M. Foucault, *MC*, s. 53'den naklen).

610 M. Foucault, *MC*, s. 53.

lardan hatta ilk Yunanlı gramercilerden beri devam edip gelen *işaret eden, işaret edilen* ve *bağ* üçlü işaretler sistemiyle, on yedinci yüzyıldan itibaren de, Port-Royal mantığıyla birlikte, yalnızca *işaret eden* ve *işaret edilen* ikili işaretler sistemiyle kendini tanımlamıştır.[611] Ona göre, "işaret iki fikri kapsar, birincisi temsil eden şeyin fikri, diğeri temsil edilen şeyin fikri ve işaretin mâhiyeti de birincisinin ikincisine yol açmasından ibarettir."[612] Rönesans döneminde yeniden üçlü fakat öncekinden çok farklı ve çok daha karmaşık bir işaretler sistemine geçilmiş ve Rönesansın sonunda da bu karmaşık işaretler oyununun ortadan kalkmasıyla birlikte dil artık yerini temsilî işaretlerin genel rejiminin içinde bulmuştur.[613] Klâsik çağa kadar, hep bir işaretin işaret ettiği şeyi nasıl gösterdiği sorulurken, on yedinci yüzyıldan itibaren dilin kazandığı bu yeni konumuyla birlikte, artık işaretin işaret ettiği şeye nasıl bağlanabileceği sorulur; ve klâsik çağ bu soruya *temsilin*, modern çağ ise *anlamın* çözümlenmesi aracılığıyla cevap verir.[614] Bundan dolayı, dil klâsikler için *temsil*in, modernler için de *anlam*ın özel bir durumundan başka bir şey değildir. Böylelikle, modern çağa gelinceye kadar egemenliğini sürdüren dünya ile dilin birbirine olan derin aidiyetleri bozulmuş, yazının söze olan önceliği askıya alınmış, *şeyler* (görülebilir olan) ile *kelimeler*in (ifade edilebilir olan) sonsuzca kesiştikleri şu tekdüze alan yok olmuş,[615] işaretlerin anlamını Rönesans döneminin *benzerlik epistemes*inin egemenliğinden kurtaran klâsik çağla birlikte, kültürün *temsil*in içinde yeniden alabildiğine örgütlenmesi gündeme gelmiş, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların kendine özgü dili, şeylerin içine Tanrı tarafından önceden yazılmış olma şeklindeki eski sağlamlığını *temsil*in

611 M. Foucault, *MC*, s. 57, 78, 79.
612 *Logique de Port-Royal*, I. partie, chap. IV (M. Foucault, *MC*, s. 78'den naklen).
613 M. Foucault, *MC*, s. 57-58,78.
614 M. Foucault, *MC*, s. 58.
615 A. K. Marietti, *age*, 59-60.

işleyişinin içinde yitirmiş, dil artık *söylem* olarak bir değer taşır hale gelmiştir.[616]

Klâsik çağın tüm bilgisine bilgikuramsal çerçevesini veren *Mathesis* on dokuzuncu yüzyıldan itibaren parçalanmış; Descartes'ın ya da Leibniz'in döneminde, bilginin felsefî bir düşünce halinde evrenselleştirilmesinin özel bir düşünme biçimini gerektirmeyeceği konusunda, bilgi ile felsefenin karşılıklı şeffaflıkları tam iken, Kant'tan itibaren durum değişmiş ve artık bilgi kendisini bir *Mathesis*'in birleşik ve birleştirici zemininde ortaya koyamaz hale gelmiş;[617] böylelikle, Batı *epistemes*i on sekizinci yüzyılın sonunda klâsik çağı bitirip modern çağı başlatacak olan, daha önce de sözü edilen, o büyük ve önemli kopuşa sahne olmuş;[618] ve bu kopuşla birlikte ortaya çıkacak olan dönüşümler *emek, yaşam, dil* olmak üzere üç pozitiflik ya da deneysellik alanında kendini göstermiştir.[619] Rönesans, klâsik ve modern çağlardan her birinin belirleyicisi olan farklı *epistemel*erin içinde dilin işleyişinin farklı olduğuna inanan ve onun şeylerin gerçek düzenini şeffaf bir biçimde temsil edeceği ya da gerçekten olduğu haliyle geçmişe tekabül edeceği yolundaki beklentilerin ağırlığını taşıyamadığına dair modernist anlayışı benimseyen Foucault'yla birlikte, dilin temsil yetkisi sorgulanır hale gelmiştir.[620] Postmodernistlerin bilginin giderek netliğini yitirdiği eğilimini taşımalarının ve tarihin geleneksel temellerini reddetme arzularının kısmen gerisinde yatan etkenin, dilin bu temsil kapasitesinin modernizm tarafından reddi olduğu söylenebilir.[621]

Doğa Tarihi'nin, Genel Dilbilgisi'nin ve Servet Analizi'nin on yedinci yüzyıl boyunca birbirine benzeyen biçimler üzerinde kurulduklarını, ilk ikisinin kuruluşuna yol açan dönü-

616 M. Foucault, *MC*, s. 58,93.
617 M. Foucault, *MC*, s. 260.
618 M. Foucault, *MC*, s. 261.
619 D. Eribon, *age*, s. 185.
620 A. Munslow, *age*, s. 199.
621 A. Munslow, *age*, s. 199.

şümlerin süresinin yirmi beş yılın pek üstüne çıkmamasına karşın, üçüncüsünün kuruluşunun bir asırdan daha fazla bir zaman boyunca (Grammont'dan Cantillon'a) açılmış yavaş işleyen bir sürecin içinde gerçekleşmiş dönüşümün sonucunda olduğunu[622] öne süren Foucault, klâsik çağın Genel Dilbilgisi'nden modern çağın *filolojisine* geçişi sağlayan dönüşümün, öteki iki pozitiflik alanındaki dönüşümlere göre daha yavaş seyretmiş olduğu kanısını taşır; ve dilin böylesine büyük bir değişime uğrayabilmesi için, Batı kültüründe, klâsik çağın temsillerinin kendi varlığına varıncaya kadar her şeyi değiştirecek güçte daha derinden gelen olayların gerektiğine inanır.[623] On sekizinci yüzyılın sonundan itibaren, diller artık geçmişe ait ne gibi anıları ve kelimelerinin sesleri içinde Babil öncesinden gelen hangi damgaları devam ettirdiklerini bilmek olanağını vermemekle birlikte, bu dillerin birbirine ne kadar benzediklerini tespit etmek mümkün olmuştur.[624] Söz konusu yüzyılın sonunda büyük çaplı dil karşılaştırmalarının ortaya çıkması da buradan kaynaklanır.

On sekizinci yüzyılda dille ilgili bütün çözümlemelerin şöyle ya da böyle Genel Dilbilgisi'ne ait şu iki ilkeye bağlandıkları görülür:[625] **(1)** Dillerin doğuşunda pay sahibi olan ilkel ve ortak bir dil ilkesi; **(2)** Dile dışarıdan etki eden istilalar, göçler, bilginin ilerlemesi, siyasal özgürlükler ya da kölelik gibi bir dizi tarihsel olaylar ilkesi. Bütün bu çözümlemelere ve karşılaştırmalara bağlı olarak, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren dış görünüşünü değiştirmeye başlayan Genel Dilbilgisi'nin yerini *filolojiye* terk etmeye hazırlandığı söylenebilir. Bu geçişin ilk işaretleri olarak, artık ilk ifadesel değerleri değil de, sesleri, sesler arasındaki ilişkileri ve onların birbirine mümkün dönüşümlerini inceleyen bir fonetik

622 M. Foucault, *AS*, s. 229.
623 M. Foucault, *MC*, s. 245.
624 M. Foucault, *MC*, s. 246.
625 M. Foucault, *MC*, s. 247.

ile karşılaştırmalı dilbilgisine ilişkin ilk taslakların ortaya çıkışının kaydedilebiliceğini söyleyen Foucault, fonetikle ilgili, 1781 yılında Helwag tarafından tespit edilmiş *sessel üçgeni*[626] örnek gösterir.[627] Diller artık kelimelerin gösterdikleri şeyler aracılığıyla değil onları birbirine bağlayan bağ yoluyla karşılaştırılacak; ve temsil etmek zorunda oldukları, klâsik çağın o genel ve anonim düşüncesi aracılığıyla değil, birbiriyle doğrudan doğruya iletişim kuracaklardır.[628] Foucault, yukarıdaki düşüncelerini desteklemek için, Lord Monboddo'nun şu cümlelerini nakleder:[629] "Dillerin işleyiş biçimi kelimelerin telaffuzundan daha az keyfi ve daha çok kurallı olduğundan, biz söz konusu işleyişte dillerin arasındaki yakınlığı belirlemek için mükemmel bir ölçüt buluruz. Bundan dolayı, iki dilin türeme, kompozisyon ve büküm gibi büyük dil işlemlerini aynı şekilde kullandıklarını gördüğümüz zaman, bundan dillerden birisinin ötekinden türediği ya da her ikisinin de aynı ilkel dilin lehçeleri olduğu sonucunu çıkarabiliriz."

Dilin, klâsik çağdaki gibi söylem olarak tanımlandığı sürece, temsillerinin tarihinden başka bir tarihe sahip olamayacağını öne süren Foucault, modern çağla birlikte artık her bir dilin yalnızca bireyselleğini değil, birbiriyle olan benzerliklerini de belirleyen, dillerin bir iç *işlerliğ*inin var olduğuna inanır ki; ona göre, tarihselliğin kendisi aracılığıyla sözün derinliğinin içine dâhil olabileceği bu *işlerlik* tarihin desteği haline gelir.[630] On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, Genel Dilbilgisi'nde olduğu gibi Doğa Tarihi'nde ve Servet Analizi'nde de aynı tipten değişim ve dönüşüm olaylarının meydana geldiğine inanan[631] Foucault *biyoloj*inin, *diller tarih*inin, *endüstriyel üre-*

626 Helwag, *De formatione loquelae*, 1781 (M. Foucault, *MC*, s. 248 den naklen).
627 M. Foucault, *MC*, s. 248.
628 M. Foucault, *MC*, s. 249.
629 L. Monboddo, *Ancient metaphysiques*, vol. IV, s. 326 (M. Foucault, *MC*, s. 249' dan naklen).
630 M. Foucault, *MC*, s. 249.
631 M. Foucault, *MC*, s. 249

*tim*in karmaşık olaylarının, on dokuzuncu yüzyılın başına kadar henüz tanışma olanağını bulamadıkları, rasyonel çözümleme biçimlerinin içine sokulduğunu düşünür.[632] Adam Smith, ilk filologlar, Jussieu, Vicq d'Azyr ya da Lamarck'la birlikte meydana geldiği öne sürülen bu küçük ama temele ilişkin ayrım, klâsik çağın *temsil*inin çeşitli elemanlarını birleştirebilen bağları kurmak gücünü kaybetmesi sonucunu doğuracak olan, Batı düşüncesini tümüyle altüst etmeye yeter.[633] Klâsik çağda *temsil*in ve şeylerin ortak yeri olan *tablo* ya da *düzen* alanı modern çağla birlikte artık parçalanır; şeyler bu parçalanmış mekânın içinde kendilerine özgü düzenlenişleriyle var olurlar.[634]

Yukarıda sözü edilen bağların koşulu, bundan böyle, *temsil*in dışında, kendisinden daha derin ve daha yoğun bir arkadünyanın içinde yer aldığı fikrini taşıyan Foucault, canlıların yapısı, servetin değeri, kelimelerin sentaksı gibi varlıkların gözle görülebilir biçimlerinin birbirine bağlandıkları noktaya ulaşabilmek için, bakışımızın dışında, şeylerin derinliklerine dalan şu gerekli fakat ulaşılamaz uç noktaya yönelmek gerektiğine inanır.[635] *Filoloji*nin doğuşunun, aynı arkeolojik altüst oluşun içinde yer aldığı halde, *biyoloji*nin ve *ekonomi*nin doğuşuna göre daha karanlıkta kalmış olduğunu düşünen Foucault, *filoloji*nin on dokuzuncu yüzyılın başında doğduğuna, tespit ettiği dört teorik kesitin tanıklık ettiğine işaret eder:[636] Birinci kesit, bir dilin kendini içten belirginleştirme ve öteki dillerden farklılaşma biçimine ilişkindir; dilin söz konusu iç değişmelerinin incelenmesi ikinci kesiti meydana getirir; üçüncü kesitte, sessiz ve sesli harflerdeki değişmelere ilişkin bir yasanın belirlenmesi yeni bir kök teorisinin kurulmasına olanak verirken; dördüncü kesitte, köklerin çözümlenmesi

632 M. Foucault, *MC*, s. 251.
633 M. Foucault, *MC*, s. 251.
634 M. Foucault, *MC*, s. 252.
635 M. Foucault, *MC*, s. 252.
636 M. Foucault, *MC*, s. 294-304.

dillerin arasındaki akrabalık sistemleri hakkında yeni bir tanımın ortaya çıkmasını mümkün kılar.

Klâsik çağda, kelimeleri oluşturmak için kullanılmış farklı sesler arasındaki oran, belirli kelime kategorilerine verilmiş ayrıcalık, ilişkileri temsil etme biçimi, kelimeleri sıraya koymak için tercih edilen düzenleme biçimi gibi birçok kriterden hareketle bir dilin bireyselliği belirlenirken; ve bu yolla kuzey ve güney dilleri, duyu ve ihtiyaç dilleri, özgürlük ve kölelik dilleri, barbarlık ve medeniyet dilleri, mantıksal akıl yürütme ve retorik kanıtlama dilleri gibi ayrımlara gidilirken; on sekizinci yüzyılın sonunda dilde ortaya çıkan dönüşümün önde gelen temsilcilerinden biri olan Schlegel'den itibaren, diller, hiç değilse en genel tipolojilerinin içinde, dilin kendisini oluşturan sözel unsurları birbirine bağlayış biçimleriyle tanımlanır hale gelirler.[637] Artık her dilin özerk bir dilbilgisi alanına sahip olduğunu düşünen Foucault, dilbilgisi elemanlarının arasında da, *eklemeli* ve *bükümlü* olmak üzere, iki büyük birleşme sistemini birbirinden ayırt etmenin zor olmayacağını dile geitirir.[638]

Çinceyi eklemeli dillerin, Sanskritçeyi de bükümlü dillerin en başına koyduktuktan sonra, bütün öteki dilleri bunların arasına yerleştirmenin mümkün olduğunu, Baskça, Kıptice ve Amerikan dillerinin Çinceye daha yakın olduğunu, Arapçanın eklemeli ve bükümlü sistemlerin bir karışımından oluştuğunu, Keltçe'nin ise bükümlü bir dil olmakla birlikte eklemeli dillerin kalıntılarını da taşıdığını söylerken; Schlegel'in birbirini kökten yok edemeyecek nitelikteki bu iki dil tipini gördüğü yerde, Bopp'un ortak bir kaynak aradığını, bu bakımdan Schlegel'in Bopp tarafından eleştirildiğini de kaydeder.[639] Kısacası, Çince ve ona yakın olan eklemeli dillerde yal-

637 M. Foucault, *MC*, s. 295.
638 M. Foucault, *MC*, s. 296.
639 M. Foucault, *MC*, s. 297.

nızca bitişme yasaları egemen olduğu halde, ister Sanskritçe gibi tek heceli isterse İbranice gibi çok heceli olsun, kökleri gelişmeye boyun eğmiş bulunan bükümlü dillerde her zaman için düzenli bir iç değişmenin varlığında kuşku yoktur. Yeni *filoloji*, diyor Foucault, dilleri belirginleştirmek için artık iç örgütlenme kriterlerine sahip olduğundan, klâsik çağın uyguladığı hiyerarşik sıralamaları bir yana bırakmış; iç örgütlenmeleri farklı olmakla birlikte aynı değerde kabul edilen dillerden söz edilmiş; Rask'ın İskandinavya, Rusya, Kafkasya, İran ve Hind'de gerçekleştirdiği büyük araştırmalarının gösterdiği gibi, çok az kişi tarafından konuşulan ve henüz bir medeniyet dili haline gelmemiş dillere karşı uyanan merak da buradan kaynaklanır.[640]

Rönesans döneminin dili benzerliklerin ve Tanrı tarafından şeylerin içine atılmış *imza*ların büyük dağılımının içinde yer alır.[641] İlk biçimiyle Tanrı'nın kendisi tarafından insanlara verildiği zaman, dilin şeylerin mutlak kesin ve şeffaf bir işareti olduğunu düşünen Foucault on altıncı yüzyılın kaba ve tarihsel varlığı içindeki dilin keyfi bir sistem olmadığını, dünyanın içine önceden yerleştirilmiş bulunduğundan dolayı, on altıncı yüzyıldaki dilbilgisi incelemelerinin doğa bilimleri veya derunî disiplinlerle aynı bilgikuramsal düzenlemeye dayandığını öne sürer.[642] *Kelimeler ve Şeyler*'in Rönesans döneminin *epistemes*inin betimlenmesine ayrılmış

640 M. Foucault, *MC*, s. 297-298.

641 M. Foucault, *MC*, s. 50; Kutsal metinlerde de Foucault'nun bu söylediklerinin kanıtını bulmak mümkündür. Mesela Kur'an-ı Kerim'de şu ayetlere yer verilir: "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti, sonra eşyayı meleklere gösterdi. 'eğer sözünüzde samimi iseniz bunların isimlerini bana söyleyin' dedi" (ayet: 31). "Cevap verdiler: Sen münezzehsin, öğrettiğinden başka bizim bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz Sen hem bilensin, hem Hâkimsin" (ayet: 32). "Allah 'Ey Âdem onlara isimlerini söyle' dedi. Âdem isimlerini söyleyince, Allah 'Ben gökler ve yerde görünmeyeni biliyorum, sizin açıkladığınızı ve gizlemekte olduğunuzu da bilirim, diye size söylememiş miydim?' dedi" (ayet: 33). (*Bkz. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 5)

642 M. Foucault, *MC*, s. 50.

birinci bölümünde, Petrus Ramus'un ilk kez 1572 yılında yayınlanmış ve kelimelerin *etimolojisi* ile *sentaksının* incelendiği iki bölümden oluşan *Grammaire*[643] adlı eserine, bu dönemin dili açısından büyük bir değer verildiği dikkati çeker.[644] Foucault'nun, Ramus'un adı geçen eserini harflerin, hecelerin ve kelimelerin içsel özelliklerinin sempati ve antipati gibi büyüsel güçlerin gizli işaretleri olarak incelenmiş iyi bir örnek olduğu kanısını taşıdığını öne süren Merquior, onun bu kanısının tarihsel bir yanılgı olarak değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durur; çünkü, ona göre, Ramus'un eserinde ortaya koyduğu dil teorisinin, Foucault'nun söylediğinin tam tersine, empirik ve rasyonel bir nitelik taşıdığı George Huppert tarafından gösterilir.[645]

Klâsik çağın Genel Dilbilgisi dilin dudaklardan çıkan gürültünün harf haline geldiği zaman doğduğunu kabul ederken, modern çağda Rask, Grimm ve Bopp'la birlikte ilk kez, bu ilk çığlıklara geri götürülmeksizin, onun fonetik unsurların bir toplamı olarak incelendiği görülür.[646] Böylelikle, etimoloji tabiatın ilk çığlıklarıyla dolu ilkel bir dile doğru geriye gidişi bırakır, kendisinden hareketle oluştuğu kökü kelimenin içinde bulmak için belirli ve sınırlı bir çözümleme yöntemi haline gelir.[647] Bu da bize, semitik dillerin genelde üç harften oluşan çift heceli, Hint-Avrupa dillerinin ise tek heceli olduklarını tespit etme olanağını verdiği[648] gibi, bu iki dil ailesi arasında, birinden ötekine geçişi olanaksız kılan, süreksizliğin bulunduğunu da gösterir.[649] Böylelikle, tarihsellik canlıların dünyasına olduğu gibi dilin alanına da sokulmuş; ve dillerin tarihinin düşünülebilmesi için, onları ilk kaynağa varınca-

643 *Bkz.* M. Foucault, *MC*, s. 50.
644 J.-G. Merquior, *age*, s. 70.
645 J.-G. Merquior, *age*. s. 71.
646 M. Foucault, *MC*, s. 298.
647 M. Foucault, *MC*, s. 301.
648 M. Foucault, *MC*, s. 301.
649 M. Foucault, *MC*, s. 305.

ya kadar kesintisiz bir biçimde birbirine bağlayan bu büyük kronolojik süreklilikten koparılmaları gerekmiştir.[650] On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, kendi içine kapanmış, kendine özgü yoğunluğuna kavuşmuş, yasalarını ve kendi nesnelliğini ortaya koymuş olan dil, canlı varlıkların ve yaşamın, servetin ve değerin, olayların ve insanların tarihinin yanında bir bilgi konusu haline gelmiştir.[651] Klâsik çağdan modern çağa geçiş eşiğinin, kelimelerin temsil ettikleri şeylerle kesişmeyi ve şeylerin bilgisini kendiliklerinden çerçevelemeyi bıraktıklarında aşılmış olduğunu[652] öne süren Foucault, dilin düşünce alanına doğrudan ve kendiliğinden ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda girebildiğini, konuyla ilgili dikkat çekici çalışmaları bulunması nedeniyle kendisinden övgüyle söz ettiği, Nietzsche'nin dil üzerine bir derin düşünmenin felsefî işleviyle ilk ilgilenen kişi olduğunu kaydeder.[653]

Bu anlayışla, Foucault'nun, *Bilginin Arkeolojisi*'nin "İfade ve Arşiv" adını taşıyan üçüncü bölümünde, *filoloji*nin en temel unsuru saydığı söylenebilecek olan *ifade* ile ilgili arkeolojik çözümlemenin içine girdiği dikkati çeker. İfade hakkında onun ortaya koyduğu bu çözümlemenin ayrıntılarına girmeden, ana hatlarına işaret etmekle yetinmek niyetindeyiz. Söylemi oluşturan bir ifadeler birliğinin[654] içinde yer alan her bir ifadeye söylemin *atomu*[655] gözüyle bakan Foucault, ifadelerin var oluşunun işaretlerin varoluşundan itibaren mümkün bulunduğunu, dilin elemanlarını oluşturan işaretlerin kendilerini ifadelere empoze eden ve onları içerden yöneten biçimler olduğunu, ifadeler varolmadığı takdirde dilin de varolamayacağını öne sürer.[656] Deleuze'ün dediği gibi, *Kelimeler ve Şeyler*'de esas

650 M. Foucault, *MC*, s. 306.
651 M. Foucault, *MC*, s. 309.
652 M. Foucault, *MC*, s. 315.
653 M. Foucault, *MC*, s. 316.
654 M. Foucault, *AS*, s. 153.
655 M. Foucault, *AS*, s. 107.
656 Daha ayrıntılı bilgi için *bkz.* M. Foucault, *AS*, s. 112 vd.

konu ne *şeyler* ne de *kelimeler*dir.[657] İfadeler *kelimeler*in ve *şeyler*in sentezleri ya da cümlelerin ve önermelerin bileşikleri değil, tam tersine, ifadeler kendilerini zımnen varsayan cümlelerden ve önermelerden önce gelirler, çünkü hem *kelimeler* hem de *şeyler* ifadelerden oluşurlar.[658] İfadenin *önerme, cümle* ya da *dil aktı*yla aynı türden bir birlik olmadığı kanısını taşıyan Foucault'ya göre, ifade ile ifadenin dile getirdiği şey arasındaki ilişkinin, cümle ile cümlenin anlamı, önerme ile önermenin göstergesi arasındaki ilişkiyle karıştırılmaması gerekir. Örneğin, "Altın dağ Kaliforniya'dadır" gibi bir önerme mantıkçılara göre, göstergesi bulunmadığından ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Aynı şekilde, bir ifadenin kendisine varlık verdiği önermenin göstergesi yok diye, ifadenin hiçbir şeye ait olmadığının değil, tam tersinin söylenmesinin doğru olacağını vurgulayan Foucault'nun, bu konuda, göstergenin yokluğunun kendisiyle birlikte ifade için bir bağlamın yokluğunu getirdiğinden ziyade, önermenin bir göstergesinin bulunup bulunmadığını söyleme olanağını veren ifadenin bir bağlamının olduğunun söylenmesi gerektiğine inandığı görülüyor.[659] "Altın dağ Kaliforniya'dadır" önermesi ne bir coğrafya kitabında ne de bir seyahatnamede yer aldığı için kendisine bir doğruluk değerinin atfedilememesine karşın, aynı önerme bir romanda ya da hikâyede geçtiği zaman, bağlamı değiştiğinden, ona bir doğruluk değerinin verilebilmesi olanağı doğar.[660] Bir önermenin bir göstergesinin bulunup bulunmadığını söyleyebilmek için, diyor Foucault, ifadenin neye ait olduğunu, bağlamlarının türünü bilmek gerekir.[661]

Bu düşünceleriyle Foucault'nun, Wittgenstein ve Ayer gibi Viyana çevresinin önde gelen düşünürlerinin katı mantıkçı pozitivist tutum içinde oldukları ilk dönemlerine ait fikirleri-

657 G. Deleuze, *age*, s. 21.
658 G. Deleuze, *age*, s. 22.
659 M. Foucault, *AS*, s. 118.
660 M. Foucault, *AS*, s. 118.
661 M. Foucault, *AS*, s. 118.

ni eleştirirken, özellikle Wittgenstein tarafından geliştirilmiş olan *dil oyunları*yla[662] birlikte daha yumuşak bir pozitivist tavrın sergilendiği ikinci dönemlerine kendini daha yakın hissettiği söylenebilir. Bir önermenin belirli bir doğruluk değerinin bulunup bulunamayacağını önermenin *bağlamı*nın tayin edeceği anlayışı, öyle görünüyor ki, dilin temelini oluşturan *ifade*nin işlevi konusunda Foucault'yu hem Wittgenstein'a hem de posmodernist bir yaklaşımla her şeyin birbirine bağlanmasını ya da temsil edilmesini sağlayacak bir üst-dilin olabileceği fikrini bütünüyle reddeden Lyotard'a yaklaştırır.[663] Nasıl, Wittgenstein dili küçük sokaklardan ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden oluşan, düz çizgiler halinde düzenli sokaklarla birbirinden ayrılan ve tek tip evlere sahip birçok yeni mahalle tarafından kuşatılmış olan bir *labirent* olarak düşünüyorsa,[664] Foucault'nun da benzer bir biçimde, *delilik, hastalık, suç* gibi farklı pozitiflik alanlarına ait "söylemsel oluşumlar"ın aynı pozitiflik alanlarına ait *gözetim evleri, hastahaneler* ve *hapishaneler* gibi "söylemsel olmayan oluşumlar" aracılığıyla gerçekleştiğini düşündüğü öne sürülebilir.[665] Bir kurumun kendisi, örneğin, bir yönetmeliği, sözleşmeleri ve kayıtları içerirken, ifadeler de kendisi olmadan ne söz konusu ifadelerin yeri olan nesnelerin ne de bu yerden söz eden öznenin oluşabileceği kurumsal bir alana bağlanırlar.[666]

II. Servet Analizi-İktisat Politikası

Kelimeler ve Şeyler'in altıncı ayrımının birinci başlığı olan Servet Analizi ile ilgili açıklamalarına, Foucault, klâsik çağda *yaşam* olmadığı için yaşamla ilgili bilimin (*biyoloji*nin), *dil* olmadığı için dille ilgili bilimin (*filoloji*nin), *emek* olmadığı için

662 "Dil oyunu" için *bkz.* L. Wittgenstein, *age*, s. 118 vd; *krş.* J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les éditions de minuit, Paris, 1979, s. 22.
663 D. Harvey, *age*, s. 60.
664 L. Wittgenstein, *age*, s. 121.
665 D. Harvey, *age*, s. 62-63.
666 G. Deleuze, *age*, s. 19.

emekle ilgili bilimin (*iktisat politikası*nın) var olmadığını, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren kurulacak olan bu bilimlerin yerine büyük ölçüde genel felsefenin içinde yer alan bir Doğa Tarihi'nin, bir Genel Dilbilgisi'nin ve bir Servet Analizi'nin var olduğuna işaret ederek başlar.[667] Foucault, *yaşam, emek* ve *dil*in, klâsik çağda bilginin düzeni içinde yer almadıkları fikrinden hareketle, var olmadıklarını öne sürer. Bununla birlikte, klâsik çağda, bizim için açık ve seçikliğini yitirmiş olduğu halde bize epeyce yakın duran bir anlayış vardır ki, diyor Foucault, bu anlayış, bir ekonomik kavramlar oyununun içinde yer almadığından, konusuyla ilgili konuşmayı gerektirecek bir anlayış olmaktan daha çok, değer, fiyat, ticaret, dolaşım, gelir, kazanç gibi anlayışları içeren ve *servet* adı verilen genel bir alandır.[668] *Üretim*in ya da *çalışma*nın çevresinde örgütlenmiş farklı tipten bir ekonominin sorularını bu alana yöneltmenin ve onun çeşitli kavramlarını –bu kavramların pozitifliklerini kendisinden aldıkları sistemi dikkate almadan– çözümlemenin yararsız olacağı inancını taşıyan Foucault, modern çağda el yordamıyla kuruluşu sırasındaki bir *iktisat politikası*nın birliğini *servet* hakkındaki klâsik çözümlemeye verecek olan geçmişe yönelik bir okuyuştan kaçınmak gerektiğine işaret eder.[669]

Ekonomiye ilişkin düşüncelerin tarihini inceleyen eserlere bakıldığında, Avrupa toplumlarının ekonomik durumlarının bilimsel yaklaşımlarla ele alınıp incelenmesinin genelde, Klâsik İktisat Okulu'nun kendisiyle birlikte kurulduğu öne sürülen, on sekizinci yüzyılın önemli ahlâk felsefecisi ve toplum bilimcisi Adam Smith'le başladığı öne sürülür.[670]

667 M. Foucault, *MC*, s. 177.
668 M. Foucault, *MC*, s. 177.
669 M. Foucault, *MC*, s. 177.
670 G. Kazgan, *İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, Bilgi Yayınevi, 2. baskı, İstanbul 1974, s. 67; W. J. Barber, *İktisadi Düşünce Tarihi* (çev. İhsan Durdu), Çıdam Yayınları, İstanbul 1991; s. 17; *bkz.* Burhan Ulutan, *İktisadî Doktrinler Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1978, Kısım: IV, Bölüm: XIV.

Foucault'nun klâsik çağ dediği on yedinci ve on sekizinci yüzyılları kapsayan bu dönemin ekonomik konumuna ilişkin olarak Smith tarafından gerçekleştirilmiş çözümlemelerin merkezinde *servet* kavramının yer aldığını, onun *Milletlerin Zenginliğinin Tabiatı ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma* adıyla 1776 yılında yayınlanmış olan eserinden çıkarmak zor değildir.[671] Smith'in dışında, onun çağdaşı olan ve aynı şekilde Klâsik İktisat Okulu'nun içinde kendilerine yer verilen Malthus ile Ricardo'nun çözümlemeleri de bu dönemin zenginliklerinin mâhiyetine ve nedenlerine ilişkin olmakla birlikte, ekonomik alanda klâsik çağdan modern çağa geçişin eşiğinde yer alırlar. Batıda on sekizinci yüzyıldan çok önce ekonomik gelişmelerin mâhiyeti üzerine düşünülmeye, birbirinden farklı görüşlerin ortaya çıkmaya ve eserlerin kaleme alınmaya başladığı gözlemlenebilir.[672] Bu konuda, on altıncı ve on yedinci yüzyılların ekonomik koşullarına ilişkin çözümlemeleri tespit etmek amacıyla, Foucault'nun başvurduğu eserlere dikkat çekilebilir.[673]

Klâsik çağ öncesi literatür ekonomik olguları çözümlemekten ziyade iktisadî ileyişi tespite ve bu işleyişle ilgili ahlâksal değer taşıyan, örneğin, "Âdil fiyat nedir? Tefecilik ahlâksal açıdan savunulabilir mi?" gibi soruları cevaplamaya çalıştığı halde,[674] on yedinci yüzyıldan itibaren bu türden sorular tamamıyla geride bırakılmış ve bir bakıma on sekizinci yüzyılın Klâsik İktisat Okulu'nun doğuşunu hazırlayan iki ekonomik görüş, İngiltere'de *Merkantilizm*, Fransa'da *Fizyograsi*

671 W. J. Barber, *age*, s. 27.

672 W. J. Barber, *age*, s. 17.

673 Bu eserler için *bkz.* M. Foucault, *MC*, s. 180 (dip not 1: Copernic, *Dis-cours sur la frappe des monnaies;* dip not 2: Anonim, *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes*); s. 182 (dip not 4: Malestroit, *Le paradoxe sur le fait des monnaies*); s. 183 (dipnot 1: Bodin, *La Répons aux paradoxes de M. de Malestroit*); s. 185 (dip not 1: Davanzatti, *Leçon sur les monnaies*); s. 187 (dip not 1: Scipion de Grammont, *Le Dernier royal, traité curieux de l'or et de l'argent*); s. 188 (dip not 4: Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France*); vb.

674 W. J. Barber, *age*, s. 17.

adıyla, on yedinci yüzyılda birbirinin karşısında yer almış ve oldukça farklı açılardan ekonomik *artı değer*in[675] önemine dikkat çekmişlerdir.[676] Merkantilistler *artı değer*in ticaret yoluyla ortaya çıkacağını öne sürerken, Fizyogratlar ve Klâsik İktisat Okulu tarımsal üretim yoluyla bunun mümkün olacağı görüşünü öne sürerler.[677] Servet Analizi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, hem Colbert'in merkantilizmini hem de Cantillon'un yeni merkantilizmini, Law'ın ve Paris-Duverney'in stratejisini, fizyogratların ve faydacıların fikirlerini oluşturabilmiş olan sistem tarafından belirginleştirilir.[678] Servet Analizi ekonomik ya da politik isteklerini fizyokratların sesiyle dile getiren toprak burjuvazisi ile seslerini faydacılar aracılığıyla duyuran liberal değerlerin savunucusu ticaret burjuvazisi arasındaki menfaat çatışmasından başka bir şey değildir.[679] XV. Louis döneminin ünlü bir fizyogratı olan François Quesnay *Ekonomik Tablo* adlı eserinde ekonominin kaderinin tarımsal üretim tarafından nasıl belirlendiğini ve onun *artı değer*inin ticarî işlemlerin ağı içerisinde sistemin tamamına nasıl yayıldığını gösterir.[680] Klâsik çağın ekonomi anlayışına katkıda bulunan düşünürlerin hemen hemen tümünün, ekonomik düzeni Newton mekaniğinin belirlediği fiziksel evrene benzer gördükleri için, ekonomik olayların insan tarafından incelenebilmesine karşın, onun denetiminin dışında kalan yasalarca yönetildiğine inandıkları dikkati çeker;[681] ki bu da Foucault'nun ekonominin dışındaki başka pozitiflik alanlarına da egemen olduğunu söylediği aynı yasaları ifade etmek için *episteme* terimini kullanmasındaki ısrarlı tutumunu destekler.

675 "Artı değer" için *bkz.* W. J. Barber, *age*, s. 138-141; B. Ulutan, *age*, s. 350-357.
676 W. J. Barber, *age*, s. 18.
677 W. J. Barber, *age*, s. 20.
678 M. Foucault, *AS*, s. 91.
679 M. Foucault, *AS*, s. 92.
680 W. J. Barber, *age*, s. 20.
681 W. J. Barber, *age*, s. 21.

Para, fiyat, değer, dolaşım, pazar kavramlarının, klâsik çağda, bunları belirsizlik içinde olmakla birlikte sıkı ve genel bir bilgikuramsal düzenlemenin içinde bekleyen bir gelecekten hareketle düşünülmediklerini söyleyen Foucault, bu düzenlemenin Servet Analizi'ni klâsik çağın toplu gereksinim anlayışı içinde devam ettirdiğini öne sürer.[682] Ona göre, *filoloji* için Genel Dilbilgisi, *biyoloji* için Doğa Tarihi ne ise Servet Analizi de *iktisat politikası* için odur.[683] Nasıl, fiil, ad, kökler ve köklerin türevleri hakkındaki teori, bunları mümkün ve gerekli kılan arkeolojik şebekeye Genel Dilbilgisi aracılığıyla başvurmadan, klâsik çağın *betimleme*, *belirginleştirme* ve *Taxinomie*si Doğa Tarihi'nin sınırları tespit edilmeden anlaşılamıyor ise, aynı şekilde, diyor Foucault, *servet*in alanı aydınlığa çıkarılmadığı takdirde, para, fiyat, değer, ticaret hakkındaki çözümlemeleri birbirine ekleyen zorunlu bağı bulmak da mümkün olmayacaktır.[684] Servet Analizi'nin Genel Gramer ya da Doğa Tarihi ile aynı bükülmelere göre ve aynı tempoyla oluşmadıklarında kuşku yoktur.[685] *Dil* Port-Royal Gramercileri'nin Genel Dilbilgisi, *yaşam* Jonston ve Tournefort'un Doğa Tarihi ile birlikte, on yedinci yüzyıldan itibaren kendilerini birden bire ortaya çıkarırlarken, paranın ve zenginliğin var oluş biçimi bir *praxis*e, bir kurumsal birliğe bağlı olduğu için, tarihsel bir akışın göstergesini taşır.[686]

Bir kültürde, her bilginin mümkün oluş koşullarını belirleyen, –bazan bir teori halinde ortaya çıkan, bazen de bir uygulamanın içinde sessizce yerini alan– bir tek *epistemen*in var olabileceğini öne süren Foucault, bunun kanıtı olarak da, 1575 yılında büyük devletler tarafından gerçekleştirilmiş uluslararası bir toplantıda kayıt altına alınan para reformunun, merkantilist tedbirlerin veya Law deneyiminin Davanzatti'nin,

682 M. Foucault, *MC*, s. 178-179.
683 M. Foucault, *MC*, s. 179.
684 M. Foucault, *MC*, s. 179.
685 M. Foucault, *MC*, s. 179.
686 M. Foucault, *MC*, s. 192.

Bouteroue'nun, Petty'nin ya da Cantillon'nun teorileriyle aynı temele dayanıyor olmasını gösterir.[687] Bu temel de, bir ülkenin zenginleşmesinin ihracatın artırılması yoluyla ülkeye, para demek olan altın ve gümüş gibi değerli madenlerin akışına bağlanmasıdır.[688] Avrupada on beşinci yüzyıldan itibaren, o zamana kadar insanları dünya nimetlerinden ve zenginliklerinden mahrum bırakmış fikrî ve dinî engeller kalkınca, insanların ticaretle uğraşması, altın ve gümüş gibi değerli madenlere sahip olmak suretiyle zengin ve varlıklı olması genel bir toplumsal amaç haline gelmiş, altın ve gümüş, bir başka deyişle *para*, malı temsilen mübadelenin içine girmiştir.[689] Klâsik çağda *servet* sahibi olmanın genelde altına sahip olmak anlamına geldiğini Amerika'yı keşfeden Christopher Columbus'un 1503 yılında Jamaica'dan yazdığı bir mektupta yer alan, "Altın bir harikadır. Ona sahip olan arzuladığı bütün şeylere erer. Altın sayesinde ruhları Cennet'e bile sokmak mümkündür"[690] şeklindeki ifadelerinden çıkarmak olanaklıdır. Böyle bir dönemde, paraya duyulan bu güvenin, parasal bir işareti servetin karşısında *temsil* konumuna yerleştiren bir düşünme biçiminin sonucunda ortaya çıktığı fikrini taşıyan Foucault, Doğa Tarihi'nde *karakter-temsil* teorisini ayakta tutan arkeolojik şebekenin Servet Analizi'nde *para-temsil* teorisini de desteklediğini öne sürer.[691]

Klâsik çağın servet alanıyla ilgili çözümlemelerini ortaya koyarken, Foucault bunu *para, fiyat, merkantilizm, fizyokratlar, değer, yarar* gibi bu alanın temel kavramlarının anlamları hakkındaki tartışmaları öne çıkararak gerçekleştirir. Ona göre, söz konusu çağda, fiyat sorunu gıda maddelerinin pahalılaşmasının mutlak ya da göreli karakteriyle ve birbirini izleyen devalüasyonların veya Amerika'nın değerli madenle-

687 M. Foucault, *MC*, s. 179.
688 G. Kazgan, *age*, s. 47-48.
689 B. Ulutan, *age*, s. 168-169.
690 B. Ulutan, *age*, s. 169.
691 M. Foucault, *MC*, s. 202.

rinin Avrupa'ya getirilmesinin fiyatlar üzerinde yapabildiği etkiyle ilişkili iken; paranın özü sorunu paranın ölçüsünün, kullanılan farklı metaller arasındaki ilişkinin, paranın ağırlığı ile nominal değeri arasındaki uyumsuzluğun mahiyetiyle ilgilidir.[692] Temsil ettiği şeye işaret etme gücünü içinde bulunduran *temsil*in tablonun genel alanına egemen olduğu bu dönemde, kelimelerin söyledikleri şeyle aynı gerçekliğe sahip oldukları ya da canlı varlıkların işaretlerinin görülebilir ve pozitif işaretler olarak bedenlerine kaydedilmiş olduğu gibi, *servet*i gösteren ve onu ölçen belirtilerin de kendilerinde gerçek işareti taşıması gerekiyordu.[693] On altıncı yüzyılda, Ortaçağın bir kısmında en azından kabul görmüş olan ve paranın vergi değerini (*valor impositus*) tespit etme, faiz oranını değiştirme, bir para birimini tedavülden kaldırma hakkını hükümdara ya da halkın muvafakatına bırakan teoriye geri dönülmüş olmakla birlikte, paranın değerinin, ihtiva ettiği metalik kitle tarafından belirlenmesi gerektiği fikrinin hiç yok olmadığına dikkat çeken Foucault, anonim olduğuna işaret ettiği bir esere atıfta bulunarak,[694] hükümdarlara ya da halka bağlı keyfi işaretlerin kabul edilmediğini, *servet*le ilgili kendi maddi gerçekliğinden hareketle, *servet*i düzenleme gücünden başka hiçbir anlamı bulunmadığından, paranın doğru bir ölçü olduğunun düşünüldüğünü kaydeder.[695] Ona göre, on altıncı yüzyıl boyunca *servet*in alanına ilişkin gerçekleştirilmiş reformlar ve bu reformlarla ilgili tartışmaların kazandığı boyutlar böyle bir bilgikuramsal temel üzerine oturur.[696]

Biz burada, Foucault'nun, klâsik çağın *servet*i hakkında giriştiği ince eleyip sık dokuyan çözümlemelerinin tümünü söz konusu etmemeye özen göstererek, öncelikle söz konusu

692 M. Foucault, *MC*, s. 180.
693 M. Foucault, *MC*, s. 180.
694 Söz konusu eser: *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes* (in J. -Y. Le Branchu, *op. cit.*, II, s. 117).
695 M. Foucault, *MC*, s. 180-181.
696 M. Foucault, *MC*, s. 181.

dönemdeki Servet Analizi'nden modern çağın *iktisat politikasına* nasıl geçildiğine ilişkin düşüncelerine dikkat çekmekle yetineceğiz. Klâsik çağda *kelimeler* nasıl, *şeyler*in içine Tanrı tarafından atılmış imzalar olmaları nedeniyle, *şeyler*i temsil etme gücüne sahip idilerse; aynı şekilde, kendiliğinden bir servet işareti olan güzel madenin toprağa gömülü parlaklığı da, onun dünyanın bütün servetlerinin hem gizli mevcudiyeti hem de gözle görülebilir imzası idi;[697] dolayısıyla para serveti temsil ediyordu. Paranın, on altıncı ve on yedinci yüzyılda, bir fiyatının olması, bütün fiyatları ölçmesi, bir fiyatı olan her şey ile mübadele edilebilmesi bu yüzdendir.[698] Rönesans para haline getirilmiş madenin *ölçme* ve *yerine geçme*[699] şeklindeki iki işlevini onun iç karakterinin ikiye bölünmesine dayandırdığı halde, diyor Foucault, on yedinci yüzyıl çözümlemeyi tersine çevirir; yani paranın mübadele işlevinin *fiyatı ölçme yeteneği* ve *fiyatı kabul etme gücü* olarak başka iki karaktere temel teşkil ettiğini savunur.[700] Foucault'ya göre, bu tersine dönüş Scipion de Grammont'dan Nicolas Barbon'a kadar bütün on yedinci yüzyıl boyunca uzanan ve biraz yaklaşık bir ifadeyle *merkantilizm* terimi altında yer alan tefekkür ve uygulamaların bir toplamının eseridir.[701]

Merkantilizm, parayı *temsil*in ve *servet*in çözümlenmesinin aleti, para tarafından temsil edilen içeriği de *servet* haline getiren bir klâsik çağ söyleminin adıdır.[702] Batı Avrupa ülkelerinde, feodalizmin yıkılışı ve güçlü ulus devletlerin kuruluşunun gözlemlenebildiği Ortaçağın sonuyla sanayi devrimi arasındaki dönemde, *merkantilizm* yeni ticari kapitalist sınıfın

697 M. Foucault, *MC*, s. 186.
698 M. Foucault, *MC*, s. 186.
699 Foucault "temsil"i ifade etmek için hep *représentation* sözcüğünü kullandığı halde paranın zenginliğin temsili olduğunu anlatmak için *substitu* sözcüğünü kullanmayı tercih ettiği görülüyor (*bkz. MC*, s. 186).
700 M. Foucault, *MC*, s. 186.
701 M. Foucault, *MC*, s. 186.
702 M. Foucault, *MC*, s. 186; "Merkantilizm" ile ilgili daha geniş bilgi için *bkz.* B. Ulutan, *age*, Kısım: III, s. 168-193 ve G. Kazgan, *age*, s. 35-42.

ideolojisini yansıtan bir sistem olarak yaklaşık üç asır ulus devletlerin iktisat politikasının ilkelerini belirlemiş olmakla birlikte,[703] bu toplumsal olguya ilişkin çözümlemeler Servet Analizi'nin ötesine geçmek suretiyle bir *iktisat politikası* olarak ortaya çıkamamış, bunun için klâsik çağın sonunu beklemek gerekmiştir. Bu dönemde, ticari kapitalizme uygun bir görüş olarak *merkantilizm*, paraya ve dış ticarete ön planda yer vermiş, daha sonra Smith'in eleştireceği gibi, parayı kapitalle özdeş sayacak kadar önemsemiş olmaları para birimi olarak altın ve gümüş gibi değerli madenlere sahip olmanın zengin olmak anlamına gelmesine ve ticaretin hız kazanmasına neden olmuştur. Eğer merkantilizmin servet ile parayı birbirine karıştırdığına inanılabildiyse, diyor Foucault, hiç kuşku yok ki bu, paranın her serveti temsil etme gücüne sahip oluşu, serveti çözümlemenin ve temsil etmenin evrensel aleti olarak görülüşü, hiçbir noktasını dışarda bırakmayacak şekilde alanının tamamını kaplayışı nedeniyledir.[704] Ona göre, merkantilist uygulama boyunca, servetin alanı temsilin alanıyla aynı biçim üzerinde oluşmuş[705] ve *merkantilizm* klâsik çağda Doğa Tarihi ile Genel Dilbilgisi'nin önünde açılan alanların yanında bir *servet* alanının da açılmasını sağlamıştır.[706]

On yedinci ve on sekizinci yüzyılların dikkat çekici pozitiflik alanları olan Genel Dilbilgisi, Doğa Tarihi ve Servet Analizi arkeolojik yaklaşımla karşılaştırılırken, bu dönemin dilbilimcilerinin, doğabilimcilerinin ve iktisatçılarının genel olarak hangi düşüncelere sahip olduklarının, teorilerinin çeşitliliğine rağmen hangi üstü örtük postülatları var saydıklarının, hangi genel ilkelere sessiz sedasız bağlandıklarının sorulabileceğini[707] öne süren Foucault dışarıdan bakıldığında Servet Analizi'nin Doğa Tarihi ve Genel Dilbilgisi'yle

703 G. Kazgan, *age*, s. 35.
704 M. Foucault, *MC*, s. 186.
705 M. Foucault, *MC*, s. 191.
706 M. Foucault, *MC*, s. 192.
707 M. Foucault, *AS*, s. 209.

aynı konumda görünğünü,[708] ancak malların ortadan kaybolduğu[709] ve tüketimin olduğu yerde ortaya çıkan *değer*in,[710] Genel Dilbilgisi için, *eylem* tarafından sağlanmış ve dilin kendisinden itibaren var olduğu ilk eşiği oluşturan *yüklem*in fonksiyonuna denk düştüğünü öne sürer.[711] Böylelikle *değer*in, Genel Dilbilgisi'nin önermenin eyleme ilişkin olmayan bütün unsurlarına, yani gizli ya da açık bir adlandırma işlevi yerine getiren kelimelerin her birine tanıdığı eklemleştiricilik rolünü üstlendiği düşünülür.[712] Mübadele sisteminin içinde, bir önermenin elemanlarından hem *fiil* hem de *ad* konumunda bulunan *değer* Servet Analizi'nde, *yapı*nın Doğa Tarihi'nde işgal ettiği aynı durumu işgal eder.[713] Tıpkı kelimeler gibi işaret etme rolüne sahip olan para, servetin gösterilmesini, fiyatların tespit edilmesini, nominal değerlerin değiştirilmesini, ulusların yoksullaşması ve zenginleşmesini sağlamak suretiyle, *karakter*in doğanın varlıklarına göre işlev gördüğü gibi, servete göre işlev görür.[714] Bu da, *karakter* teorisi Doğa Tarihi'nde hangi konumda bulunuyorsa, *para* ve *fiyat* teorisi de Servet Analizi'nde aynı konumda bulunuyor demektir.[715] Bununla birlikte, Doğa Tarihi'nin, Genel Dilbilgisi'nin ve Servet Analizi'nin her üçü on yedinci yüzyıl boyunca benzer biçimlerin üzerine kuruldukları halde, Servet Analizi'nin oluşum sistemi ticari malların dolanımı, paranın kullanılması, ticaretin ve fabrikaların korunması, paraya çevrilmiş metalin niceliğindeki istikrarsızlıklar gibi, ötekilerden farklı olarak, söylemsel olmayan koşullara ve uygulamalara bağlı idi.[716]

---

708 M. Foucault, *MC*, s. 214.
709 M. Foucault, *MC*, s. 207.
710 M. Foucault, *MC*, s. 213.
711 M. Foucault, *MC*, s. 214.
712 M. Foucault, *MC*, s. 214-215.
713 M. Foucault, *MC*, s. 215.
714 M. Foucault, *MC*, s. 215.
715 M. Foucault, *MC*, s. 215; *krş.* A. Marietti, *age*, s. 93.
716 M. Foucault, *AS*, s. 229.

Klâsik düşünce için, Doğa Tarihi'yle ilgili sistemlerin ve para ya da ticaret teorilerinin dilin kendisiyle aynı olabilirlik koşullarına sahip olduğu söylendiği takdirde, bunun iki anlama geleceğini öne süren Foucault, ilkin, hem doğanın hem de *servet*in düzeninin, klâsik çağ için, *temsil*in düzeniyle aynı oluş biçimine sahip olduğunun; ikinci olarak, kelimelerin, şeylerin düzenini göstermek söz konusu olduğunda, yeterince ayrıcalıklı bir işaretler sistemi oluşturduklarının söylenebileceğine dikkat çeker.[717] Ona göre, cebir *mathesis* için ne ise işaretler ve özellikle kelimeler de *taxinomie* için odur.[718] Doğa her varlığı belirginleştirilebildiği için bir *taxinomie*nin, her birey adlandırılabildiği için eklemlenmiş bir *dil*in, her temsilin anlamlandırılabilir olması nedeniyle bir *aynılıklar ve farklılıklar sistemi*nin içine girebildiği gibi, her servet de paraya dönüştürülebildiği için *dolanım*ın içine girebilmektedir.[719] *Servet*i temsil etmek için paraya ihtiyaç duyulduğunu,[720] ancak para temsil etme işlevini yerine getirdiği ölçüde gerçek *servet*in olabileceğini kaydeden Foucault, servet ile para arasındaki ilişkilerin dolanım ve mübadelenin içinde ancak belirlenebileceğini, dolayısıyla, vücud için kan ne ise toplum için de paranın o olduğuna ilişkin eski kıyasın bir kez daha karşımıza çıktığına işaret eder.[721] *Para*, tıpkı temsilin içinde bir işaretin temsil ettiği şeyi düşünceye getirebildiği gibi, kendisiyle değiştirilmiş bulunan şeyi her zaman sahibine geri getirir; çünkü o sağlam bir hafıza, ikiye bölünmüş bir temsil, ertelenmiş bir mübadeledir.[722]

"Temsilin ve varlığın sürekliliği", "hiçliğin yokluğu olarak tanımlanmış bir ontoloji", "varlığın genel olarak temsil edilebilirliği", "temsilin varoluşuyla gösterilmiş olan varlık":

717 M. Foucault, *MC*, s. 216.
718 M. Foucault, *MC*, s. 216.
719 M. Foucault, *MC*, s. 187.
720 M. Foucault, *MC*, s. 189.
721 M. Foucault, *MC*, s. 190-191.
722 M. Foucault, *MC*, s. 194.

Bunların hepsi ancak klâsik *epistemeye* bağlı olarak düşünülebilecek konulardır.[723] Bu süreklilik ilkesine bağlı olarak, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların güçlü metafizik bir dönemi yaşadığını kabul eden Foucault, klâsik *epistemenin* güçlü bir metafizik dönemi tanıdığı yerde aynı şekilde güçlü bir bilimsellik fikrinin de yer almış olmasına karşın, klâsik düşüncenin en sağlam bilgikuramsal temellerini ortaya koyduğu aynı dönemde felsefî bir alanın açıldığını söylemek suretiyle, on sekizinci yüzyılın sonuna doğru Batı *epistemesinin* tümünde meydana gelen anî *değişimi*, uzaktan belirginleştirmenin mümkün olduğunu öne sürer.[724] Foucault'nun ısrarla üzerinde durduğu bu büyük *değişimin* sonunda, artık yeni *iktisat politikasının* yeni bir tasarısı olarak, *üretim*le ilgili çözümleme, temelde, *değer* ile *fiyat* arasındaki ilişkiyi çözümleme ödevini üstlenirken; yeni doğmuş olan *biyoloji* de, organizmalar, karşılaştırmalı anatominin yöntemleri gibi bütün konuları, bireyler üzerinde gözlemlenebilir yapıların, genel karakterler olarak, cinsler, türler ve daha alt dallarla nasıl ilişkili olabildiklerini açıklar.[725] Nihayet, *filoloji*, bir dilin önermeler oluşturma yetisi ile kelimelerinde bulunan anlamı birleştirmek için, artık söylemin temsilî fonksiyonlarını değil, geçmişi olan bir morfolojik süreklilikler bütününü inceler.[726] *Filoloji, biyoloji* ve *iktisat politikasının* Genel Dilbilgisi'nin, Doğa Tarihi'nin ve Servet Analizi'nin yerinde değil de, bu bilgilerin var olmadıkları, onların boş bıraktıkları alanda, onların büyük teorik parçalarını birbirinden ayıran ve ontolojinin antik çağdan beri kesintisiz bir biçimde devam edip gelen uğultusunun doldurduğu yarığın derinliklerinde kurulduğu fikrini taşıyan Foucault, on dokuzuncu yüzyılın bilgisinin, klâsik çağa hemen hemen bütünüyle egemen olmuş bu *varlığın tamlığı* fikri-

723 M. Foucault, *MC*, s. 219.
724 M. Foucault, *MC*, s. 219.
725 M. Foucault, *MC*, s. 219-220.
726 M. Foucault, *MC*, s. 220.

nin geçerliliğini yitirdiği yerde oluştuğunu düşünür.[727] Böylelikle, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren, *dil*e ilişkin incelemeler evrim halindeki bir kökler karmaşasını çözmeye çalışırken, *biyoloji*de işlev yapının yerini almış ve *ekonomi*de de malların dolanımı uzun üretim süreçlerinin gözle görülür sonucu olarak açıklanmıştır.[728]

Klâsik bilginin konularının birbirinden çözüldükleri yerde yeni bir felsefe alanının açıldığı kanısında olan Foucault, modern felsefî düşüncenin iki büyük biçiminin ortaya çıktığından söz eder: *mantık* ile *ontoloji* arasındaki ilişkileri inceleyen birincisi biçimsel yapılara indirgeme yollarını kullanır ve *mathesis* probleminin yeni bir veçhesiyle karşılaşırken; *anlam* ile *zaman* arasındaki ilişkileri inceleyen ikincisi hiçbir zaman tamamlanmamış ve tamamlanmayacak bir açımlama işine girişir, *yorumlama* ile ilgili konuları ve yöntemleri gün yüzüne çıkarır.[729] *Kelimeler ve Şeyler*'de, onun, adlarını koymadan söz ettiği felsefe biçimlerinin burada adlarının konulması gerekirse, bunlardan birincisinin 1922 yılından itibaren Viyana Üniversitesi'nde Schlick'in girişimi ve başkanlığı altında, hepsi farklı bilim dallarından gelen düşünürlerin katılımıyla gerçekleştirilmiş toplantıların ortaya çıkardığı *Mantıkçı Pozitivizm*;[730] ikincisinin de, on dokuzuncu yüzyılda, ilk kez Alman idealizminin önde gelenlerinden olan Schleiermacher tarafından evrensel bir anlama ve açımlama öğretisi haline getirilmeye çalışılmış *hermeneutik* olduğu anlaşılmaktadır.[731] Bu arada, felsefeye sorulabilecek en temel sorunun, bu iki düşünme biçimi arasındaki ilişkiyle ilgili olacağına da işaret eden Foucault, arkeolojinin bu ilişkinin mahiyetinden ziyade, kurulmaya çalışıldığı yerle, daha doğrusu, modern felsefenin

727 M. Foucault, *MC*, s. 220; *krş*. J. -G. Merquior, *age*, s. 56.
728 J. -G. Merquior, *age*, s. 56.
729 M. Foucault, *MC*, s. 220.
730 *Bkz*. Ş. Ural, *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 26.
731 *Bkz*. H. -G. Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (der. ve çev. Doğan Özlem), Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 14.

*epistemen*in hangi bölgesinde birliğini bulmaya çalıştığıyla ilgilendiğine dikkat çeker.[732] Klâsik düşüncenin temel problemi *ad* ile *düzen* arasındaki ilişkilerin içinde yer alırken, modern düşüncenin baştan aşağı gözden geçireceği şeyin *anlam* ile *doğruluk* biçimi ve *anlam* ile *varlık* biçimi arasındaki ilişki olduğunda kuşku yoktur.[733]

Her ne kadar *temsil*e, *dil*e, *doğal düzen*e ve *servet*e ilişkin çözümlemeler kendi aralarında son derece tutarlı görünüyorsa da, onların arasında derin bir dengesizliğin varlığından da kuşku duymayan Foucault, bunun nedenini bütün deneysel alanlar üzerinde belirleyici bir değeri bulunan temsilin *dil*in, *doğa*nın ve *servet*in varoluş biçimine egemen olmasında görür.[734] *Temsil*in bu farklı alanların hepsine birden egemen ve onlar üzerinde belirleyici olması, öyle anlaşılıyor ki, bu alanların birbiriyle, örneğin, Servet Analizi ile Doğa Tarihi arasında olduğu gibi –birincinin *ihtiyaç* ve arzunun, ikincinin ise *algı* ve hükümlerin temsiline ait olmasından dolayı– *benzerlik*; ve Doğa Tarihi ile Genel Dilbilgisi arasında olduğu gibi –birincinin doğal *karakterler*, ikincinin ise uzlaşım *işaretler*i teorisine dayanmasından dolayı– *karşıtlık* ilişkisi içinde bulunmalarından kaynaklanır.[735] *Dil* kelimelerin, *doğa* varlıkların, *ihtiyaç* da ihtiyacın temsilinden başka bir şey değildir diyen Foucault'ya göre, klâsik düşüncenin –yani Genel Dilbilgisi, Doğa Tarihi ve Servet Analizi'ni mümkün kılan *epistemen*in– sonu, temsilin etkinliğini yitirmesiyle ya da *dil*in, *canlı*nın ve *ihtiyac*ın temsil karşısında bağımsızlığını kazanmasıyla aynı zamana rastlar,[736] Bopp'un öncülüğünü yaptığı ilk filologlar söylem ile dilbilgisinin olabilirliğini dillerin tarihsel derinliğinin içinde, ileride görüleceği gibi, Cuvier ve çağdaşları yaşamın hem kendi kendisini hem de varlığının derinlikle-

732 M. Foucault, *MC*, s. 220.
733 M. Foucault, *MC*, s. 220-221.
734 M. Foucault, *MC*, s. 221.
735 M. Foucault, *AS*, s. 89.
736 M. Foucault, *MC*, s. 222.

rinde canlının olabilirlik koşullarını belirlemesini isterlerken; Ricardo da aynı şekilde emeğin mübadele, kâr ve üretimin olabilirlik koşullarını belirlemesini istemiştir,[737] Böylelikle, *şeyler*in uyuyan düzenini, *kelimeler*inin akışı içinde ifade eden temsilî bir söylemin egemenliğini kendisiyle birlikte ortadan kaldıracak olan klâsik düşünce sona erer,[738] Klâsik çağdan modern çağa geçişi sağlayacak olan kopuşların özellikle ekonomik alanda daha fazla olduğunu öne süren Foucault, on yedinci yüzyılda kabul edilebilecek olan bir pozitiflik eşiğinin *merkantilizm*in uygulanması ve teorisiyle yaklaşık aynı zamana rastlamakla birlikte, onun bilgikuramsallaşmasının ancak on sekizinci yüzyılın sonuna doğru gerçekleştiğine; on dokuzuncu yüzyılın ekonomi alanında hem yeni bir pozitiflik tipine hem de yeni bir bilgikuramsallaşma biçimine Ricardo ile damgasını vurduğuna işaret eder.[739]

Klâsik çağda, Adam Smith'in temel düşünceleri arasında yer alan "her mal belli bir emeği, her emek de belli bir mal miktarını temsil eder" düşüncesi, Ricardo'nun çözümlemelerinin başlangıç noktası ve sebebi olarak değerlendirilirken;[740] onun ekonomik işleyişin içinde emeğe önemli bir yer veren ilk çözümleme olmamakla birlikte, kavramın birliğini bozduğuna, yani işçinin alınıp-satılan gücünü, yorgunluğunu ve zamanını şeylerin değerinin kaynağında yer alan *çalışma*dan ayırdığına da işaret edilir.[741] Oysa Smith'in, değerin ölçüsünün *emek* olduğunu öne sürmek suretiyle,[742] bu iki kavram arasındaki ayrımın dikkatten kaçmasına neden olduğu öne sürülebilir. Klâsik değer problemine ilişkin çözümlemeler Smith'den Ricardo'ya kadar fark edilmesi güç ama köklü bir

737 M. Foucault, *MC*, s. 323.
738 M. Foucault, *MC*, s. 222.
739 M. Foucault, *AS*, s. 245; *krş.* K. Leledakis, *Toplum ve Bilinçdışı* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 42.
740 Böyle bir değerlendirme için *bkz.* G. Kazgan, *age*, s. 75.
741 M. Foucault, *MC*, s. 265-266.
742 W. J. Barber, *age*, 32.

değişim geçirmiştir.[743] Hem Smith hem de Ricardo'nun, emeğin mübadele akışının içinden geçen malların eşdeğerliklerini ölçtüğüne inandıklarını söyleyen Foucault, bu ikisi arasında yer alan bir farka da dikkat çekmeden edemez: Smith için, emek, geçimlik ihtiyaçların elde edildiği iş günleri olarak çözümlendiğinden dolayı, bütün öteki malları ortak bir birlik haline getirmeye hizmet ederken, Ricardo için, üretim faaliyeti olarak emek her değerin kaynağı olduğundan, bir şeyin değerini tespit etme olanağını verir.[744] Ricardo'yla birlikte, artık değer, klâsik çağda olduğu gibi, bu eşdeğerliklerin toplam sisteminden ve malların birbirini temsil edebilme yetisinden hareketle tanımlanamaz; çünkü değer bir işaret olmaktan çıkmış bir ürün haline gelmiştir.[745] Klâsik düşüncede, ticaret ve mübadele Servet Analizi'ne temel teşkil ettiği halde, diyor Foucault, Ricardo'dan beri mübadele emeğe dayandırıldığı için, üretim teorisi de dolanım teorisinden önce gelir.[746] Bundan da üç sonuç ortaya çıkar:

1) Yepyeni bir sebepler zincirinin kuruluşu: On sekizinci yüzyılda, bütün ekonomik hareketler değerlerin birbirini temsil edebildikleri genel tablonun içinde tanımlandıkları halde, Ricardo'dan itibaren, içinde temsilin bulunmadığı bir bölgeye yerleştirilmiş *emek* kendine özgü bir nedenselliğe göre örgütlenir.[747] *Emek*, çevrimsel bir nedenselliğin yerine, artık, bir şeyin üretimi için gerekli olan çalışmaya bağlı birbirini izleyen üretimlerin bir nedenselliğini gerektirir.[748] Tüm üretim alanlarını birbirine bağlayan ortak bir sektörü araştırırken, onların ortak paydası olarak emeği tespit etmiş, değer problemine seleflerinden farklı bir biçimde yaklaşmış, buna

743 W. J. Barber, *age*, s. 93.
744 M. Foucault, *MC*, s. 266.
745 M. Foucault, *MC*, s. 266; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 94.
746 M. Foucault, *MC*, s. 267.
747 M. Foucault, *MC*, s. 267.
748 A. K. Marietti, *age*, s. 94.

bağlı olarak da farklı bir sonuca varmış olan[749] Ricardo ile birlikte, düşüncenin olabilirlik koşulları düzeyinde, değerin oluşumu ile temsil edilebilirliği birbirinden ayrılarak ekonominin tarihe eklemlenmesine olanak verildiği;[750] bu eklemlenmeyle birlikte, klâsikler tarafından benimsenmiş olan toplumun *mekanik* görünüşüne karşı, on dokuzuncu yüzyılın başında kurulmuş Alman Tarih Okulu'ndan gelen etkiyle, *organik* görüşün öne sürüldüğü; yöntem olarak da klâsik çağın tümdengelimci anlayışının yerini, bilginin öteki alanlarında olduğu gibi, bu alanda da tümevarımcı bir anlayışa bıraktığı görülür.[751] Servet bir tablonun içinde dağılmak ve bu yolla bir eşdeğerlik sistemini oluşturmak yerine, zamansal bir dizi halinde örgütlendiklerinden ve biriktiklerinden, artık her değer kendisinin çözümlenmesini mümkün kılan araçlara göre değil, değeri doğuran üretim koşullarına göre belirlenir.[752]

2) İkinci sonuç yoksulluk kavramına ilişkindir: Yoksulluğu –aç olanlar için buğdayın, sosyeteye mensup olanlar için de elmasın yokluğu– ihtiyaca nispetle tanımlayan klâsik çağın iktisatçılarına göre hem yoksulluk hem de zenginlik vardır; çünkü insanlar sahip olmadıkları nesneleri zihinlerinde canlandırabildikleri gibi, toprak, hemen tüketilmeyen, bu yüzden de mübadelenin ve dolanımın içindeki öteki nesneleri temsil edebilen, nesnelerin belirli bir bolluğunu üretir.[753] Klâsik düşünceye ait olan bu çözümlemeyi tersine çeviren Ricardo'ya göre, toprağın görünüşteki cömertliği onun artan cimriliğinden ileri gelir ve asıl olan da ihtiyaç ve ihtiyacın insanların zihnindeki temsili değil, sadece temel eksikliktir.[754] *Emek* ya da ekonomik faaliyet de, dünyanın tarihi içinde, in-

749 W. J. Barber, *age*, s. 89.
750 M. Foucault, *MC*, s. 268.
751 G. Kazgan, *age*, s. 208-212.
752 M. Foucault, *MC*, s. 268.
753 M. Foucault, *MC*, s. 268.
754 M. Foucault, *MC*, s. 268; *bkz.* W. J. Barber, *age*, s. 36

sanların toprağın kendiliğinden verdiği ürünlerle beslenemeyecek kadar çoğaldıkları gün ortaya çıkar ve insanlık bundan böyle, tarihinin her anında, artık ölüm tehdidi altında çalışmak zorunda kalır.[755] Ekonomi, kendisini mümkün ve gerekli kılan temel etkenin yoksulluk olması nedeniyle, ilkesini *temsil*in işleyiş biçiminin içinde değil, yaşamın ölümle yüz yüze geldiği şu tehlikeli bölgenin kıyısında bulur.[756] Malthus'un Ricardo ile aynı dönemde, kıtlığı ve buna bağlı olan ölüm tehdidini ortadan kaldırmanın tek yolunun *çalışmak*tan geçtiğine işaret ettiğini söyleyen Foucault, ekonominin pozitifliğinin bu antropolojik oyuğa yerleştiğini ve *homo economicus*un kendi ihtiyaçlarını ve bu ihtiyaçları giderme yetisine sahip nesneleri kendisinde temsil eden değil de, ölümün tehdidinden kurtulma çabası içinde hayatını geçiren ve tüketen kişi olduğuna dikkat çeker.[757]

3) Nihayet, ekonominin evrimine ilişkin üçüncü sonuç: Ricardo doğanın özünde yatan cimriliği onun sürekli artan verimliliği olarak yorumlamamak gerektiğine işaret eder.[758] Klâsik çağın Adam Smith ve diğer ekonomistlerinin, toprağa özgü bir verimliliğin işareti olarak gördükleri toprak rantının, tarımsal faaliyetin giderek daha zor ve daha az *verimli* hale geldiği ölçüde var olduğunu düşündüklerini öne süren Foucault için, toprak rantının cömert bir doğanın değil, cimri bir toprağın sonucu olduğunu ve bu cimriliğin, nüfus artışına bağlı olarak daha az verimli ama daha geniş toprakların daha fazla emek harcayarak işlenmesi, dolayısıyla üretim maliyetinin ve ürün fiyatlarının yükselmesi, toprak rantının artması ile birlikte, her gün biraz daha fazla hissedilir hale geleceğinde kuşku yoktur.[759] Smith tarımda üretim fonksiyonunun artan getiri

755 M. Foucault, *MC*, s. 268-269.
756 M. Foucault, *MC*, s. 269.
757 M. Foucault, *MC*, s. 269.
758 M. Foucault, *MC*, s. 270.
759 M. Foucault, *MC*, s. 270; *krş.* B. Ulutan, *age*, s. 270.

yasalarına tâbi olduğunu öne sürerken, Ricardo'nun tam tersine, toprak arzının sabit ve toprağın verimliliğinin homojen değil değişken olması nedeniyle, azalan getiri yasalarına tâbi olduğu fikrini taşıdığı görülür.[760] Buradan hareketle, toprak rantının artması ve işçi ücretlerinin sabit kalması ölçüsünde müteşebbislerin kârının düşeceği, bir sınırlamaya gidilmediği takdirde, bu düşüşün yeni işçi çalıştırmak olanağını vermeyecek kadar düşeceği, ek ücretler olmadan emeğin gücünün artık artmayacağı, nüfusun sabitleşeceği, öncekilerden daha az verimli olan yeni toprakların tarıma açılmasının gerekmeyeceği, endüstri gelirlerinin de sabitleşeceği gibi geleceğe yönelik tahminlerde bulunan Foucault, sonuç olarak, tarihin durgunlaşacağını, insanın *sonluluğu*nun sonu belli olmayan bir zaman açısından belirlenmiş olacağını öne sürer.[761]

Tarihin söz konusu hareketsizleşmesini düşünmek olanağını veren şeyin, Ricardo tarafından ekonominin içine dahil edilen tarihsellik olduğu fikrini taşıyan Foucault, klâsik düşüncenin ekonomi için hep açık ve değişken bir gelecek tasavvur etmekle birlikte, gerçekte söz konusu değişmenin, servetin açılmak, mübadele edilmek, düzenlenmek suretiyle oluşturdukları tablonun büyümesi şeklinde ancak düşünülebilecek olan mekânsal bir değişme olmasına karşın, bunun, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tarihin yoksullaşmasını, giderek durgunlaşmasını, duyarlılığını yitirmesini ve kısa bir süre sonra da kaya gibi hareketsiz kalmasını düşünmemize olanak veren yoksulluğun sürekli tarihi, nüfusun ve üretimin yığılımcı zamanı olduğunu öne sürer.[762] Burada, Foucault'ya göre, tarih ile antropolojinin birbirine karşı oynadıkları roller görülmektedir.[763] Tarih, dünyanın merkezine yerleştikçe, doğayı sahiplenmede ilerleme kaydettikçe sonluluk tarafından

760 Daha geniş bilgi için *bkz.* G. Kazgan, *age*, s. 81-87.
761 M. Foucault, *MC*, s. 271; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 95.
762 M. Foucault, *MC*, s. 271.
763 M. Foucault, *MC*, s. 271.

daha fazla baskı altına alınan, kendi ölümüne daha fazla yaklaşan insanın kendi başlangıç sınırlarının dışına çıkmasına olanak vermez; böylesine uç noktalara temas ettiği anda da, durgunlaşmaktan, kendi ekseni üzerinde bir an titreşmekten ve ebediyyen hareketsiz kalmaktan başka bir şey yapmaz.[764]

III. Doğa Tarihi-Biyoloji

On altıncı yüzyılda ve on yedinci yüzyılın ortalarına kadar geçen süre içinde, Belon'un *Kuşların Doğasının Tarihi*, Duret'nin *Bitkilerin Hayranlık Verici Tarihi*, Aldrovandi'nin *Yılanların ve Ejderhaların Tarihi*, Jonston'un *Dört Ayaklıların Doğal Tarihi* gibi bazı biyoloji tarihlerinin[765] yazılmak istenmiş ve yazılmış olmasına rağmen, bugünkü anlamıyla bir *biyoloji* biliminin varlığından söz etme olanağının bulunmadığına inanan Foucault, söz konusu dönemde, *yaşam*ın kendisinin bilgikuramsal anlamda var olmadığını, sadece Doğa Tarihi tarafından oluşturulmuş bir bilginin gösterdiği tablonun içinde yer alan canlı varlıkların var olduğunu *biyoloji*nin henüz bilinmiyor olmasının gerekçesi olarak öne sürer.[766] Bu düşüncelerinden hareketle, onun, klâsik çağ için, *canlı varlık* ile *yaşam*ın üst üste çakışmadığı kanısında olduğu söylenebilir. *Yaşam*ın bilgikuramsal bir kavram olarak henüz bilginin içinde yer almamasından dolayı, *biyoloji*nin kurulma olanağını elde edemediği klâsik çağda, diyor Foucault, acaba nasıl olmuştur da, bugün bizim için geçerliliğini çoktan yitirmiş olan bu Doğa Tarihi ortaya çıkabilmiştir?[767]

Klâsik çağda, Doğa Tarihi'nin kartezyen mekanizmin ortaya çıkardığı sonuçlara bağlı olarak doğduğu izleniminin edinilmesiyle birlikte, bunun pek de böyle olmadığını düşünen Foucault, Doğa Tarihi'nin ortaya çıkabilmesi için doğa-

764 M. Foucault, *MC*, s. 271-272.
765 M. Foucault, *MC*, s. 140.
766 M. Foucault, *MC*, s. 139; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 88.
767 M. Foucault, *MC*, s. 140.

nın, ölçme, hesaplama, açıklama olmaksızın sadece betimlenebilen ve dile getirilebilen bir tarihin ağır ve hareketsiz yükünü elde edinceye kadar yoğunlaşmasının, kendi içine kapanmasının ve mekanizmalarını çoğaltmasının gerekmediği, tam tersine, tarihin doğallaşmasının gerektiği fikrindedir.[768] Aldrovandi'ye gelinceye kadar, tarihin, şeylerin ve şeylerde keşfedilmiş ya da onların üzerine konulmuş işaretlerin blok halinde ve birbirinden kopmaz bir bütünlük içindeki dokusu olduğuna inanıldığını söyleyen Foucault, bütünüyle *şeyler*e bağlı olan bu işaretlerin on yedinci yüzyılda *temsil*in biçimleri haline geldiğini, böylelikle canlı bir varlığın (bitki ya da hayvan) tarihinin, bu varlığı dünyaya bağlayan bütün semantik ağın içindeki varlığın kendisi olduğunu öne sürer.[769] Klâsik çağda, bir doğa biliminin kuruluşu geometri ya da mekanik konusunda oluşmuş bir rasyonelliğin doğal alana aktarılmasının doğrudan veya dolaylı sonucu değil, tam tersine, genel işaretler teorisine ve evrensel *mathesis* tasarısına bağlı, kendine özgü arkeolojisi olan, farklı bir oluşumdur.[770]

Grek düşüncesinde gören ve gördüğünden hareketle anlatan kişi olduğu söylenen tarihçinin, Batı kültüründe on yedinci yüzyılın ortalarına kadar, kendisini belgeleri ve işaretleri, yani dünyanın içine Tanrı tarafından önceden damgalanmış ve şeylerin içinde gömülü olan *kelimeler*i dile kazandırmakla yükümlü saydığı halde, klâsik çağdan itibaren tarihin anlamının tümüyle değişmesine bağlı olarak, artık tarihçinin de şeylere dikkatli bir bakışın sonucunda elde ettiklerini kelimelerin içine yerleştirme ödevinde olduğunu düşünmeye başladığı ve bu değişimin sonunda oluşmuş bulunan ilk tarih biçiminin de Doğa Tarihi olduğu anlaşılıyor.[771] Bu yeni tarihin belgelerinin başka kelimeler, metinler ya da arşivler değil de,

768 M. Foucault, *MC*, s. 140.
769 M. Foucault, MC, s. 141.
770 M. Foucault, *MC*, s. 142; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 88.
771 M. Foucault, *MC*, s. 142-143.

bitki koleksiyonları ve bahçeler halindeki şeylerin yan yana bulundukları açık alanlar olduklarını[772] söyleyen Foucault'ya göre, Doğa Tarihi görülebilenin adlandırılmasından başka bir şey olmadığından,[773] on sekizinci yüzyılda gözleri görmeyen birisi matematikçi olabilir ama doğabilimci olamaz.[774] Bitkileri tanıyabilmek için onları "değişimlerinin her birini titizlikle incelemekten ziyade göründükleri gibi"[775] çözümlemenin daha iyi olduğunu düşünen Tournefort'a dayanarak Foucault, klâsik çağda, gözlemlemenin görmekle –daha açıkçası, temsilin biraz karışık olan zenginliğinin içinde çözümlenebilen, herkes tarafından bilinebilen ve herkesin anlayabileceği bir *adı* alabilen şeyi görmekle– yetinmek olduğunu öne sürer.[776]

Gözle görülebilir bir biçimde birbirinden ayrı olan bir bitki ya da hayvan bölümünün –unsurlarının formu, niceliği, mekânda birbirine göre dağılış biçimleri ve her birinin göreli büyüklüğü olarak[777]– dört değer dizisini alabildikleri ölçüde betimlenebildiğini yine Linné'ye atıfta bulunarak söyleyen Foucault, Botanikçilerin bitkinin ya da hayvanın yapısı adını verdikleri bu dört değer dizisinin görüneni sınırlamak ve sıkı bir denetimden geçirmek suretiyle dilin içine kopyalanmasına olanak verdiğini ve görünenin kendisini derleyip toparlayan söylemin içine *yapı* aracılığıyla girdiğini öne sürer.[778] Öyle ki, metnin biçim, nitelik ve nicelik değişkenlerinin içinde bitkisel bir yapıya sahip olmasını isteyen Linné "doğayı izlemek güzeldir: kökten saplara, yaprak saplarına, yapraklara, çiçek saplarına, çiçeklere" derken aynı gerçeğe işaret eder.[779] Yapının betimlenmesi yoluyla dile aktarılmış olan bitki di-

772 M. Foucault, *MC*, s. 143.
773 M. Foucault, *MC*, s. 144.
774 M. Foucault, *MC*, s. 145.
775 Tournefort, *Isagoge in rem herbariam* (1719), çev. Becker-Tournefort (Paris, 1956), s. 295 (M. Foucault, *MC*, s. 146'dan naklen).
776 M. Foucault, *MC*, s. 146.
777 M. Foucault, *MC*, s. 146.
778 M. Foucault, *MC*, s. 147.
779 M. Foucault, *MC*, s. 147.

lin içine iyice yerleşir ve okuyucunun gözlerinin önünde saf biçimini yeniden oluşturur; böylelikle bitkilere ilişkin kaleme alınmış bir kitap yapıların botanik kitabı halinde ortaya çıkar.[780] Bunun, Doğa Tarihi'ni bütün boyutuyla betimleyemeyen bir sistemleştiricinin rüyası olduğunun söylenmemesi gerektiğine dikkat çeken Foucault, Linné'nin ezelî rakibi olan Buffon'un düşüncesinde de aynı şekilde *yapı* anlayışının var olduğunu ve onun aynı rolü oynadığını öne sürer.[781] Klâsik çağın, Doğa Tarihi'ne ilişkin, on altıncı yüzyılla aynı kavramları kullanmadığını, *cins*, *tür* ve *işaret* gibi bazı eski kavramların kullanımlarının değiştiğini, *yapı* gibi başka kavramların ortaya çıktığını, *organizma* gibi başka kavramların da oluşacağını öne süren Foucault, Doğa Tarihi'nin kavramlarının ortaya çıkışını ve ortadan kalkışını ifadelerin genel düzeninin yönettiği fikrini taşır.[782] Bununla birlikte, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, Doğa Tarihi yalnızca ne *cins* ya da *karakter* gibi kavramları yeniden tanımlayan, ne de *doğal tasnif* veya *memeliler* gibi yeni kavramları işin içerisine sokan bir bilgi biçimidir; o her şeyden önce ifadeleri seri haline getirmek için gerekli kuralların tümüdür.[783] Klâsik çağın Doğa Tarihi durgun, düzenli ve başlangıcından itibaren mâkul bir biçimde bölümlere ve bölgelere ayrılmış bir evren görüşü ile, arazları nedeniyle zamanın içinde yer alan ve evrim olanağına açık bir doğaya ilişkin pek de net olmayan algı arasında, tarih öncesinin belirsizliklerinin içindeki çatışmanın ortaya çıkmasından başka bir şey değildir.[784]

Bitkilerle hayvanlar arasındaki benzerliğin, on altıncı yüzyılda, çoğu zaman görünen, bazan da gizli olan pozitif damga tarafından sağlandığını, çeşitli kuş türlerini birbirinden ayıran şeyin onların arasında bulunan farklılıklar de-

780 M. Foucault, *MC*, s. 148.
781 M. Foucault, *MC*, s. 148.
782 M. Foucault, *AS*, s. 76.
783 M. Foucault, *AS*, s. 76-77.
784 M. Foucault, *AS*, s. 92.

ğil, bunlardan birinin gece avlanması, diğerinin suda yaşaması, ötekinin ise canlı etle beslenmesi olduğunu, Belon'un *Kuşların Doğasının Tarihi* adlı eserine dayanarak söyleyen Foucault'ya göre, on altıncı yüzyılda her varlığın bir *damga* taşıdığı ve her cinsin ortak bir armanın alanına göre, bütün öteki cinslerden bağımsız, kendi kendini işaret edecek ve bireyselliğini dile getirecek şekilde değerlendirildiği[785] halde, on yedinci yüzyıldan itibaren artık işaretler ancak temsillerin aynılıklara ve farklılıklara göre çözümlenmesinin içinde var olabilir hale gelmiştir.[786] Sınıflama, Doğa Tarihi'nin temel bir problemi olarak, *damga* teorisi ile *organizma* teorisinin arasına hem tarihsel hem de zorunlu bir biçimde yerleşmiştir.[787] Klâsik çağda, ifade alanının görünüşünün birlikte varoluş biçimlerini içerdiğini, bu birlikte varoluş biçimlerinin de hem bir *varlık alanını* hem de bir *birliktelik alanını* gösterdiğini söyleyen Foucault, Linné'nin ve Buffon'un yaşadıkları dönemdeki Doğa Tarihi'nin *birliktelik alanının* kozmolojiyle, evrenin tarihiyle, felsefeyle, teolojiyle, *Kutsal Kitap* ve onun yorumuyla, matematikle ilişkilerin belirli bir kısmıyla tanımlandığını; ve bütün bu ilişkilerin on dokuzuncu yüzyılın biyologlarının olduğu kadar on altıncı yüzyılın natüralistlerinin söylemine de ters düştüğünü öne sürer.[788]

Klâsik çağda, bütün doğanın, varlıkların gittikçe birbirine benzedikleri, yakın bireylerin kendi aralarında karşılıklı benzeştikleri büyük bir dokuyu oluşturduğunu, bundan dolayı, doğada sürekliliğin var olması gerektiğine inanıldığını öne

785 M. Foucault, *MC*, s. 289.

786 M. Foucault, *MC*, s. 157; Merquior, Foucault'nun Pierre Belon'un 1555 yılında yayınlanmış adı geçen eserinin o dönemde herkes tarafından Karşılaştırmalı Anatomi'nin dikkate değer ilk örneklerinden biri olarak görüldüğünü bildiği halde, kendisi bilimsel ilerleme ideolojisine sıkı sıkıya bağlanmaktan kaçındığı ve bir sistem ruhuyla hareket ettiği için, Karşılaştırmalı Anatomi'nin ancak XIX. yüzyılın bilgisiyle donanmış bir bakış tarafından kavranabileceğine peşinen karar verdiğine, onun bu kararının tarihsel bir yanılgı olduğuna dikkat çeker (*bkz. age*, s. 71).

787 M. Foucault, *MC*, s. 158.

788 M. Foucault, *AS*, s. 77-78.

süren[789] Foucault, bu konuda, Charles Bonnet'nin doğada sıçramanın bulunmadığı, orada her şeyin kademeli ve nüanslı olduğu, herhangi iki varlık arasında bir boşluğun var olduğu kabul edildiği takdirde, onların birinden ötekine geçişin nedeninin bilinemeyeceği şeklindeki düşüncelerinden hareketle, bitki ile hayvan arasındaki polip, kuş ile dört ayaklı arasındaki uçan sincap, dört ayaklı ile insan arasındaki maymun gibi *ara oluşumların* her zaman için bulunabileceğinin, sonuç olarak da bizim türler ve sınıflar halinde yaptığımız dağıtımların tamamıyla nominal olduğunun kabul edildiğini düşünür.[790] Ona göre, on sekizinci yüzyılda doğanın sürekliliği, her Doğa Tarihi veya bir başka deyişle, doğanın içine bir düzeni yerleştirmek ve orada genel kategorileri keşfetmek için sarf edilen her çaba tarafından talep edildiği gibi,[791] doğanın kendini tekrar etmesini ve bunun sonucu olarak da yapının *karakter* haline gelebilmesini sadece süreklilik garanti edebilir;[792] onun bir tarihe sahip olması da ancak sürekliliğe elverişli olduğu ölçüde mümkün olur.[793] Doğanın bu sürekliliğinin, kökleri tarihin çok derinlerine uzanan arkaik bir prototipiyle, bu tipin insan varlığının şahsında gözlemlenebilen en karmaşık biçimi arasında uzandığının düşünüldüğü görülür.[794]

Somut biçimi ve kendine özgü yoğunluğu içinde, *taxinomie*nin örtüsüyle köklü değişikliklerin hattı arasında yer almış bulunan doğanın insanların gözlerinin önünde oluşturduğu ve bilime ilişkin söylemin katetmekle yükümlü bulunduğu tablolar canlı türlerin büyük yüzeyinin fragmentleri olarak dikkate alınır.[795] Doğanın varlıklarını sürekli bir tablo halinde tasnif etmekle yetinen *evrim karşıtı* düşünce ile doğanın hafı-

789 M. Foucault, *MC*, s. 159.
790 M. Foucault, *MC*, s. 160.
791 M. Foucault, *MC*, s. 160.
792 M. Foucault, *MC*, s. 160.
793 M. Foucault, *MC*, s. 167.
794 M. Foucault, *MC*, s. 168.
795 M. Foucault, *MC*, s. 163.

zasız bir tarihine ve onun sürekliliği içinde varlıkların içten gelen bir itilimine inanan *evrimci* düşünceyi, temel tercihleri içinde birbirinden farklı ve birbirine zıt iki görüş olarak, birbirinin karşısına koymanın ne kadar yüzeysel bir yaklaşım olduğunun apaçık görüldüğünü öne süren Foucault, bunların her bilimden daha eski ve daha temelli olan felsefi tercihlerin içine angaje edilmiş olmaları nedeniyle doğanın algılanmasının birbirine zıt iki biçimi olmadıklarını; klâsik çağda doğaya ilişkin bilgiyi tanımlayan arkeolojik şebekenin içinde yer alan iki gereklilik olduklarını ve birbirini tamamladıklarını öne sürer.[796] Süreklilik, Doğa Tarihi'nin geçerliliğini ve özel yapının genel karakter olmasını sağlamak için, önceden varsayılmış; *değişmezcilik* (fixisme) ile *evrimcilik*in (évolutionnisme) birbirinden ayrı düşünülmesi şöyle dursun, onlar klâsik çağın aynı bilgikuramsal platformunun üzerinde bir arada ele alınmışlardır.[797] Ona göre, klâsik çağda, zaman canlı varlıkların iç organizasyonlarının bir gelişim ilkesi olarak değil de, onların yaşadıkları dış mekânın içindeki mümkün değişim olarak anlaşıldığından, evrimci ya da dönüşümcü bir düşüncenin değil kendisi, izi bile bulunamaz.[798] On sekizinci yüzyılda, Linné'nin değişmezliği savunan ilkesinin karşısında, Buffon, Diderot, Bordeu, Benoît de Maillet ve daha birçokları tarafından evrimci doğrulamaların öne sürüldüğünü ve arkeolojik çözümlemenin bu karşıtlığın altındaki –doğanın sürekliliği ve tamlığı, en son biçimler ile iklim arasındaki ilişki, cansızdan canlıya hemen hemen hissedilmez olan geçiş vb.– temel tezleri kabul ettiğini göstermekten ibaret olmadığı gibi, böyle bir karşıtlığın Doğa Tarihi'nin kendine özgü alanında on sekizinci yüzyılın bütün bilgisini ve bütün düşüncesini paylaşan çok daha genel bir çatışmayı –düzenli bir yaradılış teması ile tarih içinde yavaş yavaş kendini gösteren ve bütün

796 M. Foucault, *MC*, s. 163.
797 A. K. Marietti, *age*, s. 89.
798 M. Foucault, *MC*, s. 163.

mekânsal düzenleri tersine çeviren bir doğa teması arasındaki çatışma– göstermekten de ibaret olmadığını öne süren Foucault, arkeolojinin *evrim karşıtı* ve *evrimci* iki doğrulamanın cinsler ve türler hakkındaki belirli bir betimlemenin içinde ortak yerlerini nasıl aldıklarını göstermeye çalıştığının altını çizer.[799]

Böyle bir iddia karşısında, *evrimci* tipten bir düşüncenin Lamarck'tan çok önce var olduğu, on sekizinci yüzyılın ortasında ve Cuvier tarafından işaret edilmiş olan duraklamaya kadar bu düşüncenin belirli bir öneminin bulunduğu itirazının yapılabileceğine dikkat çeken Foucault, bu bağlamda Bonnet, Maupertius, Diderot, Robinet, Benoît de Maillet tarafından yapılmış "canlı formların birbirine geçiş yapabilecekleri" şeklindeki çözümlemelerin kendisinin evrim hakkındaki düşüncesiyle uyuşur nitelikte olmadığını çok açık bir biçimde söyler.[800] Söz konusu çözümlemelerin birbirini izleyen olaylar dizisi halindeki aynılıklar ve farklılıklar tablosuna sahip olmak niyetinde olduklarını ve bu tablo ile bu dizinin birliğini düşünebilmeleri için onların iki *evrim* türünün bulunduğunu, ilk türün varlıkların sürekliliği ile olaylar dizisinin tablo halindeki dağılımını birleştirmekten ibaret olduğunu öne süren Foucault, böylelikle *taxinomie* tarafından süreklilik içinde düzenlenmiş bütün varlıkların zamana tâbi olduğunun, *taxinomie*nin bütün noktalarının zamansal bir eksenden etkilendikleri anlamda, *evrim*in varlıkların en alt derecesi (Aristoteles'in salt maddesi ya da Leibniz'in monadı) ile en üst derecesi (Aristoteles'in Salt Form'u ya da Leibniz'in Monadlar Monadı) arasındaki basamakların birincisinden sonuncusuna kadar zincirleme giden genel bir dizilişinden başka bir şey olmadığının,[801] sonsuz sayıdaki halkalardan oluşan bir dizi

799 M. Foucault, *AS*, s. 198.

800 M. Foucault, *MC*, s. 163-164.

801 Bu konuda geniş bilgi için *bkz.* M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 83-84 ve 314-315; A. Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, 4. baskı, İstanbul 1991, s. 81-83 ve 244-246.

aracılığıyla Tanrı'nın yetkinliğine uzanan bu varlıklar zincirinin O'na ulaşamamasının bu iki uç arasındaki mesafenin sonsuz olmasından kaynaklandığının düşünüldüğüne dikkat çeker.[802] Bu dönemin evrimle ilgili anlayışının, varlıkların birbirinden hareketle ortaya çıktığını kavramanın değil, onların süreklilik prensibini ve kesintisiz bir örtüyü oluşturmasını gerektiren ilkeyi genelleştirmenin bir biçimi olduğu; ve bu anlayışın, Leibniz'de görüldüğü gibi, zamanın sürekliliğinin mekânın sürekliliğine ve varlıkların yetkinleşme sürecinin sonsuzluğunu onların sonsuz çokluğuna eklediği dikkatten uzak değildir.[803] Alfred Weber'in dediği gibi, *süreklilik*[804] ilkesinin aydınlığında, madenler dünyasıyla bitkiler dünyası, bitkiler dünyasıyla hayvanlar dünyası arasında bulunduğu kabul edilen boşluklar,[805] aşılamaz mesafeler, mutlak zıtlıklar ortadan kalkar; bundan sonra, durgunluk sonsuz derecede yavaş bir hareket gibi, karanlık sonsuz derecede zayıf bir aydınlık gibi, parabol odaklarından biri sonu gelmez uzaklıktaki bir elips gibi, bitkideki algı sonsuz derecede bulanık bir düşünce gibi görünür.[806]

Evrimlerin, önceden Tanrı tarafından düzenlenmiş güneş sisteminin içindeki köklü değişikliklerle bağlantılı oldukları düşüncesinden hareketle, yaradılışın ilk gününden itibaren canlıların tohumlarının içine yerleştirilmiş bulunduğu fikrini taşıdığı öne sürülen Bonnet'nin bu görüşünün *ön oluşumcu* bir evrim anlayışını dile getirdiği ortadadır.[807] Bu anlayışın on dokuzuncu yüzyıldan itibaren *evrim* kavramının kazandığı anlamdan oldukça uzakta kaldığını öne süren Foucault, onun eski *değişmezlik* dogmasını tersine çeviren bir evrimcilik

802 M. Foucault, *MC*, s. 164.
803 M. Foucault, *MC*, s. 165.
804 G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, s. 321.
805 *Lettre IV. à M.Bourguet* (A. Weber, *age*, s. 249 dan naklen).
806 A. Weber, *age*, s. 249; *krş.* G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'enten-dement humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, préface, s. 40.
807 M. Foucault, *MC*, s. 165.

olmadığını, zamanı da içine alan bir *taxinomie*, yani genelleştirilmiş bir sınıflama olduğunu öne sürer.[808] Evrimin ikinci türünün zamana yukarıdakinin tam zıddı bir rolü oynatmaya yönelik olduğu, artık zamanın tasnif edici tablonun tamamını yetkinleşme sürecinin sonlu ya da sonsuz çizgisinin üzerine yerleştirmeye değil, türlerin sürekli şebekesini oluşturacak bütün hücrelerini birbirinin ardından ortaya çıkarmaya yarıyacağını,[809] canlı varlıkların hayat şartlarındaki değişikliklerin yeni türlerin ortaya çıkmasına neden oluyor gibi göründüğünü, yine Foucault, Benoît de Maillet'nin düşüncelerine dayanarak öne sürer.[810] Ona göre, on sekizinci yüzyılın bu sözde evrimciliği, Darwin'de görüleceği gibi, karakterin kendiliğinden değişmesini olduğu kadar, Lamarck'ın betimleyeceği gibi, ortamın olumlu etkisini de önceden haber veriyor gibidir.[811] Ayrıca, Foucault Linné'nin *süreklilik* yanlısı görüşünün Darwin'in *evrimci* görüşüyle, birincinin kendisine ait olduğu Doğa Tarihi ile ikincisinin kendisinden doğduğu *biyoloji* arasındaki ayrım dikkate alınmadığı takdirde ancak çelişkili bulunabileceğini öne sürer.[812]

Kelimeler ve Şeyler'de, süreklilik ile süreksizliğin büyük ölçüde Doğa Tarihi'ndeki konumunu tartışan Foucault'nun düşüncelerinin, on dokuzuncu yüzyılda, ilkin *Zooloji Felsefesi*'nde Lamarck, sonra *Türlerin Kökeni*'nde Darwin tarafından öne sürülmüş ve *süreklilik* kavramını özünde bulunduran evrim fikrinin aleyhine olacak şekilde, *süreksizlik* kavramından yana geliştiği çok açık olarak görülüyor. Cuvier'nin anatomi alanında yaptığı çözümlemelerinin, teorik bakımdan, doğadaki *süreklilikler* ve *süreksizlikler* rejimini tamamıyla yeniden oluşturduğunu, karşılaştırmalı anatominin canlılar dünyasında birbirinden bütünüyle ayrı

808 M. Foucault, *MC*, s. 165.
809 M. Foucault, *MC*, s. 165.
810 M. Foucault, *MC*, s. 166.
811 M. Foucault, *MC*, s. 166.
812 M. Foucault, *AS*, s. 200.

iki süreklilik biçiminin ortaya konulmasına olanak verdiğini öne süren Foucault, cinslerin çoğunda bulunan solunum, sindirim, dolaşım, üreme, hareket gibi büyük *işlevler*e ilişkin yetkinleşme sürecini gösteren birincisi (yani makrodiziler) ile canlının *organlar*ının yetkinleşmesi sürecine ilişkin ikincisi (yani mikrodiziler) arasında büyük süreksiz kitlelerin bulunduğu fikrini taşıdığı görülür.[813] Ona göre, sözü edilen süreklilikler ya da diziler, ahtapotun balıkların bütün işlevlerine sahip olmasına rağmen aralarında hiçbir benzerliğin olmaması gibi, değişik hiyerarşilere göre düzenlenmiş ve çeşitli organlar tarafından gerçekleştirilmiş aynı işlevler farklı örgütlenme planlarına bağlı bulunabilirler.[814]

Doğa Tarihi'nin bir bilim, iyi kurulmuş bir dil olduğu[815] fikrini taşıyan Foucault, klâsik çağda, Doğa Tarihi'nin tüm alanına egemen olan *yapı* teorisinin, *önerme*nin ve *eklemleme*nin dilde oynadıkları rolleri bir ve aynı fonksiyonun içinde üst üste koyduğunu ve Doğa Tarihi'nin *mathesis*e bu yolla bağlandığını düşünür.[816] Ona göre, Doğa Tarihi'ne ilişkin teoriyi dile ilişkin teoriden ayırmak mümkün olmamakla birlikte, bunların ne yöntemleri ne de kavramları arasında karşılıklı bir iletişimden söz edilebilir.[817] *Kelimeler* ile *şeyler*in birbiriyle çok sıkı bir biçimde kesiştiklerinin düşünüldüğü klâsik çağda,[818] doğanın kendisini ancak adların sınırı içinde ele vermesinden dolayı Doğa Tarihi'nin dille çağdaş olduğunun[819] öne sürüldüğü ve onun *biyoloji* olarak kurulamamış olmasının nedeni olarak da on sekizinci yüzyılın sonuna kadar canlıların var olmasına rağmen *yaşam*ın var olmadığının dikkate alındığı görülür.[820] Linné'nin doğa tarihçisi adını verdiği

813 M. Foucault, *MC*, s. 283-284.
814 M. Foucault, *MC*, s. 284.
815 M. Foucault, *MC*, s. 151, 158, 172.
816 M. Foucault, *MC*, s. 148.
817 M. Foucault, *MC*, s. 170.
818 M. Foucault, *MC*, s. 173.
819 M. Foucault, *MC*, s. 171.
820 M. Foucault, *MC*, s. 173; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 88.

klâsik çağın doğabilimcisinin organik yapıları değil de tasnif edilmiş ve adlandırılmış varlıkları incelemesi nedeniyle Doğa Tarihi'nin bir yaşam felsefesine bağlanmaması gerektiğine, doğayı tanımanın –deneyin değil de dilin içine yerleşmiş olması nedeniyle– ancak dilden hareketle mümkün olacağına inanıldığından, doğanın nesneleri üzerinde deney yapmanın onların kavramlarını çözümlemenin yerini alması için on sekizinci yüzyılın sonunu beklemek gerekmiştir.[821] Locke'u ve Linné'yi, Buffon'u ve Hume'u tanık gösterek klâsik çağın kritik sorusunun benzerliğin temeline ve cinsin varlığına ilişkin olan soru olduğuna işaret eden Foucault, on sekizinci yüzyılın sonunda Doğa Tarihi'nin eski mekânını modernlerin gözünde artık anlaşılmaz hale getiren yeni bir görünüşün ortaya çıktığını ve *yaşamın* klâsik çağa egemen olan *tasnifin* kavramları karşısında bir bilgi konusu olarak özerklik kazandığını, Kant'tan Dilthey'e ve Bergson'a kadar tüm on dokuzuncu yüzyıl boyunca kritik düşüncelerin ve yaşam felsefelerinin kendilerini bir yeniden canlanma ve karşılıklı tartışma durumunun içinde bulduklarını öne sürer.[822]

Varlıkların yeryüzündeki büyük dağılımının, *yapı* aracılığıyla, aynı anda hem *dilin* hem de *mathesisin* içine girebileceğinin öne sürüldüğü bu dönemde, *dil* ile *düzen* arasındaki bu kurucu ilişkinin görünenin tasvirinin apaçık basitliğinin içinde oluştuğundan söz edildiği görülür.[823] Doğa Tarihi, eşzamanlı ve birbiriyle yan yana oldukları halde, içsel bir bağlantının ve örgütlenme ilişkisinin içinde yer almayan, gözle görülebilir değişkenleri içeren bir alanı kapsarken; anatomi, Rönesans döneminde sahip olduğu ve Cuvier'nin zamanında yeniden kazanacağı yön verici rolünü, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, botaniğe bilgikuramsal önceliğini veren *görülebilir* ile *ifade edilebilirin* temel düzeninin artık

821 M. Foucault, *MC*, s. 175.
822 M. Foucault, *MC*, s. 175-176.
823 M. Foucault, *MC*, s. 149.

vücudun derinliğinin içinden geçmiyor olması nedeniyle, kaybetmiştir.[824] On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, botanikle ilgilenilmemesi, incelemenin sınıflama yöntemlerine kaydırılması nedeniyle değil, görülebilir olanın *taxinomik* bir alanda ancak bilinebilmesi ve söylenebilmesi nedeniyle, bitkilere ilişkin bilginin hayvanlara ilişkin bilgiye üstün gelmesi gerektiğini, botanik bahçelerinin, Doğa Tarihi koleksiyonlarının, kurumlar düzeyinde, bu parçalanışın gerekli bağıntılarını oluşturduklarını öne süren Foucault, on sekizinci yüzyılın sonunda bir gün Cuvier'nin *Museum*'a saldırarak bütün kavanozları kırmasını ve hayvanın görülebilirliğine ilişkin bütün klâsik hazineyi parçalamasını Batı kültürünün doğaya ilişkin mekânındaki bir değişimin işareti olarak görür.[825] Foucault bunu, Tournefort'un, Linné'nin, Buffon'un, Adanson'un anlamında olduğu gibi, Boissier de Sauvages'ın görünenin *tarihsel* bilgisini görünmezin *felsefi* bilgisinin karşısına koyduğunda kastettiği anlamda *tarihin sonu*; ve *anatomi*yi *sınıflama*nın, *organizma*yı *yapı*nın, *iç bağlantı*yı *dış karakter*in, *seri*yi *tablo*nun yerine geçirmek suretiyle, bitkilere ve hayvanlara ilişkin eski dünyanın yerine yeni bir dünyanın geçirilmesi olanağını veren bir başlangıcı da yeni bir *tarihin başlangıcı* olarak yorumladığı görülür.[826]

"Bir düşüncenin tarihin sonunu öngördüğü yerde, bir başka düşünce hayatın sonsuzluğunu haber verir" derken Foucault aynı gerçeğin altını çizer.[827] Değişmeye karşı duyarsız kalmış klâsik anlayışın yerine dönüşümlerin çözümlenmesinin geçirilmesi ve bu değişikliklerin açıkça belirlenmesi gerektiğine inanan Foucault, bir pozitifliğin ortadan kalkışı ve bir başka pozitifliğin ortaya çıkışının –daha özelden daha genele gitmek suretiyle, bir oluşum sisteminin farklı unsur-

824 M. Foucault, *MC*, s. 149.
825 M. Foucault, *MC*, s. 149-150.
826 M. Foucault, *MC*, s. 150.
827 M. Foucault, *MC*, s. 292.

larının ve belirleyici ilişkilerinin dönüşümleri, oluşumla ilgili farklı kurallar arasındaki ilişkilerin dönüşümleri, çeşitli pozitiflikler arasındaki ilişkilerin dönüşümleri gibi– birçok dönüşüm tipini içerdiğini; *filoloji, biyoloji* ve *iktisat politikası* arasındaki ilişkilerin Genel Dilbilgisi, Doğa Tarihi ve Servet Analizi arasındaki ilişkileri, nasıl dönüştürdüklerini; bu üç disiplin arasındaki temel ilişkilerin gösterdikleri kopukluklar arası dış görünüşün nasıl bozulduğunu; onların matematik ve felsefeyle olan ilişkilerinin nasıl değiştiğini; bu pozitifliklerin arasında, insan bilimleri gibi başka söylemsel oluşumlar için bir yerin nasıl oluştuğunu arkeolojik çözümlemesiyle ortaya çıkarmaya çalışır.[828] Klâsik çağla modern çağı farklı *epistemel*ere bağlayan, dolayısıyla da bunları birbirinden kopuk olarak düşünen Foucault, farklı pozitiflik alanlarına ait bazı kavramların her iki dönemde de bulunabileceğini, onların farklı dönemlerde farklı dağılım sistemlerine ait olabilecekleri gibi farklı oluşum yasalarına da bağlanabileceklerini öne sürer; ve şu örnekleri verir:[829] Klâsik çağda Servet Analizi'nin modern çağda *iktisat politikası*nın konusu olan *parasal dolanım* kavramı; klâsik çağda Doğa Tarihi'nin modern çağda *biyoloji*nin konusu olan *karakter* kavramı; G. Canguilhem'in önce Willis'ten Prochaska'ya klâsik bilimin içindeki oluşumunu, sonra modern *psikoloji*ye girişini gösterdiği *refleks* kavramı; önce on sekizinci yüzyılın Doğa Tarihi'nde yer almış, sonra Cuvier'nin döneminde *biyoloji*ye girmiş *organizma* kavramı;[830] ilkin klâsik çağda

828 M. Foucault, *AS*, s. 224-225; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 92-93.

829 M. Foucault, *AS*, s. 226-227.

830 Merquior, Foucault'nun *organizma* ya da *organik yapı* kavramını Modern dönemde ortaya çıkmış olan Biyoloji'nin temel bir kavramı olduğu şeklindeki düşüncelerinin G. S. Rousseau tarafından doğru olmadığının gösterildiğini (*bkz. age*, s. 72'den naklen G. S. Rousseau, *Organic Form: The Life of an Idea*, 1972, s. 248-249), metafizik varsayım olarak organik yapı kavramının Cuvier ile ortaya çıkmış bir yenilik olmadığını, bu kavramın uzun bir geçmişinin bulunduğunu anlamamış olmasının gerisinde yatan sebebi, onun XVIII. yüzyıl doğa bilimcileri üzerine yazılmış çağdaş bilimsel eserleri okumamış olmasına bağlar (*bkz. age*, s. 72).

Linné'de sonra modern çağın eşiğinde Cuvier'de görülmüş olan *değişmezcilik* (fixisme) kavramı.[831]

Söylemsel bir oluşum konusunda, birbirinden farklı birçok doğuşun betimlenebileceği fikrini taşıyan Foucault, her birisi bir dönüşüm ânını gösteren dört eşikten söz eder:[832] **(1)** Bir sistemin farklı bir sisteme dönüştüğü ânı gösteren *pozitiflik eşiği*; **(2)** Bir söylemsel oluşumun içindeki ifadeler toplamının bölündüğü ve yeni bir bilgi fonksiyonunun kullanıldığı ânı gösteren *bilgikuramsallaşma eşiği*; **(3)** Belirli bir bilgikuramsal biçim belirli sayıdaki biçimsel ölçütlere bağlandığında, onların ifadelerinin sadece oluşumla ilgili arkeolojik kurallara değil, aynı zamanda önermelerin bazı kuruluş ilkelerine de cevap verdiği anı gösteren *bilimsellik eşiği*; **(4)** Bir bilimsel söylemin, kendisi için gerekli aksiyomları, kullandığı elemanları, kendisine uygun önerme yapılarını ve kabul ettiği dönüşümleri belirleyebildiği ânı gösteren *biçimsel yapılara indirgeme eşiği*. Bazı durumlarda pozitiflik eşiğinin bilgikuramsallaşma eşiğinden çok önce aşıldığını, bazan bilimsellik eşiklerinin bir pozitiflikten bir başka pozitifliğe geçişe bağlı olduğunu öne süren Foucault'ya göre, Doğa Tarihi'nden *biyoloji*ye geçiş Cuvier'nin döneminde bir pozitifliğin ortadan kalkması ve bir başka pozitifliğin onun yerini almasıyla gerçekleşmiştir.[833]

Klâsik çağdan modern çağa geçişi, yukarıda sözü edilen üç pozitiflik alanında inceleyen Foucault, Genel Dilbilgisi'nden *filoloji*ye geçişin eşiğinde Bopp'u, Servet Analizi'nden *iktisat politikası*na geçişin eşiğinde Ricardo'yu, Doğa Tarihi'nden *biyoloji*ye geçişin eşiğinde de Cuvier'yi önde gelen düşünürler olarak kabul eder. Ricardo'nun, *emek*i her türlü mübadelenin dışına çıkararak genel üretim biçimlerinin içine sokmak için, onu ölçme rolünden kurtardığı gibi, Cuvier de *karakter*lerin hiyerarşisini, muhtemel her tasnifin dışına çıkararak, canlı

831 *Bkz. Petit Robert* 2, Le Robert, 7. édition, Paris, 1983, s. 479 (G. Cuvier).
832 M. Foucault, *AS*, s. 243-244.
833 M. Foucault, *AS*, s. 245; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 124.

varlıkların çeşitli örgütlenme planlarının içine sokmak için, onu *taxinomik* fonksiyonundan kurtarmıştır.[834] Böylelikle, Foucault'nun "sürekli olan aynılıkların ve farklılıkların yeri olmak üzere seçilmiş yapı" olarak tanımladığı ve kendileri aracılığıyla bir doğa düzeninin kurulmaya çalışıldığı *karakterler*[835] önce Jussieu ve Lamarck, sonra da Cuvier'yle birlikte, *temsil* etme işlevini yitirmiştir.[836] Klâsik çağ boyunca, Doğa Tarihi'nin cins, tür, birey, yapı, organ gibi bölmelerinin içinde kendini gösterebilmiş ve modern çağla birlikte *organizma* kavramını merkezine almış canlı varlıklar alanı Cuvier'den itibaren artık yeni bir varoluş biçimini kazanmaya başlamıştır.[837] Klâsik çözümlemede, diyor Foucault, bazen (üreme gibi) oynadığı rolden, bazen de (biçim, büyüklük, düzen ve sayı gibi) çeşitli morfolojik durumlardan hareketle okunabilecek iki girişli bir sistem gibi düşünülmüş, dolayısıyla hem yapısı hem de işleviyle tanımlanmış *organa* ilişkin bu çözümlemelerden birincisi *yararlanılabilir olanı* ikincisi de *belirlenebilir olanı* dile getirdikleri halde, bunlar birbirleriyle hem örtüşürler hem de birbirlerinden bağımsız kalırlar.[838] Ona göre, işlevi organın kendisinden üstün tutan, organın durumunu işlevine bağlayan Cuvier, dikkati organların kendilerinden daha çok solunum, sindirim, dolaşım, hareket gibi işlevlerine yöneltmek gerektiğini öne sürmek suretiyle, klâsik çağın bu düzenini tersine çevirir.[839] Böylece, doğaya ilişkin söylem artık *taxinomie*den canlı varlıkların organizasyonlarına doğru yönelir ve taksinomik süreklilik, yani doğa hakkındaki genel bir bilimin temeli olarak düzenin olanağı ortadan kalkar.[840]

834 M. Foucault, *MC*, s. 275.
835 M. Foucault, *MC*, s. 152.
836 M. Foucault, *MC*, s. 293.
837 M. Foucault, *MC*, s. 276.
838 M. Foucault, *MC*, s. 276.
839 M. Foucault, *MC*, s. 276.
840 A. K. Marietti, *age*, s. 91.

Doğa Tarihi'nin, *aynı* ile *başka*nın ancak tek bir mekâna ait olduklarında var olduğunu, *biyoloji*ye benzer bir şeyin ise bu birlik bozulmaya başladığı, çok derin bir aynılık zemininde farklılıklar birden bire ortaya çıktığı zaman mümkün hale geldiğini düşünen Foucault, işleve yapılan bu vurgunun, aynılıkların düzlemi ile farklılıkların düzlemi arasındaki bu ilişkisizliğin *birlikte varolma, iç hiyerarşi, organizasyona bağımlılık* gibi yeni ilişkiler ortaya çıkardığına dikkat çeker.[841] Klâsik düşünce kendini dil ve bakış yoluyla bir tek hareketle kat edilen betimlemenin *biçim, sayı, düzen* ve *büyüklük*ten ibaret dört değişkeninden hareketle inşa ederken, gözle görülebilir olanın bu bölümlenişinin içinde *yaşam* bölünmenin etkisi olarak ortaya çıkarken, Cuvier'den itibaren bir sınıfın dış olanağını oluşturan algılanamaz ama bütünüyle işlevsel olanın içinde düşünülür.[842] Böylece, Cuvier'yle birlikte genel bir *taxinomie* tasarısı, sürekli olarak en basit ve en cansızdan en canlı ve en karmaşığa gidecek olan büyük bir doğal düzeni ortaya koyma olanağı, doğaya ilişkin genel bir bilimin temeli olarak düzenin incelenmesi ortadan kalkar.[843]

On dokuzuncu yüzyılın başında, yaşam felsefesine ilişkin temaların yeniden canlanışıyla, fikirlerin ve bilimlerin kronolojisi içinde belirtilmiş bulunan *yaşam* hakkındaki bu *taxinomik* anlayıştan sentetik anlayışa geçişle birlikte, arkeoloji açısından, *biyoloji*nin olabilirlik koşullarının ortaya çıktığı görülür.[844] Doğa Tarihi'nin alanının parçalanmasının sonucunda, birinin *Karşılaştırmalı Anatomi*,[845] diğerinin *Anatomi*[846] tarafından gerçekleştirilmiş, uygulama açısından, birbirine bağlı iki tekniğin geliştiği dikkati çeker ki, bunlardan anatomi yalnızca aynılıkların tablo halindeki ve homojen alanını parçalamakla

841 M. Foucault, *MC*, s. 277; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 91.
842 M. Foucault, *MC*, s. 280.
843 M. Foucault, *MC*, s. 280.
844 M. Foucault, *MC*, s. 281.
845 M. Foucault, *MC*, s. 281.
846 M. Foucault, *MC*, s. 282.

kalmamış, zamanın varsayılmış sürekliliğini de ortadan kaldırmıştır.[847] Bunun Cuvier'nin çözümlemelerinin teorik açıdan doğadaki *süreklilikler* ve *süreksizlikler* rejimini tamamıyla yeniden oluşturduğu anlamına geldiğini düşünen Foucault, karşılaştırmalı anatominin, gerçekte, canlıların dünyasında birbirinden bütünüyle farklı iki süreklilik biçimini ortaya koyma olanağını verdiğini, bunlardan birincisinin solunum, sindirim, dolaşım, üreme, hareket gibi cinslerin çoğunda bulunan organların büyük işlevlerine, ikincisinin de organların az ya da çok yetkinliğine ilişkin olduğunu öne sürer.[848] Ne üst üste konulabilen ne de birbirine göre ayarlanabilen bu iki süreklilik arasında, diyor Foucault, büyük süreksiz kitlelerin dağıldığı görülür.[849] Bu süreksizlikler, hayat şartlarından dolayı, organizma ile organizmaya yaşama olanağını veren ortam arasındaki sürekliliği apaçık ortaya koyarlar.[850] Böylece, canlı varlıklara ilişkin söylemin, Cuvier'nin karşılaştırmalı anatomisiyle birlikte, ortamın çözümlenmesi ile hayat şartlarının çözümlenmesi aynı zamanda dikkate alınmadan mümkün olmayacağı öne sürülebilir.[851]

On dokuzuncu yüzyılın doğasının canlı olduğu ölçüde süreksizleşeceğinin altını çizen Foucault'ya göre, klâsik çağda, *temsil*in sürekliliği ile *varlık*ın sürekliliği birbirine bağlı bulunduğundan, varlığı kendisinden ayıracak olan şeyi temsil etmek mümkün değildi; işte Cuvier'yle birlikte kesinkes parçalanan bu hem ontolojik hem de temsilî olan dokudur.[852] On sekizinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyılın dönemecindeki birkaç yıl içinde, Avrupa kültürünün canlının temel mekânını bütünüyle değiştirdiği fikrini taşıyan Foucault açısından, klâsik çağda canlı, varlığın evrensel *taxinomie*sinin içindeki

847 M. Foucault, *MC*, s. 283.
848 M. Foucault, *MC*, s. 283; *krş.* A. K. Marietti, *age*, s. 91.
849 M. Foucault, *MC*, s. 284.
850 A. K. Marietti, *age*, s. 91-92.
851 A. K. Marietti, *age*, s. 97.
852 M. Foucault, *MC*, s. 285.

kutu ya da kutular dizisi olarak düşünülürken, Cuvier'den itibaren artık onun kendi üzerine kıvrıldığının, *taxinomik* yakınlıklarını devam ettirmediğinin, sürekliliklerin zorlayıcı geniş planından ayrıldığının ve kendine yeni bir alan açtığının düşünülmeye başladığı görülür.[853] Bu alan, ona göre, artık varlığın olabilirliği tarafından değil de, hayatın şartları tarafından yönetilen, hem anatomik bağlantıların ve fizyolojik uyuşurlukların iç, hem de kendi bedenini oluşturmak için içlerine yerleştiği unsurların dış alanı olmak üzere çifte bir alandır.[854] Foucault, Cuvier'nin çalışmalarının buluşlar, tartışmalar, teoriler ve felsefi kanaatler düzeyinde değil de, arkeolojik derinliği içinde dikkate alındığında, *biyoloji*nin geleceğine uzaktan ışık tuttuğunun söylenebileceğine işaret eder.[855]

Cuvier'nin canlı varlıkların klâsik skalasının içine köklü bir süreksizliği sokmasına bağlı olarak ortaya çıkmış bazı kavramların yanı sıra, hayatı devam ettirmek zorunda olan belirli bir gücün ve onu ölümle cezalandıran belirli bir tehdidin ortaya çıktığı yerde, Foucault, *evrim* düşüncesi gibi bir şeyi mümkün kılan birçok koşulun bir araya gelmiş olduğuna dikkat çeker.[856] Canlı formların süreksizliği, klâsik çağın *yapı*larının ve *karakter*lerinin izin vermediği büyük bir zamansal sapmayı kavrama olanağını vermiş ve mekânın süreksizliği, tablonun kırılışı, doğanın bütün varlıklarının kendisinde düzenli bir biçimde yerlerini buldukları bu tabakanın parçalanışı sayesinde, diyor Foucault, Doğa Tarihi'nin yerini doğaya ilişkin bir *tarih* alabilmiştir.[857] Cuvier'nin zamanında, henüz canlının tarihi var olmasa bile, böyle bir tarih için gerekli koşullar keşfedilmiş olduğundan, söz konusu tarihin doğma olanağı ortaya çıkmıştır.[858] Klâsik çağın tablosunun kırılışı,

853 M. Foucault, *MC*, s. 287.
854 M. Foucault, *MC*, s. 287.
855 M. Foucault, *MC*, s. 287.
856 M. Foucault, *MC*, s. 288.
857 M. Foucault, *MC*, s. 288.
858 A. K. Marietti, *age*, s. 92.

yaşamın varoluş şartlarının kendisinde devam etmesinin tarihinden ibaret sayılan yaşama özgü bir tarihselliği keşfetme olanağını vermiş; ve böyle bir sürekliliğe ilişkin çözümleme olarak dikkate alınması gereken Cuvier'nin *değişmezciliği* (fixisme), Batı bilgisinin içinde ilk ortaya çıktığında, yukarıda sözü edilen tarihselliğin başlangıç biçimi olmuş; böylelikle, daha önce Bopp tarafından *dil*in, Ricardo tarafından *ekonomi*nin içine sokulduğunun söz konusu edildiği tarihsellik, şimdi de Cuvier tarafından *canlı*nın içine sokulmuştur.[859] Canlının tarihselliği ile ekonominin tarihselliği, aynı çağdaş bilgikuramsal alanda, yaşamın bitkiselliğini değil hayvansallığını ortaya koymuştur.[860] Foucault, öyle görünüyor ki, bütün bu gelişmelerin sonucunda, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren artık her pozitiflik biçiminin kendine uygun bir felsefeye sahip olduğunun kabul edilmesi gerektiğine inanır: *ekonomi* için emek felsefesi, *biyoloji* için yaşam felsefesi, *filoloji* için de kültür felsefesi.[861]

859 M. Foucault, *MC*, s. 288.
860 A. K. Marietti, *age*, s. 92.
861 M. Foucault, *MC*, s. 292.

İKİNCİ BÖLÜM:
SOYKÜTÜĞÜ

A. BİLGİNİN SOYKÜTÜĞÜ

I. Soykütüksel Çözümlemenin Temelleri

Soykütüğü kavramını düşünce tarihinde ilk kez kullanan düşünür Nietzsche'dir. Foucault'nun Nietzsche'den alıp kullandığı bu sözcük, tarihsel olayları bütün karmaşıklığı içerisinde ele alıp ortaya koymayı amaçlayan bir bakış açısını gösterir.[1] Soykütüksel hakikat çözümlemesinin temelinde insana ilişkin olaylar ve oluşumlar bulunur. Soykütüksel çözümleme köken ve temel aramaya ilişkin, Kant'ın *a priori* seziş formları dediği zamanın ve mekânın ötesine uzanması nedeniyle sonu hep metafiziğe varan bir metodolojinin tam karşısında yer alır. *Soykütüğü*nün karşıtı bir anlayışla hareket eden söz konusu metodolojinin önde gelen temsilcileri olarak Foucault *temelcilik* (fondationalism) ve *mutlakçılık* (absolutism) adlarıyla bilinen düşünce hareketlerini gösterir.

Soykütüğü projesinin, klâsik çağın hem varlık felsefesi hem de bilgi felsefesi bakımdan önemli düşünce hareketleri olarak kabul edilmeleri gereken ne *ampirizm*e ne de *pozitivizm*e dayanan temellerinin bulunduğunu düşünen Foucault, *soykütüğü*nü, modern çağın doğa bilimlerine kazandırdığı egemen ve merkezî gücün karşısında yerel, süreksiz, bir kenara itilmiş, meşrulaşmamış bilgilerin bağımsızlıklarını koruma girişimi olarak ele alır.[2] Bu nedenle, ona göre, bilgilerin bilime özgü

1 M. Mahon, *Foucault's Nietzschean Geneology*, State University of New York press, New York 1992, s. 21.

2 M. Foucault, *Seçme Yazılar 1* (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 92.

iktidar hiyerarşisine kaydedilmeleri düşüncesine göre *soykütüğü*, tarihsel bilgileri özgürleştirme, yani birleştirici, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı koyabilecek hale getirme çabasıdır.[3] Bir söyleşide kendisine yöneltilen "çok geçmişte kalmış dönemleri sorgulamanızın nedeni nedir?" şeklindeki soruya o, *soykütüğü*nün anlamının ve analizinin şimdiki zamana ilişkin bir sorudan yola çıkarak geçmişe doğru yürümek olduğunu öne sürerek cevap verir.[4] Tarihsel çalışmaların Nietzscheci bir soykütüksel tutum içerisinde yapılması gerektiği inancını taşıyan Foucault için, *soykütüğü* bir köken arayışı değil, Platoncu köklere dayanan ve temel kaygıları teleolojik olan geleneksel bir tarihe yapılan saldırıdır.[5] Nietzsche gibi, böyle bir tarihin tam da kavranması gereken şeylerden uzak durduğunu öne süren Foucault'nun düşüncesindeki *soykütüğü*, bu gereksinimi karşılamak amacıyla, var oluşumuzu, iç içe geçmiş ve belli bir başlangıcı ya da sonu bulunmayan bir olaylar karışımının içine yerleştirir; öyle ki soykütüksel kaygı, Platon'un ideal varlık kimliği ve belleği tutkusunun yerine, duygu, aşk, beden, vicdan gibi tarihsiz sayılan alanların tarihini, kendi var oluşumuzun içine süreksiz olanı dâhil ettiği ölçüde gerçek olacak bir tarihi yazmaya çalışır.[6] Farklılığı düşünme ve olayla yüzleşme hedefleri bakımından Nietzsche'nin soykütüksel tutkusu, Foucault'nun arkeolojiye ilişkin projesinin temel esaslarından birini oluşturur.[7]

Tarihe, içinde yaşanılan zamanda bir işe yaraması için geçmişin küllerine doğru derinlemesine gerçekleştirilen bir araştırma gözüyle bakan Foucaut'nun düşüncesinde *soykütüğü*, bir bakıma, özünde yaratıcı bir eylemi bulunduran işte böyle

3 M. Foucault, *SY1*, s. 93.
4 M. Foucault, *Seçme Yazılar 2* (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 91-92.
5 J. W. Bernauer, *age*, s. 174.
6 J. W. Bernauer, *age*, s. 174.
7 J. W. Bernauer, *age*, s. 175.

bir tarih olmalıdır.[8] Bizi ele geçirme ve belirleme gücünde olan söz konusu tarihte *anlam ilişkileri*nin değil, *iktidar ilişkileri*nin etkili olduğunu düşünen Foucault, aynı anda hem olayları birbirinden ayırt etmek, hem bu olayların içinde bulundukları ağları ve düzeyleri farklılaştırmak, hem de söz konusu olayların birbirine bağlandıkları, birbirinin oluşumlarına katkıda bulundukları çizgileri yeniden ortaya çıkarmak amacıyla, simgelerden ve göstergelerden oluşan çözümleme alanlarına değil de, güç ilişkilerinin, stratejik gelişmelerin ve taktiklerin *soykütüğü* gibi kavramların belirleyeceği çözümleme alanlarına başvurulması gerektiğine inanır.[9] Bunu yaparken de kurucu özneden vazgeçmek, öznenin kendisinden kurtulmak, başka bir deyişle, öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirecek yeni bir çözümlemeye yönelmek gerekir. İşte, olayların alanına göre aşkın bir konumda bulunan ya da tarihin akışı içerisinde kendi boş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek böyle bir tarih biçimine Foucault, *soykütüğü* adını verir.[10]

Bilginin bilimsel olarak hiyerarşik bir yapıya kavuşturulmasını ve Deleuze'ün minör sözcüğüyle dile getirdiği yerel bilgilerin içkin iktidar etkilerine karşı aktif hale getirilmesini düzensiz ve parçalar halinde soykütükleri olarak niteleyen Foucault, *arkeoloji*nin yerel bilgilere ilişkin söylemlere uygun düşen bir çözümleme yöntemi olduğunu söylerken; *soykütüğü*nün, söz konusu yerel bilgilere ilişkin söylemlerden çıkarılmış olmakla birlikte, artık onlara tâbi olmayan bilgileri önemli hale getiren taktik olarak düşünür.[11] Düzensiz ve dağınık halde bulunan soykütüklerinin tümüne kesintisiz ve sağlam bir teorik taban sağlamaya çalışmanın asla söz konusu olma-

8 M. Foucault, *SY1*, s. 91.
9 M. Foucault, *SY1*, s. 65.
10 M. Foucault, *SY1*, s. 68.
11 M. Foucault, *SY1*, s. 93-94.

dığına işaret ettikten sonra da, o bu soykütüklerini hiçbir zaman birleştirici bir teorik taçlandırmayla donatmak istemediğini açık bir biçimde dile getirir.[12] Foucault için, bütün bu soykütüklerinin temel sorusu şudur: "Son kırk yıl boyunca, hem Nazizmin çöküşü hem de Stalinizmin gerileyişiyle aynı zamanda, şiddeti, keskinliği ve saçmalığı somut olarak ortaya çıkan bu iktidar nedir?"

Soykütüğü ile bir tür tarihi, içinde yaşadığımız hayata ışık tutması için geçmişe yönelik derinlemesine yapılacak bir araştırmayı anlayan Foucault, her birini bir tarihsel ontoloji olarak düşündüğü üç soykütüksel alandan söz eder:[13] **(1)** Hakikatle ilişkimiz bakımından kendimize ait olan alan, bu alanda kendimizi bir bilgi nesnesi olarak kurarız; **(2)** İktidarla ilişkimiz açısından kendimize ait olan alan, bu alanda kendimizi başkaları üzerinde iktidar uygulayan özne olarak kurarız; **(3)** Ahlakla ilişkimiz açısından kendimize ait olan alan, bu alanda kendimizi ahlaksal özne olarak kurarız. Söz konusu alanlara bağlı olarak üç çeşit soykütüksel eksenin varlığından söz eden Foucault, bu eksenlerin her üçünün de birlikte, biraz karışık bir biçimde de olsa, *Deliliğin Tarihi*'nde yer aldığını; ama asıl olarak hakikat ekseninin *Kliniğin Doğuşu* ile *Kelimeler ve Şeyler*'de, iktidar ekseninin *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta, ahlâk ekseninin ise *Cinselliğin Tarihi*'nde ele alınıp incelendiğini öne sürer.[14] Buna göre o, söz konusu üç soykütüksel alanda üç farklı eksene bağlı kalarak, düşünce hayatının birbirini izleyen üç döneminde üç değişik öznenin çözümlemesini yapar: 1955-1972 yılları arasında *epistemolojik* özne, 1972-1980 yılları arasında *politik* özne, 1980-1984 yılları arasında *etik* özne.

Derinlikli, teorik ve homojen olan, bundan dolayı da arkeolojik çözümleme yoluyla elde edilen *bilgi*yi (savoir), yete-

12 M. Foucault, *SY1*, s. 95.
13 M. Foucault, *SY2*, s. 204.
14 M. Foucault, *SY2*, s. 205.

rince derinliği olmayan, uygulamalı olanla ilgili ve heterojen, bundan dolayı da soykütüksel çözümleme yoluyla elde edilen *bilme*den (connaissance) ayırt eden Foucault'nun iktidarla ilgili çözümlemesinin bilgikuramsal temelinde *bilgi*nin mi yoksa *bilme*nin mi yer aldığı konusunda birbirinden epeyce farklı görüşler öne sürülmüş olmakla birlikte, iktidarla ilgili söylemin epistemolojik temelinin onun düşüncesinde *bilme*ye dayandığından kuşku duyulmamalıdır. Foucault, savaşlarla ilgili tarihsel bir bilmenin oluşumuna ve bu bilmenin güncel taktikler içerisindeki kullanımına, yani uzmanlaşmış insanların bilmesiyle sıradan insanların bilmesinin birleşimine, uzmanlığa dayanan bilgilerle yerel belleklerin birleşmesine *soykütüğü* adını verir.[15] Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, ona göre, *soykütüğü*nde, kesinlikle kuramın soyut birliğinin karşısına olguların somut çokluğunun konulması söz konusu olamaz. Bilimci bir tutumla hareket ederek, yerli yerine oturmuş bilgilerin kesinliğinin karşısına koymak için spekülatif olanı dışarıda tutmak da söz konusu değildir. Bu nedenle, *soykütüğü* özü bakımından ne ampirist ne de pozitivist bir karakter taşır.

Bir değil birçok *soykütüğü*nden söz edilebilir ve soykütükleri bir bilim formuna yapılan pozitivist geri dönüşler değildir; onlar kesinlikle karşı-bilimlerdir.[16] *Soykütüğü*nün, eğer daha dikkatli bakılacak olursa, *bilme*lerin *bilgi*ye bir başkaldırısı olduğu görülebilir. Bununla birlikte, o bir bilimin içeriğine, yöntemlerine ve kavramlarına karşı değil de, içinde yaşadığımız toplumda örgütlenmiş bilimsel bir söylemin kuruluşuna ve işleyişine bağlı bulunan merkezileştirici iktidar etkilerine bir başkaldırıdır.[17] Foucault'ya göre, *soykütüğü* bilimsel olduğu düşünülen bir söyleme özgü iktidar etken-

15 M. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir* (*TSG*) (çev. Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 24.
16 M. Foucault, *TSG*, s. 25.
17 M. Foucault, *TSG*, s. 25.

lerine karşı savaş vermelidir. *Arkeoloji*yi yerel bağımlılıklara ilişkin çözümlemenin yöntemi, *soykütüğü*nü ise arkeolojik yolla betimlenen bu yerel bağımlılıklardan hareketle ortaya konulmuş ve egemenliklerine kavuşturulmuş bilmeleri harekete geçiren taktik olarak göz önüne alan Foucault, Collège de France'da verdiği 7 Ocak 1976 tarihli dersin bir yerinde, bu soykütüklerinin hedefinin son kırk yıl boyunca saldırısı, gücü, keskinliği, saçmalığı hem Nazizmin çöküş çizgisi, hem de Stalinizmin gerileme çizgisi üzerinde somut olarak ortaya çıkan şu "iktidar nedir?" sorusu olduğunun altını çizer. Bu sorunun altını özellikle çizmesinin temel nedenini de şöyle açıklar: "Çok sayıdaki ayrımı kesinlikle göz ardı etmek istemeksizin, bu ayrımlar içerisinde on sekizinci yüzyıl düşünürlerinde rastladığımız hukuksal ve siyasal iktidar anlayışıyla Marksist anlayış arasında ortak bir nokta bulunmaktadır ki, bu ortak noktanın iktidar kuramı içerisinde *ekonomizm* olarak adlandırılması gerekir."[18]

14 Ocak 1976 tarihli derste 1970'li yıllardan itibaren iktidarın *nasıl*ı üzerinde çalışmaya başladığını söyleyen Foucault, iktidarın mekanizmasını birisi hukuk, öteki gerçeklik olmak üzere iki işaret noktası arasında kavramaya çalışır.[19] Demek ki, bir yanda iktidarı biçimsel olarak sınırlayan hukuk kuralları, öte yanda bu iktidarın ürettiği ve yönlendirdiği, dolayısıyla bu iktidarın devam etmesini sağlayan gerçeklik vardır. Eğer felsefeye gerçeklik hakkında üretilmiş söylem gözüyle bakılacak olursa, o zaman felsefe iktidarın hukuksal sınırlarını *nasıl* tespit edebilir? Bunun geleneksel bir soru olduğunu öne süren Foucault, aslında bu geleneksel soruya göre çok daha temelli ve olgusal nitelikli olan şu soruyu sormak istediğine dikkat çeker: Gerçeklik hakkındaki söylemleri üretmek için, iktidar ilişkilerinin başvurdukları hukuk kuralları nelerdir?[20]

18 M. Foucault, *TSG*, s. 28.
19 M. Foucault, *TSG*, s. 37-38.
20 M. Foucault, *TSG*, s. 38.

İçinde yaşadığımız çağın toplumlarında sayısız iktidar ilişkilerinin toplumsal hayata nüfuz ettiğini, onu belirlediğini ve oluşturduğunu; iktidar ilişkilerinin gerçekte bir söylemsel birikim, dolaşım, işleyiş, üretim olmaksızın ne işleyebileceğini, ne yerleşebileceğini, ne de ayırt edilebileceğini söyleyen Foucault, bir iktidar içerisinde, o iktidardan yola çıkarak ve o iktidar aracılığıyla işleyen belirli bir gerçeklik ekonomisi olmadan iktidarın uygulanamayacağının altını çizer. Ona göre, neredeyse her toplum için geçerli olabilecek bir biçimde, biz iktidar tarafından gerçekliğin üretimine bağlı kılınırız ve ancak gerçekliğin üretimi yoluyla iktidar uygulayabiliriz. *İktidar* ile *hukuk* ve *gerçeklik* arasındaki ilişkinin işleyiş biçimini değil de, yoğunluğunu ve sürekliliğini belirtmek amacıyla, denilebilir ki, işleyişi için gerçekliğe gereksinimi bulunan *iktidar* tarafından gerçekliği üretmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız.[21]

Hukuk ve iktidar ilişkileri konusunda genel bir ilke olarak, Batı toplumlarında hukuksal düşüncenin oluşmasının temelinde krallık iktidarının bulunduğunu öne süren Foucault, Batı hukukunun krallık iktidarına sipariş edilmiş bir hukuk olduğuna; Ortaçağda Roma'nın hukuksal yapısının Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte parçalanmasının bunu ortaya koyduğuna işaret ettikten sonra; Batılı her hukuksal yapıda merkezde bulunan kişinin her zaman kral olduğu düşüncesinin doğruluğundan hiç kuşku duymadığını vurgular.[22] Kralın iktidarı, ona göre, iki bakımdan ele alınıp incelenebilir: **(1)** Kralın iktidarının hangi hukuksal kalıplar içerisinde konumlandığını, nasıl kendi egemenliğinin canlı bedeni haline geldiğini göstermek için; **(2)** Kralın bu iktidarının yasallığını koruması ve devam ettirmesi için hangi sınırlamalar içerisinde yürümesi gerektiğini göstermek için.[23] Ortaçağdan bu

21 M. Foucault, *TSG*, s. 38.
22 M. Foucault, *TSG*, s. 39-40.
23 M. Foucault, *TSG*, s. 40.

yana hukuk kuramının temel işlevinin iktidarın meşruiyetini tespit etmek olduğu kanısında olan Foucault, Batılı toplumlarda hukukun temel sorununun hükümdarın egemenliği sorunu olduğunu söyledikten sonra, hukukun tekniğinin ve söyleminin temelde, egemenliği iktidarın potasında eritmek ve onun yerine hükümdarın yasal haklarını ve bu haklara yasal boyun eğme zorunluluğunu öne çıkarma görevini üstlendiğinin, bu nedenle Batı hukuk sisteminin bütünüyle kral merkezli olduğunun altını çizer.[24] Egemenlik derken, birinin başkası üzerindeki ya da bir toplumun başka bir toplum üzerindeki küresel egemenliğini değil de, toplumsal hayatın akışı içerisinde uygulanan sayısız egemenlik biçimlerini; hukukun merkezinde yer alan kralı değil de, karşılıklı hukuksal ilişkileri içinde bulunan uyrukları kastettiğini söyleyen Foucault'ya göre, hukuk sistemi ve yargı alanı egemenlik ilişkilerinin ve çok biçimli uyruklaştırma tekniklerinin iletim aracıdır; ve hukuka ancak bu açıdan bakmak gerekir.[25]

Foucault, hukukla iktidar arasındaki söz konusu ilişkileri ele alıp incelerken, kullanacağı yönteme ilişkin temel çizgileri belirlemeyi de ihmal etmez. İktidarı belirginlik kazanmış ve meşru biçimlerine kavuşmuş merkezlerinde değil de, özellikle kendisini düzenleyen ve sınırlayan hukuk kurallarının ötesine geçerek en bölgesel, en yerel biçimlerinin ve kurumlarının içerisinde, kılcal damarlarında ve son çizgilerinde ele alıp incelemek Foucault'nun asıl amacı gibi görünüyor.[26] Bu bakımdan Foucault iktidarı beş farklı açıdan gözlem altına alır:[27]

1) İktidarı uygulanışındaki hukuksallığın giderek azaldığı sınırlarında, yani ister işkence, ister idam, isterse hapsetme şeklinde olsun, cezalandırma erkinin birtakım yerel ve bölge-

24 M. Foucault, *TSG*, s. 40.
25 M. Foucault, *TSG*, s. 41.
26 M. Foucault, *TSG*, s. 41.
27 M. Foucault, *TSG*, s. 42-44.

sel kurumların içerisinde nasıl somutlaştığını görmeye, yani onu içerden incelenmeye çalışır.

2) İktidarı geçici olarak nesnesi, hedefi, uygulama alanı denilebilecek şeyle doğrudan ve anında ilişkiye girdiği, iyice yerleştiği ve gerçek etkilerini göstermeye başladığı dış yüzünden incelemeye çalışır. Hobbes'un *Leviathan*'ını icat edilmiş mutlak egemen bir insan olarak düşünen ve devletin birtakım kurucu öğeleri tarafından bir araya getirilmiş birbirinden farklı bireyselliklerin pıhtılaşmasından başka bir şey olarak düşünmeyen Foucault, bu icat edilmiş bütünsel bedeni değil de, çevredeki ve çeperlerdeki muhtelif bedenleri, iktidar güçleri tarafından uyruk haline getirilmiş bedenleri incelemek ister.

3) İktidarın bir bireyin öteki bireyler, bir grubun öteki gruplar üzerindeki homojen bir egemenliği olarak ele alınmaması ve egemenliği elinde bulunduranlar ile ona sahip olmayanlar, ona katlananlar arasında paylaşılan bir şey olarak düşünülmemesi gerekir. Bu bakımdan, ona göre, iktidar yeri belirlenemez olan, hiçbir zaman birilerinin elinde bir zenginlik ve bir mal gibi sahiplenilebilir olmayan, sadece dolaşımda ve işleyen bir şey olarak çözümlenmelidir. Bu açıdan bakıldığında, bireyin iktidarın karşısında durduğunun değil, onun hem etmeni hem de aracısı olduğunun ve iktidarın kendisini oluşturan bireyler aracılığıyla yayıldığının düşünülmesi gerekir.

4) Burada Foucault, iktidarın merkezden çevreye, yukarıdan aşağıya, tümelden tikele doğru nereye kadar uzandığının, ne ölçüde çoğaldığının ve toplumun en küçük birimlerine kadar sürdüğünün araştırılmaya çalışılacağı bir güç olarak ele alınmaması; tam tersine onun aşağıdan yukarıya, tikelden tümele, mikro iktidarlardan makro iktidara doğru, kendi mantıksallıklarına ve teknolojilerine sahip iktidar biçimlerinin giderek genelleşen mekanizmalar ve egemenlik biçimleri tarafından nasıl kolonileştirildiklerini, kullanıldıklarını ve

dönüştürüldüklerini görmek gerekir. Bunun en iyi örneklerinin, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda sanayi devrimiyle birlikte egemen bir sınıfa dönüşen burjuvazinin eliyle delilerin kapatılması ve çocuk cinselliğinin bastırılması örneklerinde görüldüğünü öne sürer. Burjuva sınıfının egemenliğinin bu genel görüntüsünden iktidar adına her türlü sonucun çıkarılabileceğini, ama yapılması gerekenin bunun tam tersi olduğunu düşünen Foucault'ya göre, aşağıdan yukarıya doğru tarihsel olarak, deliliğin dışlanması, cezalandırma, cinselliğin yasaklanması konularında denetim mekanizmalarının nasıl etkili olduklarına; bu cezalandırma, bastırma ya da dışlama olgularının toplumun en alt düzeylerinde nasıl kendi araçlarına ve mantıklarına sahip bulunduklarına bakmak; başka bir deyişle, burjuvazinin de ilgilendiği iktidarın mikromekaniğini anlamaya çalışmak gerekir. Burjuvazi delilerle değil delilerin üzerindeki iktidarla, çocuğun cinselliğiyle değil onu denetleyen iktidar sistemiyle ilgilenir.

5) İktidarın büyük makinelerine ideolojik üretimlerin eşlik etmesinin büyük bir olasılık olduğunu düşünen Foucault için, örneğin, bir eğitim ideolojisinin, monarşik iktidarın ve parlamenter demokrasinin vb. birer ideolojilerinin bulunduğundan hiç kuşku duyulmamakla birlikte, bu ideolojilerin yine de iktidar ağlarının uç noktalarında oluştukları sanılmamalıdır. İktidar uç mekanizmalarında işletilmek istendiğinde, bir bilme ya da bilme aygıtları kurulup örgütlenmeden, dolaşıma sokulmadan bu işleyişin gerçekleşmesi mümkün olmaz.

Sonuç olarak denilebilir ki, iktidar üzerine yapılan araştırmaları iktidarın hukuksal yapısının, devlet aygıtlarının ve ona eşlik eden ideolojilerin tarafına yöneltmek yerine; egemenliğin, uyruklaştırma biçimlerinin ve buna ilişkin yerel sistemlerin kullanılışlarının ve bağlantılarının, bilme aygıtlarının tarafına yöneltmek gerekir.[28] İktidarın incelenmesinde *Leviathan* modelinden vazgeçilmesi gerektiğini öne süren Fo-

28 M. Foucault, *TSG*, s. 47.

ucault, iktidarı hukuksal iktidarın ve devletin kuruluşunun belirlediği alanın dışında incelemek istediğini, bunun için de bir tarihsel olgu olarak karşımızda duran ve Ortaçağdan günümüze dek uzanan hukuksal-siyasal iktidar kuramından uzak durulması gerektiğini düşünür.[29]

Hukuksal iktidar kuramı tarihsel süreç içerisinde, ona göre, dört rolü üstlenir:[30] **(1)** Feodal monarşiye ait somut bir iktidar mekanizmasına başvurur; **(2)** Büyük idari monarşilerin kurulması için hem gereç hem de kanıt işlevi görür; **(3)** On altıncı ve özellikle on yedinci yüzyıldan başlayarak daha din savaşları döneminde belirli yerlerde kraliyet iktidarını ya sınırlandırmak ya da güçlendirmek amacıyla silah olarak kullanılır; **(4)** Sanayi devriminden itibaren de mutlak monarşilerin karşısında alternatif bir modeli, parlamenter demokrasi modelini kurmaya soyunur. Bu dört rolün izi sürüldüğünde, diyor Foucault, feodal toplum tipi devam ettiği sürece, hukuksal iktidar kuramının ele aldığı ve dayandığı sorunların en üst düzeyinden başlayarak en alt düzeyine kadar iktidarın genel mekanizmasının ve uygulanış biçiminin kapsandığı görülebilir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda konuyla ilgili, Foucault'nun çok önemsediği bir olay meydana gelir. Bu olay, çok özel yöntemlere ve gereçlere, çok değişik bir yapıya sahip olan ve en önemlisi de hukuksal iktidar ilişkileriyle bağdaşması kesinlikle mümkün olmayan yeni bir iktidar mekanizmasının ortaya çıkışıdır. Hukuksal iktidar kuramı bedenler ve bedenlerin ne yaptıklarından daha çok, toprak ve toprağın ürünleri üzerinde uygulamada bulunan bir iktidar biçimine bağlıdır.[31] Bu kuram, iktidar yoluyla, zamanın ve emeğin değil de, malların ve servetin yer değiştirmesi ve sahiplenilmesiyle ilgilenir. Toprak ve toprağın verdiği ürünlerden daha çok, bedenler ve bedenlerin yaptıklarıyla

29 M. Foucault, *TSG*, s. 48.
30 M. Foucault, *TSG*, s. 48-49.
31 M. Foucault, *TSG*, s. 49.

ilgilenen yeni iktidar mekanizması ise bedenlerden mal ve servet yerine zaman ve emek elde etmeyi amaçlar. Bu yeni iktidar mekanizması belirli aralıklarla devam eden bir vergi ve borç sistemleriyle değil de sürekli olarak gözetleme yoluyla uygulanan, bir hükümdarın fizikse[1] varlığından ziyade iktidar alanını dar güvenlik bölgelerine ayırmayı hedefleyen yeni bir iktidar türüdür.[32]

Foucault hükümdarlığa ilişkin terminolojiyle ifade edilmesi mümkün olmayan bu yeni iktidar türünü burjuva toplumunun en büyük buluşlarından biri olarak nitelendirir. Ona göre, hükümdar olmayan, dolayısıyla hükümranlığın formuna yabancı olan bu iktidar *disiplinci* bir iktidardır.[33] Hükümdarlık kuramının, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, monarşiye ve disiplinci iktidarın gelişmesinin önüne çıkabilecek engellere karşı sürekli kritik bir araç olduğunu düşünen Foucault, disiplinci iktidarın etmenlerinin disiplin karşısında, egemen güce başvurularak sınırlandırılamayacağını, egemen gücün ve disiplinin toplumun genel iktidar mekanizmalarını oluşturan iki parça olduğunu öne sürer.[34] Disiplinci iktidar ve temelleri üzerinde bu bölümün üçüncü alt başlığı olan "Disiplinci ve Düzenleyici İktidar"a gelindiğinde daha geniş boyutlarıyla durulacaktır.

II. Hakikatin Soykütüksel Sorgulaması

Foucault, S. Hasumi'nin 13 Ekim 1977'de Paris'te kendisiyle "İktidar ve Bilgi" üzerine yaptığı bir söyleşide, kendisine yöneltilen bir soru üzerine, *Bilginin Arkeolojisi*'nin bir metodoloji kitabı olmadığını, farklı alanlara aynı biçimde uygulayabileceği bir yönteminin bulunmadığını, tam tersine, bir yöntem sorununu asla öne çıkarmadan, araştırmasını sürdürürken bile, bulduğu ya da uydurduğu araçları kullanarak soyutlamaya

32 M. Foucault, *TSG*, s. 49-50.
33 M. Foucault, *TSG*, s. 50.
34 M. Foucault, *TSG*, s. 53.

çalıştığı şeyin bir nesneler alanı olduğunu belirttikten sonra, asıl amacının, *bilgi/iktidar*, *hakikat/iktidar* ilişkilerini çözümlemek ve bunların ara yüzeyini ortaya çıkarmak olduğunun altını çizer.[35]

Batı toplumu gibi bir toplumun her an ürettiği hakikat etkilerinin bulunduğunu ve hakikatin üretilebilir olduğunu söyleyen Foucault'ya göre, bu hakikat üretimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından bağımsız değildir; çünkü bir yandan bu iktidar mekanizmaları hakikat üretimlerini mümkün kılarken, öte yandan da kendilerinde bizi hakikat üretimlerine bağlayan iktidar etkileri taşırlar.[36] Foucault *bilgi* ile *iktidar* ve *hakikat* ile *iktidar* arasındaki ilişkileri ya da bunların ara yüzeylerini oluşturan nesneler katmanını kavramanın güç olduğunu, bu güçlüğün üstesinden gelmeyi kolaylaştıracak genel bir teorinin de bulunmadığını, bu yüzden kendisinin bir *kör ampirist* olduğunun söylenebileceğini epeyce kederli bir üslupla dile getirir. S. Masumi söyleşinin akışı içinde Foucault'nun bu *kör ampirist* deyimine dikkat çekmek için, kendisinin *Bilginin Arkeolojisi* hakkında yazdığı bir yazısında geçen şu cümleye ifadelerinde yer verir: "M. Foucault'nun söylemlerindeki en güzel an, bilgi-olmayan yerde bulunduğu ve düşünce ile olayların karmaşık ilişkileri karşısında güçsüzlüğünü itiraf ettiği andır..."[37] Masumi'nin bu cümlesi Foucault'nun *kör ampirist* deyiminin iyi anlaşılmasına yardım edeceği düşünülerek buraya aktarılmıştır.

Masumi, yine, *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault'nun iktidar sözcüğünü bir kurum, bir yapı, bir devlet iktidarı olarak değil de, bütün *bilgi/iktidar* ilişkilerinin bulunduğu stratejik bir yer olarak tanımlamaya çalıştığını öne sürerken; bir yandan da onun iktidardan daha çok hakikat adını verdiği bir şey-

35 M. Foucault, *Seçme Yazılar 4* (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 173.
36 M. Foucault, *SY4*, s. 173.
37 M. Foucault, *SY4*, s. 174.

den söz etmeye çalıştığı kanısında olduğuna; bu hakikatin de günümüz toplumlarının her yerde ürettikleri hakikat değil, kendi çalışmalarının kurgusu yoluyla erişmesi gereken hakikat olduğuna dikkat çeker.[38] Hakikat denilince, bundan bir tür genel bir normu, bir dizi önermeyi değil de, doğru kabul edilebilecek ifadeleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürlerin bütününü anladığını dile getiren Foucault, hakikatin kaynağı olarak kesinlikle bir üst merciin bulunmadığını, hakikat etkilerinin tam anlamıyla kodlandığı bölgelerin sadece var olduğunu, bu bölgelerde hakikatlerin ifade edilmesini sağlayan prosedürlerin önceden bilindiğini söyler.[39] Söz konusu hakikat etkilerinin var olduğu alanlar, ona göre, bilimsel alanlardır. Matematik alanında bu etkiler mutlak iken, deneysel bilimler alanında değişkendir; ayrıca bilimlerin dışında enformasyon sistemlerine bağlı olan hakikat etkileri de vardır. Radyo ya da televizyon spikeri size bir şey duyurduğunda, örneğin, ister inanın ister inanmayın, bu duyuru binlerce insanın kafasında hakikat olarak işlemeye başlar.[40]

Masumi ile olan söyleşisinin sonlarına doğru Foucault kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevabın içinde, her birinin birer hakikat olarak düşünülebileceği spesifik iktidar etkilerinin doğru olarak kabul edilen söylemlerin çevresinde nasıl kurulduklarını görmeye çalıştığını öne sürer. Bu çabasının en açık örneği olarak da Foucault, alt başlığı *psikiyatrinin arkeolojisi* olan ve delilik üzerine bir monografi olarak okunmasına da hiçbir itirazının bulunmadığını söylediği *Deliliğin Tarihi*'nde psikiyatri kurumunun tarihinin yapılıyor olmasının, psikiyatrinin hangi iktidar mekanizmasının içinde yer aldığının gösterilmesinin psikiyatrların vicdanlarını yaraladığını; psikiyatri kliniklerinde olup bitenler konu-

38 M. Foucault, *SY4*, s. 175.
39 M. Foucault, *SY4*, s. 177.
40 M. Foucault, *SY4*, s. 177.

sunda insanların vicdanlarının uyarıldığını; bundan dolayı da, haklı ya da haksız, bu kitabın psikiyatri karşıtı bir kitap olarak kabul edildiğini biraz buruk bir ifadeyle dile getirir.[41] "Hakikat Kaygısı" üzerine F. Ewald'ın kendisiyle yaptığı bir söyleşide de Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü kitapları olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'na ilişkin, düşünce tarihinin salt fikirlerin ya da temsillerin tarihi anlamına gelmeyeceğine, aynı zamanda, "Bir bilgi nasıl oluşturulabilir? Düşüncenin, hakikatle ilişkisi bağlamında, nasıl bir tarihi de olabilir?" sorularına da cevap vermeye çalışan bir tarih olduğuna işaret ettikten sonra, asıl amacının gelenek ve göreneklerin, davranışların ve cinsel pratiklerin toplumsal bir tarihini değil, cinsellik, arzu ve zevk üzerine düşünme olarak algıladığı bir ahlâkın doğuşunun tarihini yazmak olduğunu söyler.[42]

Gözetlemek ve Cezalandırmak'ta da bir kurum olarak hapishanenin tarihini yazmak gibi bir niyetinin bulunmadığını, böyle bir tarihin yazılması başka türden bir araştırmanın ve çözümlemenin yapılmasını gerektirdiğini öne süren Foucault, kendisinin gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin, *düşünce* ile *hakikat* arasındaki ilişkilerin tarihini, hakikatin düşüncesi olarak düşüncenin tarihini yazmak olduğunu çok açık bir şekilde dile getirir.[43] Bu düşünceleri üzerine, F. Ewald *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'nda ele alınan hakikatin, daha önceki çalışmalarında görülen, o sancılı boyun eğdirme ve nesneleştirme biçiminden çok farklı bir biçim aldığını söylediğinde, Foucault *Deliliğin Tarihi*'nden sonraki çalışmalarına ortak bir biçim veren temel kavramın *sorunsallaştırma* kavramı olduğunun altını çizer.[44] Dolayısıyla, *Deliliğin Tarihi*'ndeki temel problemin, deliliğin belirli bir anda nasıl ve niçin be-

41 M. Foucault, *SY4*, s. 184.
42 M. Foucault, *SY2*, s. 84.
43 M. Foucault, *SY2*, s. 85.
44 M. Foucault, *SY2*, s. 85.

lirli bir kurumsal pratik ve belirli bir *bilgi* (connaissance) aracılığıyla sorunsallaştırılması iken; aynı şekilde, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'taki temel problem, on sekizinci yüzyılın sonlarıyla on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki cezalandırma pratikleri ile cezalandırma kurumları üzerinden giderek suça eğilimlilik ve ceza arasındaki ilişkilerin sorunsallaştırılmasında meydana gelen değişikliklerin çözümlenmesidir.[45] Son olarak da, *Cinselliğin Tarihi*'ndeki temel problemin cinsel etkinliğin nasıl sorunsallaştırıldığının ele alınması olduğu söylenebilir.

Kendisinin bir düşünce tarihçisi olduğunu sık sık gündeme getiren Foucault, düşünen bir varlık olan insanın düşünme biçiminin de topluma, siyasete, ekonomiye, tarihe bağlı bulunduğunu öne sürerken, aynı zamanda düşünce alanıyla toplumsal ilişkiler alanının birbirinden oldukça farklı iki alan olarak düşünülmesi gerektiğini; bundan dolayı da toplumsal tarih ile biçimsel düşünce çözümlemeleri arasında, düşünce tarihçisinin yürümek zorunda olduğu, çok dar bir yolun bulunduğuna dikkat çeker.[46] Foucault'nun eserlerinin yüksek seviyeli çözümlemelerin yanı sıra derin duygusal akımların da taşıyıcısı olduğu öne sürülür; örneğin, *Deliliğin Tarihi*'nde "öfke ve hüzün", *Kelimeler ve Şeyler*'de "küçümseme ve umut", *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta "iç sıkıntısı" temalarının egemen olduğu görülür. Eserlerinin bu özelliklerine dayanarak Foucault, her bir kitabının kendi yaşam öyküsünün bir parçası olduğunu söyler.[47] Çözümlemesini yaptığı fenomenleri her zaman siyasal eyleme bağlamak amacıyla hareket etmesine rağmen, değişmenin olanaksızlığı fikrinin nasıl olup da kendisine isnat edilebildiğine şaşıran Foucault, *Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı kitabının tamamının değişmenin ve yeni bir düşünme biçiminin nasıl oluşabileceğini gösterme çaba-

45 M. Foucault, *SY2*, s. 85-86.
46 M. Foucault, *SY2*, s. 99.
47 M. Foucault, *SY2*, s. 100.

sı olduğuna dikkat çeker.[48] Ona göre, konusu ağırlıklı olarak bilimsel düşünme olan *Kelimeler ve Şeyler*'de bilim tarihinin gelişiminin toplumsal duyarlılık tarihinin gelişiminden farklı olduğu fikri ele alınırken; konusu toplumsal kurumlar ve ilkeler olan *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta metinler, pratikler ve bireyler birbiriyle rekabet içerisindedirler.[49] Eserlerinde incelediği sorunları Foucault, üç geleneksel sorun olarak sınıflandırır:[50] **(1)** Bilimsel bilgi dolayımı içerisinde hakikatle hangi ilişkilere giriyoruz? **(2)** Garip stratejiler ve iktidar ilişkileri dolayımı içerisinde ötekilerle kurduğumuz ilişkiler nelerdir? **(3)** Hakikat, iktidar ve kendilik arasındaki ilişkiler nelerdir?

Eserlerinin hemen tamamına yakınında, ister bilimsel modele uygun hakikat oyunları olsun, isterse denetim kurumlarında ya da uygulamalarında bulunabilecek hakikat oyunları olsun, sürekli olarak insan öznesinin hakikat oyunlarına girdiğini anlamaya çalıştığını öne süren Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de insan öznesinin *konuşan, çalışan* ve *yaşayan* birey olarak nasıl tanımlanabileceğini göstermeye çalıştığını söyler.[51] Foucault özne ile hakikat oyunları arasındaki ilişkiler sorununu iki biçimde ele alır ve Collège de France'da verdiği derslerde, Grek ve Roma kültüründen alıp kullandığı *kendilik pratiği* kavramı üzerinden giderek onu şu yollarla anlamaya çalıştığını belirtir:[52] **(1)** Psikiyatride ve hapishane sisteminde olduğu gibi zorlama uygulamalarından yola çıkarak; **(2)** Servet, dil ve yaşam üzerine yapılan çözümlemelerde olduğu gibi, teorik ya da bilimsel çalışmalardan yola çıkarak. Söz konusu hakikat oyunlarının artık zorlama pratikleriyle değil, öznenin kendini oluşturması pratikleriyle ilgili olduğunu düşünen Foucault, buna bir *asetik pratik* denilebileceğini, ancak

48 M. Foucault, *SY2*, s. 103.
49 M. Foucault, *SY2*, s. 103-104.
50 M. Foucault, *SY2*, s. 105.
51 M. Foucault, *SY2*, s. 221-222.
52 M. Foucault, *SY2*, s. 222.

asetizmin ahlâksal çilecilik anlamında değil de, daha genel olarak, insanın kendini değiştirmek, geliştirmek ve belirli bir oluşa ulaşmak kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması anlamında kullanılması gerektiğini vurgular.[53]

İktidar ilişkilerinin, bireyler arasında, aile ve eğitim kurumlarında, siyasî yapılarda vb. olmak üzere, insan ilişkilerinde son derece geniş bir alana yayıldığını, bu nedenle yaptığı çalışmaların ve çözümlemelerin temelde bu türden iktidar ilişkileriyle ilgili olduğunu açıklıkla dile getirirken, Foucault'nun iktidar ilişkileri kavramına tahakküm durumlarına ilişkin anlamdan çok daha farklı bir anlam yüklemeye özen gösterdiği dikkati çeker.[54] Ona göre, ontolojik koşulu özgürlük olan etik, Greko-Romen dünyasında bireysel özgürlüğün kendini etik olarak algılama biçimi olan, *kendilik kaygısının* eşliğinde gerçekleşir.[55] Platon'un ilk diyaloglarından başlayarak Epiktetos, Marcus Aurelius gibi geç dönem Stoacıların belli başlı metinlerine göz atılacak olursa, söz konusu *kendilik kaygısı* temasının bütün ahlâksal düşüncenin derinliklerine işlediğini görmek mümkün olur.[56] Temel buyruğu "kendin için kaygı duy!" olan Antikçağ etiğinin bilinçli bir özgürlük pratiği olduğundan hiç kuşku duymayan Foucault, bilgi olmadan insanın kendisi için kaygı duyamayacağını belirttikten sonra; bu bilginin bir yandan, Sokrates ve Platon'da görülen şekliyle, *kendilik kaygısı* hakkındaki bilgi, öte yandan da aynı zamanda hem hakikat hem buyruk olan davranış kurallarının ya da ilkelerin bilgisi olduğunu; dolayısıyla, kendisi için kaygı duymanın bu hakikatleri bilmek anlamına geldiğini ve etiğin hakikat oyunuyla ilişkisinin de tam bu noktada düşünülebileceğini öne sürer.[57]

53 M. Foucault, *SY2*, s. 222.
54 M. Foucault, *SY2*, s. 224.
55 M. Foucault, *SY2*, s. 225.
56 M. Foucault, *SY2*, s. 225-226.
57 M. Foucault, *SY2*, s. 226-227.

Sokrates, Foucault'ya göre, gerçekten başkalarının kendilik kaygısı için kaygı duyan birisidir. Kendisine yöneltilen "başkaları için kaygı duyma yükümlülüğünden kurtulmuş olan kendilik kaygısı, *kendini mutlaklaştırma* riskiyle yüz yüze gelir mi? Kendilik kaygısının *mutlaklaştırılması*, başkasını tahakküm altına alma yönünde, başkaları üzerinde bir tür iktidar kullanma biçimine dönüşemez mi?" soruları karşısında hayır cevabını verir ve şunları söyler:[58] "Başkalarını tahakküm altına alma ve onlar üzerinde tiranca bir iktidar kullanma tehlikesi yalnızca bir insanın kendisi için kaygı duymamasından ve dolayısıyla kendi arzularının kölesi durumuna gelmesinden kaynaklanır. Oysa, kendiniz doğru biçimde kaygı duyuyorsanız, yani kendinizin ne olduğunu ontolojik bakımdan biliyorsanız, gene kendinizin ne yapabilecek kudrette olduğunuzu biliyorsanız, bir şehirde bir yurttaş olmanın, bir *oikos*'ta bir hanenin başı olmanın kendiniz için ne anlam ifade ettiğini, nelerden korkup nelerden korkmamanız gerektiğini, neleri ummanın sizin için uygun, buna karşılık nelerin sizi hiç ilgilendirmemesi gerektiğini biliyorsanız, nihayet, ölümden korkmamanız gerektiğini biliyorsanız, bu durumda kendi iktidarınızı başkaları üzerinde istismarcı bir şekilde kullanamazsınız."

Collège de France'da verdiği derslerin ağırlık merkezini *iktidar* ile *bilgi* arasındaki ilişkiler sorunu oluşturduğu halde, *özne* ile *hakikat* arasındaki ilişkiler sorununun Foucault'nun düşüncesini her zaman için daha fazla meşgul ettiği çok açıktır. Bu konuda "özne belli bir hakikat oyununa nasıl dahil olur?" sorusundan yola çıktığını öne süren Foucault, 1960'lı yılların başlarında ilgilenmeye başladığı ilk sorunun, zamanın belli bir kesitinden başlayarak ve belli süreçlerin sonucu olarak deliliğin tıbbın bir türüyle ilgili bir hastalık olarak sorunsallaştırılması olduğunu söyler.[59] *Bilgi* ile *iktidar* ilişkisi

58 M. Foucault, *SY2*, s. 230-231.
59 M. Foucault, *SY2*, s. 233.

sorununun kendisi için temel bir sorun değil, sadece özne ile hakikat oyunları arasındaki ilişkiler sorununun en güvenilir çözümlemesinin yapılmasını sağlayan bir araç olduğunu düşünen Foucault, kendisinin genellikle özneden söz edilmesine her zaman karşı çıktığı söylendiğinde, bunun doğru olmadığını ama, fenomenolojide ve varoluşçulukta yapılabileceği gibi, bir özne kuramının ortaya atılmasını ve buna bağlı olarak da herhangi bir bilgi biçiminin nasıl mümkün olduğunu bilme sorununun gündeme getirilmesini pek uygun bulmadığını dile getirir.[60]

Temelde öznenin hakikat oyunları, iktidar pratikleri gibi belli pratikleri üzerinden giderek kendisini deli ya da deli olmayan özne, suça eğilimli ya da suça eğilimli olmayan özne olarak nasıl kurduğunu bilmeye çalıştığını söyleyen Foucault, öznenin oluşumu ya da farklı özne biçimleri ile hakikat oyunları ve iktidar pratikleri arasındaki ilişkilerin çözümlemesini yapabilmek için belli bir *a priori* özne kuramını reddetmek zorunda olduğunun altını çizer.[61] Ona göre, özne bir töz değil, hiçbir zaman kendi kendisiyle özdeş olmayan bir biçimdir; örneğin, bir toplantıya katılan ve orada oy kullanan ya da konuşma yapan politik bir özne ile bir cinsel ilişkide arzularını doyurmaya çalışan bir öznenin kendisiyle ilişkisi aynı değildir. Beni ilgilendiren de, diyor Foucault, işte bu farklı özne biçimlerinin hakikat oyunlarıyla ilişki içerisinde tarihsel olarak kuruluşudur.[62] İktidar dendiğinde ilk akla gelen şeylerin bir siyasal yapı, bir hükümet, egemen bir toplumsal sınıf, kölenin karşısındaki efendi vb. şeyler olması nedeniyle, *iktidar* sözcüğünden daha çok *iktidar ilişkileri* terimini kullanmayı tercih ettiğini dile getiren Foucault, bununla, bir kişinin başkasının davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi kastettiğini öne

60 M. Foucault, *SY2*, s. 233.
61 M. Foucault, *SY2*, s. 234.
62 M. Foucault, *SY2*, s. 234.

sürer.[63] Bu nedenle, ona göre, iktidar ilişkileri değişebilir ve tersine çevrilebilir niteliktedir; özneler özgür olmadıkları ve direnme olanağına sahip bulunmadıkları takdirde iktidar ilişkilerinden de söz edilemez; iktidarın her şeyi denetleyen ve hiçbir şekilde özgürlüğe yer vermeyen bir tahakküm sistemi olduğu düşüncesi asla kabul edilemez.[64]

"Ahlâkın Dönüşü" başlığı altında kendisiyle yapılan söyleşide "modern kendilik pratikleri ile Greklerin kendilik pratikleri arasında anlaşılan korkunç farklılıklar var. Bunlar hiçbir şekilde birbiriyle bağlantılı değil mi sizce?" şeklindeki bir soruya hem *evet*, hem de *hayır* yanıtını verdikten sonra şunları söyler:[65] "Tamamen felsefî bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, Antik Yunan ahlâkı ile çağdaş ahlâk arasında en ufak bir ortaklık yoktur. Öbür yandan, Antik Yunan ahlâkı ile çağdaş ahlâk emrettikleri, tebliğ ettikleri ve öğütledikleri şeyler bakımından değerlendirilecek olursa, birbirine olağanüstü derecede yakın sayılırlar. İkisinin arasındaki yakınlık ve farklılığa dikkat çekmek ve etkileşimlerine bağlı olarak antik ahlâkın salık verdiği öğüdün çağdaş ahlâk üslubunda farklı bir işlev görebileceğini gözler önüne sermek önem taşımaktadır."

Antikçağ filozoflarının hem etik hem de politik düşüncelerini derinden etkilemiş ve modern dönemin özellikle aydınlanmacı filozoflarından itibaren hem etik hem de politik alanın gündeminden düşmüş ya da içerik değiştirmiş olduğunun söylenebileceği *kendilik kaygısı* kavramının modern düşünce karşısında yeniden güncelleştirilmesi gerektiğine kesin gözüyle bakan Foucault, gelinen noktada asıl cevaplandırılması gereken soruların, "Niçin hakikat kaygısı duyuyoruz ve bu kaygıyı kendimiz için duyduğumuz kaygıdan daha fazla duyuyoruz?", "Bütün Batı kültürünün, çok çeşitli biçimlere bürünmüş olan söz konusu hakikat yükümlülüğü etrafında

63 M. Foucault, *SY2*, s. 235.
64 M. Foucault, *SY2*, s. 235-237.
65 M. Foucault, *SY2*, s. 254.

dönmeye başlamasına yol açan neden neydi?" gibi sorular olduğunu belirtir.[66] İktidar ilişkilerine ve hakikat oyunlarına değindiği zaman, hakikat oyunlarının gizlemek istediği iktidar ilişkilerinden başka bir şey olmadığını söylemek istemediğini, temel sorununun iktidar oyunlarının yerlerini nasıl bulabileceklerini ve iktidar ilişkileriyle nasıl bağlanabileceklerini anlamak olduğunu söyleyen Foucault, ne olursa olsun, hakikat oyunlarının iktidar oyunlarından ibaret olduğunun hiçbir şekilde öne sürülemeyeceğinin altını çizer.[67]

Foucault, kendisine yöneltilen "Hakikati kim söyler, hakikat nasıl ve niçin söylenir? Çünkü hakikat oyununda hakikati söylemekle oynayabilirsiniz. Bir oyun vardır, siz hakikatle oynarsınız ya da hakikat bir oyundur" sorusuna cevap olmak üzere, "*oyun* sözcüğü sizi yanıltmasın: ben *oyun* derken hakikat üretiminin kurallar bütününü kastediyorum," der.[68] "Hakikati kim söyler?" sorusunun cevabı olmak üzere, o "özgür olan, belli bir konsensüs düzenleyen ve kendilerini belirli iktidar pratikleri ve kısıtlayıcı kurumlar ağına girmiş durumda bulan bireyler" ifadesini kullanır; ve hakikatin, duruma göre, hem kurgu olduğu hakikat oyunlarının, hem de kurgu olmadığı hakikat oyunlarının var olduğunu dile getirir.[69] Hakikat sorununun temelde bir iletişim sorunu olduğunu, iletişimin oldukça ileri düzeyde şeffaflık gösterdiği bir toplumda hakikat oyunlarının belki iktidar yapılarından daha bağımsız olacaklarını düşünen Foucault, bu konuda, Habermas'la –onun kendisine katılmadığını bilmekle birlikte– aynı fikri paylaştığını belirtir; ve iktidar ilişkilerinden bireylerin başkalarının davranışlarına yön vermeye, onları belirlemeye çalışmasını sağlayan stratejiler anlaşıldığı takdirde, iktidar ilişkileri içerisinde bulunmayan hiçbir toplumun

66 M. Foucault, *SY2*, s. 239-240.
67 M. Foucault, *SY2*, s. 241-242.
68 M. Foucault, *SY2*, s. 242.
69 M. Foucault, *SY2*, s. 242.

olamayacağı inancında olduğuna işaret eder.[70] J. P. Sartre'dan farklı olarak, iktidarın özünde kötü değil, cinsel ya da aşk ilişkilerinde olduğu gibi, stratejik oyunlar olduğu kanısını taşıyan Foucault, evrensel hakikatleri olumlamadığı, bunun yerine, düşüncedeki paradoksları ortaya atıp felsefeyi kalıcı bir sorun haline getirmek anlamında, kuşkucu bir filozof olup olmadığı kendisine sorulduğunda, "kesinlikle öyleyim" yanıtını verir.[71] Onun tarafından *delilik*, *cinsellik* ve *suça eğilimlilik* gibi alanların hakikat oyununa nasıl katılabileceklerinin ve hakikat oyununa insanî pratiklerin ve davranışların bu katılımından öznenin nasıl etkileneceğinin çözümlenmeye çalışıldığı yerde söz konusu olan da hiç kuşkusuz ahlâkın *soykütüğü*nden başka bir şey değildir.[72]

III. Özne, Özgürlük ve İktidar

1976 yılının 10 ve 16 Kasım günlerinde Stanford Üniversitesi'nde yaptığı konuşmalarda, aydınlanmanın temel görevlerinden birinin aklın siyasal güçlerinin artırılması olduğuna dikkat çeken Foucault, üzerinden çok fazla bir zaman geçmeden, yani on dokuzuncu yüzyıldan itibaren temsilcilerinin önemli bir kısmını Alman filozofları arasında bulan, aklın Batı toplumları için gereğinden fazla güçlendirilmiş olmasının ortaya çıkardığı kaygıyı dile getirmeye başlayan bir eğilimden söz eder; ve Kant'ın akla yönelttiği üç önemli eleştirisinden itibaren felsefenin temel işlevinin de bu eğilim doğrultusunda aklın deneyimde verilmiş olanın sınırlarını aşmasını engellemeye çalışmak olduğunu öne sürer.[73] Modern kültüre özgü olan ve kökleri aydınlanma düşüncesine bağlanan rasyonalizmin Frankfurt Okulu'nun bazı üyeleri tarafından sorgulandığını, kendisinin ise adı geçen okulun başlattığı

70 M. Foucault, *SY2*, s. 243-244.
71 M. Foucault, *SY2*, s. 261.
72 M. Foucault, *SY2*, s. 264.
73 M. Foucault, *SY2*, s. 26.

söz konusu sorgulamaya ilişkin bir tartışmanın içine girmek yerine, *rasyonelleşme* ile *iktidar* arasındaki bağları araştırmaya yöneleceğini belirten Foucault, önceki çalışmalarında delilik, ölüm, suç, cinsellik gibi deneyimler ile çeşitli iktidar teknolojileri arasındaki ilişkileri çözümlemek gibi bir yol izlediğini; oysa bundan sonraki çalışmalarında *bireyselleştirici iktidar* sorununa bağlı olarak *özkimlik* araştırması yapacağını dile getirir.[74] Kendisine gelinceye kadar, Avrupa toplumlarında siyasal iktidarın daha merkezî biçimler doğrultusunda gerçekleşen bir evrim sürecini yaşadığı, tarihçiler tarafından uzun yıllar boyunca yapılan araştırmaların da kendilerini bu yönde gerçekleştirdikleri onun dikkatinden kaçmaz. Söz konusu evrimin daha az bilinen, ama modern toplumlar açısından daha çok önem taşıyan, merkezî bir devlet doğrultusundaki evrimleşmenin tersine, iktidar tekniklerindeki gelişmenin giderek bireylere yöneldiği, bireyleri sürekli ve kalıcı bir biçimde yönetmeyi hedeflediği de onun tespitleri arasında yer alır.[75] Foucault'ya göre, merkezîleşmiş ve merkezîleştirici olan bir iktidarın siyasal biçimi *devlet* ise, bireyselleştirici olan iktidara da *pastorallik* adını vermek gerekir.[76]

Sürü metaforuna Grek ya da Roma'nın siyasi literatüründe rastlanmadığını, peşinden koyun sürüsünün geldiği çoban olarak düşünülen *Tanrı*, *Kral* ya da *Lider* fikrinin Grekler ile Romalılar tarafından bilinmediğini öne süren Foucault, Antikçağın Doğu toplumlarında, tam tersine, durumun çok farklı olduğunu dile getirir. Taç giyme gününde, örneğin, ritüel olarak çobanın değneğini alan Firavun Mısırlı bir çobandı; "insanların çobanı" terimi Bâbil monarkının unvanlarından birisiydi; Tanrı da insanları otlayacakları çayıra götürme ve onlara yiyecek sağlama bakımından bir çobandı.[77] Fakat pastoral temayı

74 M. Foucault, *SY2*, s. 27,60.
75 M. Foucault, *SY2*, s. 27-28.
76 M. Foucault, *SY2*, s. 28.
77 M. Foucault, *SY2*, s. 28.

asıl geliştirip genişletenler İbranilerdir; ve Tanrı'nın kendisine sürü toplama görevini verdiği, bu nedenle çoban olarak kendisine gönderme yapılan tek kişi olan Davud'un monarşinin kurucusu olduğu söylenir.[78] Bu yaklaşımın Grek siyasal düşüncesiyle bağdaşmadığına, ama daha sonra Hıristiyan düşüncesinde ve kurumlarında ne kadar önemli hale geleceğine dikkat çektikten sonra, Foucault İbrani geleneğinde yer alan bu pastoral tema ile Grek siyasal düşüncesi arasındaki farklılıkları birer birer ele alır; sonuçta da insanların yönetilmelerinde *pastoral teknoloji*nin gelişmesinin Antikçağın toplumsal yapılarını yerle bir etmiş olduğu kanısına varır.[79] Çoban modellerine gönderme yapılan Pythagorasçı metinlere, başka Antikçağ metinlerinde geçen *nomos* (yasa) ve *nomeus* (çoban) sözcüklerine dikkat çekerek, bunların Grek literatürü üzerindeki yegâne İbrani etkisi olduğunun söylenmesi mümkün olmakla birlikte, siyasi *çoban* metaforunun ne Isokrates, ne Demosthenes, ne de Aristoteles'te görüldüğünü söyleyen Foucault, Platon'un *Kritias*'ta,[80] *Devlet*'te[81] ve *Yasalar*'da[82] sık sık çoban-yargıçtan söz ettiğini, *Devlet Adamı*'nda ise bu çoban metaforunu enine boyuna irdelediğini öne sürer.[83] Ona göre, cansız şeyleri yöneten insan ile hayvanları yöneten insanı, tek tek hayvanları yöneten insan ile hayvan sürüsünü yöneten insanı, nihayet hayvan sürülerini yöneten insan ile insan sürülerini yöneten insanı birbirinden ayıran Platon, bu ayırma yöntemiyle *insanların çobanı* olan siyasal önderi ortaya çıkarır.[84]

78 M. Foucault, *SY2*, s. 29.
79 M. Foucault, *SY2*, s. 32.
80 *Bkz.* Platon, *Kritias* (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), MEB Yayınları, İstanbul, 1989, 109 c.
81 *Bkz.* Platon, *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), III. Kitap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999, 416 a.
82 *Bkz.* Platon, *Yasalar* (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, III. Kitap, 678a, 695a, IV. Kitap 713d, e.
83 M. Foucault, *SY2*, s. 32-33.
84 M. Foucault, *SY2*, s. 33.

Platon'un öngördüğü çobanın ayırt edici özelliklerinden bazıları şöyle sıralanabilir:[85] **(1)** Çoban sürüsünün başında tek başınadır; **(2)** Çobanın işi baktığı hayvanlara yiyecek vermek, hastalandıkları zaman onları iyileştirmeye çalışmaktır; **(3)** Bir araya toplansınlar diye onlara kaval çalmak ve rehberlik etmektir; **(4)** En güzel yavruları dünyaya getirsinler diye onların çiftleşmelerini düzenlemektir. Söz konusu edilmiş olan bu özelliklere bakıldığında, Doğu metinlerinin tipik çoban metaforunun Platon'un adı geçen üç eserinde önemli ölçüde yer aldığı öne sürülebilir. Bütün bunlar göz önüne alındığında, diyor Foucault, Antikçağda çobanın yerini alan kralın görevi ne olacaktır? Ona göre, Platon bu konuda az önce çoban için söz konusu edilmiş olan ayırt edici özelliklerin hiçbirini krala yüklemez. O halde, Platon'nun devlet adamının hangi bakımlardan çoban olmadığının gösterilmesi gerekir. Platon bunu birbirini izleyen ve birbirinin karşıtı olan iki hareketle kendi ekseni etrafında dönen dünya mitine başvurarak gösterir. İlk aşamada, Tanrı'nın bizzat kendisi insan sürüsüne önderlik etmekteydi; bu nedenle, çobanları Tanrı olunca, insanlar siyasî bir anayasaya da ihtiyaç duymuyorlardı. Dünyanın bunun tam tersine döndüğü ikinci aşamada ise, Tanrılar artık insanların çobanları değildi, ateş insanlara verilmiş olduğu için artık kendi kendilerine yetmeleri gerekiyordu.[86] Siyasetçi artık çoban rolünü Tanrı'dan devralmış bir kişi de değildir; tam tersine, onun işi canlıları "uyum ve dostluk üzerinde temellenen bir cemaat" şeklinde bir araya getirerek, "kumaşların en güzelini" dokuyan kral olmaktır.[87] Bu bakımdan, Platon'un *Devlet Adamı* ileride Hıristiyan Batı toplumlarında son derece büyük bir önem kazanacak olan *pastorallik* teması üzerine klâsik Antikçağın en sistemli düşüncelerini içeren metin olarak dikkate alınabilir.[88]

85 M. Foucault, *SY2*, s. 34; *krş.* Platon, *Devlet Adamı* (çev. Behice Boran-Mehmet Karasan), Cumhuriyet, 1998, s. 33.
86 M. Foucault, *SY2*, s. 35; *krş.* Platon, *Devlet Adamı*, s. 35-43.
87 M. Foucault, *SY2*, s. 35; *krş.* Platon, *Devlet Adamı*, s. 51-57.
88 M. Foucault, *SY2*, s. 36.

Siyasetçinin toplumdaki her insanın yanına gelemeyeceğini, onu besleyecek, hastalandığı zaman ona bakacak zamanı bulamayacağını, bunu ancak altın çağdaki bir Tanrı'nın yapabileceğini söyleyen Platon'a göre, siyasetçinin asıl görevi bir grup insanın yaşamına destek olmak değil, sitenin birlik ve bütünlüğünü sağlamak, onu güvence altına almak olmalıdır; oysa pastoral iktidar bireylerin yaşamlarıyla ilgilenir.[89] Çağdaş Batı toplumlarının siyasal ve sosyal sorunlarının temelinin devletin içerisinde hukuksal birlik çerçevesi olarak işleyen siyasal iktidar ile işlevi herkesin yaşamını güvence altına almak, sürekliliğini ve düzeyinin yükselmesini sağlamak olan *pastoral iktidar* arasındaki ilişkilerde yattığını vurgulayan Foucault, günümüzde yaygın olarak bilinen *refah devleti sorunu*nun hukuksal özneler üzerinde kullanılan siyasal iktidar ile yaşayan bireylere uygulanan *pastoral iktidar* arasındaki yapay uyumun çok sayıdaki görünüşlerinden biri olduğunu öne sürer.[90] İktidar üzerine yaptığı çalışmalarında, o, güttüğü asıl amaçlarından birinin, iktidar teknolojisinin evrimi açısından önemsediği, pastoralliğin İbrani temalarının kayda değer dört biçimde değişmiş olduğunu belirtir:[91] **(1)** Sorumlulukla ilgili olarak; **(2)** İtaatle ilgili olarak; **(3)** Papaz ile koyunlarından her birisi arasındaki özel bilgiyle ilgili olarak; **(4)** Bireylerin "kendi nefislerini köreltmeleri" ile ilgili olarak.

Hıristiyan pastoralliğinin ne Grekler ne de Museviler tarafından düşünülmüş bir oyun olarak icat edildiğini söyleyen Foucault, kendisinin bu sorunu çözmek yerine, ona bir yaklaşım tarzını ortaya koymaya çalıştığını; ve bu sorunun, daha önce de dile getirildiği gibi, *deneyimler* (delilik, hastalık, yasaların ihlal edilmesi, cinsellik, özkimlik gibi), *bilgi* (tıp, kriminoloji, seksoloji, psikoloji gibi) ve *iktidar* (psikiyatrik kurumlar ve cezalandırma kurumları, ayrıca bireysel denetimi ilgilendiren

89 M. Foucault, *SY2*, s. 36.
90 M. Foucault, *SY2*, s. 36-37.
91 M. Foucault, *SY2*, s. 37-40.

bütün diğer kurumlarda kullanılan iktidar gibi) arasındaki ilişkilerde odaklanmış bulunduğunu düşünür.[92] İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda, ona göre, Kıta Avrupası'nda ve Fransa'da felsefe özne felsefesinin egemenliği altında idi. Başka bir deyişle, o dönemde, felsefî düşünce ve bilginin kaynağı olarak anlam üreten öznenin gösterilmesi, felsefenin en başta gelen görevleri arasında yer alıyordu.[93] Bunda Alman Husserl'in *fenomenolojisinin* ve Fransız Descartes'ın *rasyonalizminin* önemli bir payının bulunduğunda kuşku yoktur. Bu bilinç ve anlam felsefelerinin bilgiyi ve özellikle bilimsel bilgiyi temellendirmede başarısız olduklarını düşünen Foucault, söz konusu olan bu özne felsefesinden kurtulmanın iki yolundan söz eder: **(1)** Nesnel bilgiye ilişkin teoriyi fenomenolojik çerçevede ele alan mantıkçı pozitivistlerin yolu; **(2)** Yapısalcı bir tutumla hareket eden dilbilimi, psikanaliz ve antropoloji okulunun yolu. Ne yapısalcı ne de mantıkçı pozitivist olduğunu, dolayısıyla her iki yolu da benimsemediğini açıkça dile getiren Foucault, özne felsefesinden kurtulmak için bir tarihsel ve kültürel gerçeklik olarak modern öznenin *soykütüğü*nü çıkarmak istediğini öne sürer.[94]

Bu proje kapsamı içerisinde, genel anlamda özne söz konusu olduğunda, modern teorik yapılarla, belirli özneler söz konusu olduğunda da, öznelerin bilgi ve iktidara konu edildikleri yerler olan tımarhaneler, hapishaneler vb. kurumlarda ortaya çıkan daha çok pratik nitelikli anlayışlarla ilgilenilir. Foucault'nun, bu anlamda, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda *konuşan*, *yaşayan* ve *çalışan* varlık olarak özneyle ilgili üretilmiş teorileri incelemeye, öznenin kendisiyle ilgili yarattığı anlama biçimlerini araştırmaya çalıştığı çok açıktır.[95] Habermas'ın öne sürdüğü bazı düşünceleri izleyerek, üç te-

92 M. Foucault, *SY2*, s. 40-41.
93 M. Foucault, *Dostluğa Dair* (*DD*), (çev. Cemal Ener), Hil Yayın, 2. baskı, İstanbul, 1994, s. 42.
94 M. Foucault, *DD*, s. 43.
95 M. Foucault, *DD*, s. 43-44.

mel tekniğin ayırt edilebileceğini düşünen Foucault, nesneleri üretmeye, dönüştürmeye ve biçimlendirmeye yönelik *üretim teknikleri*nden, gösterge kullanımına yönelik *iletişim tekniklerinden*, bazı amaçlar ve hedefler dayatmaya yönelik *egemenlik teknikleri*nden söz edilebileceğine dikkat çektikten sonra, bireylerin kendi bedenleri, ruhları, yaşamları üzerinde kendi kendilerini etkileyerek içsel dönüşüm ve değişimlere neden olan *benlik teknikleri*nden söz eder.[96] Ona göre, Batı uygarlığı içerisinde öznenin *soykütüğü* incelenmek isteniyorsa eğer, sadece *egemenlik teknikleri*nin değil, aynı zamanda *benlik teknikleri*nin de dikkate alınması ve bu teknik tipleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin de gösterilmesi gerekir.

Nietzsche'yi en çok, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün değil de, *Tragedyanın Doğuşu* ile *Ahlâkın Soykütüğü*'nün yazarı olarak sevdiğini, onda Batı düşüncesi içerisinde yer alan birçok araştırmada olduğu gibi kökene ilişkin olmayan, tarihsel türden bir sorgulama bulduğunu söyleyen Foucault, Husserl ve Heidegger'in ilksel olandan yola çıkarak bütün bilgilerimizi ve onların temellerini sorguladıkları halde, Nietzsche'nin bunu kökenlere göndermede bulunmadan, pozitivist türden tarihsel bir çözümlemeyle bilginin, ahlâkın ve metafiziğin temel kavramları üzerinde gerçekleştirdiğini düşünür.[97] Fakat o, kendisini asıl ilgilendiren şeyin Nietzsche'nin bu yanından daha çok, Descartes'ın ve Kant'ın anladıkları anlamdaki öznenin, yani bilinç olarak öznenin önceliğini ve ayrıcalığını yeniden sorgulayan yanı olduğunu açıkça dile getirir.[98] Gerçekte, on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar, önemli bir kısmı Fransız olan Batılı filozofların büyük çoğunluğu tarafından özne ile bilincin özdeşleştirildiğinden ve transandantal düzeydeki bu özne-bilinç özdeşleştirmesinin Descartes'tan

96 M. Foucault, *DD*, s. 44.
97 M. Foucault, *Seçme Yazılar 5* (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 292-293.
98 M. Foucault, *SY5*, s. 293.

günümüze Batı felsefesinin karakteristik bir özelliği haline geldiğinden hiç kuşku duyulmamalıdır.[99] Özne ile düşünen ben ya da bilinç arasındaki söz konusu özdeşleştirmeyi açıkça reddettiğini, bilginin tarih boyunca ortaya çıkmış işleyiş kurallarının bulunduğundan ve farklı öznelerin bu kuralların içerisinde konumlandıklarından hiç kuşku duymadığını, araştırmaları boyunca bütün bilgisinin olabilirlik koşulu olacak olan bu transandantala her türlü göndermeden kaçınmaya çalıştığını, bunun için de bilgiyi olabildiği ölçüde tarihselleştirmeyi denediğini söyleyen Foucault'ya göre, Nietzsche bu özne-bilinç özdeşleştirmesine karşı ilk saldırıyı başlatan ve öznenin kurucu edimine son vermek için belirleyici bir deneyimi temsil eden birisidir.[100]

Deliliğin Tarihi'ni yazdığı 1950'li yıllarda, bilginin ve aklın tarihi üzerine bir sorgulama perspektifi olarak nitelenebilecek ve on dokuzuncu yüzyıl için son derece önemli görünen "bir akılsallığın tarihi nasıl yapılabilir?" sorusunun belirginleştirdiği bir bakış açısı içerisinde Nietzsche'yi okuduğuna işaret eden Foucault, Nietzsche üzerine yaptığı okumalarının kendisi için yarattığı kırılma noktası niteliğindeki önemli bir soruyu şöyle dile getirir: Fenomenolojik ve tarih dışı bir özne aklın tarihselliğini açıklayabilir mi?[101] 1960'lı yılların Fransa'sında önemli bir bilim tarihçisi olarak bilinen Canguilhem ile Gilles Deleuze'ün de Nietzsche'ye duydukları ilginin, bu yıllarda meydana gelen her şeyin fenomenolojik özne teorisi karşısında duyulan tatminsizlik olarak nitelenebilecek aynı temelden kaynaklandığından kuşku duymayan Foucault, aklın bir tarihinin olabileceği gibi, öznenin de bir tarihinin olabileceğini; bu nedenle rasyonalist öznenin kurucu ve ilk edime başlamasını aklın tarihinden talep etmek gerektiğini öne sürer.[102]

99 M. Foucault, *SY5*, s. 293.
100 M. Foucault, *SY5*, s. 293-294, 327.
101 M. Foucault, *SY5*, s. 326.
102 M. Foucault, *SY5*, s. 326-327.

Hedefinin iktidar fenomenini çözümlemek ve böyle bir çözümlemenin temellerini atmak yerine, içinde yaşadığı kültür ortamının insanları özneye dönüştürme kiplerinin bir tarihini yazmak olduğunu dile getiren Foucault, eserlerinde insanları özneye dönüştüren üç farklı nesnelleştirme kipi üzerinde durulduğuna işaret eder:[103] **(1)** Dil, doğa ve ekonomi alanlarında *konuşan*, *yaşayan* ve *çalışan* insan olarak öznenin nesnelleştirildiği, kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleri: *Genel Dilbilgisi* ya da *filoloji*, *Servet Analizi* ya da *iktisat politikası*, *Doğa Tarihi* ya da *biyoloji*; **(2)** Öznenin "bölücü pratikler" olarak adlandırılan pratiklerde nesnelleştirilmesi: *deli-akıllı*, *hasta-sağlıklı*, *suçlu-suçsuz* örneklerinde görüldüğü gibi, öznenin ya kendi içinde bölünme ya da başka bir özneden kopma yoluyla nesnelleşmesi; **(3)** İnsanın kendini özneye dönüştürmesi yoluyla nesnelleşmesi: insanın kendini cinsellik öznesi olarak tanıması.

İktidar ilişkilerinin içeriğini iyi anlamak için, iktidara direniş biçimleri ile iktidar ilişkilerini birbirinden ayırt etmeye yönelik çabaların araştırılması gerektiğini düşünen Foucault, erkeklerin kadınlar, anne ve babaların çocuklar, psikiyatrinin akıl hastaları, tıbbın genel olarak insanlar, yönetimin insanların yaşama biçimleri üzerindeki iktidarlarına direnişlerinin ortak yanlarını belirlemek gerektiğine işaret eder.[104] Ona göre, tek bir ülkeyle sınırlı tutulamayacak olan bu direnişlerin amacı, örneğin tıp alanında insanların bedenleri, sağlıkları, yaşamları ve ölümleri üzerinde denetimsiz bir iktidarın varlığında görüldüğü gibi, nasıl iseler öylece iktidar etkileri yaratmaktır. Büyük ölçüde bireyin konumunu sorgulayıcı nitelikte olan bu direnişler ve çatışmalar, bir yandan bireyleri gerçekten birey yapan her şeye dikkat çekerken, öte yandan bireyin öteki bireylerle olan bağlarını koparan, onu kendi içine kapanmaya ve kendi kimliğine bağlamaya zorlayan

103 M. Foucault, *SY2*, s. 57-58.
104 M. Foucault, *SY2*, s. 61.

her şeye karşı çıkarlar. Aynı zamanda, bilgi, beceri ve nitelikselliğe bağlı iktidar etkilerine karşı bir muhalefet olan bu direnişlerin eşliğinde sorgulanan şey, kısaca bilgi rejimi de denilebilecek olan, bilginin dolanımı ve işlev görme biçimi ya da bilginin iktidarla olan ilişkileridir.[105] Böyle bir iktidar biçiminin bireyi belirli bir kategorik çerçevenin içine yerleştirerek, onu kendi kimliğinin içine hapsederek, hem kendisinin hem de başkalarının bireyde tanımak zorunda oldukları bir hakikat yasasını ona dayatmak suretiyle doğrudan gündelik hayata etki ettiğini düşünen Foucault, "denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tâbi olan özne" ve "vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne" olmak üzere iki tür öznenin varlığından söz eder ve her iki öznenin de boyun eğdiren ve tâbi kılan bir iktidar biçimi telkin ettiğini öne sürer.[106] Tarihte ortaya çıkan direnişlerin ya etnik, toplumsal ve dinsel tahakküm biçimlerine karşı yürütülen direnişler, ya bireylere belirli bir amaçla iktidar uygulayan sömürü düzenlerine karşı gerçekleştirilen direnişler ya da bireyi kendisine bağlayan ve böylece onu öznelleştiren durumlara karşı çıkan direnişler olmak üzere üç tipinden söz eden Foucault, kendi toplumunda bu tür direnişlerle ilk kez karşılaşılmadığını, on beşinci ve on altıncı yüzyılın toplumsal hareketlerinde ve özellikle reformasyonda asıl ifadesini bulanların hepsinin Batı'nın öznellik deneyiminde yaşanmış büyük bir kriz ve Ortaçağda söz konusu öznelliği biçimlendiren dinsel ve ahlâksal iktidara karşı bir başkaldırı olarak yorumlanması gerektiğine dikkat çeker.[107]

Batı toplumlarında on altıncı yüzyıldan itibaren egemen olmaya başlayan çatışmaların ve direnişlerin *devlet* denilen yeni bir siyasal iktidar biçiminin gelişmesine yol açtığında; ve bu siyasal iktidar biçiminin hem bireyselleştirici hem de

105 M. Foucault, *SY2*, s. 62.
106 M. Foucault, *SY2*, s. 63.
107 M. Foucault, *SY2*, s. 63-64.

bütünselleştirici bir iktidar biçimini temsil ettiğinde kuşku yoktur.[108] Foucault'ya göre, insanlığın toplumsal tarihinde, bireyselleştirme teknikleri ile bütünselleştirme süreçlerinin aynı siyasal yapı içerisinde böylesine ustaca birleştirilmesine şimdiye kadar asla rastlanmaz; öyle ki, *pastoral iktidar* tekniği olarak adlandırılabilecek olan bu durum, modern Batı devlet yapısının, kökeni Hıristiyanlıkta olan, eski bir iktidar tekniğini yeni bir siyasal biçim altında benimsemiş olmasından kaynaklanır.[109] İlke olarak bazı bireylerin başka bireylere sadece papaz olarak hizmet vermesini öngören, kilise olarak örgütlenmiş bir din olan Hıristiyanlık, bireyin âhiret hayatını güvence altına almak isteyen ama bunun için salt emir veren değil, aynı zamanda, sürünün selameti için gerektiğinde kendini feda etmeye hazır, ayrıca bir vicdan bilgisini ve buna yön verme becerisini gerektiren çok özel bir iktidar biçimine gönderme yapar.[110]

Bireyin kendisi hakkındaki bir hakikat üretimiyle bağlantılı olarak ele alınabilecek olan *pastoral iktidar*ın, biri on sekizinci yüzyıldan itibaren canlılığını yitiren dinsel kurumsallaşma, diğeri bu kurumsallaşmanın kilisenin ötesine geçen ve giderek çoğalan işlevi olmak üzere, iki yönünün birbirinden ayırt edilmesi gerekir.[111] Modern devletin sözü edilen bu bireyselleştirici iktidarın yeni bir dağılımı, yeni bir örgütlenmesi şeklinde nitelenebilecek olan önemli bir fenomen olarak on sekizinci yüzyılda ortaya çıktığını düşünen Foucault, devletin, bir bakıma, modern bireyselleştirme matrisi ya da pastoral iktidarın yeni biçimi olarak görülebileceğini öne sürer.[112] Kant'ın on sekizinci yüzyılın sonunda bir Alman gazetesinde kısa bir metin olarak yayımlanan "Aydınlanma Nedir?" başlıklı yazışına dikkat çekerek, Kartezyen "ben kimim?"den

108 M. Foucault, *SY2*, s. 64.
109 M. Foucault, *SY2*, s. 65.
110 M. Foucault, *SY2*, s. 65.
111 M. Foucault, *SY2*, s. 66.
112 M. Foucault, *SY2*, s. 66.

ziyade Kantçı "Şimdi bize ne oluyor?" sorusunun önemsenmesi gerektiğini öne süren bir tavırla Foucault, günümüzün siyasal, etik, toplumsal ve felsefî sorununun, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak yerine, kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili bireyselleştirme türünden kurtarmak olduğunu dile getirir.[113] Modernitenin Descartes'ın öncülük ettiği metafizik sübjektivizmine mesafeli bir tavır takındığından kuşku duyulmayan, bu nedenle, genel eğilimin tersine, modernliği Descartes'la değil de Kant'la başlatan Foucault'ya göre, Descartes eşsiz, fakat evrensel ve tarihsel olmayan özneler olarak kim olduğumuzu anlamaya çalıştığı halde, Kant tarihin belirli bir ânında ne olduğumuzu, bizimle birlikte süregelen şeyin ne olduğunu sorgular.[114]

İktidarın uygulanması başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak olarak tanımlandığında, bu eylemler insanların başka insanlar tarafından yönetilmesiyle belirginleştirildiğinde, özgürlüğün bu uygulamaya önemli bir unsur olarak eklendiğine işaret eden Foucault, iktidarın yalnızca *özgür özneler* üzerinde ve yalnızca onlar *özgür* oldukları sürece uygulanabileceğini düşünür.[115] İktidarın uygulandığı her yerde özgürlüğün yok olacağını, bu nedenle iktidar ile özgürlüğün birbirini dışlayacak biçimde karşı karşıya gelmelerinin asla söz konusu edilemeyeceğini, onların arasında çok daha karmaşık bir etkileşimin varlığından söz edilmesi gerektiğini öne süren Foucault için, örneğin, kölelik insan zincire vurulduğunda değil, tam tersine, serbest kalabileceği ve hatta kaçabileceği durumlarda bir iktidar ilişkisi olur.[116] Görüleceği üzere, özgürlük ortadan kalktığında iktidarın işlemesi olanaksız hale geleceği için, özgürlüğün iktidar uygulamasının

113 M. Foucault, *SY2*, s. 68.
114 Ch. Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog* (çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma, İstanbul, 2001, s. 117.
115 M. Foucault, *SY2*, s. 75.
116 M. Foucault, *SY2*, s. 75.

önkoşulu; özgürlük iktidardan tümüyle koparıldığında iktidar ortadan kalkacağı için, özgürlüğün iktidarın desteği olacağı çok açık olmakla birlikte; yine de, iktidar özgürlüğü tümüyle belirlemek eğiliminde olduğu için, özgürlük iktidarın uygulanmasına karşı çıkabilir.[117]

İktidardan söz edildiği her defasında, insanların aklına bir siyasal yapı, egemen bir toplumsal sınıf, kölenin karşısındaki efendi vb. geldiği halde, *iktidar ilişkileri* terimini kullanırken, düşündüğünün bu olmadığını belirten Foucault'ya göre, özneler özgür olmadıkları takdirde iktidar ilişkilerinin varlığından söz edilemez; bir iktidar ilişkisinin varlığından söz edilebilmesi için iktidar uygulayan ile kendisine iktidar uygulanan her iki tarafta da belirli bir özgürlüğün var olması gerekir.[118] İktidarın her şeyi denetleyen ve özgürlüğe hiçbir şekilde yer vermeyen bir tahakküm sistemi olduğu düşüncesi Foucault ile asla bağdaştırılamayacak olan bir düşüncedir.[119]

B. BİLGİ/İKTİDAR İLİŞKİSİ

I. Bilgi/İktidar İlişkisinde Strateji

Foucault'nun *strateji* kavramına ilişkin düşüncelerini incelemeye başlarken, konumuz gereği, önce onun *bilgi* ile *iktidar* arasındaki ilişkinin tarihsel süreç içerisindeki gelişimine ilişkin düşüncelerine dikkat çekmenin yararlı olacağı kanısındayız. Genel anlamda, krallar ve generallerle ilgili anekdotların anlatılageldiği bir tarihsel süreçte iktidar mekanizmalarından daha çok iktidarı elinde tutan kişilerin incelendiğini, buna bağlı olarak da *iktidar* ile *bilgi* arasındaki ilişkinin yeterince incelenmemiş olduğunu düşünen Foucault, *iktidar*ın bilgiye *bilgi*nin de iktidara sürekli eklemlendiği kanısını taşıdığını, iktidarın işleyişinin sürekli bilgi ürettiğini ve üretilen bilginin

117 M. Foucault, *SY2*, s. 75.
118 M. Foucault, *SY2*, s. 236.
119 M. Foucault, *SY2*, s. 237.

de sürekli iktidar etkilerine yol açtığını, *bilgi* ile *iktidar*ın aracısız olarak birbirini içerdiklerini, kendisinin de bunu ortaya çıkarmaya çalıştığını açıklıkla dile getirir.[120] Marksizmde beden üzerine söylenmiş tarihsel gerçeklik olarak ilginç şeyler bulunsa da, bilince ve ideolojiye daha fazla ayrıcalık tanımış olması bunu çok gölgede bıraktığı için, Marx'ın düşüncelerine her zaman belirli bir mesafede durduğunu gizlemeyen Foucault, baskı kavramına abartılı bir rol biçmeleri nedeniyle Marksizm yanlılarından uzak durmak gerektiğine işaret eder. Ona göre, bir iktidar filozofu olmakla birlikte, iktidarı bir siyaset teorisinin içine kapanmaksızın düşünen Nietzsche felsefî söylemin temel hedefini iktidar ilişkisi olarak belirlerken, Marxs için bu hedef üretim ilişkisidir.[121] *Bilgi* ile *iktidar* arasında bir çatışmanın bulunduğu, *bilgi*nin olduğu yerde *iktidar*dan söz edilmemesi gerektiği şeklindeki büyük Batı mitinin Platon'la birlikte başladığını öne süren Foucault, her bilginin ardından gelen şeyin bir iktidar mücadelesi olduğunu, yazdığı metinlerde, göstermeye çalışan Nietzsche ile birlikte bu mitin yıkılmaya başladığını dile getirir.[122]

Batı düşünce tarihinde çağdaş Fransız filozoflarının pek çoğunun kendilerinden etkilendikleri iki önemli felsefe akımı vardır: *Fenomenoloji* ve *Marksizm*. Kendisinin bu ve buna benzer –*postmodernizm, postyapısalcık, yapısalcılık* gibi– sınırları belirlenmiş felsefî yaklaşımların içerisine birileri tarafından yerleştirilmekten pek hoşlanmayan Foucault'nun, kaleme aldığı eserlerinde söz konusu felsefe akımlarından önemli ölçüde etkiler taşıdığının belirtilerine rastlamak mümkündür. Onun en iyi okuduğunu söylediği filozoflar Hegel, Marx ve özellikle Heidegger ve Nietzsche'dir.[123] Bazı Foucault yorumcularına göre yirminci yüzyılda Nietzsche'nin önde gelen iki

120 M. Foucault, *SP*, s. 32; G. Merquior, *age*, s. 118; M. Foucault, *SY4*, s. 35-36.
121 M. Foucault, *SY4*, s. 37.
122 M. Foucault, *SY3*, s. 198.
123 M. Foucault, *SY2*, s. 37.

mirasçısından biri muhafazakâr mirasçı olarak Heidegger, diğeri de anarşist mirasçı olarak Foucault'dur.

Hakikatin sorgulanmasına ilişkin temel tutumunu düşüncelerinin merkezine yerleştirmiş bulunan Foucault'ya göre, iktidar ve özellikle *bilgi/iktidar* ilişkisi kuramının açık ve seçik bir biçimde ortaya konulması ve geliştirilebilmesi için *özne*, *bilgi*, *birey* ve *bireyselleşme* kavramlarının öncelikle ele alınması ve enine boyuna incelenmesi gerekir. Modern öznenin ne olduğu tam olarak ortaya konulmadan, örneğin, modern dönemin iktidarları olan ve bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında iki ayrı başlık altında geniş bir biçimde ele alınması düşünülen, *disiplinci* ve *düzenleyici* iktidarlara toplumsal hayatta işlerlik kazandırmak mümkün değildir. *Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı kitabının *işkence*yi (supplice) konu alan birinci bölümünde, Foucault bu eserinin konusunu şöyle açıklar:[124] "Modern ruhun ve yeni bir yargılama gücünün birbiriyle bağlantılı bir tarihi; cezalandırma gücünün dayanaklarını kendisinden aldığı, doğrulamalarını ve kurallarını kendisinden devşirdiği, etkilerini kendisine yaydığı ve aşırı derecedeki benzersizliğini kendisinde gizlediği, günümüzdeki bilimsel-hukuksal bütünün bir soykütüğü."

Bu eserini kaleme alırken Foucault, dört genel kurala uygun bir biçimde hareket edildiğini öne sürer:[125]

1) Ceza mekanizmaları hakkındaki incelemeyi sadece *baskıcı* ve *yaptırım*a yönelik etkilerinin merkezine koymak yerine, ilk bakışta marjinal bile olsalar, onları yol açabilecekleri bütün olumlu etkilerin içine yerleştirmek. Sonuçta, cezalandırmayı karmaşık bir toplumsal işlev olarak ele almak.

2) Cezalandırma yöntemlerini hukuk kurallarının basit sonuçları ya da toplumsal yapıların göstergeleri olarak değil de, başka iktidar yollarının daha genel alanı içerisinde kendi öz-

124 M. Foucault, *SP*, s. 27.
125 M. Foucault, *SP*, s. 28.

güllüklerine sahip olan teknikler olarak çözümlemek. Siyasal taktiğin perspektifini cezalar üzerinde ele almak.

3) İktidar teknolojisini cezalandırmanın insanîleştirilmesi ve insanın bilinmesi ilkesine bağlamak.

4) Ruhun bu ceza adaletinin alanına girişini ve onunla birlikte bütün bir bilimsel bilginin hukuksal uygulamasının içinde yer alışını, bedeni iktidar ilişkileriyle kuşatılmış bir tarz içindeki dönüşümün sonucu olup olmadığını araştırmak.

Sonuçta, iktidar ilişkileriyle nesne ilişkilerinin ortak bir tarihinin okunabileceği yer olan bedenin bir siyasal teknolojisinden hareketle ceza yöntemlerinin dönüşümünü incelemeyi deneyeceğini öne süren Foucault, böylelikle, iktidar tekniği olarak cezadaki yumuşamaya ilişkin çözümlemeyle, hem insanın, ruhun, normal ya da anormal bireyin cezaî müdahalenin konusu olarak suçu nasıl ikiye katladıklarının, hem de özel bir kendine bağımlı kılma tarzının bilimsel statüdeki bir söylem için insanı bilginin konusu olarak nasıl ortaya çıkarabildiğinin anlaşılabileceği kanısındadır.[126] Tarihçiler, ona göre, uzun zamandan beri insan bedenini sadece ihtiyaçların ve iştahların, fizyolojik süreçlerin ve metabolizmaların yeri, mikrop ve virüs saldırılarının hedefi olarak incelemişler; ama onun aynı zamanda siyasal bir alanın içinde yer aldığının, iktidar ilişkilerinin beden üzerinde –kuşatmak, damgalamak, eğitmek, işkence etmek, işe koşmak, törenlere zorlamak vb. eylemlerle– doğrudan etkili olduğunun farkına varamamışlardır.[127]

Bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileriyle kuşatılmasının temel nedeni üretim gücü olmasından kaynaklanmakla birlikte, iş gücü olarak kurulması onun bir uyrukluk sisteminin içine alınmasıyla ancak mümkün olur; dolayısıyla beden, aynı zamanda hem üretici beden hem de uyruklaşmış beden haline

126 M. Foucault, *SP*, s. 28-29.
127 M. Foucault, *SP*, s. 30.

geldiği takdirde ancak yararlı güç olabilir.[128] Bedeni uyruklaştırmanın sadece ne şiddet ve ne de ideoloji aracılığıyla mümkün olabileceğini düşünen Foucault'ya göre, tam anlamıyla bedenin işleyişinin bilimi olmayan bir beden *bilgi*si ile kendilerini yenilgiye uğratma kapasitesinin üstünde olan beden güçlerinin bir *egemen*i var olabilir; işte bu bilgi ile bu egemene, daha önce de söz konusu edilmiş olan, *bedenin siyasal teknolojisi* adı verilir.[129] Genellikle dağınık, çok seyrek olarak sistematik ve sürekli söylemler halinde formüle edilebilen, sonuçları çoğu zaman tutarlı olmakla birlikte çok biçimli bir enstrümanın ötesine pek geçemeyen bu teknolojiye ne belirli tipten bir kurumun, ne de bir devlet aygıtının içinde yer verilebilir.[130] Burada onun sözünü ettiği *bedenin siyasal teknolojisi* kavramıyla organik bir ilişki içinde bulunduğunun söylenebileceği bir başka temel kavramın da kurumların ve devlet aygıtlarının oyuna soktukları *iktidarın mikrofiziği*[131] kavramının olduğu çok açıktır. Söz konusu kavramdaki *mikrofizik* üzerine yapılacak incelemelerin *iktidar*ın sahiplenilen bir güç olarak değil de bir strateji olarak düşünülmesini, iktidar egemenliğinin etkilerinin sahiplenmeye değil de düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işlevlere bağlanmasını öngörmeleri gerektiği kanısını taşıyan Foucault, bu kavramın kapsamında bir alanı ele geçiren fetihten çok sürekli bir savaşın, egemenin kazanılmış ve muhafaza edilen bir ayrıcalığından ziyade onun stratejik durumlarının birlikteliğinin ortaya çıkaracağı ilişkiler ağının dikkate alınması gerektiğini öne sürer.[132]

On yedinci yüzyılın toplumsal yapılarında Kral'ın bedeninin bir metafor değil de siyasal bir gerçeklik, kralın fiziksel varlığının monarşinin işleyişi için bir zorunluluk oldu-

128 M. Foucault, *SP*, s. 30-31.
129 M. Foucault, *SP*, s. 31.
130 M. Foucault, *SP*, s. 31.
131 M. Foucault, *SP*, s. 31.
132 M. Foucault, *SP*, s. 31; *bkz.* A. Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi* (çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002, s. 310.

ğunu öne süren Foucault'ya göre, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren cumhuriyetle birlikte, siyasal bir gerçeklik olarak Kral'ın bedeninin yerini toplumsal bedenin almış olduğu bir gerçektir.[133] Monarkın bedensel bütünlüğünün sürekli canlı tutulmasını sağlayan ritüellerin yerine hastaların ortadan kaldırılması, bulaşıcı hastalıkların kontrol altına alınması, suçluların toplumdan tecrit edilmesi gibi tedavi yollarının ve reçetelerin uygulanmasıyla neredeyse tıbbî bir koruma altına alınması söz konusu olan toplumsal bedeni ortaya çıkaran şey konsensüs değil, bireylerin bedenleri üzerindeki maddi iktidardır.[134] Bedene egemen olma bilincinin ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebileceğine, bu anlamda, iktidarın uygulanmasından daha maddi, daha fiziksel ve daha bedensel hiçbir şeyin olamayacağına inanan Foucault, on sekizinci yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar, bedensel kuşatma türünün bir göstergesi olarak, iktidarın bedeni ağır, etkili, sabit ve titiz bir şekilde kuşattığına; okullarda, hastanelerde, kışlalarda, atölyelerde, sitelerde, konutlarda ve ailelerde rastlanan aşırı derecedeki disipline edici rejimlerin bu kuşatmadan kaynaklandığına dikkat çeker.[135]

Klâsik çağ boyunca iktidarı mülkiyetine geçirmiş bulunan Kral'ın bedeni, Foucault'nun tarihsel süreç içerisindeki epistemik kopuşların en önemli eşiklerinden biri olarak gördüğü on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak, yerini *mikro fizik* ve *mikro iktidar* kavramlarıyla ilişkilendirilen toplumsal bedene terk etmesiyle birlikte, monarşinin temsilcisi olan Kral'ın bedeninin cezalandırmasından cumhuriyetin temsilcisi olan toplumsal bedenin gözetlenmesine geçildiği gözlemlenebilir. Başka pek çok alanda olduğu gibi, iktidar düzenine göre *gözetleme*nin *cezalandırma*dan daha etkili ve daha verimli olduğunun fark edilmesi bakımından on dokuzuncu yüzyılın

133 M. Foucault, *SY4*, s. 38.
134 M. Foucault, *SY4*, s. 39.
135 M. Foucault, *SY4*, s. 41.

gerçekten *cezalandırma*dan *gözetleme*ye geçişin eşiği olduğu konusunda Foucault'nun düşüncesi çok açıktır.[136] İktidarın toplumsal bedenin üstünde değil de içinde işleyişinin sinaptik bir rejiminin keşfedilişinin ancak on sekizinci yüzyıldan başlayarak mümkün olduğu düşüncesini taşıyan Foucault, belli bir iktidar biçiminin toplumsal bedende uygulanmaya başlandığı andan itibaren hükümranlık mitolojisinin artık olanaksız hale geldiğini ve baskı uygulamanın tarihinde cezalandırmadan gözetlemeye geçildiğine inanır.[137] İktidarın bireylerin tohumlarına, bedenlerinin her noktasına, hal ve tavırlarına, öğrenimlerine, gündelik yaşamlarına kadar sinmiş bir kılcal varolma biçiminin bulunduğunu öne sürerken,[138] o aynı zamanda, toplumsal bedende belirli bir iktidar biçiminin uygulanmaya başlanmasıyla birlikte Kral'ın artık hem canavarca, hem arkaik, hem de fantastik bir şahsiyet olarak görünmeye başladığının inkâr edilemeyeceğini düşünür.[139] Bireyleri dönüştürmeye yönelik bir projenin ürünü olarak göz önüne aldığı, kapatma ve gözetleme mekânları olan *panoptikon* tipi hapishanelerin kuruluşunu da, Foucault, Kral'ın bedeninin yerini toplumsal bedene, cezalandırmanın yerini gözetlemeye bırakışında görür.

İktidarın güçlü olmasını arzu ve bilgi düzeyinde olumlu etkilerde bulunmasına bağlayan; buna dayanarak da iktidarın bilgiyi engellemek yerine onu ürettiğine inanan Foucault, beden üzerine bir bilginin üretilebilmesinin askerî ve eğitsel disiplinler sayesinde olanaklı olduğunu düşünür.[140] Araştırmalarına konu olarak daha ziyade gündelik yaşam düzeyinde uygulanan *mikro iktidar*ları aldığı için, bir bakıma devlet aygıtı göz ardı ediliyormuş gibi görünmekle birlikte, devlet aygıtının önemsiz olduğunun asla öne sürülmediğine

136 M. Foucault, *SY4*, s. 23.
137 M. Foucault, *SY4*, s. 23.
138 M. Foucault, *SY4*, s. 23.
139 M. Foucault, *SY4*, s. 23.
140 M. Foucault, *SY4*, s. 42.

özellikle dikkat çeken Foucault için, geçmişte kalan Sovyet deneyimine yeniden geri dönülmemesi ve devrimci sürecin tıkanmaması için en başta kavranması gereken şey, iktidarın yerinin devlet aygıtı olmadığı, devlet aygıtının dışında, üstünde, yanında çok daha küçük ölçekte işlev gören iktidar mekanizmalarında değişikliğe gidilmediği sürece toplumda hiçbir değişmenin görülemeyeceği gerçeğidir.[141]

Bilginin Arkeolojisi'nin ilk ana başlığı olan "Söylemsel Düzenler"in altında söylemlerin, nesnelerin, ifade biçimlerinin, kavramların oluşması vb. konuların yanı sıra *stratejil*erin oluşmasını da ele alan Foucault'nun, tutarlılık, kesinlik ve oturmuşluk derecelerine göre temalar ve teoriler oluşturan bazı kavram örgütlenmelerine, nesne gruplarına, ifade tiplerine yer veren *ekonomi, tıp, dilbilgisi* ve *biyoloji* gibi söylemsel oluşumların her birini birer stratejik alan olarak algıladığı görülüyor. Biçimsel düzeyleri ne olursa olsun, on sekizinci yüzyılın dilbilgisinde görülen, bütün başka temaların kendisinden türeyeceği *doğuştan dil temasın*a; on dokuzuncu yüzyılın filolojisinde kendini gösteren, bütün Hint-Avrupa dilleri arasındaki bir yakınlık ve ortak bir başlangıç noktası ödevini yerine getirecek olan bir *arkaik dil teorisi*ne; yine on sekizinci yüzyılda biyoloji alanında ortaya çıkan *türlerin evrimi temasın*a; ekonomi alanında varlığını ortaya koyan, fizyokratlar için, *servetin dolanımı teorisi*ne; bütün bu tema ve teorilere, ona göre, *stratejiler* adı verilebilir.[142] İktidarı, içinde direniş noktalarının ortaya çıkabileceği, "az çok istikrarlı veya değişken bir ittifaklar ağı"[143] olarak düşünen Foucault için, iktidarın işleyişini anlamanın uygun metaforu *stratejiler*, taktikler, mücadele ve çatışmadan söz edilen savaş benzetmesidir.[144] Temel prob-

141 M. Foucault, *SY4*, s. 42-43.
142 M. Foucault, *AS*, s. 85.
143 D. Layder, *Sosyal Teoriye Giriş* (çev. Ümit Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 144'den naklen, S. Clegg (1989), *Frameworks of Power*, Londra: Sage.
144 D. Layder, *age*, s. 144'den naklen, M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, (ed.) C. Gordon. Bringhton: Harvester.

lemi söz konusu *stratejiler*in tarihin içinde nasıl dağıldıklarını bilmek ve bu *stratejileri* çözümlemek amacıyla ayrıntılarına dalmanın kendisi için kolay olmadığına işaret eden Foucault için, cevaplanması oldukça zor olan sorular vardır:[145] **(1)** *Stratejiler* arasında bir düzenin varlığını bulmak mümkün olmadığı ve stratejik oluşumların genel sistemini belirleyecek durumda bulunmadığımız sürece onları birbirine bağlayan, birbiri için kaçınılmaz kılan, bulunmaları gereken yerlerde olmalarını gerektiren, onları aynı problemin birbirini izleyen çözümleri olarak tayin eden zorunluluk nedir? **(2)** Bireylerin dayanma güçlerinin ya da yeteneklerinin az ya da çok iyi kurulmuş birlikler halinde düzenleyecekleri çeşitli başlangıç ideleri, etkiler, keşifler, düşünce ortamları ve teorik modeller arasındaki rastlantısal karşılaşmalar nedir?

İlk kez İtalyanca olarak 1977 yılında *İktidarın Mikrofiziği* adıyla yayınlanmış bir derlemesinde yer alan, Ocak 1976 yılında verdiği iki konferansında Foucault üç farklı iktidar teorisinden söz eder:[146] **(1)** Temel varsayımı toplumsal iktidarın sözleşmeye dayalı değişimi olan ve iktidarı kişinin sahip olabileceği ya da vazgeçebileceği bir mal gibi gören *liberalizm* ile iktidarın ekonomik etkenlerin denetimine dayanan sınıf egemenliğinin bir işlevi olduğunu savunan *marksizm*. İktidar üzerine çözümleme yapmak için söz konusu bu ekonomist şemalardan kurtulmaya çalışıldığı anda, biri daha çok Rich hipotezi (*baskıcı*) diğeri de Clausewitz hipotezi (*çatışmacı*) olarak bilinen iki büyük teoriyle karşı karşıya kalınır. **(2)** Hegel, Freud ve Wilhelm Reich tarafından temsil edilen, iktidarın zenginliğe benzemediğini, ekonomik ilişkileri yeniden üretmek yerine ekonominin ötesinde, özünde baskıcı olan bir güç ilişkisi oluşturmaya çalıştığını savunan teori. **(3)** İktidarı, Foucault'nun çok önemsediği, Clausewitz'in aforizmasının

145 M. Foucault, *AS*, s. 85-86.
146 M. Foucault, *SY1*, s. 96-98; *krş.* M. Foucault, *TSG*, s. 32; J.-G. Merquior, *age*, s. 130.

tersine çevrilmiş şekliyle "iktidar başka araçlarla sürdürülen bir savaştır" cümlesinin dile getirdiği, ekonomik ve baskı ilişkilerinin dışında gerçekleşen –değişik toplumsal kurumlardaki, ekonomik eşitsizliklerdeki, dildeki, her birimizin bedenlerindeki çatışmayı içeren gizli, sessiz ve sivil– bir *savaş* olarak gören teori.

Son iki teorinin birbirine oldukça yakın durduğu, dolayısıyla, iktidar üzerine iki büyük çözümleme sisteminin karşılaştırmalı bir biçimde ele alınabileceği kanısını taşıyan Foucault için, bunlardan ilki on sekizinci yüzyıl filozoflarında rastlanan ve siyasal iktidar matrisi sözleşme olan, sözleşmenin sınırlarının ötesine geçildiğinde *"sözleşme-ezme şeması"*na uygun bir biçim kazanan iktidar çözümlemesi; ikincisi de iktidarın kötüye kullanılması anlamına gelen ezmenin yerini basit bir tahakküm ilişkisi ve bu ilişkinin sürdürülmesi için gerekli olan baskının aldığı *"savaş-baskı şeması"*na uygun bir biçim kazanan iktidar çözümlemesidir.[147] Güçler arasındaki savaşa ilişkin bu iki şemanın siyasal iktidarın gerçekten hem temeli, hem ilkesi hem de motoru olarak ne ölçüde tespit edilebileceğini görmek isterdim diyen Foucault, bu bağlamda ilgi alanını işgal eden bazı soruları şöyle sıralar:[148] İktidarın işleyişi hakkında çözümleme yapmak için mutlaka savaştan söz etmek gerekir mi? *Taktik, strateji, güç ilişkileri* bu konuda geçerli kavramlar mıdır? Savaş, strateji, siyaset ve taktikle ilgili, Foucault *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta şunları yazar:[149] "Strateji açıdan savaşın siyasetin devamı olması mümkündür. Fakat unutmamak gerekir ki, 'siyaset' savaşın tam ve doğrudan devamı olarak değilse bile, en azından iç karışıklığı önlemek için, askerî modelin devamı olarak anlaşılmıştır. Barışın ve iç düzenin tekniği olarak siyaset, mükemmel bir ordunun, disiplinli bir toplumun, itaatkâr ve yararlı bir hal-

147 M. Foucault, *SY1*, s. 99-100; *krş.* M. Foucault, *TSG*, s. 32-33.
148 M. Foucault, *SY1*, s. 101; *krş.* M. Foucault, *TSG*, s. 34.
149 M. Foucault, *SP*, s. 170.

kın, kamptaki ve alanlardaki, manevradaki ve uygulamadaki rejimin düzenini gerçekleştirmeye çalışmıştır. On sekizinci yüzyılın büyük devletlerinde, gerçek bir güç, sürekli tehdit eden bir silah, ama aynı zamanda kendi şemalarını toplumsal bedene yansıtabilen bir teknik ve bir bilgi olduğu için, ordu hiç kuşkusuz iç barışı garanti altına almıştır. Eğer stratejiden geçen bir siyaset-savaş dizisi varsa, o zaman taktikten geçen bir ordu-siyaset dizisi de vardır. Savaşı devletlerarası siyaseti yürütmenin bir biçimi olarak anlamaya izin veren stratejidir; orduyu sivil toplumdaki savaşın yokluğunu devam ettirmek için bir ilke olarak anlamaya izin veren taktiktir."

İktidar ilişkilerini çözümlemek ya da eleştirmek için bu ilişkilerin toptan, kesin, mutlak, tek yanlı, aşağılayıcı ya da övücü bir tavırla belirlenmesinin söz konusu olamayacağını, onlardan bir çırpıda, toptan, geri dönüşü olmayan bir kaçışla kurtulmanın da tasarlanamayacağını düşünen Foucault, *taktik* ve *strateji*, *kural* ve *rastlantı*, *koz* ve *hedef* terimleriyle incelenmesi gereken iktidar oyunlarından söz edilebileceğini ve onların belirli toplumsal düzenlemelere bağlı olarak –delilik etrafındaki iktidar oyunları; tıp, hastalık ve hasta beden etrafındaki iktidar oyunları; ceza usulü ve hapishane etrafındaki iktidar oyunları vb– birçok açıdan ele alınabileceğini öne sürer.[150] Uluslararası ilişkilerde, savaş ve askerlik, kamu hukuku ve yönetimi alanlarında daha çok kullanılan *strateji* kavramının, siyaset ile strateji arasındaki ilişki sorununun ortaya çıkışını Clausewitz'le ilişkilendiren Foucault'nun iktidar çözümlemelerinde, anahtar işlevini gördüğü çok açıktır. *Taktik* ve *manevra* gibi, önemli ölçüde kendilerinden beslendiği, iki alt kavramı da bünyesine alan *strateji*, Foucault için, iki bakımdan önemlidir: **(1)** *Mikro iktidar* odaklarının üzerinde işlev gören *İktidarı* bir üst organizasyon olarak çözümlerken; **(2)** Bir *bilgi/iktidar* ilişkisi sorununa yol açan, *mikro iktidar* odakları arasındaki iktidar ilişkilerini açıklarken.

150 M. Foucault, *SY1*, s. 204-205.

Strateji sözcüğü günümüzde, ona göre, üç değişik anlamda kullanılmaktadır:[151] **(1)** Belirli bir amaca ulaşmaya çalışırken başvurulan araçları (*rasyonalité*) göstermek için; **(2)** Bir oyunda taraflardan birinin öteki tarafın eylemleri hakkındaki düşüncelerine ve aynı zamanda öteki tarafın da kendi eylemleri hakkındaki düşüncelerine ilişkin kanılara göre hareket etme biçimini (*avantaj sağlama*) belirlemek için; **(3)** Bir çatışma sırasında rakibi mücadele etmekten vazgeçmeye zorlamak amacıyla mücadele araçlarından yoksun bırakmaya (*zafer kazanma*) yönelik olarak kullanılan yöntemleri anlatmak için. Stratejinin, *akıllı hareket etmek*, böylece rakibe göre *avantajlı duruma geçmek* ve sonuçta *zafere ulaşmak* olarak özetlenebilecek olan bu üç anlamı, karşılıklı bir kapışma olarak nitelenebilecek savaş veya oyun ortamında bir araya gelirler. Bu anlamlara dikkatlice bakıldığında, diyor Foucault, *iktidar stratejisi*nin *iktidar düzenlemesi*ni etkili bir biçimde uygulamak ya da korumak amacıyla devreye sokulan araçların toplamı olduğunu öne sürmek mümkündür.[152] İktidar ilişkilerinin özünde, bu ilişkilerin varlığının zorunlu koşulu olan özgürlük olduğu takdirde, ona göre, direnme ve kendisinden kurtulmanın olanaksız bulunduğu bir iktidar ilişkisinden de söz edilemez; bu durumda da, iktidar ilişkilerinin potansiyel bir çatışma stratejisini içerdikleri öne sürülebilir.[153] Her çatışma stratejisi bir iktidar ilişkisine dönüşmek ister ve her iktidar ilişkisi de, kendi gelişme çizgisine uyduğu kadarıyla doğrudan bir direnişle karşılaştığında bir kazanma stratejisi olma eğilimini gösterir, diyen Foucault'ya göre, iktidar ilişkileri her an iki rakip arasındaki bir çatışmaya dönüşebileceği gibi, toplumdaki rekabet ilişkileri de her an iktidar mekanizmalarının harekete geçirilmelerine neden olabilir.[154]

151 M. Foucault, *SY2*, s. 80.
152 M. Foucault, *SY2*, s. 80.
153 M. Foucault, *SY2*, s. 80-81.
154 M. Foucault, *SY2*, s. 81.

İktidar ilişkilerinden, daha önce de değinildiği gibi, bireylerin başkalarının davranışlarını belirlemeye ve onlara yön vermeye çalışmasını sağlayan *stratejiler* anlaşıldığı takdirde, iktidar ilişkisi içerisinde bulunmayan hiçbir toplumun var olamayacağına inanan Foucault, cinsel ilişkilerde ya da aşk ilişkilerinde görülebileceği gibi, Sartre'ın düşündüğünün tersine, iktidarın kötü bir şey değil, stratejik oyunlar olacağını öne sürer.[155] İktidar üzerine olan çözümlemelerinde o *stratejik ilişkiler, yönetim teknikleri, tahakküm durumları* olmak üzere üç düzeyin bulunduğunu öne sürerken;[156] aynı zamanda, *Deliliğin Tarihi*'nde, *Kelimeler ve Şeyler*'de, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta, üstü örtük bir biçimde de olsa, hiçbir zaman birbirinden bağımsız düşünülemeyecek olan, *hakikat, iktidar* ve *bireysel davranış*a ilişkin üç tip sorunun konumunu da tespit etmeye çalışır.[157]

II. Bilgi Merkezli Bilgi/İktidar İlişkisi

Bilgi ile *iktidar* arasındaki ilişki tartışmaya konu edildiğinde, ilk bakışta, zorunlu olarak şu iki seçenekle karşı karşıya bulunulduğu hissi uyanabilir: **(1)** *Bilgi*yi merkeze alan bilgi/iktidar ilişkisi; **(2)** *İktidar*ı merkeze alan bilgi/iktidar ilişkisi. Oysa doktora tezi ve ilk kitabı olan *Deliliğin Tarihi*'nden itibaren temel sorununun *iktidar* olduğunu söyleyen, Foucault'nun hem bilgi merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisi hem de iktidar merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisi hakkındaki düşüncelerini kavrayabilmek için, en başta farkına varılması gereken önemli bir noktadan söz edilmesi gerekir. *Kelimeler ve Şeyler* yayınlandığında, kendisinden bir yapısalcı, *Bilginin Arkeolojisi* yayınlandığında ise, bu kitaptan bir yöntembilim kitabı olarak söz edilmesine karşı çıkan Foucault, ne kendisinin bir yapısalcı, ne de *Bilginin Arkeolojisi*'nin kendi yöntemini anlatan bir yöntembilim

155 M. Foucault, *SY2*, s. 244.
156 M. Foucault, *SY2*, s. 244-245.
157 M. Foucault, *SY2*, s. 250.

kitabı olduğunu öne sürerken, asıl amacının "*bilgi* ile *iktidar*ın, *hakikat* ile *iktidar*ın ara yüzeyini" ortaya çıkarmak olduğunu açıkça dile getirir.[158] Son derece doğaldır ki, ara yüzeye ilişkin bilinmesi gerekenlerden önce, onun ara yüzeyin sınır bölgelerini oluşturan *bilgi* ile *iktidar* hakkındaki düşüncelerinin ele alınması ve kendilerinden yola çıkılarak, bir bakıma, ara yüzeyin ifadesi denilebilecek olan *bilgi/iktidar ilişkisi*nin çözümlenme biçimine ulaşılması gerekir.

Ian Hacking "Foucault'nun Arkeolojisi" adlı bir makalesinde "iktidar ile bilgi arasında hangi ilişkiler vardır?" şeklindeki bir soruya, çok kısa, ama doğru olmayan iki cevabın verilebileceğini öne sürer:[159] **(1)** Bilgi iktidarda olanların kendi amaçları için kullanabilecekleri bir araçtır; **(2)** Yeni bir bilgi yeni bir iktidar tipini kullanabilen yeni bireyler ya da kurumlar sınıfına yol açar. Bu iki cevapta dile getirilen öneriler, ona göre, ideoloji konusunda birbirine karşıt iki tezi yansıtır: **(1)** Yönetici olan bir sınıf kendi çıkarlarına uygun bir ideolojiye yol açar; **(2)** Yeni bir ideoloji, kendine özgü yeni değerleriyle, yeni bir yönetici sınıf için kapı aralar. Foucault söz konusu ilişkiyi birbirinden ayrı iki veri olarak düşünülebilecek, hiç kimsenin sahip olamayacağı bu *bilgi* ile hiç kimsenin kullanamayacağı bu *iktidar* arasında aramaktan daha çok, *bilgi* ile *iktidar*ın ara yüzeyini işgal eden özneyi tamlığı içinde düşünmeye çalışır.[160] Foucault'nun, aynı zamanda, etik perspektifine de gönderme yapan bu ara yüzey, "bilgi ne yapar (neyi okur değil), iktidar nasıl inşa eder (nasıl bastırır değil), kendilik ilişkisi nasıl icat edilir (nasıl keşfedilir değil)" gibi sorgulama eksenlerinin işleyişine duyduğu ilgiyi de yansıtır.[161] Kendilerine yönelik nitelikli muhalefeti çağdaş bir etiğin işleyebileceği alanın belirlenmesine giriş niteliğindeki

158 M. Foucault, *SY4*, s. 173.
159 I. Hacking, "Foucault'nun Arkeolojisi" (çev. Veli Urhan), *Foucault*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 311-312.
160 I. Hacking, *age*, s. 58.
161 J. W. Bernauer, *age*, s. 50.

Foucault'nun söz konusu ara yüzeye ilişkin çözümlemelerinde, hakikat üreten *bilgi biçimleri* Marx'ın emek analizlerinin, *bilgi/iktidar ilişkisi* Nietzsche'nin hayat metafiziğinin, *bilgi/iktidar/özne ilişkisi* Freud'un bilinçdışı okumalarının yerini aldığı halde, modernliğin bilgi biçimlerinin içkin temel unsurları olan *emek*, *yaşam* ve *dil* kategorileri, modernliğin bu üç büyük eleştirmeninin düşüncelerinde yaşamaya devam ediyordu.[162]

Foucault'nun *bilgi* ve *iktidar* kavramları günlük dildeki kullanımlarından o kadar uzaktır ki, onun böyle bir noktaya nasıl geldiğinin yeniden düşünülmesi gerekir.[163] Birinci bölümde de işaret edildiği gibi, Foucault bilimsel alanlar için söz konusu edilebilecek ve yüzeysel olan bilgiyi *connaissance* (bilme) bilimsel olmayan ama derinlemesine olan ve arkeolojik çözümlemenin konusu olan bilgiyi de *savoir* (bilgi) sözcüğü ile dile getirir. Birincisi araştırmayı yapan özne hiç değişmediği halde bilinebilir nesnelerin çoğalmasına, giderek daha anlaşılır kılınmasına olanak tanıyan bir süreç iken; ikincisi öznenin bilmek için gösterdiği çaba aracılığıyla değişime uğradığı bir süreçtir.[164] *Bilgi/iktidar* ilişkisinde Foucault'nun kendisinden yola çıktığı ve çözümlemeye çalıştığı bilgi ikincisi, yani derinlemesine olan *bilgi*dir (savoir). *Kelimeler ve Şeyler* onun derinlemesine *bilgi*nin kendisinde içerilmiş olan söylemi ve söylemsel oluşumları inceleyen, bunun için de bilimsel alanlar ile arkeolojik bölgelerin dikkatli bir biçimde birbirinden ayırt edildiği temel eseridir. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun gerçekleştirmek istediği şey, bir düzenin ya da bilim tarafından gerçekleştirilen söylemin düzene konuluşundan önce ve ondan bağımsız olarak var olan bilgilerin tarihsel düzeninin içindeki bir ilkenin ifadesi olan *episteme*'ye bağlı derin düşüncenin ürettiği söylemi çözümlemektir.[165] Söylemin teorik ol-

162 J. W. Bernauer, *age*, s. 50.
163 I. Hacking, *age*, s. 313.
164 M. Foucault (söyleşi: Duccio Trombadori), *Marx'tan Sonra* (çev. Gökhan Aksay), Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 87.
165 R. Machado, "Arkeoloji ve Epistemoloji", *age*, s. 133-134.

duğu kadar düzenlenmiş bir toplumsal pratik olduğunu, bu yüzden de *bilgi*yi olduğu kadar *iktidar*ı da içerdiğini düşünen Foucault, *bilgi* ile söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavrar. Dilin söylem kavramı kadar önemli olduğuna, ancak asla masum olmadığına ve tarafsız bir ifade aracı olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekerek, o, söylemlerin iktidar ilişkilerinin ifadeleri olduklarını ve bu ilişkilerle bağlantılı pratikleri yansıttıklarını öne sürer.[166] Düşüncesi, 1970'li yıllardan itibaren, arkeolojik çözümlemeden soykütüksel çözümlemeye kayan Foucault, söylemin somut koşullarına ve söylemsel olan ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların çözümlenmesine ağırlık verir. Bir doktor, örneğin ona göre, hastanın genel sağlık durumunu veya hastalığını insan bedeninin yapısı ve işleyişi hakkındaki bilimsel kanıtlara ve bilgilere dayalı bir tıbbî bilgiler bütünü temelinde tanımlayabilir; böylelikle, doktorun eğitimine yansıyan tıbbî söylem doktor ve hasta arasında bir iktidar ilişkisinin kurulmasını ve sürdürülmesini sağlayan araca dönüşür.[167]

Demokrasiyle yönetilen bir toplumsal hayatta, söylemin *iktidar* uygulamaya yönelik politik bir içerik kazanması düşünce tarihinde, öyle görünüyor ki, ilk kez sofistlerle birlikte başlar. Bu amaçla oluşturulmuş olan söylemin içerdiği bilgilerin, sofist için, doğru ya da yanlış olmasından çok daha fazla karşısındaki kitle üzerinde uyandıracağı etki önemlidir. Oysa sofistlerin çağdaşı olan Sokrates ve Platon için söylem kitleleri etkilemek, başka bir deyişle *iktidar* uygulamak amacıyla değil, *bilgi*nin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya çıkarmak amacıyla oluşturulmalıdır. Bu nedenle sofistlerin *bilgi* ve *iktidar* hakkındaki düşüncelerine kökten karşı çıkan Platon'dan başlayarak Nietzsche'ye gelinceye kadar uzun bir süre *bilgi* ile *iktidar* arasındaki bağ koparılmış, *bilme iradesi* ik-

166 D. Layder, *age*, s. 137.
167 D. Layder, *age*, s. 138.

tidar tutkusundan değil de hakikat arayışından beslenir hale gelmiştir. Foucault 1978 yılında Japonya'da "Analitik Siyaset Felsefesi" adıyla verdiği bir konferansında, aşırı iktidar yoğunlaşmasının en tipik örnekleri olarak faşizm ve Stalinizmden söz ettikten sonra, bütün Batılı filozofların en eski işlevlerinden birinin, her seferinde tehdit edici olma riskini taşıyan bu şekildeki iktidar yoğunlaşmalarına sınır koymak olduğunu öne sürerken, Antikçağ Grek felsefesinin başlangıcından beri bu türden bazı filozofların oynadıkları rollerden söz eder:[168] Antikçağda, örneğin, ilk olarak, filozof bir sitede iktidarın nasıl uygulanacağına ilişkin yasaları belirleyen, iktidarın korkusuzca uygulanabileceği yasal sınırları gösteren bir anti-despot idi; ve yasa koyucu filozof rolünün oyuncusu da Solon'dan başkası değildi. İkinci olarak, filozof hükümdarın siyasal danışmanlığını yaparken, yönetimi sırasında iktidarını kötüye kullanmasına engel olabilecek bilgeliği ve erdemi ona öğreten anti-despot idi; ve pedagog filozof rolünün bu oyuncusu da hiç kuşkusuz Tiran Denys'i bu amaçla ziyaret eden Platon'dan başkası değildi. Üçüncü olarak da, filozof, iktidar kendisinin ve öteki insanların üzerinde ne kadar kötüye kullanılırsa kullanılsın, felsefî düşünce ve uygulamalarında iktidar karşısında bağımsız ve filozof olarak kalacağını söyleyen bir anti-despot idi; ve iktidar karşısında Kinik filozofların tutumu da böyleydi.

Greklerden bu yana, diyor Foucault, Batı toplumları etnolojik bir bakışla ele alınırsa, bu üç filozof tipinin dönüp dolaşıp birbirinin yerini aldıkları; filozof ile hükümdar ve felsefî bilgi ile iktidar uygulaması arasında anlamlı bir karşıtlığın ortaya çıktığı görülür.[169] Antikçağ yasa koyucu, hükümdar danışmanı ve pedagog filozoflara tanık olduğu halde, örneğin, asla Platoncu sitelerin kuruluşuna tanıklık etmemiştir; Büyük İskender Aristoteles'in öğrencisi olduğu halde, kur-

168 M. Foucault, *SY1*, S. 199.
169 M. Foucault, *SY1*, S. 200.

duğu imparatorluk kesinlikle Aristotelesçi olmamıştır; Stoacılık Roma İmparatorluğu döneminde düşünsel ve toplumsal hayatta son derece etkili olmakla birlikte, Roma İmparatorluğu asla stoacı bir karakter kazanmamıştır.[170] Aristoteles'in düşüncesi felsefe tarihinde ne kadar önemli olursa olsun, Aristotelesçilik Ortaçağ dogmatizmi tarafından ne ölçüde savunulmuş bulunursa bulunsun, Doğu'da Konfüçyüs'ün oynadığı rolü Batı'da Aristoteles hiçbir zaman oynayamamış, dolayısıyla da Fransız Devrimi'ne gelinceye kadar Batı'da temelini felsefeden alan bir devlet kurulamamıştır.[171]

Fransız Devrimi'yle birlikte Avrupa'da kurulmaya başlandığı söylenebilecek olan bazı devletlerin kendilerini felsefî temellere dayandırdıklarında kuşku yoktur. Örneğin, Napolyon İmparatorluğu ile Roussau'nun, Prusya Devleti ile Hegel'in, Hitler'in Devleti ile Wagner ve Nietzsche'nin, Sovyet Devleti ile Lenin'in ve Marx'ın düşünceleri arasında organik bağların bulunduğu çok açıktır.[172] Rönesansla birlikte doğup gelişmeye başlamış bu Batı felsefesinden beslenerek kurulmuş bulunan söz konusu devletlerin en önemli temel dayanaklarından birisi özgürlüktür; çünkü Rousseau, Hegel, Nietzsche ve Marx'ın felsefeleri de temelde birer özgürlük felsefesidir. Fakat bu özgürlük felsefelerinin her birisi temellerini oluşturdukları devlet şekillerinde ya terör ya bürokrasi ya da bürokratik terör şeklinde, tarihsel süreç içerisinde bir gerçeklik olarak yerini almış özgürlük rejiminin bile karşıtı olan iktidar uygulamalarına ön ayak olmuşlardır.[173] Modern Batılı filozoflar düşüncelerini iktidarla ve iktidarın sınırsız uygulanmasıyla temel bir karşıtlık içerisinde oluşturdukları halde, iktidar uygulayanlar onların sözlerine daha fazla kulak verdikçe iktidarın daha aşırı biçimlerine izin vermeye başlamışlardır. Foucault'ya göre,

170 M. Foucault, *SY1*, S. 200.
171 M. Foucault, *SY1*, S. 200.
172 M. Foucault, *SY1*, S. 201.
173 M. Foucault, *SY1*, S. 201.

hem Bismarkçı rejimde dönüşüme uğrayan Hegel'in hem de Venedik yolculuğu sırasında Hitler tarafından bütün eserleri Mussolini'ye verilen Nietzsche'nin hüzünlü güldürüsünde olduğu gibi, bu durum hem gülünç hem de acı vericiydi; bundan dolayı da, felsefe aşırı derecede yoğunluk kazanmış bu iktidar uygulamalarına dinlerin dogmatik desteğinden daha fazla onay verir hale gelmişti.[174]

Çağdaş Batı filozofları ile iktidar arasında kurulmuş olan bu komik ve acı verici bağların tarihsel olarak sorgulanabileceği kanısını taşıyan Foucault, burada cevaplanması gereken bazı sorular ortaya atar:[175] Felsefenin kendini iktidarın sınırlandırılması ilkesi olarak gördüğü dönemde, felsefe ile iktidar arasındaki bu bağlar nasıl oluşabilmiştir? Felsefenin ihaneti mi söz konusudur? Yoksa felsefe, ne derse desin, her zaman gizli bir şekilde bir tür iktidar felsefesi mi olmuştur? Bütün bu soruların sorulabilmesiyle birlikte, diyor Foucault, yine de felsefenin iktidarla bir ilişkisinin olmadığı, felsefenin asıl amacının hakikatin ne olduğunu araştırmak ya da varlığı sorgulamak olduğu söylenebilir. Sofokles döneminin Atina toplumunda, Foucault'ya göre, bilgi ve siyasal iktidar konusunda profesyonel olan ünlü kişi yukarıda da işaret edildiği gibi sofisttir. Sofistin *bilgi / iktidar* konusunda, MÖ 7. ve 6. yüzyıllarda bir bilgi ve iktidar insanı olarak sahip oldukları ve uyguladıkları iktidarla halkları üzerinde büyük bir tahakküm kurmuş olan, Mısır ve Mezopotamya'nın ünlü tiranlarının Bâbil, Asur ve Mısır krallarının misyonlarından beslendikleri söylenebilir.[176] MÖ ikinci bin yılın sonu ile birinci bin yılın başlarında Doğu Akdeniz Avrupa toplumlarında egemen olan siyasal iktidarların her zaman kral ve çevresindekilerin dışında kalan toplumsal gruplara aktarılmaması gereken ve aktarılamayacak olan belirli bir *bilgi*ye sahip olduklarını dü-

174 M. Foucault, *SY1*, S. 201.
175 M. Foucault, *SY1*, s. 202.
176 M. Foucault, *SY3*, s. 196.

şünen Foucault, bu dönemde, *bilgi* ile *iktidar*ın tam olarak birbirine denk ve bağlantılı olduklarını, üst üste çakıştıklarını, *iktidar* olmadan *bilgi*nin ve *bilgi* olmadan da siyasal *iktidar*ın olamayacağını öne sürer.[177]

Freud'dan bu yana *Oidipus* hikâyesini bastırılmış arzularımızı ve bilinçdışımızı anlatan en eski fabllardan biri olarak kabul eden ve *Oidipus*'un *bilgi/iktidar* ve *iktidar/bilgi* ilişkisi üzerine son derece önemli çözümlemeler içerdiğini düşünen Foucault, içinde yaşadığı kendi kültür tarihinde bugüne kadar çok derinden kuşatılmış, en fazla karanlığa ve gizliliğe gömülmüş olan iktidar ilişkilerini gün yüzüne çıkarmaya çalıştığını her fırsatta dile getirir. Sofokles tarafından kaleme alınmış olan *Oidipus* tragedyasında *bilgi* ile *iktidar* arasındaki belirli bir ilişkinin nasıl temsil edildiği ve bir anlamda da bu ilişkinin nasıl kurulduğu çok açıktır; ona göre, bu tragedya açısından bakıldığında, günümüzün kültür ve medeniyeti gerçekten bir *–arzu* ve *bilinçdışı*yla değil, *iktidar* ve *bilgi*yle ilgili– *Oidipus* kompleksi yaşamaktadır.[178] Söz konusu tragedya hakikatin dile getirilmesini bir kehanet ve öngörü söyleminden tanıklık niteliği taşıyan başka bir söyleme, yani aynı gözle bakmaksızın ve aynı dille konuşmaksızın, aynı şeyleri gören ve aynı şeyleri söyleyen, bu nedenle de aralarında birebir karşılıklılık bulunan, tanrılara ilişkin söylemden çobanlara ilişkin söyleme doğru değiştiren bir nitelik taşır.[179] Bir yanda tanrıların diğer yanda çobanların yer aldığı bu düzlemde, ikisinin arasında krallar, daha doğrusu *Kral Oidipus* ve onun bilgi düzlemi yer alır.[180] İktidarında, bilgisinde, aile yaşamında ve cinselliğinde hep fazlalıkların ve aşırılıkların temsilcisi konumunda bulunan *Oidipus*, belki farkında bile olmadan, tanrısal kehanet ile in-

177 M. Foucault, *SY3*, s. 197.
178 M. Foucault, *SY3*, s. 180-181.
179 Sophokles, *Kral Oidipus* (çev. Vedii İlmen), Yaba Sahaf, İstanbul, 2012, s. 76, 77, 89, 91, 97-102.
180 M. Foucault, *SY3*, s. 188-189.

san belleği arasında bir birlik oluşturmayı başarır ve bu başarısıyla da Platon'un felsefesine oldukça yakın bir konumu sergiler.[181]

Foucault'ya göre, *Oidipus* belli bir iktidar uygulayan bir iktidar insanıdır; bundan dolayı da, Sofokles'in tragedyasının *Baba Katili Oidipus* şeklinde değil *Kral Oidipus* şeklinde adlandırılmış olması son derece önemlidir; çünkü eserin başından sonuna kadar egemen olan tema iktidar teması ve *Oidipus*'un kendini sürekli tehdit altında hissetmesine yol açan, bir gün kaybetmekten korktuğu ve kaybettiği iktidarıdır.[182] *Oidipus*, Foucault'ya göre, MÖ 6. yüzyılın sonu ile 5. yüzyılın başında birçok macera yaşadıktan ve iktidarının zirvesine ulaştıktan sonra bu iktidarı kaybetme tehdidiyle sürekli karşı karşıya olan Yunanlı Tiran'ın tarihsel kişiliğini temsil etmektedir.[183] *Kral Oidipus*'un şahsında simgeleşmiş olan Yunanlı Tiran sadece iktidarı elinde bulunduran değil, başkalarına göre daha etkin bir bilgiye –Sfenks'in sırrını çözen bilgiye– sahip olan ve bu bilgiyi kullandığı için iktidarı eline geçirmiş bulunan kişidir.[184] İktidarın ve siyasal iktidara sahip olmanın trajik bir söylemi olarak nitelenebilecek olan *Oidipus* tragedyası *İlyada*'dan sonra bir bakıma Grek hukuk usûlünde hakikat arayışı olarak nitelenebilecek süreçlere ilişkin sahip olduğumuz ilk tanıklıktır. *Kral Oidipus*'u Grek hukuk tarihinin ve Atina demokrasisinin en önemli başarılarından birinin özeti olarak değerlendiren Foucault'ya göre, efendilerinin karşısında hakikati savunma, kendilerini yönetenleri yargılama, hakikati iktidarın karşısına çıkarma hakkı gibi söz konusu demokrasinin başarıları, MÖ 5. yüzyıldan itibaren Atina'da gün yüzüne çıkmaya başlamış; ve bu süreçle birlikte, iktidarsız bir hakikati hakikatsiz bir iktidarın karşısına çıkarma hakkı

181 M. Foucault, *SY3*, s. 196.
182 M. Foucault, *SY3*, s. 189-190; Sophokles, *Kral Oidipus*, s. 74-75, 84, 86, 87, 102, 103.
183 M. Foucault, *SY3*, s. 192, 194.
184 M. Foucault, *SY3*, s. 194.

Grek toplumunun temel kültürel bir özelliği olarak belirginlik kazanmıştır.[185]

MÖ 5. yüzyıl Grek toplumunun, dolayısıyla da bugünkü Batı uygarlığının kökeninde meydana gelmiş olan şey, ona göre, özünde aynı zamanda bir *bilgi* olan siyasal *iktidar*ın söz konusu büyük birliğinin parçalanmış olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, Doğu uygarlıklarından etkilenmiş olan Yunanlı tiranların kendi çıkarları doğrultusunda düzenlemeye çalıştıkları ve sofistlerin yapabildikleri ölçüde para karşılığı verdikleri retorik derslerinde kullanmaya devam ettikleri şey, yukarıda da işaret edildiği gibi, Babil, Asur ve Mısır imparatorluklarında uygulanan özünde büyüsel-dinsel nitelikli olan iktidarın birliğinin beş ya da altı yüzyıl süren uzun bir süreç içerisinde çözülmesi ve parçalanmasıdır.[186]

Sofokles'in yaşadığı dönemde doğmuş olan, Grek kültür ve medeniyeti ortaya çıktığında, böyle bir kültür ve medeniyetin temsilcisi konumunda bulunan bir toplumun var olabilmesi için, söz konusu *iktidar* ile *bilgi*nin birliğinin ortadan kalkması gerekiyordu. İşte bu süreç, Antikçağ Grek toplumunda, Sokrates ve öğrencisi Platon'la birlikte, MÖ 5. yüzyıldan itibaren *Akademia*'da başlar ve MS 19. yüzyılın başlarında, *bilgi*/*iktidar* ilişkisi hakkındaki söz konusu tutumlarından dolayı kendilerine en sert eleştirileri yöneltecek olan Alman filozofu Nietzsche'ye kadar devam eder. *Bilgi* ile *iktidar* arasında bir çatışmanın bulunduğu şeklindeki bu büyük *Batı Miti* Platon'la birlikte başlar; Nietzsche'ye gelinceye kadar da egemenliğini sürdürecek olan bu *Mit* şöyle formüle edilebilir: bilginin ve bilimin saf hakikatlerinin bulundukları yerde siyasal iktidardan söz edilemez.[187] Her *bilgi*nin arkasında kesinlikle bir *iktidar* mücadelesinin yattığını, siyasal *iktidar*ın *bilgi*den bağımsız

185 M. Foucault, *SY3*, s. 199.
186 M. Foucault, *SY3*, s. 197.
187 M. Foucault, *SY3*, s. 198.

olarak değil de, *bilgi* ile iç içe geçmiş halde bulunduğunu öne süren Nietzsche'nin kaleme aldığı eserlerin pek çoğunda, yıkmayı hedeflediği şeyin bu büyük *Batı Miti* olduğunda kuşku yoktur. *Şen Bilim* adlı kitabında bilginin bilinecek dünya ile hiçbir yakınlık ilişkisi içerisinde bulunmadığını, doğada birtakım yasaların olduğunu söylemekten sakınmak gerektiğini öne süren Nietzsche'ye göre, dünya özünde uyumsuz bir dünyadır ve bilgi de böyle uyumsuz bir dünyanın bilgisidir.[188] Bu nedenle dünyanın bilgisi, bilim insanlarının söyledikleri gibi nesnel, yani nesnesine uygun olan bir bilgi değil, tam tersine, bu uyumsuz dünya ile şiddet, tahakküm, ihlal, iktidar ve güç ilişkileri içerisinde olan bir bilgidir.

Oysa felsefe tarihinin büyük bilgi kuramcılarından olan Platon'a göre bu dünya, varlığını gerçek varlıkların dünyası olan ve düşünülebilen idelerin dünyasından alan gölge varlıkların dünyası; Aristoteles'e göre, belirli bir varlık formunun içinde bulunan, böylelikle bilgiye konu edilebilen gerçek varlıkların dünyası; Kant'a göre, bilen öznenin zihnindeki içi boş *a priori* bilgi kalıplarına uygun düşen, böylelikle de bilinebilen fenomenlerin dünyasıdır. On yedinci yüzyıl rasyonalizminin önde gelen filozoflarından olan Descartes da bilginin temelde dünyadaki nesnelere dayandığını kanıtlamak için Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorunda kalır. Geleneksel felsefenin Platon'dan beri devam edip gelen bu anlayışına karşı çıkan Nietzsche'ye göre, bilgi ile nesnesi arasında nesnesine uygun olmak gibi zorunlu bir ilişki yoksa, keyfî olan bu ilişki bir iktidar ve şiddet ilişkisi ise eğer, bilgi sisteminin merkezinde Tanrı'nın varlığı artık zorunlu olmayacaktır.[189]

Foucault, Nietzsche'nin bu düşüncelerinden yola çıkarak, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren *bilgi* ile nesneler ve bilgi teorisi ile teoloji arasında ciddi bir kopuşun başladığına dikkat çeker. Nietzsche'nin yaptığı en titiz çözümlemelerinden

188 M. Foucault, *SY3*, s. 172.
189 M. Foucault, *SY3*, s. 173.

biri olarak övgüye değer bulduğu *Şen Bilim*'in aforizmaları arasında yer alan "Bilmek ne anlama gelir?" adlı metinde Spinoza'ya dayanarak o, *anlama*nın (intelligere) *gülmek* (ridere), *acımak* (lugere) ve *tiksinmek* (detestari) itkileri arasındaki birleşimden başka bir şey olmadığını öne sürer.[190] Bu itkilerin kötü ilişkiler düzenine ait oldukları fikrini taşıyan Nietzsche, bilginin kökeninde yer alan ve onu üreten söz konusu itkilerin ortak yanının, nesneyle aramıza mesafe koymak, hem kendimizi nesneden hem de nesneyi kendimizden uzaklaştırmak iradesi olduğunu dile getirir. Bilginin kökeninde yer alan bu üç itki, ona göre, Spinoza'da olduğu gibi, yatıştıkları ya da uzlaştıkları ve bir birliğe kavuştukları için değil, tam tersine, karşı karşıya geldikleri ve kendi aralarında çatıştıkları içindir.[191]

Bütün Batılı filozoflar arasında Spinoza *bilgi*nin özüne upuygunluk, tanrısal coşku ve birlik kavramlarını yerleştiren bir filozof olduğu halde, Nietzsche tam tersine *bilgi*yi kin, çatışma, iktidar gibi kavramlardan bağımsız olarak asla düşünmez.[192] Ona göre, *bilgi*nin ne olduğu gerçekten bilinmek istenirse *bilgi*nin özüne uygunluk, aşk, birlik ve barış gibi özellikler yükleyen filozofların söylediklerine değil, tam tersine, *bilgi*nin özüne çatışma ve iktidar ilişkilerini yükleyen siyasetçilerin söylemlerine bakmak gerekir. *Ahlâkın Soykütüğü*'nde, Kant'ın düşüncelerine karşı çıkan bir tavırla, filozofların *saf akıl, mutlak tinsellik* ve *kendinde bilgi* gibi çelişik kavramların tuzağına düşmekten kendilerini korumaları gerektiği ikazını yapan Nietzsche,[193] *Güç İstenci*'nde de ne *kendinde bilgi*'nin ne de *kendinde varlık*'ın mümkün olduğunu öne sürer.[194] Nietzs-

190 M. Foucault, *SY3*, s. 174.
191 M. Foucault, *SY3*, s. 175.
192 M. Foucault, *SY3*, s. 175-176.
193 M. Foucault, *SY3*, s. 177; *bkz.* Nietzsche, *La généalogie de la morale*, idées/gallimard, 1964, § 12, s. 179.
194 M. Foucault, *SY3*, s. 177'den naklen: *La Volonté depuissance* (1885-1888; çev.: G. Bianquis), c. I, kitap I: *Yaşama Atfedilen Yüksek Değerlerin Eleştirisi*, § 175, s. 92.

che bilginin bir *perspektif* olduğunu öne sürdüğü her defasında, insanın belli şeyleri şiddet kullanarak ele geçirme, belli durumlara sert tepki gösterme ve güç ilişkilerini onlara dayatma gibi, özlerinde farklı ve çoğul olan bilgi edimleri; başka bir deyişle, her zaman insanın kendini içerisinde bulduğu belli bir stratejik ilişki olduğunu söylemeye çalışır.[195]

Bilginin *perspektif* karakteri insan doğasından değil, bilginin polemik ve stratejik özelliğinden kaynaklanır. Mutlak hakikat düşüncesine ve evrensel ilkelere dayandığını iddia eden her felsefeye kuşkuyla bakan Nietzsche'nin Foucault üzerindeki en önemli etkisinin, onun Marksizmin temel kabullerinden uzaklaşmasında görüldüğü söylenebilir.[196] Nietzsche'ye göre, her söylem farklı bir *perspektif*tir, bundan dolayı da gerçeklik hakkındaki yorumlarımızı etkilediği sürece bir *perspektif*in hakikate ilişkin kısmî iddiaların ötesine geçemeyeceği, sonuç olarak da, değişik *perspektif*lerden bakılan birçok hakikatin var olacağı çok açıktır.[197] Nietszche'nin *perspektif*ler ve onların kutsallaştırdıkları kısmî hakikatler anlayışından etkilenen Foucault'nun, neyin gerçek neyin yanılsama olduğu konusundaki tartışmalardan uzak durmaya çalışırken, ilgisini asıl yoğunlaştırdığı alanların *tıp*, *psikiyatri* ve *sosyal bilimler*e ilişkin söylemlerin kendi çerçeveleri içerisinde hakikat etkileri yaratmaya çalıştıkları alanlar olduğunda kuşku yoktur.[198]

Doğa bilimlerindekinden farklı rasyonel bir zemine dayanan, bu nedenle de doğa bilimleri anlamında bilim olamayan ama kendilerine onlar gibi bilimsellik görüntüsü vermeye çalışan *insan bilimleri*nin, Foucault için, bir *bilgi/iktidar* ilişkisi sorunu yaşamalarının temelinde onların bilgikuramsal tabanlarının kuşkulu ve kaypak olması yatmakta; ve onların doğa bilimlerinden esinlenerek kullandıkları rasyonellik, doğruluk

195 M. Foucault, *SY3*, s. 177.
196 D. Layder, *age*, s. 147.
197 D. Layder, *age*, s. 147.
198 D. Layder, *age*, s. 148.

ve yanlışlık ölçütleri doğa bilimlerinde olduğu gibi evrensel değil, tarihsel ve kültüreldir. Ona göre, bilgi merkezli *bilgi/iktidar* çözümlemelerinde ideal çalışma alanı *istatistik, demografi, psikoloji, psikiyatri, psikanaliz, kriminoloji, sosyoloji* ve *sosyal psikoloji* gibi insan bilimleridir.

III. İktidar Merkezli Bilgi/İktidar İlişkisi

Antikçağ Grek filozofları ve özellikle de Platon'la birlikte başlamış olan iktidarsız bilgi anlayışı, gittikçe derinleşerek devam eden bilgikuramsal bir kanalın içindeki varlığını on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında iki önemli tarihsel olayın meydana gelmesine kadar sürdürür: **(1)** Fransız Devrimi'nin gerçekleşmesi; **(2)** Monarşinin sona ermesi. Foucault'nun pek çok *epistemik kopuş*un gerçekleştiği bir dönüm noktası olarak gördüğü, hem doğa bilimleri hem de insan bilimleri için en ciddi kırılmaların yaşandığı bir *eşik* olarak kabul ettiği, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, önce Fransız Devrimi gerçekleşmiş ve ona bağlı olarak da tek kişinin egemenliğine dayanan feodal monarşiler birer birer tarih sahnesinden çekilmeye başlamışlardır. Monarşinin sona ermesiyle birlikte iktidar ekonomik, toplumsal ve demografik süreçlerin bilgisini içeren belli bir yönetimsel bilginin pratik ve pragmatik amaçla kullanılmasıyla birlikte uygulanmaya; böylelikle, MÖ 5. yüzyıldan bu yana kopmuş ve bir daha da kurulamamış olan *bilgi/iktidar* ilişkisi yeniden kurulmaya başlanır.[199]

Bilginin iktidara ilişkin yeniden böyle bir işlev kazanmasında, hiç kuşkusuz, on altıncı yüzyıl İngiliz ampirizminin önde gelen filozofu Bacon'ın, stratejik bir ifade olarak kabul edilebilecek, "bilmek egemen olmaktır" cümlesinin de önemli bir payı vardır. Doğa bilimlerinde olduğu gibi, siyaset, ekonomi ve insan bilimlerinde de gerçekten bir yeniden doğuş

199 M. Foucault, *SY3*, s. 129.

(rönesans) gerçekleşmeye başlayınca, yöneticiler yönetilecek olanlar üzerinde *bilgi* olmadan *iktidar* uygulanamayacağını anlamaya başlarlar. Fransız Devrimi'nden önceki devletlerin hep din temeli üzerinde kurulduklarını, devrimden sonraki devletlerin ise artık felsefî bir temele dayandıklarını ve bunun Batı toplumlarında o zamana kadar hiçbir şekilde görülmemiş bir şey olduğunu öne süren Foucault, doğal olarak, on sekizinci yüzyıldan önce yeryüzünde ateist bir devletin kurulmuş olabileceğini düşünmenin olanaksız olduğu kanısını taşır.[200] Buna göre, Fransız Devrimi'yle birlikte artık değişik siyasal sistemlerin açıkça ya da üstü örtük bir biçimde kendileri için felsefî temeller arama çabasının içine girdiklerinde kuşku yoktur.

Batı'da Rönesanstan itibaren, Tanrı'nın yerini akla, teolojik sistemlerin yerlerini felsefe sistemlerine bırakmaya başlamalarının ortaya çıkardığı bu arayışla birlikte, artık tek başına iktidar uygulayan kralın yerini ulus devletinin, kralın kutsal bedeninin yerini ulusu meydana getiren laik bireysel bedenlerin bir ilişkiler ağı olarak betimlenebilecek olan toplumsal bedenin, yani *cumhuriyet*in almaya başladığı çok açıktır. Bu modern dönemin ortaya çıkardığı ve her birisi farklı bir iktidar düzeneği olarak nitelendirilebilecek olan laik hukuk devletleri kendilerini sağlam temellerin üzerine oturtabilmek için artık filozofların, sosyal bilimcilerin ve ideologların üretecekleri rasyonel ve ampirik bilgilere ihtiyaç duyacaklardır. Burada söz konusu edilen iktidar düzeneği, Foucault'nun düşüncesinin de izlediği stratejik düşünce modelinden doğan ve askerî bir yan anlamı da ifade edebilen "konuşlan(dır)ma" anlamındaki *dispositif* kavramına karşılık gelir; ki *dispositif* söylemler, kurumlar, mimarî düzenlemeler, idarî prosedürler ve benzerlerinden oluşan heterojen bir tümel kümedir.[201] Her ne kadar oldukça soyut bir kavram olsa da, *dispositif*in gös-

200 M. Foucault, *SY1*, S. 244.
201 J. W. Bernauer, *age*, s. 254.

termek istediği somut ilişkileri ilk olarak gün yüzüne çıkaran çalışmanın hapishane incelemesi olduğu çok açıktır.[202] Hapishane ve cinsellik üzerine olan çalışmalar *bilgi/iktidar* ilişkilerini hem söylemsel olanı hem de söylemsel-olmayanı içine alan bir düzlemde ele alma bağlamında *dispositif*in etkinliğini ve gücünü gösterir.[203]

Her biri ayrı bir devlet olan *makro iktidar* sistemlerinin iktidar uygulamalarında bilginin rolü, tarihsel süreç içerisinde o zamana kadar görülmedik bir biçimde artmaya başlar; ve modern dönem filozoflarının ürettikleri bilgi sistemlerinin her birisi kendilerini, aynı zamanda, birer iktidar sistemi ya da siyasal bir proje olarak ortaya koyar.[204] Foucault, özünde siyasal olan ve belli bir iktidar gücünü bulunduran söz konusu projelere örnek olarak *Marksist* ve *liberalist* söylemleri verir. Fransız Devrimi'yle birlikte sona ermiş monarşilerin ardından liberalizm, faşizm, komünizm, sosyalizm, nasyonal sosyalizm gibi farklı felsefî düşünce ve ideolojilerin temsilcisi ve uygulayıcısı konumunda bulunan modern devletlerde, teknisyenler sınıfı olarak da nitelenebilecek olan bürokrasinin, devlet düzeneğinin işletilmesinde ne ölçüde etkin bir role sahip oldukları tartışılamayacak kadar açıktır. Fransız Devrimi'nin sonrasında, "aşırı iktidar yoğunlaşması"nın en tipik örnekleri olarak sayılabilecek olan *Nazizm, Faşizm* ve *Stalinizm* bir yana bırakılacak olursa, seçilmişlerden oluşan egemen gücün, yani *makro iktidar*ın yönettiği toplumsal yapıya gerçekten egemen olabilmek için, bir bakıma makro iktidar ile mikro iktidar ağı arasında köprü hizmetini gören bürokrasiden vazgeçememeleri anlamında, farklı ideolojik temellere oturan bütün modern devletler arasında önemli bir ortak özellik vardır.

202 J. W. Bernauer, *age*, s. 255.
203 J. W. Bernauer, *age*, s. 255.
204 M. Foucault, *SY1*, S. 245.

Daha önce de işaret edildiği gibi, nasıl bilgi merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisinin çözümlenmesinde ideal çalışma alanı insan bilimleri idiyse; aynı şekilde, iktidar merkezli *bilgi/iktidar* ilişkisinin çözümlenmesinde de ideal çözümleme alanı bürokrasi ve teknisyenler sınıfı eliyle uygulanan iktidardır. Foucault, ister bireysel isterse evrensel nitelikli olsun, bütün gücü kendisinde toplamayı amaçlayan, devlet düzeneğinde sivil toplumun gücünü temsil eden bürokrasi hakkındaki düşüncelerini büyük ölçüde, bürokrasiyi devletin açıkça belirtilmiş ve dile getirilmiş şekli, somut gerçekliği olarak gören Marx'a; bürokrasinin modern devletin bir kurum haline gelmesinde son derece önemli bir rolünün bulunduğunu ve bireylerin yönetilmesi sırasında iktidarın eli, kulağı, gözü gibi işlev gördüğünü öne süren Max Weber'e borçludur. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, kendine özgü ulusal kültüre sahip, güçlü ve merkezîleşmiş bir ulus devlet haline gelen Almanya'nın yetiştirdiği ünlü sosyologlardan olan ve bütün hayatı boyunca, güçlü bir ulus devletin zorunluluğunu, onun bütün toplumsal ve siyasal alanlarda öncelik taşıdığını kabul eden Weber, modern toplumlarda demokratik hakların genişlediğini kabul etmekle birlikte, toplumun demokratikleşmesi sürecinin, bürokratik bir devlet aygıtının rasyonel normlarına yerleşmiş olarak, bürokratikleşmeyi ve gücün merkezîleşmesini giderek arttırdığını öne sürer.[205] "Günümüzde devlet ile şiddet arasındaki ilişki, samimi bir ilişkidir... Devlet, belli bir toprak parçası üzerinde, meşru fiziksel zor kullanma tekelini başarıyla iddia edebilen insan topluluğudur" diyen Weber devletin güçlü bir siyasal lider tarafından yaratılması gereken "hâkimiyeti düzenleyen zorunlu bir örgüt" olduğunu ve "her yerde modern devletin gelişiminin bir hükümdarın eylemiyle başlatıldığını" dile getirir.[206] Modern devletin egemen olmak

205 A. Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 222-223.

206 L. Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara, 2004, s. 145.

için, siyasal kurumlar aracılığıyla, şiddeti kullanması gerektiği düşüncesinin kendisinden beslendiği kişinin Machiavelli olduğu kanısını taşıyanların sayısı da az değildir. Örneğin, Larry Arnhart'ın naklettiğine göre, Machiavelli "dünyaya duygusuz siyasal iktidar açısından düşünmeyi öğrettiği için, bugün Florentine'nin gölgesinde yaşıyoruz... Frederick, Richeliev, Napolyon, Bismarck, Clemenceau, Lenin, Moussolini, Hitler, Stalin Machiavelli okuluna devam etmişledir."[207] Modern siyasal tarih, ona göre, Cromwell, Robespierre, Napolyon, Lenin, Hitler ve Mao gibi Machiavelli'nin erdemli hükümdarlarına benzer bir biçimde, şiddet uygulayan devrimciler tarafından şekillendirilmiştir.[208]

Platon'un *Devlet*'inden başlayarak, Antikçağ ve Ortaçağ boyunca siyaset filozoflarının zihinlerini uzun bir süre meşgul etmiş olan *en iyi kent* düşüncesini reddederek yazmaya başladığı *Hükümdar*'ın on beşinci bölümünde, Machiavelli başarılı bir hükümdarın egemenliği altında bulunan insanlara karşı zaman zaman kötü hareketlerde bulunmak zorunda kalabileceğini, bu nedenle eğer becerebiliyorsa iyilikten asla ayrılmaması, mecbur kaldığında da nasıl kötü davranılabileceğini bilmesi gerektiğini dile getirir.[209] Adı geçen eserin on yedinci bölümünde de Machiavelli, bir hükümdarın elbette merhametli olarak ün kazanmayı arzu edeceğini, ama bu ünü kullanırken dikkatli olması gerektiğini öne sürdükten sonra; sevilmenin mi korkulmaktan, yoksa korkulmanın mı sevilmekten daha iyi olduğu sorusu karşısında, her ikisinin bir arada bulunmasının iyi olacağına, bu mümkün olmadığı takdirde de, korkulmanın sevilmekten daha emin bir yol olduğuna inandığını dile getirir.[210] Modern devletin yapay bir inşa olarak ortaya çıktığı, doğal olarak bir arada yaşama eğilimi

207 L. Arnhart, *age*, s. 137-138.
208 L. Arnhart, *age*, s. 145.
209 L. Arnhart, *age*, s. 146; *bkz.* Machiavelli, *Hükümdar* (çev. Vahdi Hatay), Remzi Kitabevi, İstanbul, XVII. bölüm, s. 61.
210 Machiavelli, *Hükümdar*, s. 64-65.

bulunmayan insanlara yönelik bir dayatma olduğu, Platon ve Aristoteles'in kenti doğal bir oluşum iken, Machiavelli'nin devletinin bir sanat eseri olduğu çok açıktır. Devletin karizmatik özelliklere sahip güçlü bir siyasal lider tarafından yaratılması gerektiği kanısını taşıyan Max Weber'de de aynı Makyavelist düşüncenin yer aldığı, onun şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:[211] "Günümüzde devlet ile şiddet arasındaki ilişki, samimi bir ilişkidir... Devlet, belli bir toprak parçası üzerinde, meşru fiziksel zor kullanma tekelini başarıyla iddia edebilen insan topluluğudur."

Weber'in, öyle anlaşılıyor ki, Foucault'yu da etkileyen temel argümanlarından birisi, demokratikleşme sürecinin gereği olarak, modern siyasî partilerin yükselişiyle birlikte bürokratikleşme sürecinin ivme kazanması ve insanın kendi inisiyatifi ile eylemde bulunma gücünün zayıflaması idi. Parlamenter demokrasiyi etkileri bakımından büyük ölçüde pasif, halk kitlelerini eğitimsiz, politik açıdan cahil ve akıllıca siyasal yargılar oluşturmaktan aciz gören Weber'in temel düşüncesi, demokrasinin gerçek amacının, kitleler üzerinde, ürettiği politikalarla değil de, kişisel yetenekleriyle önderlik kurmayı başaran *karizmatik lider*ler ortaya çıkarmak olduğu yönünde idi.[212] Toplumsal hayatın adım adım bürokratikleşmesinin modern kapitalizmin yapısal bir biçime kavuşmasına, söz konusu bürokratik örgütlenmenin sonucunda rasyonelleşmiş bulunan etkinliğin insanlığın ekonomik, teknolojik ve politik açıdan gelişmesine ve bunları yaparken de, insan ruhunun parçalanmasına ve öznenin insanî özünün boşaltılmasına yol açtığı; sosyalizmin ise, tam tersine, gücü adem-i merkeziyetçi bir biçimde dağıtmaktan ziyade, kurumların ve bürokratik diktatörlüğün daha da merkezîleşmesini sağladığı kanısını taşıyan Weber, modern

211 L. Arnhart, *age*, s. 145'den naklen, Max Weber, "Politics as a Vocation, in H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds. and trans., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 78, 82.

212 A. Swingewood, *age*, s. 224.

toplumun bürokratik örgütlenmeden kaçmasının mümkün olmadığını öne sürer.[213] Burjuva toplumunun demokratik eğilimleri ile bürokratik örgütlenmenin antidemokratik zihniyeti arasında temel bir çelişkinin doğduğu kanısında olan Weber bürokrasinin modern dünyada otoritenin en temel kaynağı haline geldiğini düşünür.[214]

*Makro iktidar*ın işleyişi içerisinde onun adına *mikro iktidar* uygulayarak devlet düzeneğinin iyi işlemesini sağlayan bürokrasinin, İlkçağ ve Ortaçağ monarşilerinden modern çağın cumhuriyetlerine geçiş sürecinde, ne ölçüde hayatî önem taşıdığı tartışılamayacak kadar açıktır. Foucault için, buna verilebilecek en iyi örnek, 1917 yılının Kasım ayında gerçekleşmiş olan Rus Devrimi'nden önceki Çarlık Rusyası'nın iyi örgütlenmiş bürokrasisinden devrimden sonra kurulmuş olan komünist rejimin uygulandığı dönemde de vazgeçilememiş ve Lenin tarafından en kısa zamanda tekrar göreve çağrılmış olmasıdır. *Makro iktidar*ın temsilcileri olan siyasiler devlet düzeneğini işletirken, bilim insanları ve teknisyenlerden oluşan *mikro iktidar* uygulayıcısı bürokratların kendilerine sundukları raporlar ve bilgiler doğrultusunda ancak rollerini gerektiği gibi oynayabilirler. Cumhuriyet rejimlerinde ve çağdaş demokrasilerde seçilenler ile atananlar ya da siyasîler ile bürokratlar arasında uyumlu bir iletişim yoksa, toplumun bireylerinin onayını alarak seçilmiş bile olsalar, kendileriyle her biri bir *mikro iktidar* ağını temsil eden toplumsal kurumlar arasındaki köprü, yani bürokrasi, iktidarın uygulanması konusunda, kendine düşen görevi yerine getirmediği için, siyasîler devletin içindeki varlıklarını ve gerçek anlamda iktidar olma şanslarını bütünüyle yitirirler.

Fransız Devrimi'nin fikir öncülerinden biri olan Claud Adrien Helvétius modern devletin iki önemli misyonerinin olduğunu öne sürer: *öğretmen* ve *mühendis*. Devlet çağdaş

213 A. Swingewood, *age*, s. 228.
214 A. Swingewood, *age*, s. 228.

bilgi donanımına sahip olan öğretmenler aracılığıyla, yurttaşlarını eğitim ve öğretim sürecinden geçirerek, bilgi düzeylerini artırmak ve davranış biçimlerini iyileştirmek suretiyle normalleştirir; mühendisler aracılığıyla da toplumsal hayatın üyeleri olan bireylerin içinde yaşadıkları fiziksel ortamın bütün unsurlarını çağın ihtiyaçlarına uygun bir hale getirerek normalleştirir. Kısacası, modern devlet yurttaşlarına uyguladığı iktidarın gerek disiplinci gerekse düzenleyici süreçlerinin içerisinde, öğretmeni kullanarak kendisi için toplumsal ortamı normalleştirirken, mühendisi kullanarak fiziksel ortamı normalleştir; bu nedenle de, modern toplumun hem özünde hem de çevresinde normalleştirilmiş bir toplum olduğundan hiç kuşku duyulmamalıdır.[215]

C. GÖZETLEME VE İKTİDAR

I. Panoptikon ve İktidar

Suçluların, canilerin bilinen anlamıyla fiziksel bir mekâna kapatılışının ilk başlangıçlarının on dokuzuncu yüzyıldan itibaren görülmeye başladığı düşüncesinde olan Foucault'ya göre, suç ve suça eğilimli insan teorisi önemli ölçüde değişmiş olmakla birlikte, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan suça eğilimli insanın bütün toplumun düşmanı olduğu fikri ceza usulü uygulamasına ilişkin olan derin değişimi açıklamaya yetmemiştir.[216] On sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başında *plebyen, halk, işçi, köylü* gibi toplumun değişik unsurlarının genel gözetim altına alınması uygulamasının siyasal iktidarın yeni biçimleriyle devam ettiği; onları gözetlemek amacıyla keşfedilmiş olan en önemli şeyin de *panoptizm* olduğu söylenebilir.

215 D. Layder, *age*, s. 141.
216 M. Foucault, *SY3*, s. 134-135.

Bir İngiliz hukukçusu olan Jeremy Bentham'ın on sekizinci yüzyılın sonlarında kaleme alınmış ve uzun süre bilinmeden kütüphane raflarında kalmış olan *Le Panoptique* adlı eseri, kütüphanelerin tozlu raflarına gitmeyi çok seven Foucault tarafından, klinik tıbbın köklerini incelediği bir dönemde, keşfedilmiş ve hakkında "insan zekâsının tarihinde bir olay", "siyasî düzlemde bir tür Colombus yumurtası" gibi şaşırtıcı deyimler kullanılmıştır.[217] On sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki tıp kurumlarıyla ilgili büyük reform hareketlerinin geliştiği bir dönemde, hastane mimarisi üzerine bir inceleme yapmak amacıyla, Hotel-Dieu Hastanesi'nin 1772 yılındaki ikinci yangınını izleyen çeşitli projeleri incelerken, diyor Foucault, bedenlerin, bireylerin ve şeylerin merkezî bir bakış altında görünmelerinin en değişmez ilkelerden biri haline geldiğini; ardından da, ceza muhakemesi usulü sorunlarını incelerken, hapishanelerin yeniden düzenlenmelerine ilişkin bütün büyük projelerin de, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, aynı temayı ele aldıklarını; hapishanelerle ilgili, içinde Bentham'ın *panoptikon*unun yer almadığı hiçbir metnin ve hiçbir projenin bulunmadığını fark ettim.[218]

Tarihsel bir olay olarak hapishanenin doğuşunu, kendisiyle birlikte aynı zamanda gerçekleşen başka süreçlerle de bağlantılı gören Foucault, bu süreçlerin hem toplumsal hem de ekonomik yönlerine kayıtsız kalmamakla birlikte, düşüncesini hapishanenin kurumsallaştığı ortamı yaratan farklı dokular üzerinde yoğunlaştırırken, asıl amacının hapishanenin gelişimindeki bu hızlı değişimin anlaşılabilmesi için kavranması gereken siyasal teknoloji düzlemini tanımlamak olduğuna dikkat çeker.[219] Ona göre, hapishane iktidarın toplumsal işleyişi için bir tehdit oluşturmayan yasadışı olaylara karışmış olmakla birlikte, ekonomik bakımdan ezilenleri

217 M. Foucault, *SY4*, s. 85.
218 M. Foucault, *SY4*, s. 85-86.
219 J. W. Bernauer, *age*, s. 229-230.

tehdit eden bir grubu toplumun dışına çıkaran yerdir.[220] On sekizinci yüzyılın sonlarında, içlerinde hapishanenin de bulunduğu pek çok kurum için mimarî bir model olarak Jeremy Bentham'ın geliştirdiği *panoptikon* toplumun siyasal teknolojisi ile kurumsal bir yapı olan hapishanenin kesişmesinin son derece önemli bir imgesini sunarken, bu teknolojinin hedeflerini de çok iyi belirliyordu.[221] *Panoptikon*, gerçekten, disiplinci bir toplumun ve böyle bir toplumu yaratabilecek olan araçların oluşum süreçlerini yaşadıkları bir dönemde, yani pek çok filozofun ve hukukçunun mükemmel toplum hayalleri kurdukları on sekizinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkar.[222] Söz konusu filozof ve hukukçuların kurdukları hayallerden farklı olarak askerî yetkinlik anlayışını incelemeyi tercih eden Foucault'nun nazarında, dönemin filozofları ve hukukçuları insanın doğa durumunu, haklarını, toplum sözleşmesini ve ulusal iradeyi tartışırken, ordu büyük bir askerî makine inşa etmeye; bedenleri de bu makinenin uysal dişlileri olacak şekilde eğitecek disiplin tekniklerini geliştirerek, yeni bir beden anatomisi ve yeni bir teknolojik güç yaratmaya çalışıyordu; öyle ki burada disiplinin asıl hedefinin bedeni daha fazla uysallaştıran süreçler sayesinde ondan en yüksek verimi elde etmek olduğunda kuşku yoktur.[223] Bir toplumun kurumlarının şeklini ve bilgi biçimlerini yaratan pozitif ve üretken bir iktidar olarak düşünülmesi gereken askerî örgütlenme, modernliğin içine işleyen ve Foucault tarafından somutlaştırılmaya çalışılan iktidar tipinin bir örneği olarak düşünülmelidir; işte *panoptikon* bu iktidar tipinin sözü edilen iki özelliğini de temsil ettiğinden, Bentham onu yalnızca hapishaneler için değil okul, fabrika, tımarhane vb. kurumlara da uygulanabilecek yeni bir inşaat ilkesi olarak önerir.[224]

220 J. W. Bernauer, *age*, s. 268.
221 J. W. Bernauer, *age*, s. 230.
222 J. W. Bernauer, *age*, s. 230.
223 J. W. Bernauer, *age*, s. 231-232.
224 J. W. Bernauer, *age*, s. 232.

On yedinci yüzyıl Avrupası'nda, gerçekten çok ciddi sağlık problemlerinin yaşanmasına neden olan veba ile cüzam salgınlarının kontrol altına alınması amacıyla toplumun disipline edilmesine duyulan ihtiyaç, öyle görünüyor ki, *panoptizm*in kabul görmesini ve uygulamaya konulmasını hızlandırmıştır. Cüzamın belirli bir noktaya kadar büyük kapatmanın modelini ve genel formunu veren dışlama törenlerine yol açmasının yanı sıra, vebanın da disiplinci şemalara canlılık kazandırdığı kanısında olan Foucault, iki grup arasındaki kitlesel ve ikili ayrımdan daha fazla, çok yönlü ayrımlara, bireyselleştirici dağıtımlara, gözetimlerin ve denetimlerin örgütlenmesine, iktidarın yoğunlaştırılmasına vebanın davetiye çıkardığını düşünür.[225] Bireylerin, en küçük hareketlerinin bile denetlendiği, bütün olup bitenlerin kayıt altına alındığı, kesintisiz bir yazışma eyleminin merkez ile çevreyi birbirine bağladığı, hiçbir paylaşım olmaksızın iktidarın hiyerarşik ve aralıksız bir biçimde uygulandığı, her bireyin sürekli izlendiği ve canlılar, hastalar, ölüler olarak tasnif edildikleri, her noktası gözetlenen böyle kapalı bir mekânda, vebaya düzenle karşılık vermek amacıyla, bütün bu unsurlar disiplinci bir düzeneğin modelini oluşturmuştur.[226]

Kendileriyle birlikte aynı siyasal düşünceyi taşımayan, *cüzamlının sürgün edilmesi* ile *vebalının tutuklanması*, bir yanda büyük kapatma öte yanda iyi terbiye etme olmak üzere, biri arınmış bir topluluğun, öteki disiplinleştirilmiş bir toplumun hayali, insanlar üzerinde iktidar uygulamanın, onların ilişkilerini denetlemenin tehlikeli karışımlarını gün yüzüne çıkarmanın iki biçimidir.[227] Birbiriyle uyuşmaz nitelikte olmayan ve yavaş yavaş birbirine yaklaştıkları gözlemlenen, iki iktidar şeması oldukları söylenebilecek olan *cüzamlının sürgün edilmesi* ile *vebalının tutuklanması* dilencilerin, serserilerin, de-

225 M. Foucault, *SP*, s. 200.
226 M. Foucault, *SP*, s. 199.
227 M. Foucault, *SP*, s. 200.

lilerin, şiddete başvuranların simgesel halkını oluşturdukları cüzamlının sürgün mekânına disiplinci iktidar tekniğinin uygulanması ancak on dokuzuncu yüzyılda mümkün olmuş; böylece, bir yandan cüzamlılar vebalı hale getirilirken, öte yandan toplumdan kovulanlara bireyselleştirici disiplin uygulanmaya başlanmıştır.[228]

Bentham'dan çok önce aynı kaygının var olduğunu tespit etmiş olmanın kendisi için çok çarpıcı olduğunu dile getiren Foucault, yukarıda anlatılara benzer bir tecrit edici görüntünün ilk örneklerinden birinin 1751 yılında Paris Askerî Okul'un (*Ecole Militaire*) yatakhanelerinde, her bir öğrencinin öteki öğrencilerle ve hizmetlilerle bile hiçbir ilişkiye girmeden bütün gece görülebildiği camekânlı hücre uygulamasıyla, hayata geçirilmiş bulunmasının da ilgi çekici olduğuna işaret eder.[229] *Panoptikon* fikrini, Paris Askerî Okulu ziyaret eden kardeşinin kendisine verdiğini söylemekle birlikte, bu fikri işlemiş ve adını koymuş olanın bizzat Bentham'ın kendisi olduğu bilinmektedir.[230] Bentham tarafından bir kişinin kendisi görünmeden herkesi gözetleyebileceği bir fiziksel mekân olarak düşünülmüş ve kendisinde iktidarın uygulanma biçimlerinin tanımının da bulunduğuna işaret edilmiş olan *panoptikon*, zihnin zihin üzerindeki bir tür iktidarına olanak tanıyan okul, hastane, hapishane, ıslahevi, yetimhane ve fabrika gibi mimarî bir biçimdir.[231] Bütünlük ilkesini ifade eden *panoptikon* sözcüğü ile Bentham yalnızca hapishane, okul ya da hastane gibi kurumlara ilişkin belirli bir sorunu çözmeye yönelik bir mimarî biçimi hayal etmekle kalmamış; gerçekten de doktorların, ceza hukukçularının, sanayicilerin, eğitimcilerin aradıkları şeyi onlara sunan, gözetleme sorunlarını çözmeye uygun bir iktidar teknolojisi bulmuştur.[232]

228 M. Foucault, *SP*, s. 200.
229 M. Foucault, *SY4*, s. 87; J. W. Bernauer, *age*, s. 230-231.
230 M. Foucault, *SY4*, s. 87.
231 M. Foucault, *SY3*, s. 135, 224.
232 M. Foucault, *SY4*, s. 87.

Bentham'ın düşünüp öne sürdüğü, iktidarı rahat ve kolay işletmeye yönelik büyük bir yenilik olan optik prosedürler, gerçekten de, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren önemli ölçüde kullanılmış olmakla birlikte, modern toplumlarda uygulamaya konulmuş iktidar prosedürleri çok daha çeşitli ve zengin olduğundan, görünürlük ilkesinin on sekizinci yüzyıldan başlayarak bütün bir iktidar teknolojisine egemen olduğunu söylemek pek doğru olmaz.[233] Bir Bentham takıntısı olan "her yere bakan" iktidar uygulamasına ilişkin teknik fikrin, "her bir parçasında hem görünür hem de okunur olan şeffaf bir toplum düşü" olarak nitelenebilecek, bir anlamda Fransız Devrimi'nin de lirizmi olan, Rousseaucu büyük temaya bağlanabileceğini; bundan dolayı da, Bentham'ın Rousseau'nun tamamlayıcısı olduğunun öne sürülebileceğini dile getiren Foucault, Devrim'in temel sorununun da başkalarının görüşlerinin, bakışlarının, söylemlerinin kendilerini kötülük yapmaktan alıkoyduğu tam bir görünürlük alanında yer almış olduklarını hissettirerek, insanların cezalandırmak yerine kötülük yapabilecek halde bulunmamalarını sağlamak olduğuna dikkat çeker.[234]

Bentham'ın metninde, "sürekli olarak bir denetçinin gözü önünde bulunmanın, gerçekten de kötülük yapma ve kötülüğü isteme düşüncesini yok edeceği" şeklindeki caydırma temasının önemli bir yer tuttuğunu öne süren Foucault'ya göre, gözetleyen bir bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bu bakışın içselleştirilmesi sonunda, kendini gözetleme noktasına varacak; böylelikle de herkes kendi üzerinde ve kendisine karşı bu gözetlemeyi işletecektir.[235] Bentham'ın projesiyle böylesine ilgilenilmiş olmasının asıl nedeni de, onun surlarla çevrili burç olarak tanımlanabilen şatonun benzeri bir yapıyı, *panoptikon*u kullanarak, "şeffaflığa dayalı iktidar", "gün ışığına

233 M. Foucault, *SY4*, s. 87.
234 M. Foucault, *SY4*, s. 91-92.
235 M. Foucault, *SY4*, s. 95.

çıkarma" yoluyla egemen olmanın çok farklı alanlara uygulanabilen formülünü vermiş olmasıdır.[236] Bentham'ın konuyla ilgili eseri okunduğu zaman, ilk planda, bizi merkezî bir iktidara inandırmak istediği çok açık olmakla birlikte, kuleye gözetleyici olarak kimi yerleştireceği konusunda, tanrısal gözü bile oraya yerleştirmeye cesaret edemeyecek ölçüde, ciddi bir kararsızlık içinde bulunduğu da gözden kaçmamaktadır.[237] Öz varlığıyla Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi konumunda bulunan kralın eski sistemdeki, iktidarın ve adaletin kaynağı olmayı gerektiren, yerini kendisinden başka kimsenin dolduramayacağını düşünen Bentham'a göre, iktidar ancak kralın şahsında iyi bir iktidar olurken, kötü bir kral tarihin cilvesi ya da mutlak iyi hükümran olan Tanrı'nın cezası anlamına geliyordu. Oysa herkesin bulunduğu yere göre başkalarının tümü ya da bir kısmı tarafından gözetlenen, bundan dolayı da tam anlamıyla bir güvensizlik aygıtı olarak nitelendirilen *panoptikon* için, mutlak iktidarı simgeleyen tek bir noktası bulunmadığı gibi, özünde kötü niyetli, kusursuz bir gözetleme aygıtı, kimseye müsamaha göstermeyen şeytansı aygıtların toplamı ve günümüz iktidarının imgesi denilebilir.[238]

Gözetlemek ve Cezalandırmak adlı eserinde Foucault *panoptikon*u şöyle betimler:[239] "Çevrede, halka şeklinde bir bina; ortada bir kule; kulede açılmış geniş pencereler halkanın iç cephesine bakmaktadır. Çevre bina hücrelere ayrılmıştır, hücrelerin her biri bina boyunca derinlemesine uzanır. Bu hücrelerin iki penceresi vardır: Biri içeriye doğru açıktır, kulenin pencerelerine denk düşer; diğeri dışarıya bakarak, ışığın bir baştan bir başa hücreyi kat etmesini sağlar. Bu durumda merkezî kuleye bir gözlemci yerleştirmek ve her bir hücreye bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi ya da bir öğrenci kapatmak yeterlidir.

236 M. Foucault, *SY4*, s. 93-94.
237 M. Foucault, *SY4*, s. 97.
238 M. Foucault, *SY4*, s. 98.
239 M. Foucault, *SP*, s. 201-202; bkz. M. Foucault, *SY3*, s. 224; M. Foucault, *SY4*, s. 86.

Öte yandan ışıklandırma sayesinde, karanlıkta kalan kuleden çevre hücrelerdeki esirlerin küçük siluetleri görülebilir." *Panoptikon*un en büyük etkisinin tutukluda iktidarın kendiliğinden işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halinin yaratılması olduğunu öne süren Foucault'ya göre, "iktidarın görülebilen ama kanıtlanamayan olması gerektiği" ilkesini ortaya atan Bentham için *panoptikon*, tutuklunun gözünün önünde sürekli gözetlendiği merkezî bir kulenin silueti bulunurken, gözetlenip gözetlenmediğini asla bilemeyeceği, ama her an gözetim altında tutulduğu kuşkusunun kaynağında yer alan ve görmek-görülmek ikilisini ayırt etmeye yarayan bir makinedir.[240] İnsanlar üzerinde deney ve gözlem yapmayı mümkün kılmak ve onların üzerinde gerçekleştirilebilen dönüşümleri güvenilir bir biçimde çözümlemek için ayrıcalıklı bir yer olduğuna inanılan *panoptikon*, kendi mekanizmaları üzerinde bile bir denetim aygıtı oluşturabilir; yani müdür, merkezî kuleden hastabakıcı, hekim, ustabaşı, ilkokul öğretmeni, gardiyan gibi emrinde bulunan bütün görevlileri gözetleyip yargılayabileceği gibi, kendisi de kolaylıkla gözetlenip yargılanabilir.[241] Bunun böyle olduğu Bentham'ın şu cümlesinde çok açık bir biçimde görülmektedir:[242] "Benim kaderim, diyor *panoptikon*un efendisi, icat edebildiğim bütün bağlarla onlarınkine (tutukluların kaderine) bağlıdır". Dolayısıyla, *panoptikon*, Foucault'ya göre, kendine özgü gözetleme mekanizmaları sayesinde insanların davranışlarına daha fazla nüfuz etme etkinliğini ve gücünü kazanmak suretiyle, bir tür iktidar laboratuvarı gibi işlev görmektedir.[243]

Düşsel bir yapı olarak anlaşılmaması gereken *panoptikon*un ideal biçimine kavuşturulmuş bir iktidar mekanizmasının diyagramı, her türlü özel kullanımdan bağımsızlaştırı-

240 M. Foucault, *SP*, s. 203.
241 M. Foucault, *SP*, s. 205-206.
242 M. Foucault, *SP*, s. 206.
243 M. Foucault, *SP*, s. 206.

labilen ve bağımsızlaştırılması gereken bir siyasal teknoloji biçimi olduğunu öne süren Foucault, kendilerine bir görevin ya da bir davranışın empoze edileceği bireyler çokluğuyla görülecek işlerin bulunduğu her defasında, çok geniş olmayan bir mekânın içinde, belirli sayıdaki insanın gözetlenmesini gerektiren bütün kurumlara uygulanabilir *panoptik şema*nın kullanılabileceğini öne sürer.[244] *Panoptik şema*, ona göre, iktidarın kendilerine uygulandığı kişilerin sayısını artırırken, aynı zamanda, bu iktidarı uygulayanların sayısını da azaltır. *Panoptikon* makinesinden kaynaklanan iktidar artışının, bu durumdan dolayı, hiçbir şekilde tiranlığa dönüşme tehlikesinin bulunmadığını düşünen Foucault, demokratik olarak denetlenebilecek bu disiplin düzeneğinin, aynı zamanda, iktidarın uygulanmasının toplumun tümü tarafından denetlenebileceği şeffaf bir bina haline geldiği kanısındadır.[245] Vebaya yakalanmış bir kentte mükemmel olmakla birlikte çok sert uygulanan iktidar ölümcül bir hastalığın karşısına sürekli bir öldürme tehdidi ile çıkarken; *panoptikon*, tam tersine, toplumsal güçleri daha kuvvetli kılmaya, üretimi artırmaya, ekonomiyi geliştirmeye, eğitimi yaygınlaştırmaya, kamusal ahlâkın düzeyini yükseltmeye yönelir.[246]

Klâsik çağın belli ve nispeten kapalı olan kışla, kolej ve büyük atölyeler gibi yerlerinde yoğurduğu bu disiplinci iktidar anlayışını, her zaman ve her yerde dikkatli olan, toplumu hiçbir kısmında boşluk bırakmayacak şekilde her noktasını kat eden bir düzenekler ağı haline getirmenin düşünü kuran Bentham, sonuç olarak, egemenlik ilişkisinden daha çok, disiplinci ilişkileri konu ve amaç edinmiş bulunan yeni bir siyasal anatominin genel ilkesi olduğunu düşündüğü *panoptikon*un kolaylıkla içine nüfuz edilebilir bir mekanizma düzeyinde, disiplinci mekanizmalar tarafından tam anlamıyla içine nüfuz edilmiş bir toplu-

244 M. Foucault, *SP*, s. 207.
245 M. Foucault, *SP*, s. 209.
246 M. Foucault, *SP*, s. 209.

mun temel işleyişini programladığı kanısındadır.[247] Foucault, öyle anlaşılıyor ki, Bentham'ın bu kanısından yola çıkarak, iki çeşit disiplin imgesinin varlığından söz eder: bir yanda, kıyıda köşede kalmış ve –kötülüğü durdurmak, iletişimleri kırmak, zamanı askıya almak gibi– büsbütün olumsuz işlevlere yönelen kapalı bir kurum olarak *abluka-disiplin*; öte yanda, gelecekteki bir toplum için kolay anlaşılabilir olmayan zorlamaların bir taslağını, iktidarın uygulanışını daha hızlı, daha hafif ve daha etkili kılmak suretiyle, iyileştirmek zorunda olan işlevsel bir düzenek olarak *mekanizma-disiplin*.[248]

Bentham tarafından 1787 yılında kaleme alınmış metinle 1810 yılında Fransa'da Treilhard tarafından yazılmış metin karşılaştırıldığında görülür ki, diyor Foucault, Treilhard siyasal iktidarı devlette hiçbir karanlık alan bırakmayacak şekilde herkesin gözetim altında tutulacağı bir yer olan *panoptikon* olarak sunarken; Bentham'ın mimarî düşüncesi, Napolyon'un devletinde hukuksal ve kurumsal bir gerçeklik haline dönüşerek, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren artık *panoptizm*in egemen olduğu bir toplumda yaşadığımızı söyleme olanağını bize veren, mutlak anlamda genelleşmiş *panoptik* gözetim yapılarının ve toplumlarının ortaya çıkmasına yol açar.[249] Geçmişte görülen tamamıyla cezalandırmaya dayalı toplumların aksine, günümüzde artık disiplinleştirici toplum tipinin, disiplinci iktidar biçiminin söz konusu olduğuna dikkat çeken Foucault için, içinde yaşadığımız bu gözetleme ve denetleme çağı toplumunun, bu büyük toplumsal ortopedinin bir çeşit şemasını çıkarmış ve sunmuş olan Bentham, *panoptikon* düşüncesinin kaynağında yer almış bir düşünür olarak, dönemi için, Kant ya da Hegel'den çok daha fazla önemsenmesi gereken biridir.[250]

247 M. Foucault, *SP*, s. 210.
248 M. Foucault, *SP*, s. 211.
249 M. Foucault, *SY3*, s. 135, 224.
250 M. Foucault, *SY3*, s. 224.

Bentham'a göre, birçok kurum tarafından kullanılabilir nitelikte olan bu *panoptikon*, aslında, fiilen gerçekleşmiş bir toplum ve bir iktidar türünün ütopyasıdır.[251] *Panoptizm*in soruşturmaya değil de, gözetlemeye ve incelemeye dayanan bir iktidar biçimi olduğunun altını çizen Foucault için, artık bundan böyle, bireyler üzerinde iktidar uygulayan ve iktidar uyguladıkça hem gözetleme hem de gözetledikleri üzerinde, haklarında bilgi edinme olanağına sahip müdür, atölye şefi, doktor, psikiyatr, hapishane müdürü gibi yetkili biri tarafından bireylerin sürekli gözetlenmesi söz konusudur.[252] Bu gözetlemenin sonunda elde edilecek olan bilgi de, artık ontolojik bir temele dayanan varlık ya da yokluk terimleri aracılığıyla düzenlenecek bir bilgi değil, *norm*un etrafında, normal olanla normal olmayan, doğru olanla doğru olmayan, yapılması gerekenle yapılması gerekmeyen gibi *panoptik* bir temele dayanan terimlerle düzenlenecek bir bilgi olacaktır.[253] Soruşturmaya değil de gözetlemeye dayalı olarak elde edilen bu bilgi, yani doğa bilimlerinin değil de psikiyatri, psikoloji, sosyoloji gibi *insan bilimleri*nin bilgisi, ona göre, iktidarın temelini oluşturur.

Günümüz toplumlarının karakteristik özelliklerinden birisi olarak *panoptizm*in "gözetleme", "denetleme" ve "ıslah etme" kavramlarıyla dile getirilen üç boyutlu bir iktidar uygulaması olduğuna, buna bağlı olarak da temelde programı Bentham tarafından yapılmış *panoptizm*in hüküm sürdüğü bir toplumda yaşadığımızı eserlerinde sık sık dile getiren Foucault, onun daha önceki yıllarda oluşmuş hukuksal teoriye karşıt bir teori olarak ortaya çıktığını öne sürer.[254] Aslında, ona göre, *panoptizm* çağının başlaması olarak da nitelendirilebilecek olan, temel tarihsel bir olguyu meydana getiren gerçeklik

251 M. Foucault, *SY3*, s. 224.
252 M. Foucault, *SY3*, s. 225.
253 M. Foucault, *SY3*, s. 225.
254 M. Foucault, *SY3*, s. 237-238.

olarak dikkate alınması gereken şeyin, on yedinci yüzyıldan başlayarak on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar, sözü edilen hukuksal teorinin, kendisinin dışında oluşmuş bulunan bu *panoptizm* tarafından geride bırakılarak üstü örtülmüş ve karanlığa gömülmüş olmasıdır.[255] *Panoptizm*in doğuşu anlamına gelen bu gerçeklik, aslında, Berlin Üniversitesi'nde hapishaneler üzerine yıllarca ders vermiş ve 1830 yılında *Hapishaneler Üzerine Dersler* adıyla bir de kitap yazmış olan N. H. Julius tarafından da biliniyordu. Julius adı geçen eserinde şunları söyler:[256] "Modern mimarlar, önceden bilinmeyen bir biçim keşfetmek üzeredirler. Eskiden [der, Yunan uygarlığına gönderme yaparak], mimarların en büyük sorunu, bir olayın, bir tavrın, tek bir kişinin seyrinin en çok sayıda insana nasıl açılacağını bilme sorununu çözmekti. Bu [der Julius], dinsel kurban olayıdır, en çok sayıda insanın katılması gereken tek olaydır; zaten kurban töreninden kaynaklanan tiyatro da böyledir; sirk oyunları, hatipler ve söylevler de böyledir... Günümüzde, [diye devam eder Julius] modern mimari için ortaya atılan temel sorun bunun tersidir. En çok sayıda insanın, onları gözetlemekle görevli tek bir kişinin seyrine sunulmuş olması istenmektedir."

Julius bunları yazarken Bentham'ın *panoptik*ini, ve daha genel olarak da, hapishanelerin, hastanelerin, okulların mimarîsini düşünüyordu, diyen Foucault'ya göre, Julius, kendi döneminde, seyrin gözetlemeye dönüşü ve *panoptik* bir toplumun doğuşu fenomenini fark eden tek kişi değildi; aynı türden çözümlemeler başka birçok metinlerde de görülüyordu. Örneğin, Fransa'da devlet danışmanı ve imparatorluk hukukçusu olarak görev yapmış ve adından daha önce de söz edilmiş olan, Treilhard *Suçla İlgili Eğitim Yasası*

255 M. Foucault, *SY3*, s. 238.

256 N. H. Julius, *Vorlesungen über die Gefängnisskunde*, Berlin, Stuhr, 1828 (*Leçons sur les prisons*, présentées en form de cours au public de Berlin en l'année 1827, Fransızcaya çeviren Lagarmitte, Paris, F. G. Levraut, 1831, c. 1, s. 384-386'dan naklen): M. Foucault, *SY3*, s. 238-239.

adlı eserinde şunları öne sürer:[257] "Size sunduğum Suçla İlgili Eğitim Yasası, sadece adalet tarihinde değil, insan toplumlarının tarihinde de hakiki bir yeniliktir. Bu yasayla birlikte, suçlular karşısında devlet iktidarını ya da toplumsal iktidarı temsil eden savcıya tamamen yeni bir rol vermekteyiz." Savcının ilk ve temel görevinin yasayı ihlal etmiş olanların sadece takip edilmesinden ziyade, yasanın ihlal edilmesinden önce onların gözetlenmesi olmalıdır diyen Julius'a göre, her şeyden önce savcı bir bakış, toplumun üzerine sürekli olarak açılmış bir göz; ve gördüklerini, aşağıdan yukarıya doğru giden hiyerarşik bir yapı içerisinde, başsavcı, İçişleri Bakanlığı aracılığıyla tek bir gözle simgelenen en yüksek göze, o dönemin toplumu gözetleyen tek gözü olan imparatora ulaştıran bir göz olmalıdır.[258]

Modern, sanayici, kapitalist topluma özgü bu *panoptik* yapının, en basit düzeyde ve insanların yaşamlarını ve bedenlerini kuşatan kurumların gündelik işleyişleri içerisinde nasıl var olduğunu göstermek istediğini öne süren Foucault, bunun için, 1840-1845 yılları arasında gerçekten var olmuş olan fabrika, hapishane, psikiyatri hastanesi, manastır, okul, kışla gibi, her birinin bir *panoptikon* ve hepsi için ortak nitelikte olduğu söylenebilecek bir yönetmelikten ayrıntılı bir biçimde söz eder.[259] Foucault'nun özünde ütopik olduğunu söylediği bu *panoptik* programın, bakışa verdiği önemden dolayı arkaikleştirici, iktidar tekniklerine verdiği önemden dolayı da son derece modern sayılan, Bentham'ın zamanında bile, gözetleyen, bir yere yerleştiren, hareketsizleştiren disiplinci bir iktidar olduğu fark ediliyordu.[260]

257 J.-B. Treilhard, *Exposé des motifs des lois composant le Code d'instruction criminal*, Paris, Hacquart, 1808, s. 2'den naklen: M. Foucault, *SY3*, s. 239-240.
258 M. Foucault, *SY3*, s. 240.
259 Bu yönetmelik için *bkz.* M. Foucault, *SY3*, s. 240-241.
260 M. Foucault, *SY4*, s. 99-100.

II. Disiplinci İktidar

Hukuk kuralları, insanlık tarihinde ortaya çıktıkları ilk günden bu yana, özünde dinamik olan toplumsal yapının değişmesine ve gelişmesine bağlı olarak, ister istemez bir değişim ve oluşum sürecinden geçmiş; buna bağlı olarak da insanlık, temel esaslarında ortak noktalar bulunsa bile, birbirinden çok farklı hukuk sistemlerinin egemenliği ve otoritesi altında yaşayarak bugüne ulaşmıştır. Yönetim biçimi ister monarşi, ister aristokrasi ve isterse demokrasi olsun, hukuk kuralları egemen gücün bireysel ya da toplumsal bedenleri disiplin altına almak ve düzene sokmak için her zaman kullandığı yönetim aygıtlarının başında gelmiştir. Siyaset felsefesinin en önemli konuları arasında yer alan hukuk teorilerinin tartışmaktan ve çözümlemekten asla vazgeçemeyecekleri iki temel kavramdan biri *otorite*, öteki de *iktidar*dır. Otorite ve iktidarın bulunmadığı yerde hukuk kurallarının, toplumsal hayatı disiplin altına almak ve düzenlemek amacıyla, uygulanabilirliklerinden söz edilemeyeceği için, hukuk özünde *otorite* ve *iktidar* sahibi olmak zorundadır.

Ulusal bir hukuk sisteminin yapısında *emir*, *müeyyide*, *ödev* ve *egemenlik* olmak üzere dört temel unsurun bulunduğunu düşünen J. Austin hukuku "akıllı bir varlığın davranışına yön vermek için onun üzerinde iktidar uygulayan akıllı bir varlık tarafından konulmuş kural"[261] şeklinde tanımlar. Hukuk teorisinin anlaşılmasında egemenlik kavramının son derece önemli bir yerinin bulunduğuna inanan Austin'e göre, hukukun kaynağı olan *egemen*, kendisi başka bir kişiye ya da topluluğa itaat etmek zorunda olmadığı halde, halkın kendisine itaat etmekle yükümlü bulunduğu belirli bir kişi veya kişiler topluluğu olarak anlaşılmalıdır.[262] Herbert Lionel Adolphus

261 J. Austin, *The Province of Jurice Prudence Determined*, edited by H. L. A. Hart (London: Weidenfeld & Nicolson), 1954, s. 14.

262 N. P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi* (çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 41.

Hart 1901 yılında yayınlanmış olan *Hukuk Kavramı* adlı eserinde, Batı demokrasilerine hâkim olan hukuk teorisinin hukuk sistemini belirli bir anlamda bir kurallar sistemi olarak gören yaklaşım olduğunu öne sürerken; Ronald Dworkin'in de hukukun tam anlamıyla politik olduğunu, hukukçuların ve hâkimlerin siyaset teorisindeki geniş anlamlı politikadan kaçınamayacakları kanısında olduğu görülür.[263] Hiçbir şekilde egemenlikten ayrı olarak düşünülemeyeceği sık sık dile getirilen devletin, Hobbes'a göre de, hukuka özdeş olduğu ve günümüzde görüldüğü gibi, ticaret ve sanayi toplumlarının varlıklarını sürdürebilmeleri için her şeye gücü yeten egemen bir devletin varlığı kaçınılmaz görünmekle birlikte, Avrupa tarihinde hukukun modern devletin kuruluşundan önce ortaya çıktığı da bilinmektedir.[264]

Otorite ile *iktidar*ın incelenmesinde karşılaşılan en büyük zorluğun, bunların farklı olguları dile getiriyor olmalarına rağmen, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılabilmeleri; bundan dolayı da aralarındaki farkın görmezlikten gelinmesi olduğunda kuşku yoktur. İnsanlar, normal koşullarda, otorite ilişkilerini *meşruluk* ve *haklılık*la; iktidar ilişkilerini ise, bir kişi ya da grubun başkalarının eylemlerini belirlemesini mümkün kılan nedensel faktörlerle tanımlamak isterler.[265] İktidar kavramını nedensel faktörlere bağlayarak tanımlamanın; bu yolla da otoritenin normatif kullanımı arasında bir karşıtlık görmenin, iktidar uygulamanın meşru olabileceğini inkâr etmek anlamına gelmediğini öne süren N. P. Barry'ye göre, otoriter bir devlet, kendisinde bireylerin özgür seçimlerinin otoritenin buyruklarıyla katı bir biçimde sınırlandırıldıkları bir devlettir.[266]

263 N. P. Barry, *age*, s. 48, 52.
264 N. P. Barry, *age*, s. 80.
265 N. P. Barry, *age*, s. 95.
266 N. P. Barry, *age*, s. 97.

Siyasetçilerin davranışlarının belirli kurallarla sınırlandırılamayacağı düşüncesini merkeze alarak, iktidar düzeneği üstüne belki de modern dönemin en çarpıcı açıklamalarını içeren bir deneme olarak, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının anılması gerekir. Bu eser, Hıristiyan dünyasının kuralların altında yatan ve herkesin eylemlerine ahlâksal sınırlar koyan doğal bir hukuk tarafından düzenlendiğine ilişkin Ortaçağ anlayışının bir reddiyesi olarak okunabilir.[267] Grek ve Roma Antikçağı kadar Ortaçağ boyunca da *Prense Öğütler* adıyla sunulan çok sayıda risaleye rastlandığına tanık olan Foucault için, bu risalelerin temel amacının hükümdara doğru davranmanın kurallarını, iktidarın nasıl kullanılacağını, halkının kendisine itaat etmesini ve saygı göstermesini sağlayacak araçların neler olduğunu öğretmek olduğu kadar, ona Tanrı sevgisini aşılamak ve halkını yönetirken Tanrı'nın emir ve yasaklarına uygun bir biçimde hareket etmesini sağlamak olduğu da bir gerçektir. Bununla birlikte, on altıncı yüzyılın ortalarından başlayarak on sekizinci yüzyılın başlarına kadar bu türden yazıların yerine yönetim sanatlarını içeren oldukça çok sayıda yazının da yayımlandığına işaret eden Foucault, on altıncı yüzyıla özgü ve bir yanda devletin merkezîleşmesi, öte yanda da dağılma ve dinsel muhalefet olmak üzere ikili bir hareket tarzı söz konusu olduğu kanısındadır.[268]

Devlet yönetiminden ne anlaşıldığına ilişkin özellikle altının çizilmesi gereken önemli bir nokta olarak, yönetim konusunda mevcut bütün literatür için açık ya da üstü örtük bir biçimde bir nefretin ve tepkinin konusu olma konumunu asla kaybetmemiş bir metinden, Machiavelli'nin *Hükümdar*'ından söz ederken, Foucault, bu eserin tam da yönetim sanatından söz eden mevcut yazıların etkilerini yitirmeye başladıkları bir dönemin önde gelen kişileri tarafından büyük bir övgüyle karşılandığının hiçbir zaman unutulmaması gerektiği

267 N. P. Barry, *age*, s. 97-98.
268 M. Foucault, *SY1*, S. 265-266.

düşüncesindedir.[269] Machiavelli'nin kendisine gösterilen saygıyı kaybetmeye yüz tuttuğu on altıncı yüzyılın ortalarından başlayarak, on dokuzuncu yüzyılın başlarında yeniden keşfedilmesine kadar geçen iki asırlık uzun bir sürenin içerisinde, oldukça geniş bir Machiavelli karşıtı literatürün oluştuğu bilinmektedir. Machiavelli'nin *Hükümdar*'daki temel sorunu, miras ya da fetih yoluyla kazanılmış bir bölgenin ya da toprak parçasının iç ve dış düşmanlara karşı nasıl savunulabileceğini belirlemektir.[270] *Hükümdar*'da hükümdarın sevgiden çok korkuya önem vermesi gerektiğini öne sürerken, bunun nedeni olarak, "korkunun temelinde, düşüncesi akıldan hiç çıkmayan ceza yatar" ilkesinden hareket eder.[271] Yazılarının ilham kaynağını siyasî tarih ve siyaset felsefesi ile ilgili Grek ve Roma metinleri üzerinde yaptığı yoğun çalışmaların oluşturduğu Machiavelli'nin düşünceleri karşısında belirginlik kazanan, Arnhart'ın da işaret ettiği gibi, iki tavır vardır:[272] **(1)** Machiavelli'nin siyasî liderlere güç ve sahtekârlık aracılığıyla iktidarı nasıl elde edeceklerini öğrettiği için, kötülüğün öğretmeni olduğunu düşünenlerin tavrı; **(2)** Machiavelli'nin sadece siyasî iktidar arayışındaki gerçeği ifade ettiğini belirterek, lanetlenmemesi gerektiği kanısını taşıyanların tavrı. *Güç İstemi* adlı eserinde "bizim adımıza savaşan büyülü sözler, muhaliflerimizi bile cezp edip körelten Venüs'ün gözü, aşırılığın büyüsüdür, aşırının başvurduğu her şey, baştan çıkarmadır: Biz ahlâksızlar en uçta, en aşırı olanızdır"[273] diyen Nietzsche'nin ve öğrencisi Foucault'nun[274] ikinci tavrı savunduklarında kuşku yoktur.

269 M. Foucault, *SY1*, S. 266.
270 M. Foucault, *SY2*, s. 46,111.
271 Machiavelli, *Hükümdar*, s. 66; *krş.* L. Arnhart, *age*, s. 136.
272 L. Arnhart, *age*, s. 137.
273 L. Arnhart, *age*, s. 137; *krş.* F. Nietzsche, *Güç İstenci* (çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, III. Kitap 749, s. 367.
274 M. Foucault, *SY1*, S. 101.

Ulus bilinci ile *kamuoyu gücü*nün ve bunları yönlendirecek bilgi disiplinlerinin henüz ortaya çıkmadığı on beşinci yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arasında uygulanan iktidarlardan *geleneksel hukuksal iktidar* olarak söz eden Foucault, Collège de France'da verdiği 21 Ocak 1976 tarihli dersinde, iktidar ile savaş, iktidar ile güç arasındaki ilişkiler düşünüldüğünde, akla ilk gelen iki isimden birinin Machiavelli ötekinin de Hobbes olduğuna işaret ettikten sonra; aslında bunun doğru olmadığını, yani *Hükümdar*'da öne sürülen siyasal anlayışın söyleminin böyle olmadığını, tam tersine, kralın başını kesen, kendini her koşulda kraldan bağışık tutan ve krallığın geçersizliğini ilan eden bir söylem olduğunu açıkça dile getirir.[275] Ona göre, iktidarın yönetimi ve örgütlenmesi konusunda, Machiavelli'nin hükümdara öğütler vermekten başka bir şey yaptığı ve sonuçta *Hükümdar* metninin tarihsel göndermelerle dolu olduğu söylenmekle birlikte, gerçekte, Machiavelli için tarih iktidar ilişkilerinin inceleneceği bir alan değil de, iktidar uygulaması için gerekli örneklerin ve taktik modellerin derlenebileceği bir alandır.[276] Oysa iktidarı bir güç ya da bir mülkiyet olarak değil, daha çok özünde incelenebilecek bir ilişki olarak düşünen, iktidarın tarih içerisinde görülen bağıntısal niteliğini çözümlerken o güne değin halk ile kral arasındaki ilişkiyi kavramanın yegâne biçimi olan hükümranlığın hukuksal modelini reddeden Boulainvilliers, bu iktidar fenomenini *hukuksal hükümranlık* kavramıyla değil, güç ilişkileri arasındaki *tarihsel egemenlik ve etki* kavramıyla betimler; tarihsel çözümlemesini de bu zemin üzerine yerleştirirken, özünde bağıntısal ve hükümranlığın hukuksal biçimine uymayan bir iktidarı ön plana çıkarır.[277]

Güç ilişkilerinin ve iktidar oyunlarının tarihin özünü oluşturduğu kanısını taşıyan Boulainvilliers'e göre, tarih ve

275 M. Foucault, *TSG*, s. 71.
276 M. Foucault, *TSG*, s. 179.
277 M. Foucault, *TSG*, s. 178.

tarihin içini dolduran olaylar var oldukları sürece, insanlar arasındaki iktidar ilişkilerinin ve belirli iktidar oyunlarının devreye girmesi ölçüsünde bu kanı gerçeklik kazanır; böylece tarihsel anlatı ile siyasal hesabın konusu tam tamına aynılaşır.[278] Bu düşünceleriyle birinden ötekine kesintisiz bir geçişe olanak veren tarihsel-siyasal bir alan açtığı öne sürülebilecek olan Boulainvilliers, içinde yaşadığı döneme gelinceye kadarki devlet yönetiminde, tarihin anlatısı ile devlet yönetiminin süreklilik içinde bulunması anlamına gelen akılsal ilkeyi tarihin kavranılırlık ilkesi olarak işletir. Boulainvilliers için tarih alanında söz sahibi olmanın güç ilişkilerini sadece betimlemek anlamına gelmediğini, asıl yapılması gerekenin güç ilişkilerini kendi düzeni ve dengesi içerisinde dönüştürmek olduğunu çok iyi bilen Foucault için de tarihin güçlerin yalnızca çözümleyicisi ya da betimleyicisi değil, bir dönüştürücüsü olduğunda kuşku yoktur.[279] Hukuksal iktidar ile hukukun sağladığı meşruiyetin Avrupa ülkelerinde monarşinin yerleşmesine ve kök salmasına yol açtığını, bundan dolayı da kralın Batı hukukunun merkezinde yer alan kişi olduğunu çok iyi bilen Foucault'nun, Machiavelli ve Hobbes'tan farklı olarak, hükümdar ile halkı arasındaki ilişkileri değil de, birbiriyle karşılıklı ve sürekli bir ilişkiler ağının içerisinde yaşayan insanların oluşturdukları toplumsal gövdede yer alan ve işleyen *mikro iktidar* ilişkilerini ele alıp incelediğine daha önce de işaret edilmişti. Batı ülkelerinde on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren uygulanmaya başlayan iktidarın artık toplumsal bedene dışarıdan değil de içeriden uygulanan bir iktidar ağına dönüştüğünde kuşku yoktur. Kralın tek başına iktidar uygulayan gövdesinin yerini, artık iktidarını uygulayabilmek için toplumsal gövdenin içerisinde birbirine karşılıklı egemen olmaya çalışan geniş bir *mikro iktidar* mekanizmaları ağının, yani ulus toplumunun almaya başladığı da çok açıktır. Söz

278 M. Foucault, *TSG*, s. 179.
279 M. Foucault, *TSG*, s. 181.

konusu iktidar mekanizmaları ağı ulus toplumu meydana getiren bireyleri hapishane, hastane, okul, kışla, fabrika gibi söylemsel olmayan oluşumlarda ya da fiziksel mekânlarda disiplinleştirirken, monarşi dönemlerinin hukuksal iktidarının söyleminden epeyce farklı sayılabilecek bir söylemi, disiplinci iktidar söylemini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, adı geçen fiziksel mekânlarda uygulanmaya başlayan bu disiplinci iktidar ve onun söylemi, artık hukukun dışında kalan bir normalleştirme sürecinin içerisinde, hukuksal bir yapıya değil de daha çok insan bilimlerince oluşturulmuş teorik bir alana gönderme yaparak işlev görür.

İktidar etkilerini baskı kavramıyla tanımlamanın iktidar konusunda salt hukuksal bir yaklaşımı benimseme, iktidarı *hayır* diyen bir hukukla özdeşleştirme ve onu sadece yasaklama gücü taşıyan bir şey olarak görme anlamına geleceğini düşünen Foucault'ya göre, eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir özellik taşımıyor olsaydı, ona gerçekten her zaman boyun eğileceği düşünülemezdi.[280] Bu nedenle, iktidarın, baskıdan başka bir işlevi bulunmayan olumsuz bir güç olarak değil de, bütün toplumsal bünyeyi içeriden kavrayan olumlu ve üretken bir ağ olarak değerlendirilmesi gerekir. *Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı eserinde onun göstermek istediği şey, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan başlayarak iktidarın üretkenliğinde görülen bu elle tutulur ve gözle görülür bir teknolojik açılma ve artıştan başka bir şey değildi.[281] Monarşinin öteden beri devam edip gelen iktidar odakları arasında Ortaçağ boyunca görülen sürekli çatışmaların üzerine kurulmuş, kendisini savaşa, şiddete, yağmaya son verebilecek bir güç olarak sunmakla birlikte, doğal olarak çoğunlukla bu işlevinin sınırlarını da aştığını öne süren Foucault, bizim asıl ihtiyaç duyduğumuz şeyin hükümranlık ve buna bağlı olarak da yasa ve yasaklama so-

280 M. Foucault, *SY1*, s. 69-70.
281 M. Foucault, *SY1*, s. 70.

runlarının çevresinde oluşmamış bir siyaset felsefesi olduğunu düşünür.[282]

Böyle bir siyaset felsefesinin oluşabilmesi için de, ona göre, kralın kafasının koparılması gerektiği halde, bu hâlâ yapılamamıştır. Böyle olmakla birlikte, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan itibaren kralın yerini disiplinin, yani *gözetleme, normalleştirme, denetleme* ve bunlara bağlı olarak *cezalandırma, ıslah etme, eğitme* gibi işlevlerin aldığı bir sistemin kurulmaya başlandığı bilinmektedir. Bu sistemin kökenini ve ortaya çıkış biçimini on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan itibaren oluşmaya başlayan modern devlete ve onun beraberinde getirdiği, her birisine birer bütünsel özne gözüyle bakılabilecek, profesyonel orduya, emniyet teşkilatına ve idarî bürokrasiye bağlamak yönünde genel bir eğilimin olduğu söylenebilir.[283] İktidarla ilgili bütün bu fenomenlerin sadece devlet düzeneğine bağlı olarak ele alınması ve betimlenmesi, onların birer öldürücü güç olarak *ordu, polis* ve *adalet* gibi özünde baskıcı bir niteliğe sahip güçler olarak anlaşılması anlamına gelir. Oysa Foucault'nun düşüncesi iktidar ilişkileri konusunda yapılması gereken çözümlemenin iki nedene bağlı olarak devletin sınırlarının ötesine ister istemez geçeceği yönündedir:[284] **(1)** Devlet, kendi aygıtlarının sahip olduğu mutlak güce rağmen, bütün iktidar ilişkileri alanına hâkim olabilecek güçten yoksundur; **(2)** Devlet ancak zaten var olan başka iktidar ilişkileri temelinde işleyebilir.

Devlet, ona göre, bedeni, cinselliği, aileyi, akrabalığı, bilgiyi, teknolojiyi vb. kuşatan bir iktidar ağının üzerinde, özünde yasaklar getirerek büyük negatif iktidar biçimlerinin zorunlu temelini oluşturan bir *meta iktidar* olarak, yönetimi altındaki söz konusu iktidar ağları dizisiyle, sürekli bir koşullandıran-koşullandırılan ilişkisi içerisinde bulunur. Bu durum, "bir ya-

282 M. Foucault, *SY1*, S. 72.
283 M. Foucault, *SY1*, S. 72.
284 M. Foucault, *SY1*, S. 73.

nında devlet öteki yanında devrim olan bir karşıtlıktan beslenen siyasal mücadele ikiliğini aşma olanağını veriyor mu?" gibi bir soru karşısında Foucault'nun, "ben, devletin kendi işlerliğini olanaklı kılan çok sayıda iktidar ilişkisinin kodlanmasından meydana geldiğini, devrimin ise aynı ilişkilerin değişik türde bir kodlanması olduğunu söyleyeceğim"[285] demekle yetindiği görülüyor. Onun klâsik çağ dediği, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların bütün teknik icat ve keşiflerinin yanı sıra, anayasal reformlardan ve yeni yönetim biçimlerinden çok daha önemli olan yeni bir iktidar teknolojisinin ortaya çıkmaya başladığını göz ardı etmemek gerekir.[286] Sol söylemlerin slogan halinde dile getirdikleri "iktidar soyutlayan, bedeni yadsıyan, baskı altına alan, ezen vb. şeydir" ifadesinin karşısında, yeni iktidar teknolojilerinin, feodal toplumlarda uygulanan iktidarın özünde ritüel, tören, bağlılık gösterileri gibi göstergeler ve el koyma aracılığıyla etkisini sürdürmesine karşın, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan itibaren, bireylerin bedenlerine, hareketlerine, gündelik tutum ve davranış kalıplarına ulaşabilmek için bir bakıma toplumsal beden haline gelerek gerçekleştirilen toplumsal üretim ve toplumsal hizmet yoluyla etkisini göstermeye başladıkları çok açıktır.[287] Sermaye birikimini yöneten ekonomik sistem ile insan birikimini yöneten iktidar sistemi on yedinci yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan yeni iktidar teknolojileri içerisinde birbirine bağlı olarak işleyen iki fenomendir.

Yeryüzü ve onun nimetlerinden daha çok, bedenler ve bedenlerin yaptıklarıyla ilgilendiği, bedenlerden mal ve servet yerine zaman ve iş üretmeyi amaçladığı için, geleneksel hükümranlık ilişkileriyle hiçbir şekilde uyuşmayan söz konusu yeni iktidar mekanizmasının, on yedinci yüzyıldan itibaren burjuva toplumunun önemli icatlarından ya da en-

285 M. Foucault, *SY1*, s. 73.
286 M. Foucault, *SY1*, s. 75.
287 M. Foucault, *SY1*, s. 75-76.

düstriyel kapitalizmin ve ona tekabül eden toplum türünün yerleşmesindeki temel araçlardan biri haline geldiğinde kuşku yoktur.[288] Hükümranlık biçimine yabancı olduğu için, hükümranlık teorisinin terimleriyle tanımlanamayan, haklı çıkarılamayan ve sonuçta hükümranlık teorisinin büyük hukuksal yapısının da sonunu getirecek olan bu yeni iktidara Foucault *disiplinci iktidar* adını verir.[289] On dokuzuncu yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan hukuk sistemlerinin geleneksel hükümranlığın demokratikleştirilmesini, kolektif hükümranlıkta ifadesini bulan bir kamu hukukunun yerleştirilmesini sağladığı kanısını taşıyan Foucault'ya göre, modern toplumlarda toplumsal gövdenin hükümranlığı ile herkesin kendi hükümranlığını devlete devretmesi ilkesine dayanan bir yasama ve kamu hukuk düzenlemesinin ve aynı toplumsal gövdenin birlik ve bütünlük içerisinde durmasını sağlayan sıkı dokunmuş bir disiplinci zorlamalar ağının varlığından da söz etmek gerekir.[290]

Modern toplumlarda birbirine indirgenemeyecek ölçüde heterojen olan bir kamusal hükümranlık hukuku ile çok biçimli bir disiplinler ağının varlığından ve bu ikisinin arasında kalan sınır bölgede işlev görecek olan yeni *disiplinci iktidar*ın söyleminin eski *hukuksal iktidar*ın söyleminden farklılık gösterdiğini öne süren Foucault, disiplinci iktidar söyleminin, özünde zorlayıcı olan yasaların değil de normalleştirici olan ve sözü edilen sınır bölgede kurulma olanağı bulan insan bilimlerinin teorik ufkuna gönderme yapacaklarına işaret eder.[291] Normalleştirme süreçlerinin giderek yasal prosedürlere egemen olmaya başlaması normalleştirilmiş bir toplumun genel işleyişini açıklayabilecek niteliktedir. *İktidar*dan ziyade ilk adımlarını en küçük yerlerde atan ve kendisini en

288 M. Foucault, *SY1*, s. 113-114.
289 M. Foucault, *SY1*, s. 114.
290 M. Foucault, *SY1*, s. 114-115.
291 M. Foucault, *SY1*, s. 115-116.

fark edilmez ilişki biçimlerinde örgütleyen bir *iktidar ilişkileri ağı*ndan söz etmeyi her zaman tercih eden Foucault, iktidar ilişkileri üzerine yapılan çözümlemelerde, büyük iktidar stratejilerinin kendilerini nasıl gizlediklerine, işleyiş koşullarını *mikro iktidar* ilişkilerinde nasıl bulduklarına özellikle dikkat edilmesi gerektiğine işaret eder.[292] Kendisiyle yapılan bir söyleşide, iktidar ilişkilerinin, genelde anlaşıldığı gibi, sadece yukarıdan aşağıya doğru kurulduğuna inanmadığını söylediği zaman, ona yöneltilen "iktidarın bütün bir toplum ölçeğinde, yukarıdan aşağıya doğru yayılmadığı, tersine bir ilişkiler yumağı olarak analiz edilebileceği görüşü benimsense bile, bu ilişkilerin üzerinde temellendiği düzlem olan *mikro iktidar*lar gene yukarıdan aşağıya işlemez mi?" şeklindeki bir soruyu Foucault şöyle yanıtlar:[293] "Yukarıdan aşağıya bir hareketin olabilmesi için aynı zamanda aşağıdan yukarıya bir hareketliliğin de olması gerekir. Basit bir örnek olarak, feodal iktidar ilişkisini alalım. Toprağa bağlı olan serfler ile onlardan rant elde eden toprak beyi arasında, yerel, görece özerk, neredeyse yüz yüze bir ilişki vardır. Bu ilişkinin sürekli olabilmesi için feodal sistemin belirli bir piramit düzeneğinde kurulması zorunludur. Ama Fransız kralları ile onların on birinci yüzyıldan itibaren yavaş yavaş kurdukları devlet aygıtlarının iktidarı, hiç de merkezî iktidarın basit bir izdüşümü olarak görülmemesi gereken davranış biçimleri, kurumlar ve yerel iktidar ilişkilerinde kök salma koşuluyla var olmuştur."

Gözetlemek ve Cezalandırmak'ın üçüncü bölümünü disiplin konusuna ayıran Foucault kullanılan, biçimlendirilen, terbiye edilen, itaat eden, cevap veren, beceren ve güçlenen bedenin klâsik çağ boyunca iktidarın hem nesnesi hem de hedefi olarak keşfedildiğine değindikten sonra, La Mettrie'nin *makine insan*ının, biri işleyiş ve açıklamaya ilişkin "anatomik-

292 M. Foucault, *SY1*, s. 124-125.
293 M. Foucault, *SY1*, s. 126-127.

metafizik", diğeri itaat ve kullanıma ilişkin "teknik-politik" olmak üzere, iki sicile birden kaydedilmiş olduğuna işaret eder.[294] Kullanılabilir bedeni çözümlenebilir bedene ekleyen *usluluk* kavramını özlerinde bulunduran, ruhun maddeye indirgenişi ile genel bir terbiye teorisi La Mettrie'nin *makine insan*ında birlikte bulunur; boyun eğdirilebilen, kullanılabilen, dönüştürülebilen ve yetkinleştirilebilen bir beden itaatkâr bedendir.[295] Bedenin bu kadar baskıcı kuşatmaların ilk kez nesnesi olmadığını, tarihsel süreç içerisinde her toplumda ona zorlama ve yasaklar dayatan iktidar uygulamalarının bulunduğunu öne süren Foucault, on sekizinci yüzyılda çok ilgi gösterilmiş olan bu itaatkârlık şemalarında yeni olan şeyin, önce aktif beden üzerinde uygulanan son derece küçük bir iktidarın incelenmesi, sonra da davranışın ya da beden dilinin anlamlı unsurlarının değil de ekonominin, hareketlerin etkililiğinin ve bunların iç örgütlenmelerinin kontrol edilmesi olduğunun bilicindedir.[296]

Bedenin eylemlerinin çok dikkatli bir biçimde kontrol edilmesine olanak veren, onun güçlerinin bağımlılığını sürekli sağlamlaştıran ve bir itaatkârlık-kullanılabilirlik ilişkisini onlara empoze eden yollar, Foucault'nun *disiplinler* adını verdiği şeylerdir.[297] Ne bir kurumla ve ne de bir aygıtla özdeşleştirilebilecek nitelikte olan *disiplin*, ona göre, bütün bir teknikler, yöntemler, hedefler ve uygulama düzeylerini içeren bir iktidar tipi ya da teknolojisi, bir iktidar fiziği ya da anatomisidir.[298] Uzun zamandan beri manastır, ordu, atölye vb. fiziksel mekânlarda var oldukları ve uygulandıkları bilinen söz konusu disiplinler, yukarıda da işaret edildiği gibi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca egemenliğin ge-

294 M. Foucault, *SP*, s. 138.
295 M. Foucault, *SP*, s. 138.
296 M. Foucault, *SP*, s. 138-139.
297 M. Foucault, *SP*, s. 139.
298 M. Foucault, *SP*, s. 217.

nel formülleri haline gelmişlerdir.[299] Kendisini derinlemesine araştıran, eklemlerinden koparan ve yeniden biçimlendiren bir iktidar mekanizmasının içine giren insan bedeninin, doğuşuna neden olduğu *iktidar mekaniği* ya da *anatomo politik*, başkalarının bedenleri üzerinde, yalnızca istenilen şeyleri yapmaları için değil, istenildiği gibi yapmaları için de, belirli hız ve etkinlikte kullanılan tekniklerle nasıl etkili olunabileceğini tanımlar; bedenin güçlerini, ekonominin kullanılabilirlik hakkındaki terimleriyle söylendiğinde artıran, politikanın itaat hakkındaki terimleriyle söylendiğinde azaltan disiplin boyun eğen, işletilen ve itaat eden bedenler üretir.[300] Sonuç olarak, bir tür toplumsal karantina olan kapalı disiplinlerden *panoptizm*in alabildiğine genelleştirilebilir mekanizmasına varıncaya kadar giden bu hareketin içerisinde disiplinci bir toplumun oluşumundan söz edilebilir; söz konusu *disiplinci iktidar* sonsuz sayıdaki küçük iktidar ilişkilerinin bir dağılımını gerçekleştirir.[301]

Foucault'ya göre, bireylerin önce belirli bir alanda dağıtılması işine girişen *disiplin*, bunun için birçok tekniği kullanır:[302]

1) Disiplin bazen *çitleme*yi, bütün başkalarından ayrılmış ve kendi üzerine kapanmış bir yerin özelleşmesini gerektirir. *Çitleme* ile Foucault'nun hapishane, hastane, fabrika, okul ve kışla gibi farklı alanlardaki iktidar uygulamalarının gerçekleştirilmesi amacıyla kullanılan kapatılma mekânlarını kastettiği çok açıktır. İktidarın eşsiz bir biçimde işlediği bir mekânsal düzlem olan ve kapatılma takımadaları denilen bu yerlerde zaman zaman tiranların, yer yer baskıcı rejimlerin ortaya çıkabilmesi mümkün görünmekle birlikte, onların te-

299 M. Foucault, *SP*, s. 139.
300 M. Foucault, *SP*, s. 140.
301 M. Foucault, *SP*, s. 217.
302 M. Foucault, *SP*, s. 143-149.

mel özelliği disiplinci bir iktidar ağı kuracak şekilde bir araya gelmiş *mikro iktidar*lardan oluşmasıdır.[303]

2) *Çitleme* ilkesini disiplinleştirici aygıtlar içerisinde ne sürekli ne zorunlu ne de yeterli gören Foucault, söz konusu aygıtların mekânı çok daha esnek ve ince bir biçimde işlediklerini; basit yerleştirme ve çerçeveleme ilkesine göre, her bireyi kendi yerinde ve her bir yerde de bir bireyi disiplin altına almayı, disiplin mekânını dağıtılacak ne kadar beden ya da eleman varsa o kadar parçaya ayırmayı hedeflediklerini öne sürer. *Disiplin*in analitik bir mekânı örgütlemek olduğu inancını taşıyan Foucault için geçerli prosedür, "bilmek egemen olmak ve kullanmak içindir" şeklinde dile getirilebilir.

3) *İşlevsel yerleşimler* kuralı disiplinleştirici kurumlarda, mimarînin genelde birçok kullanıma uygun ve hazır halde bıraktığı bir mekânı yavaş yavaş kodlayacaktır. Yönetsel ve siyasal bir alan giderek tedaviye ilişkin bir alanla eklemleşmekte; bedenleri, hastalıkları, hastalık belirtilerini, yaşamları ve ölümleri bireyselleştirmeye yönelmekte; böylelikle, disiplinden tıbbî bakımdan yararlı bir alan doğmaktadır.

4) *Elemanlar*, her birisi bir serinin içinde işgal ettikleri yerle ve kendilerini ötekilerden ayıran mesafeyle tanımlandıkları için, disiplin içerisinde birbirinin yerini alabilir. Dizme sanatı ve dizilerin dönüşümü için gerekli bir teknik olan disiplin, bedenleri bir yere yerleştirmek yerine bir ilişkiler ağının içerisinde dağıtan ve dolaştıran sınırlandırmayla bireyselleştirir. Bireylerin okul düzeni içindeki dağılım biçimi, örneğin, on sekizinci yüzyıldan itibaren, sınıfta öğrenci sıralarının, koridor ve avluların düzeni; ödev ve sınav yoluyla derecelendirme; öğrencinin haftalık, aylık ve yıllık elde ettiği dereceler; sınıfların yaş sırasına göre birbirini izlemesi; öğretilen konuların

303 J. W. Bernauer, *age*, s. 234.

ve ele alınan sorunların artan bir güçlük düzeni içerisinde birbirini izlemesi vb. yollarla tanımlanmaya başlanır. Hücreleri, yerleri ve sıraları örgütlerken karmaşık mekânlar meydana getiren büyük disiplin işlemlerinden birisi karmaşık, yararsız ya da tehlikeli olan kalabalıkları düzenli topluluklar haline dönüştüren canlı tablolar oluşturur.

Disiplinci toplumun oluşumunu Foucault *ekonomik, hukuksal-siyasal* ve *bilimsel* olmak üzere, geniş boyutlu üç tarihsel sürece bağlar:[304]

1) *Ekonomik* süreç insana özgü çeşitliliklerin düzenini sağlamak için gerekli olan üç disiplin tekniğinden oluşur: a) İktidarın uygulanışını mümkün olduğu ölçüde az masraflı kılmak; b) İktidarın etkilerini hem en üst yoğunluk derecelerine çıkarmak hem de olabildiğince geniş bir alana yayılmasını sağlamak; c) İktidarın ekonomik büyümesi ile kendilerinde işlev gördüğü aygıtların verimliliğini birbirine bağlamak. Batı'nın ekonomik kalkınması sermayenin birikmesine olanak veren süreçlerle başladıysa eğer, diyor Foucault, insanların birikimlerini yönetmek için gerekli olan yöntemlerin geleneksel, ayinsel, maliyeti yüksek ve şiddet kullanan iktidar biçimlerine göre siyasal bir gelişmeye de, belki, izin verdiği söylenebilir. İnsan birikimi ile sermaye birikimini gerçekten birbirinden ayrılmaz nitelikte iki süreç olarak gören Foucault, ayrımın, eşgüdümün ve görev denetiminin kendisinde empoze edildiği ve etkin kılındığı en küçük iktidar hücresini oluşturan disiplinci piramitten; zamanın, davranışların, bedensel güçlerin küçük analitik parçalara bölünmesinin üretim mekanizmalarına boyun eğecek gruplara kolaylıkla dönüştürülebilen bir faaliyet şeması oluşturduğundan; askerî yöntemlerin endüstriyel örgütlenmeler üzerine yoğun bir biçimde yansıtılmasının iktidar şemalarından hareketle iş bölümü modelinin bir ör-

304 M. Foucault, *SP*, s. 219-226.

neğini oluşturduğundan söz eder. Ona göre, bireysel güçlerin kendileri sayesinde bir araya getirildikleri ve bu yolla gelişip genişleme olanağını buldukları söz konusu disiplin mekanizmalarının kuruluşunun bu yansıtılmanın sonucu olduğunda; disiplinin de kendisiyle bedensel gücün bir yandan politik güç olarak en düşük düzeye çekildiği, öte yandan üretim gücü olarak en yüksek düzeye çıkarıldığı, birlik ve bütünlük içerisinde işleyen teknik bir süreç olduğunda kuşku yoktur.

2) İktidarın *panoptik* biçimi bir toplumun büyük *hukuksal-siyasal* yapılarının ne dolaysız bağımlılığı altında ne doğrudan uzantısı içinde bulunur; bununla birlikte o mutlak anlamda bağımsız da değildir. Burjuvazi on sekizinci yüzyıl boyunca Batı toplumlarında, politik bakımdan egemen bir sınıf olmuş ve hukuksal bakımdan giderek yerleşik hale gelen parlamenter ve temsilî tipten bir rejimin örgütlenme sürecinin içinde kendini güvenceye almıştır. Bununla birlikte, disiplinci düzeneklerin gelişmesi ve genelleşmesi bu süreçlerin karanlıkta kalan öteki yüzünü oluşturmuştur. Süreçlerin bu bilinmeyen yüzünde, ilke olarak eşitlikçi bir hukuk sistemini garanti eden genel hukuk biçimi, disiplinler tarafından oluşturulmuş, özünde eşitlikten uzak, günlük, fiziksel ve küçücük mekanizmalardan ibaret olan bütün bu *mikro iktidar* sistemleriyle sınırlandırılmıştır. Gerçek ve bedensel disiplinler biçimsel ve hukuksal özgürlüklerin zemin katını oluşturmuştur diyen Foucault, özgürlükleri keşfeden *aydınlanma*nın disiplinleri de icat ettiği kanısındadır. Ona göre, küçücük disiplinler, her gün uygulanan *panoptik* gözetimler büyük siyasal aygıtların ve çatışmaların doğuş düzeylerinin altında bulunabilirler; onlar modern toplumun *soykütüğü* içerisinde, kendisini içerden kat eden sınıf egemenliği ile birlikte, iktidarın kendilerine göre yeniden dağıtıldığı hukuk kurallarının siyasal karşılığını oluşturabilirler.

3) Teker teker ele alındıklarında, bu süreçlerin arkasında uzun birer tarihin bulunduğundan kuşku duyulmamakla birlikte, on sekizinci yüzyılın getirdiği asıl yenilik, bilgi oluşumunun ve iktidar artışının, kendisinden hareketle çevrimsel bir sürece göre düzenli olarak yeniden güçlendiği bir düzeye hem birleşerek hem de genelleşerek ulaşmış olmalarıdır. Bu yenilikle birlikte, disiplinlerin artık teknolojik eşiği aştıklarına; iktidar ilişkileriyle ilgili gelişmelerden hareketle bilgikuramsal blokun çözülmesi ve yeni bilgi yığılımı ile oluşumu sayesinde iktidar etkilerinin çoğalması şeklindeki ikili sürecin yaşanmaya başlandığına tanık olunur. Ortaçağın hukuksal soruşturmayı icat etmesine benzer bir biçimde, on sekizinci yüzyılın da disiplin ve inceleme tekniklerini icat ettiği kanısında olan Foucault'ya göre, maliye ve yönetimselliğe ilişkin eski bir teknik olan soruşturma süreci on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda *Kilise*nin yeniden örgütlenmesi ve hükümdarlık devletlerinin çoğalmasıyla birlikte gelişir.

Walhausen'in on sekizinci yüzyılın başlarında, *doğru disiplin*den *iyi terbiye etme* sanatı olarak söz ettiğine işaret ederek, Foucault, *disiplinci iktidar*ın birilerinden bir şeyler sızdırmak ya da almak yerine onları terbiye etmek işlevine sahip bir iktidar olduğunu öne sürer.[305] Ona göre, bireyleri kendisi için hem birer nesne hem de icraatının araçları olarak gören iktidarın kullandığı özel bir teknik olan *disiplin*, terbiye etme sanatıyla bireyler üretir. Bakış yoluyla zorlayan bir düzeneği varsayan bu disiplinin uygulanışıyla birlikte, klâsik çağ boyunca, insanların çoğunluğunun gözetlendikleri ve en tipik örneklerini askerî kampta, hastanede ve okulda bulmuş olan *gözlemevleri*nin yavaş yavaş kurulduklarına tanık olunur.[306] Bireylerin arasına, hiçbir iletişime olanak vermeyen engellerle birlikte, sürekli gözetim deliklerinin konulmasının dörtlü

305 M. Foucault, *SP*, s. 172.
306 M. Foucault, *SP*, s. 173.

nedeni olarak Foucault şu gereklilikleri öne sürer:[307] **(1)** Güçlü bedenler ortaya koymak sağlığın gereğidir; **(2)** Uzman görevliler elde etmek nitelikselliğin gereğidir; **(3)** İtaatkâr askerler yetiştirmek politikanın gereğidir; **(4)** Fuhuş ve eşcinselliği önlemek ahlâklılığın gereğidir.

Hiyerarşik, sürekli ve işlevsel *gözetim* on sekizinci yüzyılın büyük teknik icatlarından birisi olmamakla birlikte, onun sessiz sedasız yaygınlaşmasını kendisiyle birlikte getirdiği yeni iktidar mekanizmalarındaki önemine bağlamak gerekir ki; söz konusu edilen *gözetleme* sayesinde *disiplinci iktidar* ekonomiye ve ekonominin kullandığı düzeneğin amaçlarına içten bağlanmış ve onunla bütünleşmiş bir sistem haline gelirken, aynı zamanda, hem yukarıdan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya ve yanlara doğru işleyen çoklu, otomatik ve anonim bir iktidar olarak da örgütlenir.[308] Kendisine hem tam anlamıyla açık hem de tam anlamıyla gizli işleme olanağını veren bu durumda, disiplin kendi mekanizmalarıyla kendini ayakta tutan ve gösterimlerin parlaklığının yerine hesaplı bakışların kesintisiz oyununu geçiren rasyonel bir iktidara, ortaya çıkışında daha az bedensel olduğu halde bilgi bakımından daha fazla fiziksel olan bir iktidara işlerlik kazandırır.[309]

Özü bakımından ne cezalandırmayı ne kefareti ve ne de bastırmayı hedeflediğinde hiç kuşku bulunmayan, ama asıl hedefi bireyleri normalleştirmek olan disiplinci iktidarın, yine de, bir yaptırım gücü olarak cezadan yararlandığını Foucault beş temel noktada göstermeye çalışır:[310] **(1)** Kendine özgü yasaları, özel suçları, özel cezalandırma biçimleri ve yargı davalarıyla bir çeşit adalet ayrıcalığından yararlanan disiplinci sistemlerin hepsinin özünde küçük bir ceza mekanizması işlev görür. **(2)** Disiplin, bir yandan, mahkemenin yalnızca küçültül-

307 M. Foucault, *SP*, s. 175.
308 M. Foucault, *SP*, s. 179.
309 M. Foucault, *SP*, s. 179.
310 M. Foucault, *SP*, s. 180-185.

müş bir modeli olmayan özel bir cezalandırma biçimini kendisiyle birlikte getirirken; kural dışı olan her şey yani sapmaların ve uygunsuzlukların tümü disiplin cezasını gerektirirken; bir yandan da, disiplin cezalarıyla gerçekleştirilmek istenen düzen bir yasa, bir program, bir yönetmelik tarafından açık bir biçimde belirlenen yapay bir düzen haline gelir. **(3)** Asıl işlevi sapmaları azaltmak olan disiplin cezası özünde ıslah edici olmak zorundadır. **(4)** Ceza, disiplin içerisinde, ödüllendirme ve yaptırım olmak üzere ikili bir sistemin elemanı olur ki, terbiye ve ıslah etme süreci içerisinde işlev görmesi gereken de işte bu sistemdir. **(5)** Rütbelere ya da unvanlara göre olan dağılımın hem sapmaları göstermek, nitelikleri, yetkileri, yatkınlıkları derecelendirmek hem de cezalandırmak ve ödüllendirmek olmak üzere ikili bir rolü vardır.

Klâsik çağın sonunda, tıpkı gözetleme gibi, büyük iktidar aygıtlarından biri haline gelmiş bulunan normalleştirme gücü, bir yandan tekdüzeleşmeyi zorlarken, bir yandan da sapmaları ölçmeye, düzeyleri belirlemeye, uzmanlıkları tespit etmeye ve farklılıkları birbirine uyarlayarak yararlı hale getirmeye olanak vermek suretiyle bireyselleşmeyi artırır.[311] Özünde nitelendirme, sınıflandırma ve cezalandırma olanağını taşıyan bir gözetleme, dolayısıyla da normalleştirici bir bakış olan inceleme, gözetleyen derecelendirme teknikleri ile normalleştiren yaptırım tekniklerini bir araya getirir.[312] Bilgi oluşumunun belirli bir tipini iktidar uygulamasının belirli bir biçimine bağlayan bütün bir mekanizmayı incelemenin kendisiyle birlikte getirdiğini düşünen Foucault'ya göre inceleme, ilkin, iktidar uygulaması içerisinde görüş alanının düzenini değiştirir; ikinci olarak, aynı zamanda bireyselleşmeyi belgesel bir alanın içine sokar; üçüncü olarak da, bütün bu teknikleriyle kuşatılmış olan inceleme her birey hakkında bir *durum* oluşturur.[313]

311 M. Foucault, *SP*, s. 186.
312 M. Foucault, *SP*, s. 187.
313 M. Foucault, *SP*, s. 189-193.

Sonuç olarak, Foucault için, inceleme bireyi hem iktidarın hem de bilginin etkisi ve nesnesi olarak kuran süreçlerin merkezinde yer alır; çünkü, kademeli gözetleme ile normalleştirici yaptırımı birleştirmek suretiyle, dağıtma ve tasnif etmenin, güçler ile zamanın en yüksek düzeydeki kullanımının, sürekli genetik yığılmanın, yeteneklerin en uygun birleşiminin, kısacası, hücresel, organik, genetik ve bileşimsel bireyselliğin üretilmesinin, büyük disiplinci işlevlerini sağlayan işte bu incelemedir.[314] Disiplinlerin bireyselleşmenin politik ekseninin tersine çevrilmesi denilebilecek olan şeyin gerçekleştirildiği ana damgasını vurduğu kanısında olan Foucault, bir yandan, *disiplin* adı verilen bu özel iktidar teknolojisi tarafından üretilmiş bir gerçeklik olan bireyin toplumun ideolojik temsilinin kurgusal bir atomu olduğunu; bu nedenle, iktidarın etkilerinin her zaman *dışlama, bastırma, püskürtme, sansür koyma, soyutlama, gizleme* vb. olumsuz kavramlarla betimlenmemesi gerektiğini öne sürerken; öte yandan da, iktidarın temelde hakikatin, nesne alanlarının, doğruluk ritüellerinin ve bireye ilişkin bilgilerin üretimi olduğunu öne sürer.[315]

On sekizinci yüzyıldan önce bilimin değil, bilmelerin ve felsefenin var olduğunu; felsefenin de bilmelerin birbirine oranla düzenlendikleri bir sistem, bir bakıma bir *mathesis* olduğunu; on sekizinci yüzyıldan sonra ise, bilmelerin genel alanını, yeni bir akademik kurum olan üniversite aracılığıyla disiplin altına almış olan bilimin nöbeti *mathesis*ten devraldığını öne süren Foucault, disiplinci iktidarın daha ayrıntılı bir incelenmesinde, *ayıklama, normalleştirme, derecelendirme* ve *merkezîleştirme* işlemlerinin son derece önemli bir yerinin bulunduğunu vurgular.[316] Disiplinci iktidarın oluşmasını sağlayan disiplinleştirici uygulamaların *dışlama, kapatma, gözetleme* ve *normalleştirme* olmak üzere dört temel işlevinden söz

314 M. Foucault, *SP*, s. 194
315 M. Foucault, *SP*, s. 195-196.
316 M. Foucault, *TSG*, s. 191-192.

edilebilir. Bu dört temel işleviyle deli, suçlu, sapkın, anormal, hasta, eğitimsiz ve niteliksiz olan insanları önce toplumdan soyutlayıp, sonra da stratejik bir gerekçeyle hapishane, hastane, tımarhane ve okul gibi kurumsal mekânlara kapatarak gözetim altına alan disiplinci iktidar, bunların her birisi aracılığıyla toplumsal bireyleri farklı yanlarıyla normalleştirirken, onların bedensel hareketlerini, içsel tutkularını, hal ve gidişatlarını, yatkınlıklarını, performanslarını denetleyip disiplinleştirir. Hapishane, söz konusu disiplinleştirici kurumsal mekânların arasında, öteki mekânlara öncülük ve kaynaklık etmiş olması bakımından, disiplinci iktidar için son derece önemli bir yere sahiptir. Mutlak anlamda genelleşmiş, ceza ve adalet sistemi gibi elemanları içeren gözetim yapılarına sahip *panoptik* bir toplumda yaşadığımızı düşünen Foucault, bir gözetleme ve cezalandırma mekânı olan hapishanenin doğuşunun da toplumun bu genel *panoptik* konumunun içerisinde ele alınması gerektiğini söyler.[317] *Hapishanenin Doğuşu* toplumun, kendisini disiplinci iktidarın hapishanedeki eylemlerinden soyutlayamayacağını göstermiştir.[318] Söz konusu mekânlarda uygulanan disiplinci iktidarın temel unsurlarının tek tek ele alınmasının yararlı olacağı kanısındayız:

1) ***Dışlama***: On sekizinci yüzyılın başlarından itibaren varlığını hissettirmeye başlayan disiplinci iktidar tarafından dışlama stratejilerinin planlı ve aralıksız bir biçimde geliştirilip insanların üzerinde uygulandıkları bilinmektedir. *Deliliğin Tarihi*'nde *dışlama* ile *hakikat* arasındaki bağı araştırdığını, hapishane kurumunun yalnızca dışlamayı değil, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana aynı zamanda ıslah etme süreçlerini de içerdiğini, kriminal kişinin hakikatinin mahkûmun ıslahı projesiyle, Hıristiyanlıkta cinsel hakikatin günah çıkarma ve itiraf tekniğiyle ortaya çıktığını düşünen Foucault, on altıncı

317 M. Foucault, *SY3*, s. 135.
318 J. W. Bernauer, *age*, s. 269

ve on yedinci yüzyıllardan başlayarak günümüze gelinceye kadar üç kavramsal diziyle sürekli temas halinde olduğunu öne sürer:[319] *dışlama-delilik-hakikat; ıslah etme-hapishane-hakikat; cinsel davranış-itiraf-hakikat*. Tarihsel oluşum süreci içerisinde çok eski dönemlerden günümüze gelinceye kadar suçlu, deli, hasta, sapkın, tembel, yaşlı, eğitimsiz vb. olanların disiplinci iktidar tarafından dışlandıkları bilinir. Türkçede kenar, bölüm, pay anlamlarına gelen *marj*ın dışlama stratejilerinin en önemlilerinden biri olduğu Foucault tarafından söylenir; dolayısıyla *marjinal* olanın da toplumdaki egemen güçler tarafından dışlanacakları ve dışlama mekanizmalarının işlemesini sağlayan *marj*ın toplumu oluşturan bireyleri birbiriyle kaynaştırma ve birleştirme gibi olumlu bir rolünün yanı sıra, kapalı ve liberal olmayan toplumlarda bireyleri baskı altına almak gibi olumsuz bir rolünün de olduğu düşünülebilir.

Toplumların her zaman dışarıda tuttukları *marjinal* birey kategorilerinin etnologlar tarafından oldukça kolay bir biçimde tespit edilebileceği kanısını taşıyan Foucault, bütün toplumlarda bulunabilecek dört dışlama sisteminden söz eder:[320] a) Ekonomik üretim alanında bireyin çalışma hayatından dışlanması; b) Aile statüsü karşısında marjinal kalan bireylerin aile kurumundan dışlanması; c) Bir söylem ya da sembol üretim sistemi karşısındaki marjinallik nedeniyle bireylerin söylemden dışlanması; d) Bir oyun içerisinde, başkalarıyla aynı konumu paylaşmayan bireylerin oyundan dışlanması. Her toplumda *çalışma, aile, söylem* ve *oyun* kuralları uygulanarak bazı bireylerin dışlandıkları; *ekonomik, toplumsal, söylemsel* ve *oyunsal* üretim alanlarında marjinalleştirildikleri doğruysa eğer, diyor Foucault, bütün bu alanlarda bireysel dışlama kategorilerinin de her zaman var olacağı öne sürülebilir; söz konusu dört dışlama sisteminin de aynı anda kurbanı olan ve kendisine kabaca *deli*

319 M. Foucault, *SY4*, s. 264-265.
320 M. Foucault, *SY4*, s. 216-217.

denilen tek bir birey kategorisinin varlığından söz edilebilir.[321] Ona göre, etnologların inceledikleri arkaik ve ilkel toplumlarda çalışmadan, aileden, oyundan ve söylemden dışlanmış bireyler varsa eğer, bizim toplumlarımızda da deliler bu dört dışlama sisteminden hareketle tanımlanabilir. Delinin fiziksel bir mekâna kapatılabilmesi için onun öncelikle içinde yaşadığı toplum tarafından dışlanmış olması gerekir.[322]

2) ***Kapatma***: Klâsik çağda bir kapatma pratiğinin uygulamaya konulmasını hazırlayan en önemli tarihsel olgunun Ortaçağda toplum sağlığı açısından duyulan ciddi bir kaygı nedeniyle cüzamlıların karantinaya alınması gerektiğine duyulan inanç doğrultusunda hareket edildiğinde kuşku yoktur. Avrupa'nın karantina uygulamalarının sonunda cüzamlılardan henüz kurtulduğu bu klâsik çağla birlikte, kapitalist ekonomiye ve üretime geçilmesinden itibaren, on yedinci yüzyıl öncesindeki toplumsal hayatta pek sorun olmayan deli, üretme yeteneğinden yoksun bulunması nedeniyle kendisine anormal gözüyle bakılarak marjinal bir konuma itilmiş, toplumdan dışlanmaya ve cüzamlılardan boşalan mekânlara kapatılmaya başlanmıştır. Delileri kapatmak için on yedinci yüzyılın beklenmemiş olduğu kanısını taşıyan Foucault, onlara yakın sayılan bir kalabalığın içine kapatılarak belli kurumlara yerleştirilmelerinin bu dönemden itibaren başladığını düşünür.[323] Ona göre, en küçük hareketlerin bile denetlendiği, bütün olayların kaydedildiği, iktidarın kademeli ve kesintisiz bir biçimde uygulandığı, sürekli gözetlenen bireylerin canlılar, hastalar ve ölüler olarak tasnif edildikleri kapalı, bölmelere ayrılmış ve her noktası gözetim altında tutulan bu mekânda disiplinci bir iktidarın uygulandığı çok açıktır.[324]

321 M. Foucault, *SY4*, s. 217-218.
322 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (*HF*), Gallimard, Paris, 1972, s. 268.
323 M. Foucault, *HF*, s. 85.
324 M. Foucault, *SP*, s. 199.

Toplumsal hayatta normalin dışında hareket edenlerin, dolayısıyla suça eğilimli oldukları için toplumsal bir tehlike olarak görülenlerin cezalandırılmak üzere kapatıldıkları hapishane, iktidarın en aşırı boyutlarıyla apaçık bir biçimde kendini ortaya koyabileceği ve ahlâksal bir iktidar olarak aklayabileceği tek yerdir.[325]

Cüzam büyük kapatma örneğini oluşturan dışlama törenlerine canlılık kazandırırken, vebanın disiplinci şemalara hayat verdiğini öne süren Foucault, vebanın iki grup arasındaki kitlesel ve ikili ayrımdan ziyade, çok yönlü ayrımlara, bireyselleştirici dağıtımlara, gözetimlerin ve denetimlerin örgütlenmesine, iktidarın yoğunlaştırılmasına çağrıda bulunduğu kanısındadır.[326] Daha doğrusu, cüzamlının sürgün edilmesi ile vebalının tutuklanması aynı anlamı taşımadığından, birincisiyle arınmış bir toplumun ikincisiyle de disiplinli bir toplumun düşü kurulmaktadır ki; bu da insanların üzerinde iktidar uygulamanın, onların birbirleriyle ilişkilerini denetlemenin, bu ilişkilerin tehlikeli bir biçimde birbirlerine karışmalarını açıklığa kavuşturmanın iki biçimidir.[327] Birbirinden farklı ama uyuşmaz nitelikte olmayan bu iki şemanın yavaş yavaş birbirine yaklaştıklarının, cüzamlının sürgün edildiği mekâna disiplinci iktidar tekniğini uygulama işinin on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştiğinin bilincinde olan Foucault, bu yüzyılın başından beri disiplinci iktidarın bu iki yönteme başvurarak psikiyatri yurdu, cezaevi, tımarhane, gözetime dayalı eğitim kurumu vb. kapatma mekânlarında iş gördüğünü öne sürer.[328] Bentham tarafından, daha önce de işaret edildiği gibi, merkezde bir kule ve kulede bir gözetmen, kulenin çevresinde halka halinde, her bir odası ve içindeki bireyi (deli, hasta, mahkûm, öğrenci) kuleden görünmeden gözetlenebilen bir

325 M. Foucault, *SY1*, s. 34.
326 M. Foucault, *SP*, s. 200.
327 M. Foucault, *SP*, s. 200.
328 M. Foucault, *SP*, s. 201.

bina olarak tasarlanmış *panoptikon*, ona göre, bu kompozisyonun mimarî biçimini oluşturur.[329]

Disiplinci iktidarın uzmanları olarak psikiyatrların, delinin kapatılması konusuna kamu vicdanında bir meşruiyet kazandırmak için, ellerindeki tüm iktidar olanaklarını kullanarak, izledikleri stratejilerin en önemlilerinden birisinin, suça eğilimli olduğu gerekçesiyle delinin kapatılması olduğu bilinmektedir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, psikiyatrinin iktidarının söz konusu olduğu yerin deliliğe ilişkin söylemin psişik tabanı olduğunu düşünen Foucault'ya göre, bir hasta olarak kabul edilen delinin gözetim altına alınmak ve tedavi edilmek amacıyla tımarhane ya da hastane gibi fiziksel bir mekâna kapatılması, onun Ortaçağın cüzamlısının konumunda ele alınması anlamına geliyordu.[330] Disiplinci iktidarın dışlama pratiğinin en önemli uygulama alanlarından birisi olan delilik, delinin toplum için tehlikeli bir tehdit unsuru olmaya başlaması nedeniyle, marjinal bir konuma indirgenmiş ve psikiyatrinin böyle bir konumda algılanan deli üzerinde iktidar uygulayarak onu kapatması toplum tarafından meşru görülmüştür.[331]

Psikiyatrinin on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmış olan toplumsal tıbbın biçimlerinden birisi olduğunu öne süren Foucault için, tıbbın iktidar etkilerinin aile, okul, fabrika, mahkeme, cinsellik, eğitim, çalışma, suç vb. alanlarda ortaya çıktığında ve tıbbın hukuku kuşatan genel bir toplumsal işlev haline geldiğinde kuşku yoktur.[332] Delilik ya da suç işleme eğilimiyle ilgili mutlak bir dışsallıktan söz edildiğine inanmanın bir yanılsama olacağını düşünen Foucault, delilerin yaratıcılık ya da canavarlıktan oluşan bir dışarının içine yerleştirilmekle birlikte, yine de ağın içerisinde yer aldıkla-

329 M. Foucault, *SP*, s. 201.
330 M. Foucault, *HF*, s. 373-374.
331 M. Foucault, *SY4*, s. 119.
332 M. Foucault, *SY4*, s. 78.

rını ve iktidar düzeneklerinde oluşup işlev gördüklerini öne sürer.[333] Ona göre, yalnızca Amerika Birleşik Devletlerinde değil, Fransa'da da kitlesel bir tıp uygulaması olarak işlev gören ve psikiyatriyle uyum içinde hareket eden psikanalizin, her zaman doktorlar tarafından uygulanmamış olsa bile, yine de tedavi edici tıbbî bir müdahale işlevini yerine getirdiği, dolayısıyla, giderek her alana yayılmakta olan bir tıbbî kontrol ağının parçasını oluşturduğu söylenebilir.[334] Psikiyatri on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında tıbbî bir işlevi yerine getirmek için kendisini önce tımarhaneyle sınırlandırıp sonra tüm toplumsal yapıya yayılmış değildir; tam tersine, daha başlangıcından itibaren o bir toplumsal düzen projesi işlevini yerine getirmek amacıyla ortaya çıkmıştır.[335] Kısa süre içinde kendini toplumsal düzenin işleyişinin önemli temel dayanakları arasında görmeye başlayan psikiyatri, kendisinin kullandığı bir kapatma mekânı olan tımarhaneden iki amaçla yararlanır:[336]
a) En dramatik ve en rahatsız edici vakaları tedavi etmek için;
b) Kapatma mekânlarına hastane görünümü vererek, kendine bilimsel bir kimlik kazandırmak için.

Psikiyatrinin on dokuzuncu yüzyılda bu kadar önem kazanmasının nedeni olarak, sadece akıl ya da davranış bozukluklarına yeni bir tıbbî rasyonalitenin uygulanmasını değil, aynı zamanda, kamu sağlığını koruyan bir işlev kazanmasını da gösteren Foucault, on sekizinci yüzyılın politik, ekonomik, demografik koşullarındaki değişme ve gelişmeyle birlikte, Hobbes'un *Leviathan*'ında söz konusu edilen *toplumsal beden*in basit bir hukuksal, siyasal metafor olmaktan çıkarak, biyolojik bir gerçeklik ve tıbbın müdahale edebileceği bir alan haline geldiği düşüncesindedir.[337] Böylelikle, on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başında hem özerk-

333 M. Foucault, *SY4*, s. 79.
334 M. Foucault, *SY4*, s. 79.
335 M. Foucault, *SY4*, s. 118.
336 M. Foucault, *SY4*, s. 118-119.
337 M. Foucault, *SY4*, s. 193.

liğini kazanmak, hem de *toplumsal beden*de içkin olan tehlikelere karşı tasarlanmış olan tıbbın alanında yer almak suretiyle büyük bir değer kazanan psikiyatri, ona göre, bireysel ruhun tıbbı olduğu kadar, *toplumsal beden*in de tıbbıydı.[338] Günümüz dünyasının hastane modeline göre evrildiği, yönetimin de bir tedavi işlevi edinmeye çalıştığı, tıbbî tedavinin günümüzde giderek bir baskı biçimini alırken, psikiyatrın da *normalliği* ve *deliliği* kategorik olarak belirleyen kimse konumuna geldiği düşüncesini taşıyan Foucault, dünyanın yöneticileri psikologlar ve halkı da hastalar olan büyük bir tımarhane olduğunu, geçen her günle birlikte kriminologların ve psikiyatrların oynadıkları rollerin büyüdüğünü; bu nedenle de, siyasal iktidarın *tedavi edicilik* olan yeni bir işlev kazanmak üzere olduğunu öne sürer.[339]

3) ***Gözetleme***: İktidar düzenine göre, *gözetleme*nin *cezalandırma*dan daha etkili ve daha verimli olduğunun fark edildiği on sekizinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyılın başında, *cezalandırma*dan *gözetleme*ye geçişin, yeni bir iktidar mekanizmasının oluşumuna denk düştüğü kanısını taşıyan Foucault, on sekizinci yüzyılda iktidarın artık toplumsal bedenin üstünde değil de içinde işleyişinin *sinaptik* bir rejiminin keşfedildiğini öne sürer.[340] Bu bağlamda, Fransa ve İngiltere'de görüldüğü gibi, toplumsal bedenin üstünde değil de içinde kendini gerçekleştiren kılcal iktidar dönüşümlerinin, özellikle İngiltere'de, kralın şahsiyetini ortadan kaldırmak yerine onun temsil işlevleri içinde yer değiştirdiğine dikkat edilmesi gerekir. Hapishanenin gözetleme biçimi altında ortaya çıkmaya başladığı andan itibaren, insanlara suça eğilimliliği de salgıladığı düşüncesini vurgulayan Foucault, insanların toplumdan tecrit edilerek gözetim altına alındıkları bu kapalı mekânların, başından beri,

338 M. Foucault, *SY4*, s. 193.
339 M. Foucault, *SY3*, s. 130-131.
340 M. Foucault, *SY4*, s. 23.

bireyleri dönüştürmeye yönelik bir projenin içinde yer aldıklarını öne sürer.[341] Hapishanenin ürettiği suça eğilimli insanlar, ona göre, sonuçta hem iktisadî hem de siyasî alanda gerekli olmuşlardır. İktisadî alanda, örneğin, hapishanenin günlük ve pahalı cinsel haz ile sermayeleştirme arasında aracılık görevini üstlenmesi sonucu on dokuzuncu yüzyılda devasa bir fahişelik kurumu ortaya çıkarken; siyasî alanda, III. Napolyon'un en alt düzeydeki adlî suçlulardan oluşan bir grubun desteğiyle iktidara geldiği bilinen bir gerçektir.[342]

Foucault'ya göre, hapishanenin ürettiği bu suça eğilimli insanların bulunduğu bir toplumda, toplumsal güvenliğin sağlanması ve devamı için, on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başının yeni bir icadı olan, polisin varlığı kaçınılmaz görünürken; iktidar tarafından kullanılmaya her zaman yatkın görünen söz konusu suça eğilimliler grubu birçok amaç için olduğu gibi, gözetleme görevleri için de kullanılabilirler.[343] Suça eğilimli insanları devşirmenin, onları sürekli böyle bir eğilim içerisinde ve gözetim altında tutmanın en iyi yolunun da hapishane olduğunda kuşku yoktur. Foucault, bir gözetim yeri olan hapishanenin gerçek işlevini şöyle açıklar:[344] "Hapishane, suça eğilimli kişi imalathanesiydi; suç işlemeye eğilimli olmanın hapishane yoluyla üretilmesi hapishanenin yenilgisi değil başarısıdır, çünkü hapishane bunun için yaratılmıştı. Hapishane suçun tekrarına olanak tanır, çok profesyonelleşmiş ve kendi içine sıkı sıkıya kapalı suça eğilimliler grubunun oluşmasını sağlar. (...) Hapishane bu etkileriyle, topluma yeniden dâhil olmanın her türünü dışlayarak, suça eğilimli kişilerin bu şekilde kalmasını sağlar ve diğer yandan, bu kişilerin, suça eğilimli olduklarından, polisin kontrolü altında, hatta emrinde olmaları da hapishane

341 M. Foucault, *SY4*, s. 24.
342 M. Foucault, *SY4*, s. 24.
343 M. Foucault, *SY4*, s. 82, 83.
344 M. Foucault, *SY4*, s. 83.

sayesinde mümkün olur". Hapishane suça eğilimli insanların üretildikleri ve gözetim altına alındıkları kapalı bir mekân olarak doğduğu halde, toplumun sürekli gözetim altında tutulması amacıyla düşünülmüş ve oluşturulmuş olan *panoptikon*, hapishanenin daha ileri bir aşaması olarak, daha önce de işaret edildiği gibi, Jeremy Bentham tarafından on sekizinci yüzyılın sonunda *Le panoptique* adıyla yazılan bir eserde betimlenmiş ve bu eser Foucault tarafından keşfedilerek gün yüzüne çıkarılmıştır.

4) ***Normalleştirme***: Modern toplumlarda, on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak günümüze gelinceye kadar, toplumsal gövdenin egemenliğine bağlı olarak her bireyin kendi bireysel egemenliğini devlete devretmesinde ifadesini bulan bir kamusal hukuk düzenlemesi ile toplumsal gövdenin birlik ve bütünlüğünü sağlayan sıkı dokunmuş disiplinleştirici bir zorlamalar ağının birlikte bulunduklarını öne süren Foucault için, iktidar bu egemenlik hukuku ile disiplinleştirici ağın sınır bölgesinde gerçekleşir.[345] Modern toplumlarda iktidar bu kamusal egemenlik hukuku ile disiplinleştirici ağ arasındaki heterojenlik oyunu içerisinde işler. *İnsan bilimleri*nin kuruluşunu da, *doğa bilimleri*nin kuruluşundan farklı olarak, Foucault, gerçek anlamda birbirine indirgenemez olan bu iki mekanizma ile onların söylemlerinin yan yana gelmelerine ve birbiriyle karşılaşmalarına bağlar.[346]

İktidarın günümüzde hem söz konusu olan hukuksal egemenlik hem de disiplinleştirici teknikler üzerinden işlemesini, disiplinleştirici söylemlerin hukuksal egemenliği ele geçirmesini, normalleştirme süreçlerinin hukuksal prosedürleri giderek kontrol altına almasını, *normalleşme toplumu*nun küresel işleyişinin bir açıklaması olarak dikkate alan Foucault'nun kanaati, öyle görünüyor ki, disiplinci normalleştirmelerin hu-

345 M. Foucault, *SY1*, s. 115.
346 M. Foucault, *SY1*, s. 115.

kuksal egemenlik sistemiyle gittikçe daha çok çatışma içerisine girdiği yönündedir.[347] Egemenlik ile disiplin, egemenlik hukuku ile disiplin mekanizması, ona göre, çağdaş toplumlarda genel iktidar mekanizmalarının birbirine indirgenemeyen iki mutlak parçasıdır.[348] *Baskı* kavramının, bugünkü kullanıldığı şekliyle, bir yandan hukuksal egemenlik teorisine, öte yandan insan bilimlerine gönderme yapması gibi, ikili bir talihsizliğinin bulunduğuna dikkat çeken Foucault için, konuya ne ölçüde eleştirel bakılırsa bakılsın, *baskı* hâlâ hukuksal-disiplinci bir kavramdır; dolayısıyla hem hukuksal egemenliğe hem de normalleştirmeye yaptığı bu çifte gönderme nedeniyle *baskı* daha başlangıçta geçersiz ve başarısız olmuştur.[349]

Hukuk toplumunun temelde monarşik bir toplum olduğunu düşünen Foucault, on ikinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla doğru giden ve kendilerini her zaman hukuksal toplumlar olarak gören Avrupa toplumlarının, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, artık temel ilkesi *yasa* değil daha ziyade *norm* olan, mahkemelerin yerine tıbbı, toplumsal denetimleri, psikiyatriyi ve psikolojiyi araç olarak kullanan farklı bir iktidar mekanizmasının işlemeye başladığını; bu nedenle, artık hukuksal değil, disiplinleştirici ve düzenleyici bir dünyada yaşadığımızı öne sürer.[350] Öyle anlaşılıyor ki, ona göre, disiplinleştirilmiş ve düzenleştirilmiş bir toplum, aynı zamanda, hukuk toplumunu işlevsiz hale getiren ve onun yerini alan normalleştirilmiş bir toplumdur. Bu gerçeği görmek için de ceza sistemine bakmanın yeterli olacağına dikkat çeken Foucault, Almanya, Fransa ve İngiltere gibi Avrupa ülkelerinde ceza mahkemelerinden geçip de tıp, psikiyatri ve psikoloji gibi insan bilimlerinde uzman olan birinin ellerinden geçmeyen az ya da çok önemli tek bir suçlunun bile bulunmadığını

347 M. Foucault, *SY1*, s. 116.
348 M. Foucault, *SY1*, s. 117.
349 M. Foucault, *SY1*, s. 117.
350 M. Foucault, *SY2*, s. 158.

öne sürerken, artık suçun sadece ve esas olarak yasanın ihmal edilmesi anlamına geldiğini değil, *norma* oranla bir sapma anlamına geldiğini düşünen bir toplumda yaşadığımızı öne sürer.[351]

Gözetlemek ve Cezalandırmak adlı eserinin "Normalleştirici Yaptırım" başlığı altında disiplin ile cezayı beş bakımdan birbiriyle iç içe ilişki içerisinde düşünen Foucault *normalleştirme*yi şöyle tanımlar:[352] "Kıyaslama, sıraya dizme, türdeşleştirme ve dışlama yoluyla her yerde varlığını hissettiren ve disiplinci kurumların her anını denetleyen kesintisiz bir cezalandırmadır." Bir bakıma, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren, norma uygun hale getirme anlamında kullanılabilecek olan *normalleştirme* ile birlikte yasanın iktidarını, sözün iktidarını, metnin iktidarını ve geleneğin iktidarını sınırlayan *norm*un iktidarı ortaya çıkmaktadır.[353] Kısacası, yasanın iktidarının gerilemek yerine çok daha genel bir iktidara eklendiği *norm toplumu* denilen bir toplum tipinde yaşamaya başladığımızı düşünen Foucault, artık yasaya dayanan bir hukuk toplumu olmaya son verilirken, esas olarak *norma* dayalı bir toplum haline gelmeye çalışıldığını öne sürer. Kurala uygun anlamında kullanılan *normal* sözcüğünün türevi olan *normalleştirme*, tıpkı gözetleme gibi, klâsik çağın sonunda iktidarın büyük araçlarından biri haline gelir; böylelikle de, statüleri, imtiyazları ve mensubiyetleri gösteren işaretlerin yerine tekdüze toplumsal bir bedene aidiyet işaretleri olan bütün bir normallik dereceleri oyunu ikame edilmek istenir.[354] Normalleştirme, bir anlamda, iktidarı tekdüze olmaya zorlarken, mesafeleri ölçmek, düzeyleri belirlemek, uzmanlıkları tespit etmek, farklılıkları birbirine katarak onları yararlı hale getirmek suretiyle bireyselleşmeyi gerçekleştirir.[355]

351 M. Foucault, *SY2*, s. 159.
352 M. Foucault, *SP*, s. 185.
353 M. Foucault, *SP*, s. 186.
354 M. Foucault, *SP*, s. 186.
355 M. Foucault, *SP*, s. 186.

Gözetim altında tutma işlevini yerine getiren sıralama teknikleri ile normalleştirme işlevini yerine getiren uygulama tekniklerini birleştirip düzenlemenin araştırma ve inceleme yoluyla mümkün olduğunu öne süren Foucault'ya göre, bu araştırma ve inceleme, aynı zamanda, nitelendirme, sınıflandırma, cezalandırma olanağı veren büyük bir normalleştirici ve gözetlemecidir ki; kendisiyle farklılaştırıldıkları ve yaptırım altına alındıkları bir görülebilirliği bireylerin üzerine yerleştiren de odur; araştırma ve incelemenin çok yüksek düzeyde ritüelleştirilmesi de bundan dolayıdır.[356] Belirli bir bilme tipini belirli bir iktidar uygulaması biçimine bağlayan bütün bir mekanizmayı kendisiyle birlikte taşıyan bu araştırma ve inceleme, iktidar uygulaması içerisindeki görülebilirlik ekonomisini altüst ettiği gibi, bireyselliği bir belgelendirme alanının içine sokar ve belgelendirme tekniklerinin tümüyle kuşatılmış olan her birey hakkında, bir bilgi için bir nesne, bir iktidar için de bir tavır ortaya koyan bir *durum* oluşturur.[357]

Sonuçta, araştırma ve inceleme bireyi aynı zamanda hem bir iktidar nesnesi ve etkisi, hem de bir bilgi nesnesi ve etkisi olarak kuran süreçlerin merkezinde yer alır.[358] Delilik ve hapishane üzerine incelemeleri sayesinde giderek daha disiplinci hale gelen bir toplumun inşasına tanık olduğumuz ve sanayi toplumlarının ortaya çıkışında cezalandırıcı bir aygıtın, normaller ile anormallerin arasına sınıflandırıcı bir düzeneğin nasıl yerleştiğini çözümlemeye çalıştığını söyleyen Foucault, insan bilimlerinin arkeolojisinin, bedenleri, tavırları, davranışları kuşatan iktidar mekanizmalarını incelemek amacıyla, on dokuzuncu yüzyılın gösterdiği büyük normalleştirme ve disiplinleştirme çabası içerisinde kurulduğunu ve psikanalizin kurucusu olan Freud'un da bunun bilincinde olduğunu öne sürer.[359] Batı'da

356 M. Foucault, *SP*, s. 186-187.
357 M. Foucault, *SP*, s. 189-193.
358 M. Foucault, *SP*, s. 194.
359 M. Foucault, *SY4*, s. 44.

kapitalizmin doğuşuyla birlikte işbölümünün geliştirilmesine ihtiyaç duyulduğunda halkın direniş hareketlerinin, ataletin ya da isyanın, doğmakta olan bu kapitalist düzeni altüst etmesinden korkulunca her bireyin gözetlenmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Böylece, iş yapma yeteneğine sahip olanlar ile olmayanlar ya da daha az sahip olanlar, belli bir norma itaat edenler, normdan sapanlar, ıslah edilemez olanlar ya da belirli bir yöntemle ıslah edilebilir olanlar gibi, bireylerin normallikleri ölçüsünde dikkate alınmaları gereği çağdaş toplumun büyük iktidar aygıtlarından biri haline gelir.[360]

III. Düzenleyici İktidar

Cinselliğin Tarihi'nin ilk kitabının beşinci bölümünü "yaşam ve ölüm hakkı" konusunun incelenmesine ayıran Foucault, Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü başkanı olarak, 17 Mart 1976 tarihinde Collège de France'da verdiği derste, on dokuzuncu yüzyılın en temel olaylarından birinin yaşamın iktidar tarafından gözetim altına alınması olduğunu dile getirirken, *biyoiktidar* kavramını da ele alır. Aynı yıl içerisinde daha önce verdiği derslerinde, tarihsel süreçlerin kavranılırlık çizelgesi olarak düşünülen savaş sorununu ortaya koymaya çalıştığını söyleyen Foucault'nun, on sekizinci yüzyıl boyunca bile savaşın bir ırklar arası savaş olarak kavrandığını düşündüğü ve bu ırklar arası savaşın tarihini yeniden oluşturmaya; ırk izleğinin tarihsel süreç içerisinde giderek yok olmak yerine, devlet ırkçılığı haline gelen bambaşka bir süreç içinde yeniden ele alınacağını göstermeye çalıştığı dikkati çeker.[361]

On dokuzuncu yüzyılın en temel olaylarından birisi, ona göre, yaşamın iktidar tarafından göz önüne alınmasıdır; başka bir deyişle, canlı varlık olarak insan üzerinde bir iktidar kurma, biyolojik olanın devletleştirilmesi denilebilecek olan

360 M. Foucault, *SY1*, s. 157.
361 M. Foucault, *TSG*, s. 245.

şeye götüren belirli bir eğilimin ortaya çıkmasıdır.[362] Foucault tarafından son derece önemsenen bu temel olayın gerektiği gibi anlaşılabilmesi için, savaşa ve ırklara ilişkin bütün çözümlemelerin arka planını oluşturan hükümranlık kuramına başvurulması gerekir. Bilindiği üzere, bu kurama göre, *yaşam* ve *ölüm* hakkı hükümdarın temel ayrıcalıklarından birisidir.[363] Dış güçler tarafından ortadan kaldırılmak ya da haklarına karşı çıkılmak istendiğinde, onlara karşı hükümdar meşru olarak savaş açabilir ve uyruklarından devleti korumaları talebinde bulunabilir. Eğer kendisine karşı gelen ve yasalarına uymayan uyruklarından biriyse, o zaman onun yaşamı üzerinde doğrudan bir iktidar sahibidir ve onu öldürme hakkı vardır.[364] Bu bağlamda ele alındığında, *yaşam* ve *ölüm* hakkı artık mutlak bir ayrıcalık olmaktan çıkar, hükümdarın korunması ve yaşamının devamı ile koşullanır. Hükümdar uyruğu üzerinde böyle bir hakka sahiptir demek, aslında, onu isterse yaşatabilir isterse öldürebilir demektir.[365] Kısacası, uyruk ne canlıyken ne de ölüyken kendisi üzerinde hiçbir hakka sahip değildir. O yaşam ve ölüm karşısında nötr durumdadır ve sadece hükümdarın keyfî kararına bağlı olarak yaşama ya da ölme hakkına sahiptir.[366] Yaşam ya da ölüm hakkının sadece dengesiz bir biçimde ve her zaman ölümden yana kullanıldığı fikrini taşıyan Foucault'ya göre, hükmeden iktidarın yaşam üzerindeki etkisi yalnızca hükümdar öldürdüğü andan itibaren kullanılır; dolayısıyla, bu yaşam ve ölüm hakkının özünü kendi içinde barındıran da öldürme hakkıdır. Yani, hükümdar öldürdüğü anda yaşam üzerindeki hakkını kullanmış olur.[367]

362 M. Foucault, *TSG*, s. 245-246.
363 M. Foucault, *TSG*, s. 246.
364 M. Foucault, *TSG*, s. 246.
365 M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir* (*VS*), Gallimard, 1976, s. 178.
366 M. Foucault, *TSG*, s. 246.
367 M. Foucault, *TSG*, s. 246.

Foucault için, on dokuzuncu yüzyıl gerçekten büyük bir *episteme* değişikliğinin gerçekleştiği, başka bir deyişle, Batı'nın düşünce hayatında büyük bir kopuşun yaşandığı yüzyıldır. Ona göre, on dokuzuncu yüzyılda, başka alanlarda olduğu gibi, siyasal hukukun alanında da en köklü değişikliklerden birisi gerçekleşmiştir. Eski hükümranlık hukuku ya da iktidarı (yani hükümdara ait olan öldürme ya da hayatta bırakma hakkı) yerini, tam tersi bir karakter taşıyan, yeni bir hukuka ya da iktidara (yaşa"t"ma ve ölüme "bırakma" hakkı) bırakır.[368] *Episteme* değişikliklerini, blok halinde bir *episteme* çökerken onun yerini blok halinde bir başka *epistemenin* alması şeklinde düşünen Foucault, burada, yeni hukukun eski hukuku bütünüyle ortadan kaldırmak yerine, içine nüfuz ederek onu içerden değiştirdiğini söyleyerek bizi biraz şaşırtır. Düşünce hayatının sonlarına yani yetmişli ve seksenli yıllara doğru, Foucault'nun egemen kavramının *arkeoloji* değil de, bunu da içine alacak genişlikte kullanılan *soykütüğü* olduğu dikkate alınırsa, bu şaşkınlığın biraz yersiz olduğu da söylenebilir. Söz konusu değişimin birden bire olmadığını, bunun izinin hukuk kuramının içinde sürülebileceğini öne süren Foucault, on yedinci ve özellikle on sekizinci yüzyıllarda, bireyler kendi hükümdarlarını belirlemek, ona kendilerinin üzerindeki bir mutlak iktidarı devretmek için bir araya gelip, bir toplum sözleşmesi gerçekleştirdiklerinde, bunu toplum olarak bir arada yaşama ve kendilerini koruma ihtiyacının gereği olarak yaptıklarını düşünür. Böyle olmakla birlikte, diyor Foucault, hükümdar uyruklarından, onların üzerinde *yaşam* ve *ölüm* erki kurmayı, yani onları öldürme erkini talep edebilir mi gerçekten?[369]

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren siyasal hukuk alanında görülen bu değişimin izini, siyasal kuram düzeyinde değil de daha çok iktidar mekanizmaları ve teknikleri düzeyinde

368 M. Foucault, *VS*, s. 181; M. Foucault, *TSG*, s. 247.
369 M. Foucault, *TSG*, s. 246.

sürmek isteyen Foucault'ya göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, esas olarak bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıktığı görülür. Birincisini ortadan kaldırmaksızın, içine yerleşerek, onu içerden değiştiren ve kullanan bu yeni iktidar teknolojisinin uygulanma alanı, bedenle ilgilenen disiplinci iktidar teknolojisinden farklı olarak, insanların yaşamları, yani *insan bedeni* değil de *insan türü*dür.[370] Birincisine göre, insanlar gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak ve cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir. İkincisine göre ise, insanlar yaşama özgü doğum, ölüm, üretim, tüketim, hastalık gibi toplu süreçlerden etkilenen bir nüfus olarak dikkate alınmalıdır. Birincisi, bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde onu disipline edici bir iktidar kurarken, ikincisi bu kez insan bedeni üzerinde değil insan türü, yani insan nüfusu üzerinde, onları bireyleştirici değil yığınlaştırıcı bir iktidarı oluşturur.[371]

Temeli on sekizinci yüzyılın başlarında atılmış olan, insan bedeninin *anatomopolitiği*nin yerini, aynı yüzyılın sonlarında, artık insan türünün *biyopolitiği*nin aldığı görülür.[372] Foucault tarafından *biyoiktidar* olarak adlandırılan bu yeni iktidar teknolojisinde, egemen gücün doğumların, ölümlerin ve üremenin oranı, nüfusun doğurganlığı gibi yaşamın içini dolduran bir süreçler bütününü artık dikkate almaya çalıştığı çok açıktır. Temel yaklaşımı bakımından disiplinleştirici değil de, düzenleştirici bir karakter taşıdığı dikkat çeken bu yeni iktidar teknolojisinin, yani *biyoiktidar*ın etkinlik alanını nüfus, daha açıkçası, nüfusu yakından ilgilendiren doğumların, hastalıkların, ölümlerin, çeşitli biyolojik yetersizliklerin oranı belirleyecektir.[373] Öyle anlaşılıyor ki, bu yeni iktidar teknolojisinin konusu, bireysel plandaki bir insan bedeni olmadı-

370 M. Foucault, *TSG*, s. 248.
371 M. Foucault, *TSG*, s. 251.
372 M. Foucault, *TSG*, s. 248; M. Foucault, *VS*, s. 183.
373 M. Foucault, *TSG*, s. 255-256.

ğı gibi, hukukçuların tanımladıkları anlamda bir toplumsal bünye de değildir. Onun konusu, başka bir beden, yani birçok bedenin bir araya gelmesiyle oluşan *biyoorganik* bir bedendir ki, buna yukarıda da işaret edildiği gibi *nüfus* denilir. Foucault'ya göre, *biyopolitik*in ya da *biyoiktidar*ın bütün uğraşı alanı sözü edilen bu *nüfus*tan başkası değildir; öyle ki, hem bilimsel hem de siyasal bir sorun ya da hem biyolojik hem de bir iktidar sorunu olarak nüfus, işte tam bu noktada yeni iktidarın kendisine yöneldiği temel bir konu olur. Buradan hareketle, söz konusu yeni iktidar teknolojisinin, kendisinden önceki disiplinleştirici iktidar teknolojilerinin işlevlerinden çok farklı işlevleri olan teknolojiler geliştireceğini düşünen Foucault, *biyoiktidar*da insan hayatının, insan türüne ilişkin biyolojik süreçlerin ele alınmasının ve bunlar üzerinde *disiplinleştirici* değil, *düzenleştirici* bir etkinin söz konusu olacağını öne sürer.[374] Hem *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta hem de *Bilme İstenci*'nde onun yapmak istediği şey, siyasi düşünce ve elemlerimizin parametrelerini oluşturan bilgi biçimi ile iktidar tipinin işleyişini rotaya koymaktır; ki bu işleyişe ulaşmanın yolları olarak hapishane ve cinselliği seçmesi de önemli bir tercih olarak görünüyor.[375] Çağdaş siyasetin temelinin modern çağda işleyen bilgi ve iktidarın ürettiği bir yaşam siyaseti olan *biyoiktidar*da (biopolitique) bulunduğuna inanan Foucault için, Batı toplumları biyolojik yaşamıyla ilgilenen ve bu yaşamın yönetimine adanmış bir siyasal davranış sergileyen nüfus olarak kurulmuştur.[376] Onun hapishane ve cinsellik üzerine olan çalışmaları, bu siyasetin doğuşu için son derece önem taşıyan ve çağdaş siyaset anlayışında birbirinden ayrılamaz olan iki boyutu ele alır: bedenin disipliniyle ilgilenen boyut; toplumsal bünyenin sağlığıyla ilgilenen boyut.[377]

374 M. Foucault, *TSG*, s. 258-259.
375 J. W. Bernauer, *age*, s. 221.
376 J. W. Bernauer, *age*, s. 221-222.
377 J. W. Bernauer, *age*, s. 222.

Sözü edilen yeni iktidar teknolojisinin dışa vurumu, ona göre, sosyologların ve tarihçilerin sık sık ele aldıkları, ölümün derece derece diskalifiye edilişinde somut olarak görülür. Eski egemen iktidarın simgelediği ölüm gücü artık yerini bedenlerin yönetilmesine ve yaşamın hesaba dönük işletilmesine bırakır. Klâsik çağ boyunca hızla farklı disiplinler –okullar, kolejler, kışlalar, atölyeler– gelişir ve aynı zamanda siyasal uygulamalar ve iktisadî gözlemler alanında doğurganlık, uzun yaşama, kamu sağlığı, konut, göç sorunları belirir; yani bedenlerin uyruklaştırılmasını ve nüfusun denetimini sağlamak için çeşitli tekniklerin ortaya çıkmasına tanık olunur; buna bağlı olarak da, bir *biyoiktidar*ın önemi açıkça kendini gösterir.[378] Söz konusu *biyoiktidar*ın, ayrıca, kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir unsuru olduğunun da unutulmaması gerektiğine dikkat çeken Foucault, insan birikiminin sermaye birikimine göre ayarlanmasının, insan gruplarının büyümesinin üretim güçlerinin yayılması ile kârın diferansiyel bölüşümüne eklemlenmesinin, büyük çapta *biyoiktidar*ın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde mümkün olduğunun altını çizer.[379]

Son zamanlarda yapılan araştırma ve incelemeler, ölümün kamuya açık ayinleştirilişinin on sekizinci yüzyıldan bu yana giderek ortadan kalktığını, görkemli törenlerden biri olmaktan çıkıp saklanmaya çalışılan bir şeye dönüştüğünü bize gösterir. Bunun nedenini korkunun bir tür yer değiştirmesinde ya da bastırıcı mekanizmaların bir tür değişikliğe uğratılmasında yatmadığını, iktidar teknolojilerinin dönüşümünde yattığını düşünen Foucault, artık iktidarın daha az öldürme ve daha çok yaşatma hakkı niteliğine bürünmek suretiyle, giderek yaşama biçimine, yaşamın nasılına müdahale etme hakkına dönüştüğünü öne sürer.[380] Disiplinleştirici iktidar

378 M. Foucault, *VS*, s. 184.
379 M. Foucault, *VS*, s. 185.
380 M. Foucault, *VS*, s. 182.

teknolojisinde, ölüm hükümdarın mutlak iktidarının en açık bir biçimde ortaya çıktığı nokta iken, düzenleyici iktidar teknolojisinde tam tersine bireyin her türlü iktidardan sıyrıldığı, kendi kendisine döndüğü, kendisinin en özel yanına çekildiği andır. İktidara, bedene kadar yaklaşma hakkını veren, ölümle tehditten daha çok yaşamın sorumluluğunu yüklenmesidir. Disiplinci iktidar ile düzenleyici iktidarın ölüm üzerindeki karşıt tutumlarını, Foucault, tarihin kendisinden bütün diktatörlerin en kanlısı olarak söz ettiği Franko'nun şahsında örnekleştirir.[381]

On sekizinci yüzyıldan bu yana, diyor Foucault, belirli bir kronolojik farkla yerleştirilmiş ve üst üste bindirilmiş iki iktidar teknolojisinin varlığına bağlı olarak, elimizde iki kavramsal dizi vardır: *beden-organizma-disiplin-kurumlar* dizisi ve *nüfus-biyolojik süreçler-düzenleyici mekanizmalar-devlet* dizisi.[382] Birincisi disiplinci, ikincisi düzenleyici olan bu iki mekanizmalar bütünü, ona göre, aynı düzeyde bulunmadıkları için, birbirini dışlamama ve birbiri üzerine eklemlenebilme olanağını verir; hatta genellikle bedene yönelik *disiplinci* ve nüfusa yönelik *düzenleyici* iktidar mekanizmalarının birbiri üzerine eklemli oldukları bile söylenebilir.[383] Buna örnek olarak Foucault on dokuzuncu yüzyılda stratejik önemi birinci sıraya yükselmiş olan cinselliği verir. Ona göre, cinsellik bir yandan bedensel bir davranış olarak sürekli gözetleme biçimindeki disiplinci ve bireyselleştirici bir denetime bağlı iken, öte yandan da dölleyici etkileriyle artık bireyin bedenini değil, nüfusun oluşturduğu farklı bir bedeni, yani kalabalığın birliği anlamına gelen *biyoorganik* bedeni ilgilendiren geniş biyolojik süreçlere bağlanır.[384] Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolunu oluşturur.

381 M. Foucault, *TSG*, s. 254.
382 M. Foucault, *TSG*, s. 256.
383 M. Foucault, *TSG*, s. 256.
384 M. Foucault, *TSG*, s. 257.

Bu bakımdan, cinsellik tam anlamıyla bedenin ve nüfusun buluşma yeri olduğu için, aynı zamanda hem disipline hem de düzenlemeye dayanır.[385] Genel olarak, beden ile nüfusun bağlantı noktasında, cinsellik, ölüm tehdidi yerine yaşamın yönetilmesi çerçevesinde düzenlenen bir iktidarın merkezi haline gelir. Cinsellik, bir yandan bireysel hastalıkların öte yandan da yozlaşmanın merkezinde bulunması bakımından, tam anlamıyla, *disiplinci* ve *düzenleyici* olanın, bedenin ve nüfusun eklemlenme noktasını temsil eder.[386]

Düzenli kılınmak istenen bir nüfusa olduğu kadar, disipline sokulmaya çalışılan bir bedene de uygulanabilir olan şeye *norm* adını veren Foucault, normalleştirme toplumunu, dikey bir eklemlenmeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplum olarak tanımlar.[387] Ona göre, on dokuzuncu yüzyılda iktidar yaşamı ele geçirdi demek, bir yanda *disiplin* öte yanda *düzenleme* teknolojilerinin birlikte işleyişleri yoluyla organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan bütün yüzeyi kaplamayı başardı demektir.[388] Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur. Buna göre, denilebilir ki, bugün *beden* ve *nüfus* kutuplarıyla birlikte genel olarak yaşamın sorumluluğunu yüklenen bir iktidarın içinde bulunmaktayız ki, işte buna *biyoiktidar* denilir. O halde, diyor Foucault, *biyoiktidar*a odaklı bir siyasal sistemde, öldürme gücü nasıl kullanılacaktır? Ona göre, işte burada ırkçılık devreye girer. Irkçılığın insanlık tarihinde uzun süreden beri var olduğunu, ama başka bir yerde işlev gördüğünü öne süren Foucault, onun devlet mekanizmalarının içine girişinin *biyoiktidar*ın belirmesiyle birlikte mümkün olduğunu dile getirir.[389] Irkçılıktan geçmemiş hiçbir modern devlet işleyişinin bulunmadığı ka-

385 M. Foucault, *TSG*, s. 257.
386 M. Foucault, *TSG*, s. 258.
387 M. Foucault, *TSG*, s. 258.
388 M. Foucault, *TSG*, s. 259.
389 M. Foucault, *TSG*, s. 260.

nısında olan Foucault'nun perspektifinden bakıldığında, ırkçılığın ilk işlevinin *biyoiktidar*ın kendisine odaklandığı o biyolojik *continuum* içerisine duraklar koymak, onu parçalara ayırmak anlamına geldiği çok açık olarak görülür.[390] Devlet, diyor Foucault, *biyoiktidar* modu üzerinden işlediği andan itibaren, devletin öldürme işlevi ancak ırkçılıkla yerine getirilebilir. Daha açık söylemek gerekirse, normalleştirici iktidar bir önceki disiplinci iktidarın öldürme hakkını kullanmak istediğinde yolunun ırkçılıktan geçmesi gerektiği gibi, öldürme ve yaşatma hakkını elinde bulunduran disiplinci iktidarın da, eğer normalleştirmenin araçları ve teknolojisiyle işlemek isterse, yolunun yine ırkçılıktan geçmesi gerekir.[391]

Öldürme hakkına dayalı olarak işleyen eski disiplinci iktidarın *biyoiktidar*la yan yana gelmesi ya da *biyoiktidar* yoluyla işlev görmesi, ırkçılığın işlerlik kazanmasını ve yerleşmesini gerektirir.[392] O zaman, diyor Foucault, bu koşullar içerisinde, en kıyıcı devletlerin, aynı zamanda, zorunlu olarak neden ve nasıl en ırkçı devletler oldukları daha iyi anlaşılır. Sözü edilen en kıyıcı ve en ırkçı devlet örneği olarak, o, on sekizinci yüzyıldan beri kurulmuş olan yeni iktidar mekanizmalarının ulaştıkları en yüksek nokta olarak gösterilebilecek olan Nazi rejimini verir.[393] Ona göre, Naziler tarafından tasarlanmış ve yaratılmış olandan daha disiplinci bir toplum tipi yoktur. Böyle olmakla birlikte, Nazi toplumu *biyoiktidar*ı hiç kuşkusuz genelleştirirken, aynı zamanda, hükümdarın öldürme hakkını da genelleştirmiş bir toplumdur. Hem mutlak olan hem de öldürme hakkını elinde bulunduran bir diktatörlük ile genelleştirilen bir *biyoiktidar* Nazi rejiminde üst üste çakışır.[394] Nazizmin kesinlikle ırk-

390 M. Foucault, *TSG*, s. 261.
391 M. Foucault, *TSG*, s. 262.
392 M. Foucault, *TSG*, s. 264.
393 M. Foucault, *TSG*, s. 264.
394 M. Foucault, *TSG*, s. 266.

çı, kıyıcı ve intiharcı bir devlet tipi olduğuna inanan Foucault, onun eski disiplinci iktidarın öldürme hakkı ile yeni *biyoiktidar* mekanizmaları arasındaki etkileşimi en yüksek noktasına ulaştırdığı kanısındadır.[395] On sekizinci yüzyılın sonunda ve bütün bir on dokuzuncu yüzyıl boyunca geliştirilmiş olan *biyoiktidar*ın sosyalizm tarafından da yeniden ele alınıp gereği gibi incelenmemiş ve eleştirilmemiş olduğunu söyleyen Foucault, sosyalizmin de on dokuzuncu yüzyılda daha baştan bir ırkçılık olarak doğduğu fikrini taşır.[396] On sekizinci yüzyıldan beri toplumun ve devletin gelişmesiyle birlikte yerleşen bu *biyoiktidar* mekanizmalarını yeniden değerlendirmedikleri için sosyalistlerin de ırkçı olduklarını öne süren Foucault, yolu ırkçılıktan geçmeksizin bir *biyoiktidar*ın nasıl işletilebileceğini kendine sorar; asıl sorunun da burada yattığının ve halen de yatmakta olduğunun altını çizer.[397]

395 M. Foucault, *TSG*, s. 266.
396 M. Foucault, *TSG*, s. 267.
397 M. Foucault, *TSG*, s. 269.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
ETİK

A. BİLME İRADESİ

I. Cinsellik ve İtiraf

Foucault'nun daha önceki çalışmalarında, yer yer Hıristiyanlığa ilişkin temalara değinilmekle birlikte, Hıristiyanlığın onun çalışmalarında merkezî bir konuma gelmesi, normalleştirme ve cinsellik üzerine çalışmaya başlamasıyla kendini gösterir.[1] Cinselliği beyan etme zorunluluğunu ortaya çıkaran koşulları anlamaya çalışırken Foucault, bir yandan da Hıristiyanlıktaki *itiraf* uygulamasını incelemeye yönelir.[2] *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci kitabında o, itiraf teknikleri tarihinin izini sürmek amacıyla, daha önce de işaret edilmiş olan, 1215 Latran Konsili'ne kadar geri giderken, daha sonraları dikkatini *ben*le ilgili araştırmaların aynı merkezli tekniklerine ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki *itiraf* üzerine kaydırır;[3] bu bağlamda, öncelikle pagan antikite ve Hıristiyan Ortaçağ arasında görülen farklılıkları ele alır, *ben*in hermeneutiğine ilişkin yeni bir dönüşüm olarak farklı bir kavramsallaştırmayı geliştirir; geç Stoacılıkta *ben*in keşfi, erken Hıristiyanlıkta *ben*in deşifre edilmesi konularında *ben*in inşası hareketinin temel özelliklerinin altını çizer.[4]

Katolik öğretisine özgü günah çıkarmanın kutsanmasının Otuzlar Konsili'nden sonraki gelişimini ele alan Foucault, *her*

1 J. W. Bernauer, *age*, s. 280.
2 J. W. Bernauer, *age*, s. 280.
3 T. O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum, New York 2002, s. 33.
4 T. O'Leary, *age*, s. 33.

şeyin söylenmesinin zorunluluğu anlamında, *itiraf*ın, özellikle de bedene ilişkin itirafın gün geçtikçe artmasına dikkat çeker.[5] Tarihsel süreç içerisinde, cinselliğin hakikatini üretmek için var olagelmiş, iki büyük yöntemden ilki erotik sanat (*ars erotica*), Çin, Japonya, Hindistan, Roma ve Arap-İslam toplumlarında görülürken; ikincisi *cinsel bilim* (scientia sexualis) Batı toplumlarında görülür.[6] Greklerin ve Romalıların Çinlilerin *ars erotica*'sı ile karşılaştırılabilecek bir *ars erotica*'ları yoktu, ama Greklerin ve Romalıların zevkin kullanımının son derece önemli bir rol oynadığı *yaşama sanat*ları (teknê tou biou) vardı; ve bu yaşama sanatında insanın kendisine hâkim olması kavramı giderek temel sorunu oluşturmaya başlar.[7] Antikçağ boyunca bir evrim sürecinden geçmiş gibi görünen bu yaşama sanatına Sokrates'in her şeyden önce *kendilik kaygısı*'nın hâkim olması gerektiğini öne sürdüğü görülür; *Alkibiades*'te, örneğin, iyi bir yurttaş olmak ve başkalarını yönetebilmek için "kendine özen göstermek" gerektiğinin altı çizilir.[8] "Bizim uygarlığımız, en azından ilk bakışta, *ars erotica*'ya sahip değildir. Buna karşılık, hiç kuşkusuz, *scientia sexualis*'i uygulayan tek uygarlıktır" diyen Foucault, Doğu toplumlarına ait uygarlıkların temel bir unsuru olarak gördüğü *ars erotica*'nın karşısında, Batı toplumlarına ait uygarlıkların *scientia sexualis*'i temele alan bir bilgi/iktidar ilişkisi biçiminde düzen kazanmış, yüzyıllar boyunca devam eden süreçlerin içerisinde oluşmuş bir yöntem olarak *itiraf*'tan söz eder.[9]

M. Foucault, *VS*, s. 27-28.

6 Foucault, "Bir Ahlak Olarak Cinsellik" başlıklı söyleşide Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'un kendisine yöneltikleri bir soru karşısında şunları söyler: "*Bilme İstenci*'nde, yanılgı içinde olduğum pek çok noktadan biri de, *ars erotica* konusunda yazdıklarımla ilgilidir. Çinlilerin *ars erotica*'sıyla karşılaştırılabilecek bir *ars erotica*'ya, ne Yunanlılar ne de Romalılar sahipti". (M. Foucault, *Dostluğa Dair Söyleşiler*, s. 78); *bkz.* T. O'Leary, *age*, s. 32.

7 M. Foucault, *SY2*, s. 200-201.

8 M. Foucault, *SY2*, s. 201; M. Foucault, *HS*, s. 32.

9 M. Foucault, *VS*, s. 77-78.

Ortaçağdan başlayarak, Batı toplumlarında insanın, hakikat üreten ana ritüellerden biri haline gelmiş olan *itiraf* sayesinde, adalet, tıp, pedagoji, aile ve aşk ilişkileri, suçlar, günahlar, arzular, çocukluk, hastalık gibi pek çok konuda sürekli bir şeyleri itiraf eden kendine özgü bir insan tipine, adeta "bir itiraf hayvanına" dönüşmüş olduğu söylenebilir.[10] Hıristiyan öğretisinin, cinselliğe ilişkin her şeyin sözün sonsuz süzgecinden geçirilmesini temel bir ödev olarak kabul ederken, güttüğü amacın boyun eğmeyi teknik bakımdan yararlı, ahlâksal bakımdan da kabul edilebilir kılmak olduğunda Foucault'nun kuşkusu yoktur. Batı insanının üç yüzyıldır kendi cinselliği üzerinde her şeyi söyleme çabası içerisinde bulunduğunu düşünen Foucault, cinsellikten söz edilmesini amaçlayan siyasal, ekonomik ve teknik anlamdaki bir kışkırtmanın ancak on sekizinci yüzyıla doğru ortaya çıktığını öne sürer.[11] Kamusal gücün yetki alanında bulunan, işletme yöntemleri gerektiren, analitik söylemlerce ele alınması istenen, cinsellik üzerinde yasak olan/olmayan ayrımı yapılmaksızın kamuya açık olarak konuşulması gerektiğine inanan Foucault, on sekizinci yüzyılda cinselliğin bir yasaklama katılığı içerisinde değil, tam tersine yararlı ve kamusal söylemlerle düzenlenmesi gereken bir güvenlik meselesi haline geldiğini düşünür.[12]

Batı toplumlarının cinselliği yönetmek için, *evlilik hukuku* ve *arzuların düzeni* olmak üzere iki büyük kurallar sistemi oluşturduğunu öne süren Foucault'ya göre, doğal evlilik yasaları ile cinselliğe içkin olan kurallar iki ayrı sicile kaydedilmeye başlanır ki; bu iki sicilden birisi hukuksal ya da ahlâksal uygunsuzluk dünyası, diğeri de bu dünyayla kesişmekle birlikte onun bir türü olmayan sapkınlık dünyasıdır.[13]

10 M. Foucault, *VS*, s. 78-80.
11 M. Foucault, *VS*, s. 33.
12 M. Foucault, *VS*, s. 35.
13 M. Foucault, *VS*, s. 55.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren cinsel suçlara ilişkin yasaların sıkılığını önemli ölçüde yitirmeye başladığını, adaletin yetkisini çoğu zaman tıbba terk ettiğini düşünen Foucault, bu konuda artık bir hoşgörüden söz etme olanağı elde edilebilmiş olmakla birlikte, yine de hoşgörü düzeyinden ve baskı miktarından ziyade uygulanan *iktidar* biçiminin önemli olduğuna dikkat çeker.[14] "Modern toplum sapkındır, ama püritenliğine rağmen ya da ikiyüzlülüğünün bir tepkisi olarak değil; gerçekten ve doğrudan doğruya sapkındır"[15] diyen Foucault için, cinsel bedeni kucaklayan iktidar bir çağrı mekanizması şeklinde işler; yani haz bir yandan kendisinin peşinden koşan iktidara yayılırken, öte yandan iktidar çekip çıkardığı hazzı sağlamlaştırır.[16] Haz ve iktidar birbirini ortadan kaldırmaz; aksine, birbirini izler, birbirine karışır ve birbirini kışkırtır.[17]

İtirafı iktidar ilişkilerinin hakikat üretiminin içerisinden geçmesinin bir örneği olarak kabul eden Foucault için, itiraf konuşan öznenin konuşulanın konusuyla tam olarak uyuştukları ve aynı zamanda bir iktidar ilişkisinin içinde gerçekleşen bir söylem ritüelinden başka bir şey değildir.[18] Cinsellik üzerine doğru söylem üretiminin kalıbını oluşturmuş ve günümüzde halen bu niteliğini korumuş ve on sekizinci yüzyıl pedagojisi ile on dokuzuncu yüzyıl tıbbının içerisinde ritüel ve tekelci yerini giderek kaybeden itiraftan sorgulama, muayene, otobiyografik anlatı, mektup vb. konularda yararlanılmıştır.[19] On dokuzuncu yüzyılda, cinsellik üzerine olan hakikat söylemlerini işgal etmiş yanlışların, naivliklerin ve ahlâksallıkların hesabını yapmak yerine, modern Batı'yı karakterize eden, cinselliğe ilişkin bu *bilme iradesi*nin, kendileri aracılığıyla itiraf ritüellerini bilimsel düzenin şemaları içe-

14 M. Foucault, *VS*, s. 56-57.
15 M. Foucault, *VS*, s. 65.
16 M. Foucault, *VS*, s. 61.
17 M. Foucault, *VS*, s. 66.
18 M. Foucault, *VS*, s. 82-83.
19 M. Foucault, *VS*, s. 84-85.

risinde işlerlik kazandırdığı davranışları tespit etmenin daha doğru olacağı kanısını taşıyan Foucault, bilimsel formların içerisinde, bu sınırsız ve geleneksel cinsel itiraf zorbalığını yeniden kurmanın beş yolla başarıldığını öne sürer:[20] **(1)** *Konuşturma*nın klinik biçimde düzenlenmesi aracılığıyla; **(2)** Genel ve yaygın bir nedensellik postulatı aracılığıyla; **(3)** Cinselliğin özünde bulunan bir gizlilik ilkesi aracılığıyla; **(4)** Yorumlama yöntemi aracılığıyla; **(5)** İtirafın etkilerini tıbbîleştirme aracılığıyla.

Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, *ars erotica* ile olan bağlarını koparark kendini tam anlamıyla *scientia sexualis*'e adamış olmakla birlikte, Hıristiyan Batı'da, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, erotik sanatın bütün gelenekleri yıkılarak edinilmiş ve geliştirilmiş olan bu cinsellik bilimi, cinselliğin hakikatini ortaya çıkarmak için ilk teknik olarak kullanılan bu kusursuz ve zorlayıcı itiraf ritüelini odak noktası olarak her zaman korumuştur.[21] İtiraf ritüeli, on altıncı yüzyıldan sonra, Hıristiyanlığın temel dogmaları arasında yer alan günah çıkarma ritüelinden yavaş yavaş ayrılarak, ruhların gözetimi ve bilincin yönetimi aracılığıyla pedagojiye, yetişkinler ile çocuklar arasındaki ilişkilere, aile ilişkilerine, tıbba ve psikiyatriye yönelir.[22] Böylelikle, yaklaşık yüz elli yıllık bir sürenin sonunda, cinsellik gibi bir şeyin cinsiyet ve ona ilişkin hazların hakikati olarak ortaya çıkabilmesi, ancak cinselliğe ilişkin doğru söylemler üretmeyi amaçlayan bir cinsellik düzeninin içerisinde mümkün olabilmiştir.[23] On dokuzuncu yüzyılda, özel bir hakikat alanı olarak işlerlik kazanan cinselliğin tarihinin, öncelikle, söylemler tarihi bakımından oluşturulması gerektiğini düşünen Foucault, erotik sanatın –cinsel bilimin kendisine karşı çıkmış olmasına rağmen– Batı'da tam anla-

20 M. Foucault, *VS*, s. 87-90.
21 M. Foucault, *VS*, s. 90-91.
22 M. Foucault, *VS*, s. 91.
23 M. Foucault, *VS*, s. 91.

mıyla ortandan kalkmadığını, özellikle, bilincin incelenmesi ve yönetilmesi, tinsel birliğin ve Tanrı sevgisinin araştırılması gibi erotik sanata benzeyen bütün bir davranışlar serisini dikkate alarak öne sürmektedir.[24] Cinselliğin artık eskisi gibi saklanan, utangaçlıkların ardına gizlenen, burjuva toplumunun kapalı ve kaygılı zorunlulukları tarafından üstü örtülen bir şey olmadığını, aksine, müthiş bir bilme talebinin merkezinde apaçık ortada durduğunu söyleyen Foucault'ya göre, son yıllarda belli bir eğilim bizi, ne olduğumuza ilişkin soruyu, özünde biyolojik olmaktan daha fazla, tarihsel, anlamsal ve söylemsel olan cinselliğe yöneltmeye sevk etmiştir.[25]

Batı düşüncesinin, tarihsel süreç içerisinde bakıldığında, bireysel irade konusunda son derece güç bir problemle karşı karşıya bulunduğunu düşünen Foucault, geçmişte Batı felsefesinin iradeden pek söz etmediğini, daha çok vicdan, arzu ve tutkular üzerinde durduğunu; dolayısıyla irade konusunda Batı felsefesinin en zayıf noktada bulunduğunu öne sürer.[26] Ona göre, Batı felsefesinde irade, eğer ele alınmışsa, *doğa felsefesi* ve *hukuk felsefesi* olmak üzere iki model içerisinde ele alınmış; ve irade, Leibniz'in doğa felsefesi modelinde güç, Kant'ın hukuk felsefesi modelinde ahlâk, yani bireyin iyilik ve kötülük bilinci olarak düşünülmüş; buna göre de, Batı felsefesinin irade problemi konusundaki düşüncesi *irade-doğa-güç* ve *irade-hukuk-ahlâk* biçimindeki iki akıl yürütme şemasına indirgenmiştir.[27] Her ikisinin de merkezinde iradenin yer aldığı bu geleneksel *doğa* ve *hukuk* şemalarının on dokuzuncu yüzyılda, başka birçok alanda olduğu gibi, bir *epistemik* kopuşa uğradığı, bu kopuşun eşiğinde de Schopenhauer'ın bulunduğu; onu, gerçekliği kuşatmak için iradenin entelektüel bir kavrayış ilkesi olduğunu, bilgi, tutku ve irade arasındaki

24 M. Foucault, *VS*, s. 94.
25 M. Foucault, *VS*, s. 102.
26 M. Foucault, *SY1*, s. 247.
27 M. Foucault, *SY1*, s. 247-248.

ilişkileri altüst eden bir *bilme iradesi* ve *güç iradesi* ikilemi içerisinde öne süren Nietzsche'nin izlediği yine Foucault'nun düşünceleri arasında yer alır.[28] İrade probleminin uygun biçimde düşünülmesi konusunda Batı felsefesinin her zaman yetersiz kaldığını düşünen Foucault, irade probleminin bir mücadele, yani çeşitli uzlaşmazlıklar ortaya çıktığında söz konusu olan çatışmaları analiz etmek için ihtiyaç duyulan stratejik bir bakış açısı olarak ele alınabileceğini öne sürer.[29]

Bilme iradesi, derinlemesine bilmek iradesi ve arzusudur. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci kitabı olarak kaleme aldığı *Bilme İradesi*'nde, Fransız toplumu olarak, uzun zamandan beri katlandıklarını ve katlanmaya devam ettiklerini varsaydığı bir Viktoryen zihniyetin ve düzenin cinselliği görkemli, suskun ve ikiyüzlü iffet düşkünlüğü içerisinde baskı altında tuttuğunu öne sürmekte ve sorunsallaştırmaktadır.[30] On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda cinsellik, ona göre, daha açık, serbest ve özgür bir ortamda yaşandığı halde, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bu aydınlık gündüz döneminin ardından gelen kısa bir gün batımının sonrasında, Viktoryen burjuvazinin tekdüze gecesine varıldığı zaman cinsellik titiz bir biçimde kapatılır, yeni bir mekâna taşınır ve karıkocadan oluşan aile el koyar cinselliğe.[31] Anne ve babanın yatak odasına hapsedilmiş olan cinselliğin, üremeye yönelik düzenlenmeyen hiçbir şeklinin toplumsal hayatta ne yeri ne yasası ne de söz hakkı vardır; özellikle, bu konuda, çocuklardan istenen tek şey, tam anlamıyla bir suskunluktur.[32] Daha genel anlamda söylemek gerekirse, modern püritenlik her yerde yasaklama, yok sayma ve suskunluk olarak dile getirilebilecek üçlü yasasını dayatmıştır.[33] Burjuva toplumlarının ikiyüzlü-

28 M. Foucault, *SY1*, s. 248.
29 M. Foucault, *SY1*, s. 248-249.
30 M. Foucault, *VS*, s. 9.
31 M. Foucault, *VS*, s. 10.
32 M. Foucault, *VS*, s. 10.
33 M. Foucault, *VS*, s. 11.

lüğünün, kendi sakat mantığı içerisinde, böyle yol aldığı kanısını taşıyan Foucault, toplumsal hayatta bedensel ihtiyaçtan kaynaklanan bir gerekçeyle meşru olmayan cinselliklere de yer verilmesi gerekirse eğer, üretim amacıyla değilse bile kâr amaçlı olarak genelevleri ve sağlık evleri gibi mekânların kurulabileceğini düşünür.[34]

Baskının İlkçağdan beri gerçekten *iktidar*, *bilme* ve *cinsellik* arasındaki ilişkinin temel kipini oluşturduğuna, bu nedenle, söz konusu baskıdan ancak büyük bir bedel ödeyerek kurtulmanın mümkün olabileceğine inanan Foucault, cinselliğin modern biçimde bastırılmasına ilişkin söylemin sağlam temellerinin bulunduğunu öne sürerken, baskı çağının on yedinci yüzyıldan itibaren varlığından söz edilmeye başlanabilecek burjuva düzeniyle birlik ve bütünlük içerisinde görüldüğüne özellikle dikkat çeker.[35] Tarihsel süreç içerisinde ve özellikle klâsik çağdan günümüze gelinceye kadar, cinsellik üzerindeki baskının artarak devam etmesinde kilisenin ortaya koyduğu dinsel söylem ile kapitalist burjuvazinin geliştirdiği ekonomik söylem arasındaki birbirini destekleyen işbirliğinin önemli payının bulunduğuna dikkat çeken Foucault için, "cinselliğin bastırılmadığını, daha doğrusu cinsellikle iktidar arasındaki ilişkinin bir baskı ilişkisi olmadığını söylemek, yalnızca kısır bir paradoksa yol açma tehlikesini taşır."[36] Günümüzde bu baskının var olduğunu kabul eden bunca insan varsa eğer, bunun nedeni baskının tarihsel açıdan apaçık ortada bulunması, derinlere kök salmış olması, çok sağlam temellerinin ve nedenlerinin bulunması, cinsellik üzerine ağırlığını bu ölçülerde koyması, ondan kurtulmak için gösterilecek çabanın zor ve uzun olacağını gösterir.[37] Foucault baskıcı varsayım olarak adlandırılabilecek olan bu görüşün

34 M. Foucault, *VS*, s. 10-11.
35 M. Foucault, *VS*, s. 12.
36 M. Foucault, *VS*, s. 15-16.
37 M. Foucault, *VS*, s. 17.

karşısına üç önemli kuşkuyla çıkılabileceğini düşünür:[38] **(1)** Acaba cinselliğin bastırıldığı tarihsel olarak kesin midir? **(2)** İktidar mekaniği temelinde baskıyla mı ilişkilidir? **(3)** Baskıya yöneltilen eleştirel söylem, bu zamana değin sorgulanmaksızın işlemiş olan bir iktidar mekanizmasının karşısına onun yolunu kesmek amacıyla mı çıkar, yoksa *baskı* diye adlandırarak suçladığı şeyle aynı tarihsel şebeke içinde mi yer alır?

"Baskıcı varsayım karşısında duyduğum kuşkular", diyor Foucault, "bu varsayımın yanlış olduğunu göstermekten ziyade, onu on yedinci yüzyıldan bu yana modern toplumlarda cinsellik üzerine olan söylemlerin genel bir düzeni içine oturtmayı amaçlamaktadır."[39] Foucault, "Neden cinsellikten söz edildi? Cinsellik üzerine ne söylendi? İktidarın, cinsellik üzerine söylenenler yoluyla yönlendirilmiş olan etkileri nelerdir? Buradan yola çıkarak hangi bilgi oluşuyordu?"[40] gibi sorulara cevap ararken, asıl amacının, insanın cinselliğine ilişkin söylemi oluşturan *iktidar-bilme-haz* düzenini belirlemek olduğunu dile getirir. Daha önce de işaret edildiği gibi, Foucault'ya göre, on yedinci yüzyıl burjuva toplumlarına özgü olan ve kendisinden hâlâ kurtulamadığımızı söyleyebileceğimiz bir baskı çağının başlangıcıdır.[41] On sekizinci yüzyıla gelinceye kadar, cinsellikle ilgili, *sansür* ve *ifadelerin denetimi* kavramlarıyla dile getirilebilecek olan baskıcı tutum, klâsik çağın toplumsal yapısına eşlik eden dil ve söz politikasıyla bütünleşir.[42] Ama on sekizinci yüzyıldan itibaren cinselliğe ilişkin söylemlerin sayısında giderek bir artışın görüldüğünü öne süren Foucault için, asıl dikkat çekici olan, cinselliğe ilişkin söylemlerin iktidarın uygulandığı alanlarda bir artış göstermiş olmasıdır.[43]

38 M. Foucault, *VS*, s. 18.
39 M. Foucault, *VS*, s. 19.
40 M. Foucault, *VS*, s. 19.
41 M. Foucault, *VS*, s. 25.
42 M. Foucault, *VS*, s. 25-26.
43 M. Foucault, *VS*, s. 26.

Cinselliğin Tarihi'ni yazarken güttüğü asıl amacın, Batı toplumlarında insanın cinselliğine ilişkin söyleme varlık veren *iktidar-bilme-haz* düzenini, işlerliği ve varoluş nedenleri çerçevesinde belirlemek olduğunu söyleyen Foucault, reddetme, engelleme ve dışarı atmanın yanı sıra kışkırtma ve çoğaltma gibi iktidarın çok biçimli yöntemleri aracılığıyla gerçekleştirilebilecek olan söylem üretimlerinin ve iktidar etkilerinin cinselliğin hakikatini dile getirmeye mi, yoksa onu gizlemeye yönelik yalanlara mı yol açtığını belirlemek yerine, kendileri için hem dayanak hem de araç olan *bilme iradesi*ni ortaya çıkarmak olduğunu öne sürerken; aynı zamanda, söylem, iktidar ve bilgi üretim mercilerini ve onların dönüşümlerinin tarihini yazmak istediğini de öne sürer.[44] Etkilerinden bugün hâlâ kurtulamadığımızı düşündüğü baskı çağının başlangıcı olarak on yedinci yüzyılı kabul eden Foucault, bu baskının cinsellikten söz edilmemesi anlamında *sansür* ve edep kurallarının sözcükleri süzgeçten geçirmesi anlamında da *ifadelerin disiplinleştirilmesi* şeklinde uygulandığına işaret eder.[45] Bu durum, klâsik çağın toplumsal dağılımına eşlik eden bir dil ve söz politikasıyla bütünleşen, kısıtlayıcı bir düzen oluşturmakla birlikte, cinselliğe ilişkin hem biçim, hem konu bakımından farklılık gösteren birtakım özel söylemlerin sayısının on sekizinci yüzyılda giderek daha da arttığı görülür.[46]

Foucault'nun adı geçen eserinde ahlâk açısından yanıtlamaya çalıştığı en temel soru şudur: Duygusal hazzın ve cinsel etkinliğin, beslenme gibi diğer yaşamsal deneyimlerde olduğundan çok daha fazla ahlâksal bir kaygının sık sık konusu olması nereden kaynaklanmaktadır? Merquior'a göre, böyle bir soru için Foucault'nun akla gelebilecek yanıtlarından ilki, cinsel ilişkinin, başka her şeyden çok daha fazla, "ihlal edilmesinin önemli bir yanlış olarak dikkate alınacağı temel ya-

44 M. Foucault, *VS*, s. 20.
45 M. Foucault, *VS*, s. 25-26.
46 M. Foucault, *VS*, s. 26.

sakların konusu olduğu" şeklinde olacaktır; çünkü Foucault için cinsel ilişkinin hiçbir zorlama ve yasaklamanın konusu edilmediği zamanlarda, cinsellik için duyulan ahlâki kaygının kendisini çok daha güçlü bir şekilde ortaya koyduğu daha sık karşılaşılan bir durumdur.[47] Bundan dolayıdır ki, Foucault cinsel öznenin tarih öncesine ilişkin araştırmasını yasaklamalar üzerine kurmaktan çok, Batı'nın ilk zamanlarında, *kendilik tekniklerinin*, ya da Plutarkos'un deyişiyle, *etik-poetik fonksiyonun* geliştirilmesi üzerine kurmaya çalışır. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci kitabı olan *Hazların Kullanımı*'na yazdığı önsözde o şunları söyler: "Yasaklamalardan hareketle oluşturulacak olan bir ahlâk sistemleri tarihinin yerine, kendilik pratiklerinden hareketle oluşturulmuş bir etik sorunsallaştırmalar tarihini kurmaya götürüldüm."[48] Gerçekte, putperestlikle Hıristiyanlığın cinsel ahlâk anlayışları arasındaki temel farklılığın nereden geldiğini sorgulayan Foucault için, cinsel ilişki Hıristiyanlıkta günah ve kötülükle birleştirilirken, Antikçağda olumlu bir anlam taşır.[49]

İktidar tekniklerinin on sekizinci yüzyıldaki en önemli yeniliklerinden birisi, ona göre, ekonomik ve politik bir sorun olarak *nüfus*un (servet nüfusu, işgücü nüfusu, gösterdiği artışla sahip olduğu kaynaklar arasında dengede duran nüfus) ortaya çıkması olmuş; buna bağlı olarak da hükümetler artık, yalnızca halk ile değil doğum, ölüm, yaşam, doğurganlık, sağlık, hastalık, beslenme, konut gibi özel ve özgül fenomenleri içerisinde bir *nüfus*la karşı karşıya olduklarının farkına varmışlardır.[50] Bu da ekonomik ve politik nüfus sorununun merkezinde cinselliğin yer aldığının, cinsel davranışlar ile onların belirlenim ve etkileri hakkındaki çözümlemeyi, biyolojik olanla ekonomik olanın sınırında, ahlâksal ve dinsel özendir-

47 J.-G. Merquior, *age*, s. 148.
48 M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs* (*UP*), Gallimard, 1984, s. 19; *bkz.* J.-G. Merquior, *age*, s. 149.
49 J.-G. Merquior, *age*, s. 149.
50 M. Foucault, *VS*, s. 35-36.

me gibi geleneksel yöntemlerin ötesinde, ortaya çıkardığının açık bir göstergesidir.[51] On sekizinci ya da on dokuzuncu yüzyıldan itibaren, cinselliğe ilişkin söylemlerin artmasına yol açan tıp, psikiyatri, adalet ve toplumsal denetim gibi, cinselliğin çevresinde yer alan söylemlerin oluşmasına yol açan, birçok başka odak noktasının da ortaya çıktığı bilinmektedir.[52] Ortaçağ beden ve günah çıkarmayla ilgili oldukça birlikli bir söylem geliştirmiş olmakla birlikte, geçtiğimiz yüzyıllarda bu birlikli söylemin demografi, biyoloji, tıp, psikiyatri, psikoloji, pedagoji, ahlâk ve siyasal eleştiri içerisinde gelişen farklı söylemlerin eşliğinde parçalandığı; hatta bedensel arzulara ilişkin ahlâk teolojisi ile itiraf zorunluluğunu birbirine bağlayan güçlü bağın kopma noktasına geldiği söylenebilir.[53] Hıristiyanlığın cinselliği itiraf edilmek için biçilmiş kaftan olarak ele almakla, onu hep endişe verici bir bulmaca biçiminde sunmuş olduğunu düşünen Foucault, modern toplumların özgüllüğünün, cinselliği gölgede bırakmak yerine, hakkında hiçbir endişe duymaksızın hakkında konuşarak daha ön plana çıkarmak olduğunu öne sürer.[54] Cinsel davranışları, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar, gerçekten, geleneksel uygunlukların ve kanaat zorlamalarının dışında, sıkı gözetim altında tutulan meşru evlilik ilişkilerinin merkeze alındığı *kilise hukuku, Hıristiyan öğretisi* ve *medeni hukuk* olmak üzere, üç önemli etken belirlemekteydi.[55]

II. Cinsellik ve Etik

Foucault'nun eserleri bütünüyle dikkate alındığında onun asıl teorilerinin *iktidar*, *delilik* ve *cinsellik* üzerine olduğu görülmekle birlikte, bu temalara ilişkin çalışmalarına egemen olanın temelde hem etik hem de estetik bir anlam olduğu dik-

51 M. Foucault, *VS*, s. 36-37.
52 M. Foucault, *VS*, s. 42-43.
53 M. Foucault, *VS*, s. 46.
54 M. Foucault, *VS*, s. 48-49.
55 M. Foucault, *VS*, s. 51.

kati çeker; ve bu anlam, *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi, Kelimeler ve Şeyler, Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı eserlerinde estetiğin ve etiğin anlamıyla uyuşan varoluş estetiğinin güçlü anlamı içerisinde teorik olarak ortaya konulur.[56] Foucault'nun, kaleme aldığı eserlerinde, okuyucularını entelektüel sorgulama için etik bir sorumluluk doğrultusunda eğitmeyi amaçlayan bir pratik oluşturmaya ve etik sorgulamalardan beslenmeyen bir entelektüel ortamdan kaçış olanaklarını ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.[57] Onun etikle ilgilenmesi düşünce hayatının son dönemine ait eserlerinde daha açık olarak görülmekle birlikte, etik kaygı aslında ilk eserlerinden itibaren düşüncesini meşgul eden temel sorunlardan biridir.[58]

Binswanger'in rüya hakkındaki yorumlarından hareketle, rüya deneyiminin özgürlük hareketini özgün anlamına yeniden kavuşturması nedeniyle, bu deneyimin etik içeriğinden ayrı düşünülemeyeceğini öne süren Foucault, aslında, "modernliğin doğal olarak ilan etmiş olduğu tarihsel alanı aslî yerine iade ederek ve iktidar ile bilgiyi ne oldukları bağlamında değil, ne yaptıkları çerçevesinde değerlendirirken" öteki eserlerinde de etik kaygısını muhafaza etmektedir.[59] Foucault cinselliğe ve Hıristiyanlığa ilişkin çalışmalarında etiği bir değerlendirme konusu yaparken, siyasal alanda meydana gelen iki olay onun daha fazla etik üzerine yoğunlaşmasını sağlar ki; bu iki olaydan biri 1978 İran Devrimi, diğeri de Polonya'daki dayanışma hareketinin doğuşudur.[60] Fransa'da İran devrimine karşı yapılan eleştiriler karşısında, kendi etiğini anti stratejik olarak, siyasal başarı sorununa indirgenemeyecek bir etik biçiminde görmesi ve Polonya'da doğan dayanışma hareketinin bastırılması karşısında Batılı yönetimlerin tepkisiz kalması Foucault'yu bir siyasal etik geliştirme gereksinimini

56 N. Riahi, *Michel Foucault*, L'Harmattan, Paris, 2011, s. 313.
57 J. W. Bernauer, *age*, s. 48.
58 J. W. Bernauer, *age*, s. 302.
59 J. W. Bernauer, *age*, s. 302-303.
60 J. W. Bernauer, *age*, s. 303-304.

netleştirmeye götürür.[61] Etik yaşama ilişkin değerlendirmesiyle iyi ve kötüye olan yaklaşımımızı yönlendiren söylemler üzerinde benzer bir etki yapmayı amaçlayan Foucault'nun etik yaşamın çözümlenmesi için öngördüğü şema, *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünün ilk cümlesinde yer alan, Borges'in bir metninde zikredilen *Çin Ansiklopedisi*'ndeki hayvanlar tasnifine ilişkin pasajın etkisini ve ilginçliğini yansıtır.[62]

Daha önceki eselerinde sergilediği tarihsel çalışmalarında Foucault tarafından *ben* bir iktidar aracı ve *kimlik* normalleştirilmiş bir öznellik olarak dikkate alındığı halde, *Cinselliğin Tarihi*'nde *ben* iktidarın içyüzü olarak kalır ve bu *ben*'in yaratılmasına ilişkin anlatı da adeta içerden gerçekleştirilir; bundan dolayıdır ki, artık ilk planda iktidar yapıları ve stratejileriyle değil de, kendi iç uzamları içerisinde dikkate alınmış olan *benlik teknolojileri* ile meşgul olunur.[63] *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü kitapları olan *Hazların Kullanımı* ile *Kendilik Kaygısı*'nda cinsel alana ilişkin ayrıntılı çözümlemeler yapılmakla birlikte, bunların odak noktası, cinsel arzunun bir ahlâksal davranış konusu olarak nasıl sorunsallaştırıldığı idi.[64] Foucault için *arkeoloji* ile *soykütüğü* arasındaki ilişkiyi yapılandıran, söz konusu sorunsallaştırmanın kendisiydi. *Arkeoloji* herhangi bir şeyin ahlâksal bir düşüncenin konusu olarak tasarlanmasını sağlayan sorunsallaştırma biçimlerini ele alırken; *soykütüğü* bu tür sorunsallaştırmaların doğduğu daha geniş kapsamlı pratiklerin sistemini inceliyordu.[65]

Cinselliğin Tarihi'nden önceki eserlerinde varlığı hep hissedilen bir *düşünce etiği* özleminin üstü örtük gücü sayesinde, onun nihai düşünce projesine ve bu projeye ilişkin kategorilerine ulaştığı söylenebilir.[66] Foucault'nun İbranilerdeki iktidar

61 J. W. Bernauer, *age*, s. 304.
62 J. W. Bernauer, *age*, s. 304.
63 J.-G. Merquior, *age*, s. 141.
64 J. W. Bernauer, *age*, s. 276.
65 J. W. Bernauer, *age*, s. 276.
66 J. W. Bernauer, *age*, s. 277.

temalarının Hıristiyanlıktaki pastorallikle geçirdiği dönüşümü betimlemesi, etik çözümleme için önerdiği tabloda yer alan *etik töz, tâbi kılma kipi, asketizm* ve *telos* olmak üzere dört ayrı düzleme oturan modelinin habercisi olduğu gibi, düşünce yolculuğunun haritasını çıkaran düşünme deneyimlerinin de yansımasıdır.[67] Birbirleriyle çok güçlü benzerlikler taşıyan Batılı ahlâklar arasındaki farklılıkların ahlâksal deneyimin öteki düzeylerinin sorgulanmasıyla ortaya konulabileceği kanısında olan Foucault, konuyla ilgili olarak, *Hazların Kullanımı*'nda şu temel sorgulama düzeylerine yer verir: Ahlâksal davranışın ana malzemesi nedir (*etik töz*)? Bireyler bir davranış kuralıyla ilişkilerini nasıl kurarlar (*tâbi kılma kipi*)? Etik bir bağlılık kişide nasıl özel bir dönüşüme yol açar (*asketizm*)? Etik özne nasıl bir varlık kipini amaçlar (*telos*)? Ayrıca, onun, antik kültürler ile Hıristiyan kültürü üzerinde çalışırken, bütün çalışmalarını alttan alta bir *düşünce etiğ*ine doğru sürükleyen bir eğilim içerisinde olduğu da söylenebilir.[68] Düşünce hayatının son yıllarındaki çalışmalarında daha çok felsefî bir *ethos*'a ulaşmayı amaçlayan Foucault için bu *ethos* en açık şekilde filozofun düşünme biçiminde ortaya çıkar.[69] Bu nedenle onun düşüncesini artık düşünmenin bizzat kendisi, etik öznellik ve bireysel davranış konuları üzerinde yoğunlaştırdığı; modern döneme ilişkin araştırmalarını önemli ölçüde bir yana bırakarak Antikçağa ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerine yöneldiği dikkati çeker. Foucault'nun etik anlayışı hem Grek hem de Hıristiyan etiğinden önemli etkiler almış olmakla birlikte, ne modern öncesinin idealleştirilmesini ne de modern öncesine bir geri dönüşü temsil eder.[70]

Antikçağ deneyimi ile Hıristiyanlık deneyimi, yukarıda söz konusu edilen soruların ışığında değerlendirildiği takdir-

67 J. W. Bernauer, *age*, s. 277, 305.
68 J. W. Bernauer, *age*, s. 278.
69 J. W. Bernauer, *age*, s. 306.
70 J. W. Bernauer, *age*, s. 306.

de, iki deneyim arasında çok sayıda farklılığın ve dönüşümün ortaya çıktığı açıkça görülecektir ki; bu da Foucault'ya, bilime bağımlı bir bilgi öznesi olarak inşa edilmiş bulunan modern ahlâksal sorunsallaştırmadan uzaklaşma ve her bir *ben*in öznelleşmesini sağlayacak bir özgürlük alanı olarak etiğe yönelme olanağını verir.[71] Kendini oluşturma etiği denilen bu etik anlayış gereği, her bir kişi kendi *ben*i üzerinde eyleme geçerek kendini tanımaya, kendini denetlemeye, kendine sınır çizmeye girişir, kendini geliştirir ve dönüştürür.[72] Foucault'nun etiği, esrik bir düşünme ya da dünyevî bir mistisizm olarak betimlenebilecek entelektüel bir özgürlük pratiğidir.[73] Arkeolojik ve soykütüksel sorgulama yöntemleri içerisinde, Rönesansın başlangıcından bu yana hümanizmin insan aklına yaptığı büyüyü bozmak amacıyla, Foucault tarafından geliştirilmiş olan tekniklerin, Hıristiyanlığa bin yıl boyunca egemen olmuş *negatif teoloji*yi çağdaş düşünce alanına yeniden davet ettiğinde; ve derinlemesine incelenmemiş bu teolojinin, onun kendi düşüncesiyle karşılaştırdığı birkaç üsluptan biri olduğunda kuşku yoktur.[74] Bir yandan dilin varlığına olan ilgisi nedeniyle Georges Bataille ve Maurice Blanchot gibi yazarların yeni edebî çalışmalarını izlerken, öte yandan insanı bir kültür varlığı olarak gören dinler tarihçisi Georges Dumézil ile antropolog Claud Lévi-Strauss'un yapısalcı çözümlemelerine ilgi duyan; ve insana ilişkin iki ilgi alanı olan söz konusu dil ile kültürün ortak paydasının din sorunu olduğu inancını taşıyan Foucault'nun gözünde, bu dört yazarın, çok farklı biçimlerde olsa da, insanın yerleşik doğal kimliğini yıkan düşünme biçimlerini izledikleri çok açıktır.[75] Foucault'nun *negatif teoloji*si Tanrı'ya ilişkin kavramsallaştırmalara değil de, modernliğin insana ilişkin kavramsallaştırmalarına yönelik

71 J. W. Bernauer, *age*, s. 305.
72 Foucault, *L'usage des plaisirs*, s. 35; *bkz.* J. W. Bernauer, *age*, s. 305.
73 W. Bernauer, *age*, s. 307.
74 W. Bernauer, *age*, s. 308.
75 W. Bernauer, *age*, s. 308.

bir eleştiri, yani modernliğin insan hakkındaki mutlaklık karakteri taşıyan kavramsallaştırmasından bir kaçış idi; çünkü modernliğin insanın mutlaklaştırılması projesi, Sartre'da olduğu gibi, "dinlerin Tanrı adını verdiği *Ens causa sui*" olma tutkusundan başka bir şey değildi.[76] Sartre'ın antropolojisinin on dokuzuncu yüzyılda tanrısallaştırılmış insana olan imanı yansıttığını çok iyi gören Foucault'nun *negatif teolojisi* bu imanın yıkımı olduğu gibi, onun neden daha çok tarihsel çözümlemelere başvurduğunu anlamamıza olanak tanıyan önemli bir etkendir.[77]

Foucault, 1981 yılında yayınlanan "Modern Öznenin Doğuşu" adlı bir yazısında, o güne kadar tımarhane, hapishane vb. üzerine olan incelemelerinde egemenlik teknikleri üzerinde belki gereğinden fazla ısrar ettiğini, ama gelecek yıllarında iktidar ilişkilerini *benlik teknolojileri*nden hareketle incelemeyi daha çok istediğini açıkça dile getirir.[78] Ona göre, modern çağın özne konusunda çok önemli iki çarpıklığından ilki, hem Grek hem de Roma döneminin aksine, modern öznenin *etik* ve *estetik* kaygılardan soyutlanarak biçimlendirilmesi iken, ikincisi hakikatin kendisinin insan hayatının tartışmasız bir hâkimi haline gelmesidir.[79] Modernliğin kendilik bilgisi ve teknolojilerinin hedefinin pozitif bir kendiliğin yaratılmasını desteklemek olduğunu düşünen Foucault, modernliğin *iktidar-bilgi-öznellik* formasyonuna karşı yürütülen mücadele bir *kendilik siyaseti* olduğu takdirde, bu mücadelenin en etkin gücünün de yeni bir *kendilik etiği* olacağını öne sürer.[80] *Cinselliğin Tarihi*'nin asıl hedefinin cinsellik üzerine olan söylemi "çok yönlü iktidar teknikleri"yle ilişkileri içerisinde ortaya koymak olduğunu öne süren Merquior'a göre, adı geçen eser-

76 W. Bernauer, *age*, s. 309.
77 W. Bernauer, *age*, s. 309.
78 M. Foucault, *London Review of Boks*, 21 mai-3 juin 1981, s. 5 (naklen) J. -G. Merquior, *age*, s. 141.
79 J. W. Bernauer, *age*, s. 301.
80 J. W. Bernauer, *age*, s. 302.

de cinsellik Foucault tarafından sadece bir uygulama olarak değil, aynı zamanda, tarihsel-analitik bir girişim olmak durumunda bulunan şeyin konusunu oluşturan çeşitli söylemsel uygulamaların teması olarak ele alınır.[81]

Batı kültürü on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren, aslında, ahlâk ve özellikle cinsel davranışla ilgili toplumsal normların yeni ve güçlü içselleştirme tekniklerini geliştirmeye başlamakla birlikte; Rönesans sonrası ortaya çıkan gelişmeler, 1215 yılındaki Latran Konsili'yle günah çıkarma ayininin yasal hale getirilmesinin, sorgulamanın kanıtlamanın yerine geçirilmesinin ve engizisyon mahkemelerinin kurulmasının bu evrimin çok anlamlı göstergeleri olduğu dikkate alınırsa, Ortaçağda, *itiraf*ın kendisiyle hakikat üretiminin temel ritüeli olarak kurulduğu sürecin yeniden güçlenmesine ve yoğunlaşmasına yol açmanın ötesinde pek bir anlam ifade etmediği söylenebilir.[82] Rönesans sonrası dönemde, cinsiyet geleneksel aile bağının hükümranlığından çözüldüğü zaman, toplumsal alanda cinsellik tarihsel bir figür olarak biçim kazanır ki; bu da modern bireyin doğuşuna bağlı bir cinsiyet anlayışıdır.[83] Böylelikle modern dönemin başlangıcında Batı insanı günaha itilmiş olan niyeti kavramak ve bedene bağlı karmaşık duyguları analiz etmek sanatının uzmanı haline dönüşür ve *itiraf*tan esinlenen davranış zamanla modern hayatın tamamlayıcı bir parçası haline gelir.[84] Antikçağa ilişkin pek çok metin, cinsellik konusunda, kültürlü Greklerin ve Romalıların birçok düşüncesinin düzensiz ve lâubali olmaktan uzak, dolayısıyla da Hıristiyanlıktaki iffet ve bağnazlığın ön belirtisi niteliğinde olduğunu gösteriyordu.[85] Foucault'ya göre, onları birbirinden ayırt eden en önemli özellik, Antikçağdaki ağırbaşlılık is-

81 J.-G. Merquior, *age*, s. 141-142
82 M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, Editions Gallimard, 1976, s. 78; J.-G. Merquior, *age*, s. 142; T. O'Leary, *age*, s. 31-32.
83 J.-G. Merquior, *age*, s. 142-143.
84 J.-G. Merquior, *age*, s. 143.
85 J.-G. Merquior, *age*, s. 150.

teklerinin birlikli ve herkese dayatılan bir ahlâk kuralı halinde ortaya konulmuş olmaması; onların daha ziyade, gündelik pratikleri şu ya da bu şekilde değiştirerek kopyalayan bir lüks ahlâk türü olarak yaşanmış olmasıdır.[86]

Ahlâk tarihinde *davranışların ahlâksallığı*na, *belirli bir toplumun ahlâk kurallarına* ve *asketizme* ilişkin olmak üzere üç düzeyden söz eden Foucault için, eskilerde, bilinçli ahlâk düşüncesi ahlâkın yasallaşmasına doğru olmaktan daha çok, kelimenin kastedilen anlamındaki çileciliğe doğru yönelmiş gibi görünüyor; dolayısıyla, onun *Hazların Kullanımı*'nda, Grek felsefesinin ve tıbbî düşüncesinin cinsel etik problemine yaşamsal deneyimin söz konusu üç farklı alanındaki yaklaşma biçimini incelediğinde de kuşku yoktur.[87] *Hazların Kullanımı*, esas olarak, Grek felsefesinin ve tıbbî düşüncesinin cinsel etik problemine yaklaşma biçimini ele alır.[88] Buna göre, cinsel etiğin konusunun Latincedeki *venerea* ve Fransızcadaki *voluptés* sözcüklerinin yaklaşık olarak anlamını yansıttıkları *ta aphrodisia*, yani Aphrodite'in işleri (*erga Aphrodites*) olduğu kanısını taşıyan Foucault özellikle Ksenophon, Platon ve Aristoteles'ten yararlanılmış olan birçok metinde, söz konusu hazlar üzerine olan ahlâksal düşüncenin aldığı genel formu belirlemeyi amaçlar.[89] *Aphrodisia* kavramının Greklerde ahlâksal pratiğin alanını oluşturan cinsel davranışa bağlı bulunduğunu düşünen Foucault, *Hazların Kullanımı*'nın başında, kendine "niçin cinsellik Greklerde sorunsallaştırıldı?" ve "niçin cinsel davranış Greklerde sadece ahlâksal bir meşguliyetin konusu haline geldi?" sorularını sorar.[90] Cinsel ahlâksızlığın cinsel eylemin kendisinde değil de, eylemin dozunun aşırı derecede yüksek ya da düşük olmasında bulunduğunu öne süren Grek filozoflarına göre, cinsel etik problemi, özünde, cinsel davranışta

86 J.-G. Merquior, *age*, s. 150.
87 J.-G. Merquior, *age*, s. 151.
88 N. Riahi, *age*, s. 307.
89 M. Foucault, *UP*, s. 43-44; J.-G. Merquior, *age*, s. 151; N. Riahi, *age*, s. 307.
90 N. Riahi, *age*, s. 306.

ölçüyü, dengeyi sağlayan *değer* ve *erdem* problemidir; çünkü onlara göre bilgelik fiziksel ihtiyacın giderilmesine yetecek ölçüde bir arzuya sahip olmayı öngörür.[91] Ona göre, Grekler için cinsel etikteki temel ayrım kadınları tercih edenlerle oğlanları tercih edenler arasındaki ayrım değil, daha çok bir *ölçülülük*, arzuların efendisi ya da kölesi olmak anlamında bir etkenlik ve edilgenlik problemiydi.[92]

Cinselliğin tarihini Antikçağdan Rönesansa ve on dokuzuncu yüzyıldan Baudlaire'e kadar *bene* ilişkin sanatların içerisinde bir bölüm olarak gören Foucault, Nietzsche ve Oscar Wilde'ın yanında, sanat aracılığıyla kişinin karakterine biçim vermek düşüncesinin gerekliliğine inananlardan biriydi.[93] Nietzsche'den gelen bir etkiyle, artık dinî sistemlerin, ahlâk kurallarının ya da bilimsel gerçeklerin insan yaşamını biçimlendirmesine izin verilemeyeceği kanısını taşıyan Foucault için, "kişi nasıl yaşayacaktır?" sorusunun yalnızca *ben*ler arası ilişkinin geliştirilmesi ile yanıtlanabileceğinde; benliğin üretilmediği, ancak sadece sürekli bir bakım (*epimeleia*) ve beceri (*techne*) çabasıyla üzerinde çalışıldığı bu ilişki konusunda eskilerle benzer bir konumda bulunulduğunda kuşku yoktur.[94] Biçim vermek esnek bir malzemeye stil uygulamaktır; stilin uygulanması, öteki bütün zanaatlarda olduğu gibi, teknik (*techne*), duygu (*aesthesis*) ve disiplin (*askesis*) gerektirir.[95] *Techne* herhangi bir alanda kullanılabilecek bir beceri ya da zanaat, *aesthesis* estetik duyumsal idrak ve hissetme alanı, *askesis* beni disiplin altına almak için uygulanan bir içsel edimdir. Foucault için önemli olan kendi *ben*imiz ile olan ilişkilerimizin değiştirilmesi ve biçimlendirilmesidir; ama bunların, Sartre'da görüldüğü gibi, bir gerçeklik ya da

91 J.-G. Merquior, *age*, s. 152.
92 M. Foucault, *Dostluğa Dair Söyleşiler* (*DDS*) (çev. Cemal Ener), Hil yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1994, s. 79.
93 T. O'Leary, *age*, s. 1-2.
94 T. O'Leary, *age*, s. 2.
95 T. O'Leary, *age*, s. 3.

sahtelik içerisinde değil, aksine bir yaratıcı faaliyet içerisinde yapılması gerekir.[96]

Sokratesçi bir anlayışı yansıtan söz konusu "kişi nasıl yaşayacaktır?" sorusunun yanıtlanmasında, etiğin bir *varoluş estetiği* üzerinde temellendirilmeye çalışılmasının Foucault için son derece önemli olduğu çok açıktır.[97] Grek ve Roma etik düşüncesinin *techne* (yetenek, beceri, bilgi, sanat) ve *kalon* (amaç, güzel, değer, iyi) kavramlarını birbirine yakın anlamlarda kullanması, söz konusu düşüncenin estetik teorisine ilişkin dönüşümün yoruma açık olmasını da gündeme getirir ki; Grek düşüncesini yorumlamada anahtar iki sözcükten ilki olan *techne*yi "sanat", *kalon*u ise "güzel" olarak çeviren Foucault'ya göre, Antikçağda kişisel bir iş olarak sanatın bireyin kendini geliştirmesi anlamına geldiği öne sürülebilir.[98] *Kalon*, aslında, Platon'un erken dönem diyaloglarından olan *Büyük Hippias*'da geçen ve "güzel bir kız" (287e4), "kendinden memnunluk" (293e5), "fayda" (296e6) anlamlarında kullanılmış olmakla birlikte "duyma ve görme yoluyla kazanılan memnunluk" (298a6) anlamına da gelir; bu da *kalon*un ahlâksal iyi ile estetik güzel arasında bir yerde durduğunu gösterir.[99] Aynı şekilde, Platon yaşlılık dönemi diyaloglarından olan *Timaios*'da "iyi olan her şey güzeldir, güzel de hiçbir zaman orantısız olmaz. O halde yaşayan bir varlık güzel olabilmek için tam orantı içinde bulunmalıdır" (87c);[100] *Devlet*'te Sokrates'in diliyle "bir insanın içinde güzel huylar varsa, dış görünüşü de bu huylara uyuyorsa, gören göz için dünyada bundan daha güzel şey olur mu?"[101] derken aynı noktaya işaret etmektedir. Platon için, *güzeli/iyiyi* belirleme konusundaki

96 T. O'Leary, *age*, s. 5.
97 T. O'Leary, *age*, s. 6.
98 T. O'Leary, *age*, s. 51-52.
99 T. O'Leary, *age*, s. 53.
100 Platon, *Timaios*, s. 120; *bkz.* T. O'Leary, *age*, s. 53.
101 Platon, *Devlet* (Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1999, s. 85; *bkz.* T. O'Leary, *age*, s. 53.

girişim, *faydalı*dan önemli ölçüde farklıdır; çünkü *faydalı* duyulan ve görülen bir hazza karşılık gelir, dolayısıyla *güzel/iyi* estetik olduğu kadar etiktir.[102]

İçinde yaşadığımız çağdaş dünya ile Greklerin dünyası arasında bir seçim yapma şansına sahip olmadığımız halde, günümüzün geçerli etiğinin bir *varoluş estetiği* ile ilişkili olduğunun görülmesi gerektiğine inandığı için böyle bir araştırmanın verimli olacağını düşünen Foucault, etikle toplumsal, ekonomik ya da politik yapılar arasında analitik ya da zorunlu bağlantıların bulunduğu düşüncesinden vazgeçilmesi gerektiğini öne sürer.[103] *Cinselliğin Tarihi*, aslında ona göre, bir ahlâk tarihi olarak kaleme alınmış ve ahlâk tarihi söz konusu olunca da genelde *ahlâksal edimler* ile *ahlâk yasaları* arasında bir ayrımın yapılması gerektiği düşünülmüş; ahlâksal edimler insanların kendilerine dayatılan ahlâk yasaları karşısındaki gerçek davranışlarını gösterirken, edimlerden hangilerinin serbest hangilerinin yasak olduğunu belirleyen yasayla, çeşitli davraniş biçimlerinin olumlu ya da olumsuz değerini belirleyen yasa arasında zorunlu bir ayrımın gözetilmesi gerektiği öne sürülmüştür.[104] Foucault'nun geleneksel ve kuralcı ahlâkın yerini yalnızca bir *varoluş estetiğ*inin alabileceği düşüncesi ile Nietzsche'nin "gelecek iki yüzyıl geleneksel ahlâk sistemlerinin eriyişini görecektir" şeklindeki tahmininin şimdiden doğrulanmış olduğu ilk bakışta oldukça tartışılabilir görünse de, bu boşluğun niçin estetik bir *etik* ile doldurulmaya çalışıldığı da çok açık değildir.[105]

Böyle olmakla birlikte, modern ahlâk felsefesinin yerine önerilebilecek bir şeyin olabileceğine inanan Foucault'nun, artık çoğunlukla etiğin temelinin dinde yer almadığına inanıldığından, hukuk sisteminin ahlâksal, kişisel ve özel yaşamımı-

102 T. O'Leary, *age*, s. 56.
103 M. Foucault, *DDS*, s. 81.
104 M. Foucault, *DDS*, s. 83-84.
105 T. O'Leary, *age*, s. 6.

za müdahale etmesi istenmediğinden, bugünün aynı konuyla ilgili sorununun Greklerin sorunuyla benzer olup olmadığı sorusu kendisini hakikaten meşgul ettiğinden, etik konusunda Grek felsefesine geri dönmeyi tercih ettiği öne sürülebilir.[106] Günümüzdeki söz konusu sorunun Greklerin karşı karşıya kaldıkları sorunla aynı olduğu kanısını taşıyan Foucault, temelini ne sosyal ne de hukuksal kurumlardan alan bir *ahlâk* oluşturma düşüncesindeki iflasın eşiğinde, estetiğin *etik* için son derece önemli bir temel oluşturabileceği olasılığına dikkat çekmekle birlikte, bir *varoluş estetiği* geliştirmek için ahlâksal bir seçimden ziyade, tarihin kaçınılmazlığına işaret etmektedir ki; onun için *varoluş estetiği* arayışı hem tarihsel bir emrivaki hem de üstlenilmesi gereken bir görevdir.[107] Kendimizi bir sanat eseri olarak yaratmamız gerektiğine dikkat çeken Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü kitaplarında *varoluş estetiği* ile *yaşam teknikleri* adı altında ele alınan uygulamalara yer verir ki; onun Grek etiğinde en ilginç ve çağdaş etik için alınıp kullanılmaya en uygun bulduğu yön, yukarıda da işaret edildiği gibi, toplumsal ve hukuksal zorunluluklardan daha çok, kişisel seçime dayanan ve normalleştirici olmayan bir *etik* anlayışıdır.[108] Böyle bir *etik*, ona göre, kurallara ve biçime ilişkin arzularımızı tatmin etmekle birlikte, hem evrensel bağlamda dayatılan bir ahlâksal kural felaketinden uzak kalabilecek hem de özgürlüğümüze olan düşkünlüğümüzü tatmin edecek bir *etik varlık* ortaya koyabilecektir.[109]

Cinselliğin Tarihi'nin birinci kitabını etikle ilgili olarak kaleme almış olan Foucault için, burada her birimizin birer özne olarak nasıl inşa edileceğini ve her birimizi olduğumuz gibi olan kişiler haline getiren tarihsel sürecin nasıl işlediğini anlamak, söz konusu bu etiğin en önemli görevlerinden biridir.[110]

106 T. O'Leary, *age*, s. 6.
107 T. O'Leary, *age*, s. 7.
108 T. O'Leary, *age*, s. 7.
109 T. O'Leary, *age*, s. 7-8.
110 T. O'Leary, *age*, s. 31.

Kendilik teknikleri ve benzeri konularla cinselliğe ilişkin konulardan daha fazla ilgilendiğini ve cinselliğin sıkıcı olduğunu öne süren Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci kitabı olan *Hazların Kullanımı*'nı yazarken fazlasıyla zorlandığını; bu zorlanmanın da birinci kitabın cinsellik hakkında yazılmış olmasından kaynaklandığını, sonraki kitaplarda kendilik tekniklerine geçtiğini ve cinsellik ile kendilik teknikleri arasında bir dengeyi tutturmaya çalıştığını dile getirir.[111] Ona göre, insanlar yasaklar karşısında hiçbir zaman zevkleri karşısında olduğundan daha yaratıcı olamadıkları gibi, bu yasakları içselleştirme biçimleri de birbirinden tamamen farklıdır; Antikçağın ahlâk felsefesinde, örneğin, normalleştirme diye bir şeyin söz konusu olamayacağının en açık nedeni Grek ahlâkının, kişisel tercihle ilgili ve bir avuç insana özgü olmasından dolayı, estetik bir amaç gütmesi, yani güzel bir yaşam sürme ve güzel bir varoluşun anılarını gelecek nesillere bırakma isteğidir.[112]

Cinselliğin incelenmesinden *kendilik tekniklerin*in incelenmesine geçerek bu konudaki çalışmalarını dengelediği çok açık olan Foucault'nun bütün projesinin merkezinde yer alan temel soru şudur: "Niçin cinsel davranış ahlâksal bir soru, hem de önemli bir ahlâksal soru haline getiriliyor?"[113] Bu soru doğrultusunda, Foucault, cinsel davranışların nasıl birer ahlâksal sorun haline getirildiğini, zevklere ve hazlara egemen olmayı sağlayan *kendilik teknikleri* üzerinden bunun nasıl yapıldığını araştırmak istediğini çok açık bir biçimde dile getirir.[114] Ona göre, insan varlığı kendisiyle kendini bilme, kendini kontrol etme, kendini kanıtlama, kendini yetkinleştirme ve kendini dönüştürme ilişkisine girişebildiği için cinsel davranış sorunsallaşmış, ahlâkın konusu haline gelmiş; ve cinsel davranış insan varlığının hangi bakımdan

111 M. Foucault, *SY2*, s. 194.
112 M. Foucault, *SY2*, s. 194-195.
113 M. Foucault, *SY2*, s. 195.
114 M. Foucault, *SY2*, s. 195.

kendini oluşturabileceğini bilmek için en uygun fırsatı temsil etmiştir.[115] Grek ahlâkında, insanların öteki dünya, Tanrı ve Tanrı'yla ilişki gibi Greklerin gözünde ahlâksal bakımdan pek bir değeri olmayan dinsel sorunlardan çok daha fazla ahlâksal davranışlara, etiklere, kendileri ve başkalarıyla olan ilişkilere ilgi göstermelerinin kendisine çok çarpıcı geldiğini söyleyen Foucault, bu ahlâkın hiçbir toplumsal ve kurumsal sisteme bağlı olmadığına, cinsel bakımdan kötü davranışlara karşı yasaların çok az olduğuna ve yaptırımcı niteliklerinin bulunmadığına, Grekleri en çok ilgilendiren şeyin, özünde bir varoluş estetiği olan ahlâkın oluşturulması olduğuna dikkat çeker.[116] Bu ahlâkı, çağdaşlarının düşündüğü biçimde, yani bir varoluş sanatı ya da bir yaşam tekniği biçiminde kavramanın, bizzat üzerinde durduğu alanlara ve elindeki belgelere de uygun düştüğünü öne sürerken, bunun insanın kendi yaşamına mümkün olan en güzel şekli vermek amacıyla onu nasıl yöneteceğini bilmesi anlamına geldiğinin de bilincinde olan Foucault, "zaten benim yeniden oluşturmaya çalıştığım şey budur: İnsanın kendisini, kendi yaşamının güzelliği için uğraş veren bir işçi olarak kurmasını amaçlayan bir kendilik pratiğinin ortaya çıkarılıp geliştirilmesi" demektedir.[117]

Foucault'ya göre, klâsik çağla modern çağ arasında çok önemli *epistemik* kopuşların yaşandığı on dokuzuncu yüzyıldan önceki dönemlerde –bana öyle geliyor ki, bütün Ortaçağ ve Antikçağ dâhil– ortaya konulmuş söylemlerin tümü sonsuzluk bağlamında ve temsil üzerinden yapılmış söylemler olduğu; ve on dokuzuncu yüzyıldan sonra artık söylemlerin sonluluk bağlamında ve temsil üzerinden değil de *dünya-içinde-varlık* (dasein) olan gerçekliğin kendisi üzerinden yapılmaktadır. Bu nedenle olsa gerek, Foucault günümüz modern dünyasında genellikle ahlâkın dinsel bir temele dayandığına

115 N. Riahi, *age*, s. 307.
116 M. Foucault, *SY2*, s. 196.
117 M. Foucault, *SY2*, s. 88.

artık inanılmadığı gibi, ahlâksal, kişisel ve özel yaşamlara müdahale edecek türden bir hukuk sistemine de rıza gösterilmediğini; son yılların özgürlük hareketlerinin de, üzerinde yeni bir ahlâkın geliştirilebileceği temel bir ilke bulamamanın sıkıntısını çektiklerini kaydeder.[118] "Bu özgürlük hareketlerinin bir ahlâka ihtiyaçları var; ama kendiliğin, arzunun, bilinçaltının vb. ne olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen bir ahlâktan başkasını bulamıyorlar" diyen Foucault, Antikçağ ile modern çağın ahlâksal sorunlar karşısındaki tutumları arasında görülen bu benzerliğin kendisini çok etkilediğini dile getirmekten de kendini alıkoyamaz.[119]

Cinselliğin Tarihi'nde, gelenek ve göreneklerin, cinsel davranışların toplumsal tarihini değil, hazların, arzuların ve cinsel davranışların Antikçağda belirli bir yaşam sanatıyla ilişkili olarak sorunsallaştırılması, irdelenmesi ve düşünülmesinin tarihini kaleme aldığı çok açık olan Foucault'nun, bu çalışmada güttüğü temel amacın *cinsellik, haz* ve *arzu* üzerine düşünmeden ibaret olan bir ahlâkın doğuşu sorununu incelemek olduğu söylenebilir.[120] Antikçağda onu en çok şaşırtan şeyin cinsel haz konusunda düşüncenin en çok yoğunlaştığı noktaların geleneksel olarak kabul edilen yasakları temsil eden noktaların olmaması, tam tersine, Antikçağ ahlâkçılarının kendilerini en yoğun biçimde sorguladıkları ve en katı öğretileri formüle ettikleri noktaların cinselliğin en serbest kaldığı noktalar olmasıdır.[121] *Kliniğin Doğuşu* ile *Kelimeler ve Şeyler*'de hakikat eksenini, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta iktidar eksenini, *Cinselliğin Tarihi*'nde ahlâk eksenini incelediğini, cinsellik üzerine olan bu kitabın genelde ahlâk tarihi olarak düzenlendiğini öne süren Foucault, ahlâk tarihinin söz konusu olduğu yerde davranışlar ile ahlâk yasasının birbirinden ayrılması gerektiği dü-

118 M. Foucault, *SY2*, s. 196.
119 M. Foucault, *SY2*, s. 196.
120 M. Foucault, *SY2*, s. 84.
121 M. Foucault, *SY2*, s. 87.

şüncesinde olduğunu; hangi davranışlara izin verilip hangilerinin yasaklandığını ve mümkün olan farklı tutumların olumlu ya da olumsuz değerini belirleyen yasayı bu davranışlardan ayırmak gerektiğini söyler.[122] Ona göre, insanın kendini kendi eylemlerinin ahlâksal öznesi olarak nasıl kurması gerektiğini belirleyen *kendilik ilişkisi*nin dört temel yanı vardır:[123]

1) Ahlâksal bir davranışla ilgili olan yanı: Hıristiyanlarda arzular, Kant'ta niyetler, modern toplumda duygular. Ahlâkı ilgilendiren temel noktanın her zaman için kendimizin ya da davranışlarımızın aynı yönü olamayacağını düşünen Foucault, bu yönü ahlâkın hammaddesi anlamında *etik töz* olarak adlandırır ve Grekler için *etik töz*ün zevk ve arzu ile ilintili edimlerin tümü olduğunu, onların *aphrodisia* dedikleri ve cinsellikten olduğu kadar Hıristiyanlığın *ten*inden de farklı olan bir şey olduğunu dile getirir.

2) İnsana dayatılan ahlâksal yükümlülüğü tanıma biçimi (bağımlılık kipi): Burada akla gelen sorular, örneğin, bir metinde vahyedilen, ilahî bir yasa mıdır? Her durumda yaşayan her varlık için aynı olan bir doğa yasası mıdır? Rasyonel bir yasa mıdır; yoksa bir varoluş estetiği ilkesi midir?

3) Normal özneler haline gelebilmek için kendimizi hangi araçlar sayesinde dönüştürebiliriz? Bu aynı zamanda "etik tözü nasıl işleyebiliriz?" demektir. Foucault buna çok geniş anlamıyla *asketizm* adını verir.

4) Ahlâksal davrandığımız zaman ne tür bir varlık olmaya özeniriz? Sözgelimi, ahlâksal ereksellik olarak adlandırılabilecek olan saf, ölümsüz, özgür ve kendimizle baş başa olmak gibi. Ahlâk olarak adlandırılabilecek olan şeyde sadece insanların davranış biçimleri, yasalar ve kurallar yoktur, aynı zamanda *kendilik ilişkisi* de vardır.

122 M. Foucault, *SY2*, s. 204.
123 M. Foucault, *SY2*, s. 205-207.

Cinselliğin Tarihi, eğer, bastırma mekanizmaları esas alınarak incelenirse, iki kopmanın yaşandığı öne sürülebilir. İlk kopma, büyük yasakların konulduğu, sadece yetişkin ve evli çiftlerin cinselliğine değer verildiği, edepli olmaya zorlanıldığı, bedenin susturulduğu ve unutturulduğu, zorunlu utangaçlıkların dile getirildiği on yedinci yüzyılda; ikinci kopma ise, evlilik öncesi ve evlilik dışı ilişkiler karşısında, baskıcı cinsel yasaklardan daha toleranslı bir duruşa geçildiği, sapkınları dışlamanın yumuşatıldığı, çocukların cinselliği üzerinde ağırlığı bulunan tabuların önemli ölçüde kaldırıldığı ve kopmadan daha çok bastırma mekanizmalarının gevşemeye başladığı yirminci yüzyılda yaşanır.[124] Aslında, on altıncı yüzyıldan beri özel bir ısrarla geliştirilmiş olan *asketizm*, tinsel egzersiz ve *mistisizm* gibi yöntemlerin kullanılmasına bakılacak olursa, giderek kendisinde önemli bir değişmenin ortaya çıktığı, *tenin geleneksel teknolojisi* denilebilecek belirli bir tekniğin kronolojisinin Ortaçağ Hıristiyanlığının günah çıkarma tekniklerine kadar uzandığı öne sürülebilir.[125] Öte yandan, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, tam anlamıyla günah temasından bağımsız olmamakla birlikte, önemli ölçüde tıp, pedagoji ve iktisat aracılığıyla cinselliğin kilise kurumunun dışına taşınarak, çocuğun özel cinselliğini amaçlayan pedagoji, kadınlara özgü cinsel fizyolojiyi amaçlayan tıp, kendiliğinden ya da planlanmış doğum kontrolünü amaçlayan demografi eksenlerinde, yeni bir cinsellik teknolojisinin doğmaya başladığı da söylenebilir.[126]

Politik bir zemin üzerinde, cinselliğin, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin kendileriyle geliştiği iki temel eksenin birleşme noktasında yer aldığını öne süren Foucault'ya göre, bu eksenlerden birisi güçlerin eğitilmesi, çoğaltılması ve dağıtılması, enerjinin düzenlenmesi ve tasarrufu anlamında beden disip-

124 M. Foucault, *VS*, s. 152.
125 M. Foucault, *VS*, s. 153.
126 M. Foucault, *VS*, s. 154.

linlerine bağlı iken; diğeri, yol açtığı bütün küresel etkilerle nüfusun düzenlenmesine bağlıdır.[127] Aynı anda hem bedenin hem de türün yaşamına giriş anlamına gelen cinselliğin kendisinden, hem disiplinlerin matrisi hem de düzenlemelerin ilkesi olarak yararlanıldığı için, on dokuzuncu yüzyılda, cinsellik var oluşların en küçük ayrıntısına kadar izlenir.

B. AHLÂK-ETİK AYRIMI

I. Ahlâk, Etik ve Estetik

Ahlâk kavramı ile *siyaset* kavramı, her ikisi de yükümlülüğü esas aldıkları için, birbirlerine uygun düşerler; çünkü *ahlâk* da *siyaset* gibi özneleri yönetmek ve onlara egemen olmak amacıyla kurallar ya da yasalar koymakla birlikte, daha iyi işlev görmek için *siyaset* daha çok *ahlâkı* kullanır.[128] *Ahlâk* ile *etik* arasında gerçekten net bir ayrımın yapılması çok kolay görünmemekle birlikte, Foucault'nun Grek etiğinin varlık niteliği hakkında öne sürdüğü şey, metodolojik bir düzeyde, *ahlâk* ile *etik* arasında bir ayrımın yapılması gerektiğidir.[129] Gilles Deleuze ve Paul Ricœur tarafından temsil edilen iki büyük felsefî yaklaşımın da *ahlâk* ile *etik* kavramları arasındaki bu ayrım probleminin altını çizdiği bilinmektedir.[130] Özünde erekselci bir perspektife sahip olan *etik amaç* ile özünde bir yükümlülük karakteri taşıyan *ahlâksal norm* arasındaki ayrım üzerinde ısrar eden Ricœur, bir yandan norm pratik çıkmazlara götürdüğünde etiğin ahlâka olan önceliğinden söz ederken, öte yandan etik amaç söz konusu olduğunda normun süzgecinden geçme zorunluluğunu kabul eder; ki her iki durumda da *etik* ile *ahlâk* arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı söz konusudur.[131]

127 M. Foucault, *VS*, s. 191.
128 N. Riahi, *age*, s. 257.
129 T. O'Leary, *age*, s. 40.
130 N. Riahi, *age*, s. 259.
131 N. Riahi, *age*, s. 262.

Foucault'nun kendilik ilişkileriyle ilgili olan *etik* düşüncesi, onun hastalık, söylem, cinayet, disiplin, cinsellik, suçluluk vb. üzerine yaptığı bütün çözümlemelerinin içine dağılmıştır.[132] Burada *etik*te eylemlerin yasasını her bireye kabul ettiren yasalılıktan tamamıyla farklı bir bireysellik söz konusudur.[133] *Etik* anlamdaki öznellik bireyin kurala ya da genel yasaya uydurulmasını amaçlamaz; aksine, bir bireyleşme ve tekilleşme eylemiyle kendi kendine sahip çıkmakta ısrar eder.[134] *Etik* ile *ahlâk* üzerine olan kendi temel metodolojik ayrımından yola çıkan Foucault, geç Antikçağ ile Hıristiyanlığın ahlâksal kodları arasında gerçekten benzerlik bulunmakla birlikte, *etik* bir konu olarak kendini oluşturan kişilik biçiminde, etik düzeyde önemli farklılıkların bulunduğunu savunur.[135] Foucault için Helenistik ve Hıristiyan ahlâkı arasındaki bu ayrım kendini, en genel anlamda, Hıristiyanlık kendinden vazgeçme ve kendini inkâr etme kültürü ile belirginleştirirken, geç Antikçağ etiğinin benlik kaygısı ile kendini gerçekleştirmesi şeklinde ortaya koyar.[136] Onun düşüncesindeki tikelliğe ilişkin bir etiğin yönelimlerini ve kazanımlarını ortaya koyabilmek için, *ahlâk* ile *etik*, *evrensellik* ile *tikellik* arasındaki ayrımın sınırları içerisinde bir eleştirel düşünceyi temellendirmeye çalıştığı *Hazların Kullanımı*'nda varılan sonuçlara dayanılması gerekir.[137]

Ahlâkın *kural*, *davranış*, *kendilik yönetimi* olmak üzere üç temel dayanağından söz eden ve etik terimini üçüncü temel dayanak üzerinde *öznelleşme*yle ilintili kullanan Foucault'nun etik konusundaki düşüncelerinin temel özelliklerinden birisi, onun bir *varoluş estetiği*ne başvurmasını ve etiği ahlâkın

132 N. Riahi, *age*, s. 267.
133 N. Riahi, *age*, s. 267.
134 N. Riahi, *age*, s. 268.
135 T. O'Leary, *age*, s. 74.
136 T. O'Leary, *age*, s. 74.
137 A. Deckeyser, *Étique du sujet, problématiser à partir de Foucault*, L'Harmattan, Paris, 2006, s. 55.

bir alt kümesi olarak düşünmesini mümkün kılan, *ahlâk* ile *etik* arasında yaptığı ayrımdır.[138] Etiği bir kurallar, ilkeler ve öğretiler alanı değil de, özne biçiminde kendimizi oluşturduğumuz alan olarak düşünen Foucault, bu alanda kendini oluşturma yönteminin dört temelinden söz eder:[139] *etik öz, itaat şekli, benlik teknolojisi, ahlâksal öznenin erekselliği.* Bu temeller üzerinde kendi kendini inşa edecek olan *etik ben* konusunda Foucault'nun sık sık hem tarihsel değişimlere hem de *ben*in inşasındaki etik kuralların özellikle cinsel davranışlara bağlı değişimlerine dikkat çektiği görülür.[140] Varoluş estetiğini bir yaşam bilimine karşı direniş olarak kullanan Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde, etiğin görevinin, kendiliklerimizi, insanî varoluşu (*bios*) biyolojik yaşama (*zoe*) tâbi kılan güçlerin elinden kurtarmak olduğunu öne sürer.[141]

Çağdaş bireysellik biçimimizin Hıristiyanlıktan doğan bir *benlik teknolojisi* ile tespit edilmiş olduğunu, erken modern çağda yoğun bir gelişme sürecinden geçtiğini ve modern devletin yönetimselleştirilmiş biçimini aldığına işaret eden Foucault, söz konusu *benlik teknolojisi*nin reddedilmesi durumunda, "bunun yerini hangi teknolojinin alabileceği" ve "kişinin kendini kendisinden nasıl kurtarabileceği", dolayısıyla "nasıl bir ben olabileceği" sorularıyla karşı karşıya kalınacağına dikkat çeker.[142] Grek etiğini hiçbir şekilde yeniden var etmek amacı gütmeyen Foucault, bu etiğin önemli bir unsuru olan *kendi kendisiyle ilgilenme* idesine çağdaş bir anlam kazandırmaya çalışır.[143] Her iki soruyla ilgili, burada, *varoluş estetiğ*ine işaret eden Foucault için, estetik bir kendini dönüştürme ya da kendini kendinden kurtarma edimidir;[144] çünkü

138 T. O'Leary, *age*, s. 11.
139 T. O'Leary, *age*, s. 11-12.
140 T. O'Leary, *age*, s. 41.
141 J. W. Bernauer, *age*, s. 314.
142 T. O'Leary, *age*, s. 13.
143 N. Riahi, *age*, s. 270.
144 T. O'Leary, *age*, s. 13.

estetiğin iktidar ilişkilerinin de temelinde yer alan etik bir anlamı vardır.[145] Foucault'nun son dönem yazılarında daha ziyade görülmeye başlayan bu *varoluş estetiği* ve varoluş biçimi kavramları *etik* kavramıyla özdeşleşir.[146] Bu anlamda, öyle anlaşılıyor ki, *etik benin* estetikleştirilmesinden başka bir şey olmadığı, *benin* kendine karşı olan tutumunun bir sanatçının kendi materyali karşısındaki tutumundan farklı bir tutum olmadığı çok açıktır.[147]

Estetik ve varoluş biçimi gerçekten öznellik ve kendilik teknikleriyle ilintili olduğu gibi, etik düşünce de ilkin öznenin kendi kendisiyle, sonra başkalarıyla ve dünyayla ilişkisinden başka bir şey değildir.[148] Varoluş biçimi idesi varoluş estetiğinin anlamının aydınlatılmasında önemli bir rol oynar.[149] Kuralcı bir *ahlâk* anlayışının yerine özünde estetik olan bir *etik* anlayışı geçirmeye çalışırken, Foucault'nun kesinlikle bir ahlâkdışılığı ya da nihilizmi amaçlamadığına, ama oluşturmaya çalıştığı belirli bir ahlâksal biçimi etik olarak yeniden inşa etmeyi amaçladığına özellikle dikkat edilmesi gerekir.[150] *Etik*, ona göre, iki soruya yanıt verir:[151] **(1)** Nasıl bir özne olmalıyız? **(2)** Kendi kendimizi nasıl yönetmeliyiz? Bu sorular açısından bakıldığında, etiğin estetiğe olan yaklaşımının sanat ve yaratma bakımından olmakla birlikte, etik ile estetiğin zorunlu olarak dış nesnelerle ilgilenmeyecekleri de çok açık olarak görülmektedir ki; ahlâksal eylem ile sanatsal eylemi birleştiren bu yeni anlayış, öznenin kendisini sanatsal olarak yaratmasına kadar yükseldiği için, bir ontoloji olacaktır.[152]

Foucault'nun Grek düşüncesi üzerinde yükselen Roma İmparatorluğu dönemiyle bilimsel bilginin etkisi ve normatif

145 N. Riahi, *age*, s. 314.
146 N. Riahi, *age*, s. 270.
147 T. O'Leary, *age*, s. 14.
148 N. Riahi, *age*, s. 270.
149 N. Riahi, *age*, s. 270.
150 T. O'Leary, *age*, s. 15.
151 N. Riahi, *age*, s. 270.
152 N. Riahi, *age*, s. 270.

sistemlerin karmaşasının daha az olması nedeniyle ilgilendiği ve böylelikle varoluş sanatının daha çok önem ve otonomi kazandığı söylenebilir.[153] Onun Grek felsefesine geri dönüşünün arkasındaki temel nedeni anlamak için Batı'da modern cinselliğin ortaya çıkışıyla ilgili *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci kitabında yaptığı açıklamalara ve bu ortaya çıkış ile çağdaş etiğin sorunları arasındaki ilişkiye daha yakından bakılması gerekir.[154] *Cinselliğin Tarihi*, bütün olarak ele alındığında, aslında modern ahlâka ilişkin bir kitap olarak görünmediği gibi, ne *etik* konusunun inşası sorununu inceleyen ne de *ahlâk*ın önceki baskın formlarına çağdaş bir itiraz niteliği taşıyan bir kitap olarak değil, aksine modern Batı toplumlarında *bilgi*, *iktidar* ve *cinsellik* arasındaki ilişkileri söylemsel olarak inceleyen bir kitap olarak görünür.

Cinsel ahlâkımıza biçim vermiş olan "hazzın, kötülüğün tehlikeli alanına ait olması", "tek eşli sadakat zorunluluğu" ve "aynı cinsten partnerlerin dışlanması" gibi birkaç büyük temanın köklerine ulaşılmak istenirse eğer, diyor Foucault, bunları yalnızca Yahudi-Hıristiyan ahlâkıyla ilişkilendirmemek, özellikle de, yasağın zaman dışı işlevini burada aramamak gerekir.[155] Ona göre, Grek felsefesi tarafından biraz erken bir dönemde öğütlenmiş olan cinsel ölçülülük giderek baskının çeşitli tarihsel biçimlerine bürünen bir yasanın zaman dışılığı içinde değil, aksine yasalardan daha merkezî bir konumda bulunan bir tarih içinde yer alır ki; bu, bireyin ahlâksal tutumun öznesi olmasını sağlayan bir kendilik ile ilişki biçiminin gelişmesi olan etiğin tarihidir.[156] *Cinselliğin Tarihi*'nde geliştirdiği etik anlayışında, kendinde hiçbir evrensel tanıma yer vermeyen, tam tersine, yalnızca her biri "kendinde olmak"lığı içeren *tikel özne*ye yer veren Foucault, yasanın ilk

153 T. O'Leary, *age*, s. 37.
154 T. O'Leary, *age*, s. 25.
155 M. Foucault, *UP*, s. 275.
156 M. Foucault, *UP*, s. 275.

olgusundan, yani Yahudi-Hıristiyan ahlâkının tarih-dışı kurgusu içerisinde tecessüm etmiş mitik kaynağından hareketle, öznenin etik deneyimini yorumlamak için çaba gösterdiği söylenebilir.[157] Foucault'nun *Bilme İradesi*'nde yaptığı çözümlemelerinde, özellikle, yasaklamanın Yahudi formunu aldığı ölçüde, yasanın geleceğin yükümlülük sistemleri ve yasalarla ilişki içerisinde olan ahlâkın değil de, etikle ilgili temel bir sürecin içerisine yerleştiği özel ve türevsel bir etki olduğunun bilinmesi söz konusudur.[158]

Bu bakımdan, Foucault'nun araştırmalarında, öncelikle, söz konusu *ahlâk* ile *etik* arasındaki sınırların çizilmesi son derece önemli görünmektedir. *Ahlâk* ile *Etik* arasındaki bu ayrımın nasıl gerçekleştiğini görebilmek için, özellikle etiğin inceleme konusu olan *kendilik ilişkisi*nin biçimini ortaya koymak ve onun bir yasaya ve bir evrensele başvurarak tanımlanmadığını göstermek gerekir. Çağdaşlarının aksine, ne metafizik ne rasyonel bir ilkeye dayanan bir ahlâk kurmaya ve ne de, Aristoteles'i ve Kant'ı örneğin yeniden ele alan John Rawls'ın yaptığı gibi, adalet kavramına dayanan bir politika oluşturmaya çalışmış olan Foucault'nun istediği şey, politikayı etik bir biçimde ele alıp incelemektir.[159] Önceden var olan bir yasaya uymak zorunda olan *ahlâksal özne*nin tersine, *etik özne* egemenliği altında bulunduğu yasayla olan ilişkisine göre değil de, daha çok "bireye ahlâksal bir tutumun öznesi olarak kurulma olanağını veren bir kendilik ilişkisi formunun özümsenmesinden"[160] hareketle oluşur.[161] Ahlâksal özne önsel ve zorunlu bir yasaya uygun bir biçimde davranmaya davet edilirken, kendilik pratiğini –yani tam anlamıyla özgür bir biçimde ve saf bir kendilik ilişkisi içerisinde davranan, kendinden hareketle ahlâksal bir özneye dönüşen bireyi– inceleyen

157 A. Deckeyser, *age*, s. 56.
158 A. Deckeyser, *age*, s. 56.
159 N. Riahi, *age*, s. 35.
160 M. Foucault, *UP*, s. 275.
161 A. Deckeyser, *age*, s. 56.

etik, evrensel bir yasaya bağlı bir kendilik ilişkisi değildir.[162] Söz konusu ahlâksal tutum açısından bireyin özneye dönüştüğü kanısını taşıyan Foucault için, özne başlangıçta büsbütün kurulmuş bir özne olarak verilmiş değil; aksine kendisini oluşturan bir dönüşüm süreçleri birliğinin sonucu olarak vardır ki; etik tikel öznenin doğuşunun kendileriyle kuşatıldığı koşulların birliğine dayanır.[163] Şu çok açık bir biçimde görülüyor ki, *ahlâk*ta bir özne, *etik*te ise tam tersine bir öz değil, sürekli oluşan bir kendilik vardır; *ahlâk* insanı bağımlılık eylemi içinde tepki veren güç olarak belirlemek suretiyle politikaya hizmet ederken, aktif bir güç alanı olarak kendini ortaya koyan *etik* insana iktidar ilişkileri içerisinde bir öznelleşme alanı sunar.[164]

Evrensellik ile *tikellik* arasındaki Foucault'cu ayrım etik alanı özelleştiren *kendilik pratiği* kavramına başvurulduğu takdirde çok daha anlaşılır hale gelir ki; ilk özüyle belirlenmiş otonom bir *ben*in, kendiliğinden bir evrenselle iletişimi bulunan bir özsel *ben*in zıddı olan, *kendilik pratiği*ndeki *kendi*, bir pratiğin, bir uygulamanın, bir eylemin sonucu olduğu gibi, etiğin konusu da uzantısını ve tarihselliğini özne kavramına geri vermek amacıyla, öznelleşmenin gerçekleşmesidir.[165] Öznenin kendi tarihinin içerisinde bulunduğunu söylemenin yeterli olmadığını, onun bu tarihin içinde yerleştirilmiş bulunduğu yerin belirlenmesi, dolayısıyla da öznenin üretildiği ve etiğin özgün alanını tanımlayan yerin açıklığa kavuşturulması gerektiğini öne süren Foucault için, öznenin tarih içerisinde işgal ettiği söz konusu bu yer yalnızca bir *marj*dan, Gilles Deleuze'ün deyimiyle "geminin okyanusun bir kıvrımı olması gibi", tarihin içerisindeki bir kıvrımdan, bir sınırdan başka bir şey değildir.[166]

162 N. Riahi, *age*, s. 35.
163 A. Deckeyser, *age*, s. 56.
164 N. Riahi, *age*, s. 36.
165 A. Deckeyser, *age*, s. 57.
166 A. Deckeyser, *age*, s. 57.

Ahlâk, geniş anlamıyla, aile, okul, kilise gibi öğüt verici değişik kurumlar aracılığıyla bireylere ve gruplara önerilen bir değerler ve kurallar bütünüdür; bu bakımdan, *ahlâk* aynı zamanda kendilerine önerilen kural ve değerlerle ilişkisi içerisinde kişilerin gerçek davranışı anlamına da gelir.[167] Davranış kuralı ile bu kurala göre ölçülebilen davranışı birbirinden ayıran Foucault için, insanın nasıl davranması gerektiği, yani yasayı oluşturan buyurucu unsurlara uygun davranan kişinin kendisini nasıl bir ahlâksal özne olarak oluşturması gerektiği başka bir şeydir.[168] Belirli türden davranışlar için bir davranış yasası verildiğinde –ki bu davranışlar söz konusu yasaya olan uygunluk ya da uygunsuzluk derecelerine göre tanımlanabilir– bu eylemin ahlâksal öznesi olarak hareket eden kişi için birçok davranış biçimi vardır.[169] Bu davranış biçimleri arasındaki farklılıklar, kişinin kendisinin şu ya da bu bölümünü ahlâksal davranışının temel maddesi olarak oluşturma biçimine, yani *etik tözün belirlenmesi*ne ilişkin farklılıklardır.[170] *Etik*, yasanın ahlâksal öznesi olarak her bir bireyin kendi kendini oluşturma biçimiyle ilgilidir. Söz konusu farklılıklar, kişinin ahlâk kurallarına olan bağlılığını oluşturma ve kendini onu uygulamakla yükümlü hissetme biçimi olan *sadakat kipi*nde ortaya çıkabileceği gibi, kişinin kendisi üzerinde gerçekleştirilen hazırlığın ve etik çalışmanın biçimlerinde ve ahlâksal öznenin teleolojisi alanında da olası farklılıklar bulunabilir.[171]

Hazların Kullanımı'nda özellikle betimlenmiş olan Greko-Romen etiği *aphrodisia*'ları etik töz olarak alır ve bu etiğin bağımlılık biçimi kişisel bir estetik-politik seçim olurken; Hıristiyan ahlâkı sadece seçim üzerine değil itaat üzerine de, sadece *aphrodisia* üzerine değil *tensel istek* üzerine de işlev

167 M. Foucault, *UP*, s. 32.
168 M. Foucault, *UP*, s. 33.
169 M. Foucault, *UP*, s. 33.
170 M. Foucault, *UP*, s. 33.
171 M. Foucault, *UP*, s. 34.

görür.[172] Aslında, *aphrodisia*'yla ilgili etik öznenin inşa edilmesi işinin tamamı hazlarla önemli bir ilişkinin kurulmasını da içerir.[173] Hıristiyanlıkla birlikte, bağımlılık biçimi tanrısal yasayla oluşturulurken, etik tözün kendi kendisine dönüştüğü düşünülebilir; etik töz artık *aphrodisia*'lar tarafından değil de bedensel arzu ve istekler tarafından oluşturulur. Etik terimi gerçekten anlamlı bir biçimde ilk defa 1977'de, Deleuze ve Guattari'nin yazdıkları *Anti-Œdipe* adlı eserde görülür; bu nedenle, *Anti-Œdipe*'in bir etik kitabı, oldukça uzun zamandan beri Fransa'da yazılmış olan ilk etik kitabı olduğu söylenebilir.[174] Judith Revel, yazdığı *Foucault Sözlüğü*'nde, birkaç yıl sonra, Foucault'nun da aynı şekilde *Cinselliğin Tarihi*'ni ortaya koyduğunu görmenin ilginç olduğuna dikkat çeker.[175]

Bir davranışın sadece kendiliğinden ve kendi tekilliği içerisinde değil, aynı zamanda bir tutumun içerisinde sahip olduğu yer nedeniyle de ahlâksal olduğu kanısını taşıyan Foucault'ya göre, ahlâksal bir davranış kendi yetkinliğine yönelik olmakla birlikte, kişiyi sadece değerlere ve kurallara uygun davranışlara değil, aynı zamanda ahlâksal öznenin karakteristik özelliği olan belirli bir varlık kipine ulaştıran bir tutumun oluşmasını da amaçlar.[176] Sonuçta, bir davranışın ahlâksal sayılabilmesi için bir kurala, yasaya ya da değere uygun bir edim ya da edimler bütününe indirgenmesi şart değildir. Her ahlâksal davranışın, içinde oluştuğu gerçekle ve kendisine dayandığı yasayla bir ilişkisinin bulunduğu doğru olmakla birlikte, böyle bir davranışın aynı zamanda kişinin kendisiyle olan bir ilişkiyi de içerdiği, bu ilişkinin sadece kendilik bilinci değil, bir ahlâksal özne olarak kendiliğin kurulu-

172 J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, ellipses, Paris, 2009, s. 48. [Türkçesi: Foucault Sözlüğü, (çev. Veli Urhan, Say Yayınları, 2012, İstanbul]
173 M. Foucault, *L'hermeneutique du sujet* (HS), Gallimard/Seuil, 2001, s. 4; T. O'Leary, *age*, s. 41
174 J. Revel, *age*, s. 48.
175 *Bkz.* s. 48.
176 M. Foucault, *UP*, s. 35.

şu olduğu da bilinir.[177] Bu kuruluş sürecinde, kişinin kendisinin ahlâksal anlamda olgunlaşmasını sağlayacak bir varoluş kipi belirginleştirmek için, kendi nefsi üzerinde, kendini tanımak, denetlemek, sınamak, geliştirmek, dönüştürmek gibi birtakım girişimlerde bulunduğu, ahlâksal davranışın tıpkı değerler, kurallar ve yasaklar sistemi gibi bir ahlâktan ötekine değişen, nefis üzerindeki bu etkinlik biçimlerinden ayrılamaz olduğu da bir gerçektir.[178]

Bu ayrımların sadece kuramsal etkilere sahip olduklarının düşünülmemesi gerektiğini, onların aynı zamanda tarihsel çözümleme söz konusu olduğunda kendi sonuçlarını doğurduklarını öne süren Foucault'ya göre, bir *ahlâk* tarihi yazmak isteyen kişinin, bu sözcüğün kapsadığı farklı gerçeklikleri de göz önüne alması gerekir. Buna göre, Foucault, kişilerin ya da grupların davranışlarının farklı kaynaklar tarafından önerilmiş kural ya da değerlere uygun düşüp düşmediğini inceleyen "ahlâk anlayışları tarihi"ni; bir toplumda söz konusu olan farklı kural ve değer sistemleriyle, bu sistemlere geçerlilik kazandıran baskı yollarını, onların çoğulluğunun, çeşitliliğinin ve çelişkilerinin aldığı biçimleri analiz eden "yasaların tarihi"ni; bireylerin birer ahlâksal tutumun öznesi olarak kurulmalarını öngören biçimin, yani "kendilik pratiklerinin tarihi"ni birbirinden ayırır.[179] En geniş anlamıyla, diyor Foucault, eğer ahlâkın, "davranış kuralları ahlâkı" ve "özneleştirme biçimleri ahlâkı" olarak iki şeklinden söz edilebiliyor ve bunların birbirinden tümüyle ayrıştırılamayacağı, ama her birinin bir özerklik çerçevesi içinde gelişebileceği kabul ediliyorsa, o zaman kimi ahlâklarda vurgunun yasa, yasanın sistemliliği, zenginliği, her olası duruma uyabilirliği üzerinde yoğunlaştığını kabul etmek gerekir.[180] Bu durumda, ahlâksal

177 M. Foucault, *UP*, s. 35.
178 M. Foucault, *UP*, s. 35-36.
179 M. Foucault, *UP*, s. 36.
180 M. Foucault, *UP*, s. 36.

öznenin özneleşme sürecinin temel olarak neredeyse hukuksal bir biçim kazandığı çok açıktır. Hıristiyan ahlâkının böyle bir modele indirgenmesinin tamamıyla yanlış olacağı kanısını taşıyan Foucault, yine de on sekizinci yüzyıl başlarında ceza sisteminde yapılan düzenlemenin ve bunun reform öncesine kadar süren gelişiminin, ahlâksal deneyimin güçlü bir biçimde hukuksallaşmasının önünü açtığını söylemenin pek de yanlış olmayacağını düşünür.[181] Bunun karşısında, en güçlü ve dinamik unsurunun *özneleştirme biçimleri* ile *kendilik pratikleri* olan ahlâkların varlığından da söz eden Foucault, bu tür ahlâklarda yasaların ve davranış kuralları sisteminin yeterince gelişmemiş olabileceğinin de altını çizer.[182]

Hıristiyanlıkta, etiğe yönelmiş ve *asketik özveri* denilen şeye ilişkin ahlâkla çok güçlü bir birlikteliği bulunmayan bu ahlâklar, yasaya yönelmiş ahlâkların yanında, aralarında zaman zaman çakışmalar, rekabet ve çatışmalar bulunmakla birlikte, son derece önemli bir yer tutmuşlardır.[183] Oysa Grek ya da Greko-Romen Antikçağı'nda, ahlâksal düşüncelerin, en azından ilk planda, davranışların yasalılaştırılmasından çok daha fazla kendilik pratiklerine ve *askesis* sorununa yönelmiş oldukları dikkati çeker. Bu çağda, Platon'un *Devlet* ile *Yasalar* adlı eserleri bir yana bırakılırsa, yasalara ve yasaların uygulanmasıyla yükümlü mercilere gönderme yapan çok fazla bir şeyin bulunmadığı; yasalara ve geleneklere (*nomoiler*) uyma zorunluluğunun altı çok fazla çizilmiş olsa da, yasanın içeriğinden ve uygulanma koşullarından daha çok onlara uymaya iten tutumun önem taşıdığı bilinen bir gerçektir.[184] Kişinin kendini bedensel haz ve arzulara kaptırmamasını, duygularını belirli bir ölçü içerisinde tutabilmesini ve yaşamını adı *erdem* olan bir mutluluğun içerisinde devam ettirebilmesini

181 M. Foucault, *UP*, s. 37.
182 M. Foucault, *UP*, s. 37.
183 M. Foucault, *UP*, s. 37.
184 M. Foucault, *UP*, s. 38.

sağlayacak bir varlık kipi, söz konusu Antikçağda, tam anlamıyla kendilikle ilişkiliydi.

Pagan ve Hıristiyan Antikçağ'daki cinsel ahlâkları konu alan incelemelerinde kullandığı yöntem boyunca, Foucault, bir ahlâkın yasaları ile *asketizm*in unsurları arasındaki ayrımı akıldan çıkarmamayı, bunların hem birlikteliklerini ve bağlantılarını hem birbirlerine göre olan özerkliklerini, hem de aralarındaki olası farklılıkları unutmamayı, bu ahlâklarda kendilikle ilgili olarak gösterilen çabaları dikkate almayı temel ilke edinmiştir.[185] Burada esas olarak, Antikçağın felsefî ahlâklarıyla Hıristiyan ahlâkı arasındaki süreklilik ya da kopma konusuna ilişkin akla gelen soruların cevaplanmasını önemseyen Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk iki kitabında Grek düşüncesinde cinsel davranışın ahlâksal değerlendirme ve tercih alanı olarak düşünülme biçimini belirleyen şu noktalara dikkat çeker:[186] *etik töz, özneleştirme türleri, kendilik biçimleri, ahlâksal ereksellik kipleri. Aphrodisia*ların "Afrodit'in işleri, edimleri" (*erga Aphrodites*) olduğunu söyleyen Foucault Greklerin kuramsal ya da pratik düşüncelerinde, *aphrodisia*lardan tam olarak ne anladıklarının sınırlarını belirlemek için herhangi bir kaygı duymadıklarının da altını çizer.[187] Merkezî kavramı "cinsel etik" olan *aphrodisia*ların düzeniyle ilgili unsurları öne süren hekimlerin, davranışların alacağı biçimler konusunda, yani doğanın iradesine uygun ya da karşı olan şeylerle ilgili pek bir şey söylememelerini biraz garip karşılayan Foucault, Grek geleneğinin büyük bir özgürlüğe sahip olduğu söylenmekle birlikte, yaptıkları gösterilerden, ele geçirilen ikonografik temsillerden farklı olarak, yazılı eserlerinde oldukça önemli sayılabilecek bir utangaçlığın varlığından söz edilebileceğini düşünür.[188] Ona göre,

185 M. Foucault, *UP*, s. 38.
186 M. Foucault, *UP*, s. 39.
187 M. Foucault, *UP*, s. 47.
188 M. Foucault, *UP*, s. 48.

Ksenophon, Aristoteles ve daha sonra Plutarkhos'un, yasal eşle olan cinsel ilişkiler konusunda, Hıristiyan yazarların dile getirmeye çekinmedikleri karı-koca arasındaki hazlara ilişkin kuşku uyandırıcı ve titiz öğütler vermeyi de uygun bulmayacakları hissedilir.[189]

*Aphrodisia*lar belli bir haz biçimi sağlayan eylemler, hareketler ve ilişkilerdir.[190] Augustinus'un *İtiraflar*'ında olduğu gibi, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ile *Eudemos'a Etik*'te hazların ve zevklerin kullanımının *erdeme* bağlandığı çok açıktır. Böyle olmakla birlikte, bu, Greklerin tıp, felsefe ve ahlâkında, insanların cinsel etkinliklerinin çevresinde katı bir sessizlik bölgesinin oluşturulduğu anlamına gelmez; onların söz konusu dinamik *aphrodisia*larını birbirine bağlayan hareket, bunlara bağlı haz ve yarattıkları arzuyla tanımlanır; hazzın yarattığı çekicilik ve bu hazza götüren arzunun gücü, *aphrodisia*ların eylemleriyle sağlam bir birlik oluşturur.[191] Bu bütünün parçalarının daha sonraları kısmen birbirinden ayrışması, ten etiğinin ve cinsellik anlayışının temel çizgilerinden birini oluşturmak suretiyle, kendini bir yandan hazların aşağılanması ile belli ederken, öte yandan arzunun giderek daha yoğun biçimde sorunsallaşmasıyla ortaya çıkar; oysa *aphrodisia*ların deneyiminde eylem, arzu ve haz öğeleri birbirinden ayrılmakla birlikte, güçlü biçimde birbirine bağlı kalan bir bütünü oluştururlar.[192]

Aristoteles'in "arzu her zaman haz veren şeyin istenmesidir" temel ilkesi doğrultusunda düşünüldüğünde, doğal olarak "haz veren" şeye yönelen hareketi (*epithumia*), yani arzuyu uyandıranın da bu haz olduğunda kuşku yoktur; Platon da buna sık sık değinmekle birlikte, *Philebos*'ta, Aristoteles'in söylediğinden farklı olarak, ideler kuramının gereklerine

189 M. Foucault, *UP*, s. 48.
190 M. Foucault, *UP*, s. 49.
191 M. Foucault, *UP*, s. 51.
192 M. Foucault, *UP*, s. 52.

uygun bir biçimde, *epithumia*yı uyandıranın ancak ve ancak ruh olduğunu öne sürer.[193] Bundan dolayı, diyor Foucault, ahlâksal düşüncenin konusunu oluşturan şey, ne tam olarak *eylem*in kendisi, ne *arzu* ve ne de *haz*dır; ahlâksal düşüncenin malzemesi, daha ziyade bu üçünü –eyleme götüren *arzu*, hazza bağlı *eylem*, arzuyu doğuran *haz*– dairesel olarak birbirine bağlayan dinamiktir; burada söz konusu edilecek olan sorular "Hangi arzular? Hangi eylemler? Hangi hazlar?" değil, "Hazlar ve arzular tarafından hangi güçle sürükleniriz?" sorusudur.[194] Cinsel davranışlarla ilgili bu etiğin gönderme yaptığı ontolojinin *arzu*ları, *eylem*leri ve *haz*ları birbirine bağlayan bir gücün ontolojisi olduğunu söyleyen Foucault, *aphrodisia*ların etik deneyiminin dokusu olarak adlandırılabilecek şeyi oluşturanın bu dinamik ilişki olduğunu; bu dinamik ilişkinin de biri "eylemlerin sayı ve sıklık derecesi", diğeri de "rol ya da kutupluluk" ile ilgili iki değişkene göre çözümlenebileceğini düşünür.

Birinci değişken söz konusu olduğunda, ona göre, burada Platon'un *Yasalar* adlı eserinin birinci kitabı ele alınabilir.[195] Platon'un burada, kadınla erkeği üreme amaçlarıyla birbirine bağlayan *doğaya uygun* ilişkiyle erkeği erkeğe, dişiyi dişiye bağlayan *doğaya aykırı* ilişkiyi gayet açık bir biçimde karşı karşıya getirdiği bir gerçektir; fakat buna karşılık, doğaya uygun nitelemesi yapılmakla birlikte, Platon için daha temelde olanın kendini tutma ve kendini tutamama ayrımına yönelik olduğu çok açıktır. Doğaya ve üremeye uygun olmayan pratikler anormal bir yapının ya da arzunun farklı bir biçiminin sonucu olarak açıklanmamış ve ölçüsüzlüğün devamından başka bir şey olarak dikkate alınmamışlar; ve onların kökenlerinde yer alan şeyin "haz konusundaki itidalsizlik" (*akrateia*

193 M. Foucault, *UP*, s. 52; *bkz.* Eflatun, *Philebos* (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), MEB Yayınları, İstanbul, 1989, 44 e vd.
194 M. Foucault, *UP*, s. 52-53.
195 *Bkz.* Platon, *Yasalar*, I, 636c.

hedones) olduğu düşünülmüştür.[196] Foucault, Greklerin Ortaçağ Hıristiyanlarına ya da modern çağ Avrupalılarına oranla, kimi cinsel davranışları kolaylıkla kabul ettikleri fikrinin benimsenebilir olmakla birlikte, site yasalarının öğütlediği ya da yasakladığı, geleneklerin hoş gördüğü ya da reddettiği hazlarda yine de bir ahlâk sorununun bulunduğunu dikkatlerinden uzak tutmadıkları kanısındadır.[197]

Burada, esas itibariyle, Greklerin bu konularla hangi genel görünümleri çerçevesinde ilgilendiklerini ve *aphrodisia*lar konusunda ortaya attıkları ahlâksal sorgulamanın hangi genel biçime sahip olduğunu, Ksenophon, Platon ve Aristoteles'in metinlerinden yararlanarak, ortaya koymak Foucault'nun temel sorunudur.[198] Bu bağlamda o, cinsel ahlâk üzerine düşünme söz konusu olduğunda sık sık karşılaşılan dört kavram üzerinde durulması gerektiğini öne sürer; cinsel hazların ahlâksal deneyimini (yani *ontoloji*sini, *deontoloji*sini, *asketi*kini ve *teleoloji*sini) yapılandıran şeyle de, ancak bu şekilde ilgilenilebilir:[199]

1) Cinsel davranışta, *etik töz* olarak kabul edilen şeyin, kendisi içerisinde anlaşılabileceği *aphrodisia* kavramı.[200] *Aphrodisia*ların Aphrodit'in işleri ve edimleri olduğu bilinmekle birlikte, yine de teorik ve pratik düşüncelerinde onların *aphrodisia*lardan tam olarak neyi anladıklarını belirleme konusunda ciddi bir kaygı içerisinde bulunmadıkları da bir gerçektir.[201] Grekler haz eylemlerinin morfolojilerinden daha çok dinamizmlerinden söz etmeyi tercih ederler. Söz konusu dinamizm, bir yandan, belirli bir haz biçimi veren eylemler, davranışlar ve ilişkilerden başka bir şey olmayan *aphrodisia*la-

196 M. Foucault, *UP*, s. 54.
197 M. Foucault, *UP*, s. 43-45.
198 M. Foucault, *UP*, s. 45.
199 M. Foucault, *UP*, s. 45.
200 M. Foucault, *UP*, s. 45.
201 M. Foucault, *UP*, s. 47.

rı birbirine bağlayan hareket ve *aphrodisia*lardan kaynaklanan haz ve arzu ile tanımlanırken, öte yandan, hazzın yarattığı çekiciliğin ve arzunun gücü *aphrodisia*ların eylemiyle tam bir birlik oluşturur.[202]

Hazları ve arzuları güçlü bir biçimde birbirine bağlayan ve *aphrodisia*lar ahlâkının amacının eyleme bağlı arzu ve hazla kurulan dinamik birliğin kontrolü olduğunu gösteren ifadelerin kaydedilmesi gerektiğini söyleyen Foucault, *epithumiai-hedonai* ikilisine Platon'un *Gorgias, Şölen, Phaidros, Devlet, Yasalar* ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserlerinde çok sık rastlandığına işaret eder.[203] Hem Platon'un hem Aristoteles'in eserlerinde, ona göre, ahlâksal değerlendirmeyle, cinsel davranış alanında belirlenen ilk ayrım, eylemin cinsinden hareketle değil, etkinlikten ve etkinliğin nicel derecesinden hareketle yapılır.[204] Aristoteles'in düşüncelerinden yola çıkarak, cinsel ilişkide, "dişinin dişi olarak etkinliğin kendisinde gerçekleştirildiği pasif, erkeğin erkek olarak etkinliği gerçekleştiren aktif unsur" olduğunu söyleyen Foucault, *aphrodisia*ları her biri kendi rolü ve işlevine sahip olan söz konusu pasif ve aktif unsurları harekete geçiren etkinlik olarak düşünür.[205] Erkekler tarafından ve erkekler için oluşturulmuş bir erkek ahlâkı olarak nitelendirilebilecek olan böyle bir etik çerçeve içerisinde, temel ayrım çizgisinin erkekler ile kadınlar arasında yer aldığı; dolayısıyla bir erkek için ölçüsüzlüğün ve pasifliğin *aphrodisia*ların uygulanması içerisindeki ahlâkdışılığın en önemli iki şekli olacağı çok açıktır.[206]

Genel anlamda cinsellik Grekler tarafından, canlıların üremesi için, doğal ve gerekli bir ilişki olarak algılanır.[207] Platon

202 M. Foucault, *UP*, s. 49-.
203 M. Foucault, *UP*, s. 53, dip not 1.
204 M. Foucault, *UP*, s. 55.
205 M. Foucault, *UP*, s. 56.
206 M. Foucault, *UP*, s. 57.
207 M. Foucault, *UP*, s. 57-58; *bkz.* Platon, *Şölen* (Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972, 189d-193d.

Yasalar'ın başında, doğanın erkeklerle kadınların birbirlerini çekici bulmalarını sağlamasının, üremenin mümkün olabilmesinin ve türün yaşamını sürdürebilmesinin güvence altına alınması için olduğunu söyler.[208] Bizi *aphrodisia*lara götüren arzuların en doğal ve gerekli arzular olduğunu öne süren Platon'a göre, bu arzuların bize sağladığı hazlar, Aristoteles'in de dediği gibi, bedeni ve bedenin yaşamını ilgilendiren en gerekli hazlardır.[209] Doğanın içinde yer alan gerekliliklerden biri olan cinsel etkinlik, bu bakımdan, kötü olarak görülemeyeceği için, *aphrodisia*lara ilişkin ahlâksal deneyim bedene ilişkin ahlâksal deneyimden köklü bir biçimde ayrılmakla birlikte, yine de ahlâksal bir kaygıya konu olmaktan kurtulamaz.[210] Cinsel etkinliğe en güçlü üç dizginin (*korku, yasa, doğru söylem*) vurulması,[211] arzulama yetisinin bir çocuğun öğretmenine itaat etmesi gibi akla boyun eğmesi,[212] kendilerine kapılıp gitmemek koşuluyla hazlardan ölçülü bir biçimde yararlanılması[213] gerekiyorsa eğer, bunun nedeni cinselliğin kötü olmasından değil, kendiliğinden aşırılığa yönelebilen bir güce, bir *energeia*ya bağlı bulunmasından dolayıdır.[214]

Hıristiyanlıktaki beden öğretisinde yer alan hazzın aşırı gücünün kaynağı, ilk insanın varoluşundan beri doğasındaki düşüş ve hatada aranırken, Grek düşüncesinde bu güç doğası gereği potansiyel olarak aşırıdır ve ahlâkın temel problemi de bu gücün ölçülü olarak nasıl kullanılacağıdır.[215] Grek kültüründe, cinsel etkinliğin doğanın belirlediği ve kötüye kullanılmaya uygun bir güçler oyunu içerisinde yer alma-

208 M. Foucault, *UP*, s. 59.
209 M. Foucault, *UP*, s. 58; *bkz.* Platon, *Devlet*, VIII, 559 c; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988, VII, 4,2,1 147b.
210 M. Foucault, *UP*, s. 58.
211 M. Foucault, *UP*, s. 60; *bkz.* Platon, *Yasalar*, VI, 783a.
212 M. Foucault, *UP*, s. 60; *bkz.* Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 12, 1 119b.
213 Diogène Laérce, *Vie des Philosophes*, VI, 8'den naklen, M. Foucault, *UP*, s. 60.
214 M. Foucault, *UP*, s. 60.
215 M. Foucault, *UP*, s. 60.

sının onu beslenmenin ortaya çıkardığı ahlâksal sorunlarla yakınlık içerisine soktuğunun düşünülmesi, cinsel ahlâk ile sofra ahlâkının birbirine yakınlaşması gerçeğini de beraberinde getirir.[216] Yeme ahlâkıyla cinsel ahlâk arasındaki ilişkilerin geçmişini öğretilerden yararlanarak izlemenin ilginç olacağını düşünen Foucault, "hazların, arzuların ve eylemlerin söz konusu dinamizminden nasıl yararlanılabilir ve nasıl yararlanılmalıdır?" sorusunu Aristoteles'in cümlesiyle şöyle yanıtlar: "Herkes sofradan, şaraptan ve aşktan bir ölçüde haz duyar, ama herkes bunu gerektiği gibi yapmaz."[217]

2) Ahlâksal bakımdan değerli olmak için, bu hazların kullanımının kendisine bağlanmayı gerektirdiği uyrukluk tipini anlamak olanağını veren *chresis*in kullanımı kavramı.[218] *Aphrodisia*lar üzerine olan ahlâksal düşünce, cinsel eylemlerin kilise yasalarına uygun formunu tespit edecek, yasakların sınırını belirleyecek, bir "kullanım"ın koşullarını ve biçimlerini hazırlamaktan ziyade, pratikleri bir ayrım çizgisinin iki yanına dağıtacak olan sistematik bir yasalar toplamını ortaya koymaya yönelir ki; Greklerin *chresis aphrodision*, hazların kullanımı adını verdikleri şey işte budur.[219] Günlük dildeki kullanımıyla *chresis aprodision*, genel anlamda, cinsel etkinliğe geri götürülebilir. Aristoteles'in, *Retorik*'te, ölçülülüğü beden hazlarına karşı "*nomos*un istediği gibi" davranmamızı sağlayan şey olarak tanımlamasına bakılırsa, her ne kadar hazların kullanımında ölçüyü kaçırmamak ahlâksal bir gereklilik olsa bile, kendilerine uyulması gereken ahlâk kuralları, iyi tanımlanmış bir yasaya uygun hareket etmeyi sağlayacak olan şeyden uzaktır.[220] Antikitenin cinsel etiği göründüğünden daha az hoşgörülü ve daha

216 M. Foucault, *UP*, s. 60-61.
217 Ariştote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 14,7,1 154a'dan naklen, M. Foucault, *UP*, s. 62.
218 M. Foucault, *UP*, s. 45.
219 M. Foucault, *UP*, s. 63.
220 M. Foucault, *UP*, s. 64.

az *Dionysiaque* olduğundan, Hıristiyanlık öncesi Grekler cinselliğe olumsuz değerler katma konusundan epeyce uzak kalmışlar; aşk ilişkilerinde ve üreme söz konusu olduğunda izlenecek model olarak tek eşliliği, namusluluğu, kendine hâkim olmayı tercih etmişlerdir.[221] Hazların kullanılışına ilişkin düşünce söz konusu olduğunda üç yönlü bir stratejiyle karşı karşıya kalınır: *ihtiyaç*, *zaman* ve *statü*.[222]

a) *İhtiyaç*: Cinsel ihtiyacını gidermesi gerektiğinde, kentin meydanında kendi kendini rahatlatarak skandal yaratan tutumuyla gündeme gelen Diogenes Laertios'un, "eğer yemek yemekte bir kötülük yoksa herkesin içinde yemek yemekte de bir kötülük yoktur"[223] argümanından hareketle, "doğal olduğundan dolayı utanç verici olmayan *aphrodisia*ların kullanılışı bir ihtiyacın giderilmesinden başka bir şey değildir" şeklinde düşündüğü görülür.[224] Böyle düşünmekle onun, *chresis aphrodision*un temel ilkelerinden birini abarttığını söyleyen Foucault, *aphrodisia*ların bu ihtiyaca göre düzenlenen kullanılışında hazzı yok etmek amacının güdülmediğini, aksine arzuyu uyandıran ihtiyaç aracılığıyla onu ayakta tutmak amacının güdüldüğünü öne sürer.[225] Ölçüsüzlük kaynağını ihtiyaçtan almayan bir tutum olduğu için, ihtiyacın ölçüsüzlüğü kolaylıkla önleyebileceği kanısını taşıyan Foucault, bu nedenle, hazların ahlâksal düzeninin kendilerine karşı mücadele etmek zorunda olduğu ölçüsüzlüğün biri *aşırılık*, diğeri de onun sonucu olan *yapaylık* olmak üzere iki şeklinden söz eder; birincisi, bedene hiç ihtiyaç duyacak zaman bırakmadan haz duyumunu susturacak tüm hazların sağlanması iken; ikincisi, haz duyumunun susturulmasının doğal olmayan arzula-

221 N. Riahi, *age*, s. 308.
222 M. Foucault, *UP*, s. 64.
223 Diogéne Laërce, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 69'dan naklen, M. Foucault, *UP*, s. 65.
224 M. Foucault, *UP*, s. 65.
225 M. Foucault, *UP*, s. 66.

rın doyumunda aranması özelliğini taşır.[226] Sokrates'in dediği gibi, "kendilerinden söz ettiğim ihtiyaçlara karşı dayanmamızı sağlayan ölçülülük, anımsanmaya değer bir haz duymamızı da sağlar."[227]

b) *Zaman*: Hazları kullanma sanatının en önemli ve en nazik hedeflerinden biri, *kairos*u yani en uygun anı belirlemekten ibaret olan zaman stratejisidir.[228] Platon'un da *Yasalar*'da anımsattığı gibi, "yasalar üzerine çalışan kişilerin neredeyse bütün araştırması kentlerdeki ve bireysel alışkanlıklardaki haz ile acı durumlarıyla ilgilidir; çünkü acı ve haz doğal olarak fışkıran iki pınar gibidir: bunlardan gerektiği yerde, gerektiği zaman, gerektiği kadar alan, devlet olsun, birey olsun, her canlı varlık mutlu olur, buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan, mutsuz yaşar."[229] Burada sözü edilen "gerektiği zaman" temasının Greklerde, sadece ahlâksal bir sorun olarak değil, aynı zamanda bir bilim ve teknik sorunu olarak da dikkate alınmış olunduğunun unutulmaması gerektiğine işaret eden Foucault, *kairos*u yakalamanın önem taşıdığı –sitenin ya da bireyin, bedenin ya da ruhun söz konusu olduğu– farklı alanlarda, "içinde bulunulan anın politikası"nı gerektiği gibi yönetmede becerikli olmanın, aklı başında olmak erdeminin temel veçhelerinden biri olduğunu; hazların kullanımında, aynı şekilde, ahlâkın da bir *anı* kullanma sanatı olduğunu söyler.[230] Cinsel etikte, uygun zaman (*kairos*) konusunda, Sokrates'in "babanın kendi kızı, oğulun da annesi ile cinsel ilişkiye girmesi yasağının" tanrılar tarafından konulmuş bir yasak, buna uymayanların maruz kaldıkları cezanın ise "döllerinin kötü" olduğuna ilişkin düşüncelerine değindikten sonra, bunun nedeninin *zaman* ilkesini görmezlikten gelerek yaşları birbirinden çok farklı olan bu iki kişinin

226 M. Foucault, *UP*, s. 67.
227 Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 30'dan naklen, M. Foucault, *UP*, s. 67.
228 M. Foucault, *UP*, s. 68.
229 Platon, *Yasalar*, I, 636 d-e; *bkz.* M. Foucault, *UP*, s. 68.
230 M. Foucault, *UP*, s. 68.

tohumlarını yanlış zamanda birbirine karıştırmış olmalarında arandığına dikkat çeker.[231]

c) *Statü*: Hazzı kullanma sanatı, hazzı kullananın hem kendisini, hem de içinde bulunduğu statüyü dikkate alarak, bu sanatın icra edilmesini gerektirir.[232] Cinsel davranışa ilişkin kuralların yaşa, cinsiyete, statüye göre değişmesi, emirlerin ve yasakların herkese aynı şekilde dayatılmaması genelde toplumların çoğunda ortak olarak bulunan bir özellik olduğu halde, Hıristiyan ahlâkı söz konusu olduğunda, bunun daha çok uyarlanmış bir evrensellik olduğundan söz edilirken; Grek ve Roma ahlâkında, herkes için geçerli birkaç temel kuralın dışında cinsel ahlâkın, her zaman, kabul edilen statü ve seçilen amaçlar tarafından belirlenen yaşama biçiminin parçasını oluşturduğu öne sürülür.[233] Ölçülülük, herhangi bir kişiye değil de, site içerisinde özellikle bir yeri, statüsü ve sorumluluğu olan kişilere verilen nitelikler arasında düşünülür.[234] "Platon'un devlete bütünüyle ölçülülük erdemini kazandırmak istediği doğrudur; fakat o bununla herkesin aynı şekilde ölçülü olacağını kastetmez" diyen Foucault için, *sophrosune*'ün belirlediği devlette yönetim altında bulunan kişilerin gerçekten itaat etmek zorunda olacakları, yönetenlerin de gerçekten buyuracakları bir statü içerisinde bulunacakları çok açıktır; ölçülü devlette, erdemsiz çoğunluğun tutkuları erdemli bir azınlığın tutkuları ve zekâsı tarafından egemenlik altına alınır.[235]

3) Ahlâksal özne olarak kurulmak için, kendilik karşısında kişinin sahip olması gereken tutumu tanımlayan *enkrateia* kavramı.[236] Hıristiyan ahlâkının içselliğinin genellikle pagan ahlâkının dışsallığının karşısında yer aldığını söyleyen

231 M. Foucault, *UP*, s. 69-70.
232 M. Foucault, *UP*, s. 70.
233 M. Foucault, *UP*, s. 70.
234 M. Foucault, *UP*, s. 71.
235 M. Foucault, *UP*, s. 72; *bkz.* Platon, *Devlet*, IV, 431, c-d.
236 M. Foucault, *UP*, s. 45.

Foucault'ya göre, pagan ahlâkı eylemleri gerçek tamamlanmışlıkları, görülebilir biçimleri, kurallara uygunlukları içerisinde ve arkalarında bıraktıkları kanı ya da anı içerisinde alabildikleri görünüşe göre ele almakla birlikte, geleneksel olarak kabul görmüş olan bu karşıtlık, temel olanı gözden kaçırma tehlikesini de taşır.[237] Hıristiyan içselliği adı verilen şey, dikkat, kuşku, açıklama, gevezelik, itiraf, kendi kendini suçlama, iç dürtülerle mücadele, her şeyden el etek çekme, tinsel çatışma, vb.'lerinin belirgin biçimlerini içeren kendilikle ilişkinin özel bir biçimidir.[238] Eski ahlâkın dışsallığı denilen şey ise, kendilik üzerine bir çalışma prensibini içermekle birlikte, çok farklı bir form altında bulunur.[239]

Enkrateia teriminin, klâsik dilde, kendilikle ilişkinin söz konusu bu biçimini, hazlara ilişkin ahlâk için gerekli olan ve hazların iyi kullanılmasında kendini gösteren bu tutumu göstermek için kullanıldığını öne süren Foucault, gerçekte, bu sözcüğün uzun bir süre *sophrosune*'ün oldukça yakınında bulunduğuna ve birlikte kullanıldıklarına; bunun en iyi kanıtı olarak da, inançlılık, bilgelik, cesaret ve adaletin yanında beşinci erdem olan ölçülülüğü göstermek için Ksenophan'ın bazan *sophrosune* bazan da *enkrateia* terimlerini kullandığına; Platon'un *Devlet*'te bilgelik, cesaret, adalet ve ölçülülük (*sophrosune*) erdemlerini ele aldığında, ölçülülüğü *enkrateia* aracılığıyla tanımladığına dikkat çeker.[240] "Ölçülülük (*sophrosune*) belirli hazlar ve arzular üzerinde kurulan bir çeşit düzen ve egemenliktir (*kosmos kai enkrateia*)."[241] Bu iki sözcükten her birinin kendilikle ilişkinin biraz farklı bir biçimine göndermede bulunduğuna işaret eden Foucault için, *sophrosune* erdemi tanrılara ve insanlara karşı uygun olduğu biçimde davranmayı güvence altına alan çok genel bir durum olarak betimle-

237 M. Foucault, *UP*, s. 74.
238 M. Foucault, *UP*, s. 74.
239 M. Foucault, *UP*, s. 74.
240 M. Foucault, *UP*, s. 74-75.
241 Platon, *République*, IV, 430 b'den naklen, M. Foucault, *UP*, s. 75

nirken; *enkrateia*, daha ziyade, direnme ya da mücadele etme ve arzular ile hazların alanında onun egemenliğini güvence altına alma olanağını veren, kendine hâkim olmanın aktif bir formuyla belirginlik kazanır.[242]

Sophrosune ile *enkrateia*'yı sistematik olarak ilk kez birbirinden ayıran Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te söylediğine göre, *sophrosune* öznenin akla uygun eylem ilkelerini bilinçli olarak seçmesi, bu ilkeleri izlemeye ve uygulamaya yetili olması, davranışlarındaki duyarsızlık ile aşırılıklar arasındaki "orta yol"u tutması ve bundan da haz duyması; *sophrosune*'ün karşıtı olan *akolasia* (ölçüsüzlük) ise, insanın bilerek ve isteyerek kötü ilkelerin peşinden gitmesi ve bundan zevk alması demektir.[243] Mücadele ve direnme eksenlerinde kendini gösteren *enkrateia* ağırbaşlılık, yönelme ve kendine hâkim olma anlamlarına gelir; bu anlamda, ölçülü olmak için bireyin kendi üzerinde uygulamak zorunda olduğu *sophrosune*'ün temel koşulu olan *enkrateia*, klâsik dilde, genel olarak bir kendi kendine hâkim olma dinamiğine ve bu dinamiğin gerektirdiği çabaya gönderme yapıyor gibi görünüyor.[244] Bu hâkim olma çabası öncelikle bir mücadele ilişkisini içerir. Hazlara kaşı bir mücadele tavrı ortaya koymak suretiyle ancak ahlâksal davranılabilir; çünkü *aphrodisia*lar kaynağı ve erekselliği doğal olan bir güçler oyunuyla hem mümkün hem de arzulanabilir kılınmakla birlikte, özgün enerjileri yüzünden, potansiyel güçler aşırılığa ve isyana götürebilirler; direnme ve hâkim olma yeteneğine sahip olduğu takdirde, ancak insan bu güçleri ölçülü olarak kullanabilir.[245]

Hazlar alanında, ahlâksal davranışın üstü örtük bir biçimde bir iktidar mücadelesinin içinde bulunduğunu düşünen Foucault için, tehlikeli ve düşman güç olarak *hedonai*'ler ve *epithumiai*'ler hakkındaki bu algı; onlara karşı çıkan ve onları

242 M. Foucault, *UP*, s. 75; *bkz.* T. O'Leary, *age*, s. 43.
243 M. Foucault, *UP*, s. 76.
244 M. Foucault, *UP*, s. 76.
245 M. Foucault, *UP*, s. 77.

alt etmeye çalışan dikkatli bir hasım olarak kendiliğin oluşumu, ölçülülüğü ve ölçüsüzlüğü belirginleştirmek amacıyla geleneksel olarak kullanılan bütün bir ifadeler serisinin içerisinde yer alır.[246] Hasımlarla kurulan bu mücadele ilişkisi aynı zamanda kişinin kendisiyle de kurduğu aynı türden bir ilişkidir. Nefsin mücadele etmesi ve kendisiyle mücadele edilmesi gereken bölümleri arasındaki farklılaşmalara ilişkin önerilen kuramsal çalışmaların dikkate alınması gerektiğine inanan Foucault, ruh ile bedenin birbiriyle olan ilişkisi hakkında sorulabilecek soruları ve verilebilecek yanıtları dikkate alarak, en sinsi ve en gizli biçimleri altındaki ten isteklerinin hareketi ile kurnazlıklara ve yanılsama gücüne sahip *öteki*nin varlığı arasındaki ilkesel bağın, Hıristiyan etiğinin bedenle ilgili temel çizgilerinden birini oluşturduğunu söyler.[247] *Aphrodisia*lar etiğinde, mücadelenin gerekliliği ve güçlüğü, tam tersine, kendi kendisiyle bir mücadele olarak kendini gösterdiğinde önem kazanır; çünkü arzulara ve hazlara karşı mücadele etmek, insanın kendi kendisiyle mücadele etmesidir.[248] Kişinin kendisi karşısındaki böyle polemik bir tutumu, doğal olarak, zafer terimiyle dile getirilen bir sonuca götürür.[249]

Foucault, *İktisat Üstüne* adlı eserinde Ksenophon'un, ölçüsüzlüğün kötü yönetilen bir eve benzetilebileceğini, ölçüsüz adamın ruhundaki "kötü" ve "söz dinlemez" efendilerin (*oburluk, ayyaşlık, şehvet düşkünlüğü, tutku*), egemen olması gereken kişiyi köleleştireceklerini ve gençliğinde sömürdükten sonra onu zavallı bir yaşlılığa hazırlayacaklarını öne sürdüğünden söz eder.[250] Ölçülülüğün ne olduğunu belirlemek için, Platon'un eserlerinde, dizginlenmedikleri takdirde, arzuların, sürekli isyan etmeye çalışan bir halka benzetilmesi, bilinen

246 M. Foucault, *UP*, s. 78.
247 M. Foucault, *UP*, s. 79.
248 M. Foucault, *UP*, s. 79.
249 M. Foucault, *UP*, s. 81.
250 M. Foucault, *UP*, s. 83.

bir temadır.[251] Böyle bir mücadelenin gerçekleştirilebilmesi için, egzersiz yapmak gerektiği yine Platon'un *Yasalar*'ında dile getirilir.[252] Eğer idmansız (*agumnastos*) olunursa, arzulara ve hazlara ne karşı çıkılabilir ne de onlar alt edilebilir.[253] Egzersiz yapmanın zorunluluğunu kişinin kendisiyle ilgilenmesinin kaçınılmazlığına bağlayan ve Sokrates'in bu *askesis* ilkesine sık sık dikkat çeken Platon'a göre, başkalarıyla ilgilenmenin ve onları yönetmenin temel şartı olan *kendine dikkat etme* (epimeleia heautou) sadece bilgiyi değil, aynı zamanda, kişinin kendisine gerçekten özen göstermesini, eğitmesini ve dönüştürmesini de içerir.[254] Hakikate giriş ile hakikate girme olanağı verecek olan öznenin kendi varlığındaki gerekli dönüşümler anlamına gelen tinsellik pratiği, ne Sokrates'te ne Platon'da, ne de bütün Antikite boyunca (Pithagorasçılar, Stoalılar, Kinikler, Epikurosçular, Yeni Platoncular vb.) asla birbirinden ayrı olarak düşünülmediği gibi, kendilik kaygısı anlamındaki *epimeleia heautou* çok açık bir biçimde tinsellik koşullarının birliğini ve hakikate girilebilmesi için gerekli koşul olan kendilik dönüşümlerinin birliğini gösterir.[255]

Kendiliğin yönetimini güvence altına almanın, evin yönetimini gerçekleştirmenin, sitenin yönetimine katılmanın aynı tipten üç pratik olduğunu düşünen Ksenophon, adı geçen eserinde, bu üç sanat arasında, bir insan varlığındaki ortaya çıkışlarının kronolojik art arda gelişi gibi süreklilik ve eşbiçimliliğin olduğunu gösterir.[256] Genel anlamda, yurttaş olarak insanın politik eğitimine hizmet edecek her şeyin onun erdem eğitimine de hizmet edeceği ya da tersinin de söz konusu olabileceği; politik eğitimle erdem eğitiminin bu bakımdan birbiriyle atbaşı gideceği; dolayısıyla, ahlâksal *askesis*in site için-

251 M. Foucault, *UP*, s. 83; *bkz.* Platon, *Yasalar*, III, 689 a-b.
252 Platon, *Yasalar*, I, 647 d.
253 M. Foucault, *UP*, s. 83.
254 M. Foucault, *UP*, s. 83.
255 M. Foucault, *HS*, s. 18.
256 M. Foucault, *UP*, s. 88.

de ve başkalarına karşı oynayacak bir rolü olan özgür insanın *paideia*sının bir parçası olacağı çok açıktır.[257] Platon *Yasalar*'da, Atinalı'nın ağzından *paideia*yayı şöyle tanımlar: "Çocukluktan başlayarak erdem yolunda mükemmel bir yurttaş olma tutku ve hevesi uyandıran, hakça yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen kişi olmayı sağlayan bir eğitim."[258] Bireyin ahlâksal bir özne olarak kurulabilmesinin temel koşulu olan *askesis*in (pratik eğitim) Grek düşüncesinde ya da Sokrates'ten kaynaklanan gelenekte çok önem taşıdığına işaret eden Foucault, *asketik olan*ın, yani çileciliğin ruhun özel bir sanatını, kendi teknikleri, süreçleri ve reçeteleriyle oluşturacak olan tekil pratiklerin bir derlemesi olarak ne organize edilmiş ne de düşünülmüş olduğunu; onun bir yandan, erdem pratiğinden ayrı olmadığını, öte yandan da yurttaşı biçimlendiren aynı egzersizleri kullandığını; böylelikle, kendinin ve başkalarının yöneticisinin aynı zamanda biçimlendiğini öne sürer.[259]

Kısa bir süre sonra kısmî ve göreli bir otonomi kazanacak olan bu çilecilik, ona göre, bu bağımsızlığını iki yolla gerçekleştirir:[260] (1) Kendi kendini yönetme olanağını veren egzersizler ile başkalarını yönetmek için gerekli şeylerin acemiliği arasındaki kopuşla; (2) Özgün formları içindeki egzersizler ile kendileri için idmandan yararlandıkları erdem, ılımlılık, ölçülülük arasındaki kopuşla. Çileciğin deneme, sınama ve kendini kontrol etme gibi süreçleri, kendisine yöneldikleri ahlâksal davranışın basit bir tekrarından daha karmaşık özel bir tekniği oluşturmaya yönelecek; işte o zaman, kendilik sanatının kendi bağlamını oluşturan *paideia*ya göre ve onu nesnel kılan ahlâksal davranışa göre kendi biçimini aldığı görülecektir.[261] Bununla birlikte, klâsik çağın Grek düşüncesi için, ahlâksal özne olarak kurulma olanağı veren *çilecilik*, terimin olumlu ve

257 M. Foucault, *UP*, s. 88-89.
258 Platon, *Yasalar*, I, 643 e; M. Foucault, *UP*, s. 89.
259 M. Foucault, *UP*, s. 89-90.
260 M. Foucault, *UP*, s. 90.
261 M. Foucault, *UP*, s. 90.

politik anlamında, aynı zamanda *özgür* insanın hayatı olan bir erdemli hayat egzersizinin bir kısmını oluşturur.[262]

4) Ahlâksal özneyi yetkinliği içerisinde belirginleştiren, ölçülülük, bilgelik anlamlarındaki *sophrosune* kavramı. Hazların kullanımı sırasında kendine hâkim olma ve kendini tutma egzersizleriyle kendisine ulaşılmaya çalışılan durumun adı olan *sophrosune* bir özgürlük olarak belirginleşir.[263] Foucault Aristoteles'in *Politika* adlı eserinden yaptığı bir alıntıda, özetle, bir devlette yönetime katılan yurttaşların kendileri erdemli oldukları takdirde devletin de erdemli olacağına işaret ettikten sonra, bireyin kendine karşı olan tutumunun, arzuları karşısında kendi özgürlüğünü güvence altına alma biçiminin, kendisi üzerinde kullandığı egemenlik tarzının devletin mutluluğunu ve düzenini sağlayan en önemli kurucu unsur olduğunun altını çizer.[264] Köle olmama durumundan, bireyi her türlü dış ve iç baskıdan bağımsız kılacak olan azadelikten daha fazla bir şey olan bu *özgürlük*, başkaları üzerinde uygulanan iktidar içerisinde aslında kendiliğe uygulanan bir iktidardır.[265] Bireyin kendisi üzerindeki egemenliğinin görünüşlerinden biri olarak anlaşılan ölçülülük, adalet, cesaret veya ihtiyatlılıktan aşağı kalmayacak şekilde, egemenliğini başkaları üzerinde kullanacak olan kişiyi nitelendirecek bir erdemdir.[266] Platon'un dediği gibi, "krallığa en layık insan kendisinin kralı olandır".[267] Hazlara ilişkin ahlâkta, ahlâksal örneklemenin yüksek düzeyli iki biçimine verilen önemin buradan geldiğini düşünen Foucault için; bunlardan birincisi kendi tutkularına egemen olmaktan yoksun kötü despot iken, ikincisi başkaları üzerinde kullandığı otorite dâhilinde kendi-

262 M. Foucault, *UP*, s. 90.
263 M. Foucault, *UP*, s. 91.
264 M. Foucault, *UP*, s. 92.
265 M. Foucault, *UP*, s. 93.
266 M. Foucault, *UP*, s. 94.
267 Platon, *Devlet*, IX, 580c'den naklen, M. Foucault, *UP*, s. 94.

si üzerinde sıkı bir iktidar uygulamaya yetili olan yöneticinin olumlu imgesidir.[268]

Aktif özgürlük olarak egemenliğin bu kavramsallaştırılması içerisinde, kabul edilen şey ölçülülüğün "erkeksi" karakteridir.[269] Erkekler için oluşturulmuş bu erkek ahlâkında, ahlâksal özne olarak kendiliğin özümsenmesi bir erkeklik yapısını kendi kendine gerçekleştirmekten ibarettir diyen Foucault için, Grek düşüncesinde, cinsel pratiklerde başkalarına karşı kullanılan erkek etkinliğinin kontrol edilebilmesi ve egemenlik altına alınabilmesi kendiliğe göre erkek olmak suretiyle ancak söz konusu olabildiği için, bir "toplumsal erkeksilik" modeline göre, "cinsel erkeksilik" egzersizine uygun ölçünün verilebilmesi ancak bu "etik erkeksilik" şartına bağlanabilir; çünkü ölçülülük kelimenin tam anlamıyla bir erkek erdemidir.[270] Bu, elbette kadınların ölçülü olmadıkları, *enkrateia*ya yetili bulunmadıkları ya da *sophrosune* erdemini bilmedikleri anlamına gelmiyor; ama yine de, ölçülülük erdeminin, kadınlarda, her zaman belirli bir şekilde erkeksiliğe göndermede bulunduğu bir gerçektir; çünkü ölçülü olabilmek için, kadın, kendinde erkeksi tipten olan bir yücelik ve egemenlik ilişkisini kendine yerleştirmek zorundadır.[271] Aristoteles'in, erdemin temel birliğine ve erkekler ile kadınlarda bu erdemin aynılığına ilişkin Sokratik teze açıkça karşı olduğu bilinmekle birlikte, o tam anlamıyla kadınlara özgü kadın erdemlerini betimlemez, onun kadınlara tanıdığı erdemler erkekte tam ve yetkin biçimini bulan temel bir erdeme başvurmak suretiyle tanımlanır; Aristoteles bunun nedenini erkekle kadın arasındaki ilişkinin politik bir ilişki olmasına bağlar.[272] Ölçülülüğün temelde erkeksi bir yapıda olması öncekinin simetrik ve ters başka bir sonucuna sahip olması demektir ki; bu da ölçüsüz-

268 M. Foucault, *UP*, s. 94.
269 M. Foucault, *UP*, s. 96.
270 M. Foucault, *UP*, s. 96.
271 M. Foucault, *UP*, s. 96.
272 M. Foucault, *UP*, s. 97.

lüğün kadınlığa ait olan bir pasifliğe bağlı bulunması anlamına gelir.[273]

Ölçülü insanın varlık biçimini oluşturan bu özgürlük-iktidar ikilisinin hakikatle ilişkisi kurulmaksızın kavranamayacağını, hazlara egemen olmanın ve onları *logos*a boyun eğdirmenin ancak bir ve aynı şeyi oluşturduğunu öne süren Foucault'ya göre, Aristoteles'in de dediği gibi, Greklerde ölçülü insan doğru aklın (*orthos logos*) buyurduğu şeyi sadece arzulayan insandır.[274] Greklerde insanın, aynı zamanda, bilgi öznesi olarak kurulmaksızın, hazların kullanımında ahlâksal özne olarak da kurulamayacağının düşünüldüğünü öne süren Foucault, hazların kullanılmasında *logos*la olan ilişkinin, MÖ 6. yüzyıl Grek felsefesi tarafından üç önemli biçim altında betimlendiğine işaret eder:[275]

1) ***Yapısal biçim***: Ölçülülük *logos*un insan varlığında egemenlik konumunda bulunmasını, arzuların kendisine boyun eğmesini, davranışları düzenleyecek durumda olmasını içerdiği halde; ölçüsüz insanda, arzulayan güç birinci sırada yer alır ve zorbalığa başvururken, *sophron* olan insanda, insan varlığının yapısına uygun bir biçimde yöneten ve buyuran *akıl*dır.

2) ***Araçsal biçim***: *Logos*un ölçülülük içerisindeki kullanılışı araçsal bir form altında betimlenir. Arzuların denetimi ihtiyaçlara, zamana ve şartlara kendini adapte etmeyi bilen bir kullanımı sağladığı andan itibaren, Aristoteles'in deyimiyle, "insanın yapılması gerekeni, gerektiği zaman ve gerektiği gibi yapması"nı belirleyebilen bir pratik akıl gerekli olur.

3) ***Ontolojik biçim***: Devlet için olduğu gibi insan için de hazların uygun koşulların dışında ve bilgisizce kullanılmaması gerektiğinin altını çizen Platon'un *Phaidros* adlı eserinde,

273 M. Foucault, *UP*, s. 98.
274 M. Foucault, *UP*, s. 99.
275 M. Foucault, *UP*, s. 100-101.

*logos*un ölçülülük bağlamında kullanılmasının üçüncü biçimi olarak "kendi kendineliğin ontolojik keşfi" görülür. Hakikatle ilişkinin, hem hazların ölçülü kullanılması hem de onların şiddetinin kontrol altına alınabilmesi için ne ölçüde gerekli olduğu, onun ölçülü öznenin varoluş kipinin kurucu unsuru olmasından da kolaylıkla anlaşılabilir.[276]

Hakikatle ilişki, ölçülü olan ve ölçülü bir hayatı yöneten özne olarak bireyin kuruluşunun *yapısal, araçsal* ve *ontolojik* bir şartıdır.[277] Hakikatle kurulan ve ölçülü öznenin kurucu unsuru olan bu ilişki, Hıristiyan tinselliğinde görüleceği üzere, her ne kadar sonu bir arzu hermeneutiğine varmasa bile, varoluş üzerine bir estetiğe varabilir.[278] Ontolojik bir düzenin devam ettirilmesi ya da yeniden üretilmesinde, insanın böyle bir yaşama biçimi, kendisini yöneten *logos, akıl* ve *hakikatle ilişki* tarafından kayıt altına alınır.[279] Bir insan tam anlamıyla ölçülü, herkes tarafından dikkate alınabilir ve uzun bir süre hafızada saklanmaya değer bir davranışın oluşumu içerisinde ahlâksal bir özne olarak kurulur.[280]

Buraya kadar yeterince üzerinde durulmuş olan kendilik yönetimi aracılığıyla kendisine ulaşılmış olan varlık biçiminin hakikatle *yapısal, araçsal* ve *ontolojik* bir ilişkisinden ayrıştırılamaz olan aktif bir özgürlük olarak belirginlik kazandığını düşünen Foucault, cinsel davranışlara ilişkin Hıristiyan ahlâkında, etik tözün *aphrodisia*larla değil de, kalbin sırları içerisinde saklanan bir arzular alanıyla ve formları ile koşulları içerisinde dikkatli bir biçimde tanımlanmış bir eylemler bütünüyle belirlenmiş olacağını öne sürer.[281] Gelinen bu noktadan hareketle, hem birbirine karşıt hem de birbirini tamamlayıcı

276 M. Foucault, *UP*, s. 102.
277 M. Foucault, *UP*, s. 102.
278 M. Foucault, *UP*, s. 103.
279 M. Foucault, *UP*, s. 103.
280 M. Foucault, *UP*, s. 105.
281 M. Foucault, *UP*, s. 106.

nitelikte olan şu iki uygulamanın Hıristiyan ahlâkındaki önemi anlaşılabilir:[282] **(1)** Gittikçe daha çok belirginlik kazanacak olan cinsel eylemlerin kodlanması; **(2)** Bir arzu hermeneutiğinin ve kendiliği deşifre etme süreçlerinin gelişmesi. Şematik olarak bakıldığında, Antikçağın hazlar konusundaki ahlâksal düşüncesinin ne eylemlerin kodlanmasına ne de bir öznenin hermeneutiğine değil, aksine bir davranış biçimlendirmesine ve bir varoluş estetiğine yönelmiş bulunduğu söylenebilir.[283]

II. Hazlar, Perhiz ve Etik

Greklerde, tıpkı Latinlerde olduğu gibi, *cinsellik* ve *ten* gibi bir kavram bulmanın oldukça zor olduğunu öne süren Foucault, bugün cinsel *ilişki*, *birleşme* ya da *temas* olarak adlandırılan eylemler konusunda, *sunousia*, *homilia*, *plesiasmos*, *mixis*, *ocheia* gibi bu konudaki anlamları pek de net olmayan sözcüklerin kullanıldığını söyler.[284] Söz konusu eylem ve pratiklerin bir arada düşünülmesine olanak tanıyan kategorinin kavranması gündeme geldiğinde, Greklerin, bilerek ve isteyerek, isimleştirilmiş bir sıfat olan *ta aphrodisia*'yı kullandıkları görülürken, Latinlerin bu sıfatı *aşk hazları*, *cinsel ilişkiler*, *tenin eylemleri*, *şehvet* gibi anlamlara gelen *venerea* olarak çevirdikleri görülür.[285] Burada Foucault'nun ilgilenme ihtiyacı duyduğu temel problemin, site yasalarının öğütlerinin ya da yasaklarının, geleneklerin hoş gördüğü ya da hoş görmediği şeylerin, kişinin cinsel tutumunu düzenlemeye yetmeyeceği kanısını taşıyan hekimlerin ve filozofların bu türden hazlarda ahlâksal bir sorunun varlığını kabul ettikleri ve *aphrodisia*lar konusunda ortaya attıkları ahlâksal sorgulamanın hangi genel biçime sahip olduğu problemidir.[286] Söz konusu problemle ilgili özellikle Ksenophon, Platon ve Aristoteles'in metinlerine bakarken,

282 M. Foucault, *UP*, s. 106.
283 M. Foucault, *UP*, s. 106.
284 M. Foucault, *UP*, s. 43.
285 M. Foucault, *UP*, s. 43-44.
286 M. Foucault, *UP*, s. 44-45.

onların öğretisel ortamına değil de, sorunsallaştırma alanına dikkat edeceğine işaret ederken, Foucault gerçekte genel özellikleriyle *aphrodisia*ların ahlâksal ilgi alanı olarak oluşumlarını ortaya koymaya çalışacağını dile getirir.[287]

Grekler cinsel davranış üzerine düşüncelerinde yasakların geçerliliğini değil de, kendi etkinliği içindeki özgür insanın kullandığı bir özgürlüğü biçimlendirmeye çalışmışlardır.[288] Burada akla gelebilecek olan paradoksal bir duruma işaret eden Foucault, Greklerin genelde evli erkeklerin cinsel hazlarını evlilik dışında da aramalarını kabul ettikleri, değer verdikleri ve uyguladıkları halde, Grek filozoflarının bu konuda bir *sakınma ahlâkı*nı benimsediklerini ve kurduklarını, evli erkeklerin yalnızca kendi eşleriyle cinsel ilişkiye girmelerine izin veren bir evlilik yaşamının ilkesini geliştirdiklerini öne sürer.[289] Aristoteles'in *Politika*'da evli bir erkeğin başka bir kadınla ya da evli bir kadının başka bir erkekle olan cinsel ilişkilerinin onur kırıcı bir eylem olarak düşünülmesi gerektiğini salık verdiğinden söz eden Foucault'ya göre, o dönemin bazı ahlâk filozofları, iyi bir ahlâkta, evli bir erkeğin hazları kullanma konusunda, sanki evli değilmiş gibi, kendini özgür hissedemeyeceğini temel bir ilke olarak açıkça belirtmişlerdir.[290] Bununla birlikte evlilik ile hazlar ve tutkular oyunu arasındaki köklü ayrımın Antikçağdaki evliliğin varoluşunu gerektiği gibi belirleyebilen bir formül olmadığı da çok açıktır.[291]

Aslında, Grek evliliğini, sonraki dönemlerde daha fazla önem kazanacak olan, duygusal ve kişisel implikasyonlardan koparmayı, onu daha sonraki karı-kocalık formüllerinden ayırmayı istemek söz konusu olduğunda, ters bir hareketle, filozofların katı ahlâkını Hıristiyan ahlâkının bazı ilkelerine

287 M. Foucault, *UP*, s. 45; *bkz.* s. 374.
288 M. Foucault, *UP*, s. 111.
289 M. Foucault, *UP*, s. 111.
290 M. Foucault, *UP*, s. 164-165.
291 M. Foucault, *UP*, s. 166.

daha çok yaklaştırmaya doğru gidilir.[292] Karı ile kocanın her ikisinden de evliliğin dışındaki her tür cinsel ilişkiden uzak durmalarını isteyen bir evlilik ahlâkının temel unsurlarına sahip olan klâsik çağ Grek düşüncesinin[293] en önemli temsilcisi Platon'un *Yasalar*'da öne sürülmüş ahlâk ilkelerine bakıldığında, onların ailenin ve evlilik yaşamının iç gereksinimleri dikkate alınmaksızın, doğrudan doğruya devletin gereksinimlerine uygun bir biçimde düşünülmüş olduğunda kuşku yoktur.[294] Böylelikle kişinin kendi bedeniyle olan günlük ilişki sanatı (*diététik*), aile reisi olarak evini yönetme sanatı (*economique*), adamın ve oğlanın karşılıklı davranış sanatı (*érotique*) gibi çok iyi bilinen uygulama alanlarında ve bunları özümlemeye yönelen düşüncelerden hareketle, Greklerin ahlâksal bir konu olarak cinsel davranış üzerinde kendilerini sorguladıkları, ahlâk için gerekli olan ölçülülük biçimini tanımlamaya çalıştıkları öne sürülebilir.[295] Özetle, Grek düşüncesinde, *aphrodisia* yani egemenlik altına alınması zor güçlerin agnostik bir alanına bağlı haz eylemleri biçimi altında, ahlâksal uygulama alanı olarak oluşmuş cinsel davranışın hem akıl hem de ahlâk bakımından kabul edilebilir davranış biçimini alabilmesi için bir ölçü ve zaman, nicelik ve uygunluk stratejisinin ortaya konulması gerektiği çok açıktır.[296] Grek felsefesi tarafından biraz erken bir dönemde insana öğütlenmiş olan cinsel ölçülülüğün ahlâksal deneyimin dönüşümlerini anlamak bakımından yasalarınkinden daha merkezî bir niteliğe sahip bir tarihin içinde yer aldığını düşünen Foucault'ya göre, bu tarih, insanın ahlâksal davranışın öznesi olarak oluşmasını sağlayan bir kendilik ilişkisi biçiminin özümsenmesi şeklinde anlaşılan etiğin tarihidir.[297]

292 M. Foucault, *UP*, s. 166.
293 M. Foucault, *UP*, s. 200.
294 M. Foucault, *UP*, s. 185; *bkz.* Platon, *Yasalar*, VI, 773 c ve e.
295 M. Foucault, *UP*, s. 273; *bkz.* N. Riahi, *age*, s. 309.
296 M. Foucault, *UP*, s. 274.
297 M. Foucault, *UP*, s. 275.

Cinsel hazların, gerçekte, doğal bir kötülük taşımadıklarını düşünen Greklerde, özellikle doktorların hazların kullanımını kişinin bedeniyle ilgilenmesinin belirli bir biçimine bağlı olarak tanımladıkları; bunun da *tedavi*ye ilişkin olmaktan daha fazla *perhize* ilişkin olduğu dikkati çeker.[298] Grek tıbbı hastalara özgü *perhiz* biçiminde ve onların özel *rejimi* üzerine yapılan bir sorgulamadan hareketle doğmuş iken, Platon'a göre, Asclepios ve onu izleyenlerin döneminde *perhiz* bilgisinin doğuşu, gerçekten insanlar tarafından izlenen ve beslenme, hareket etme biçimlerinin doğaya uygun olmasının adı olan *rejim*in ortaya çıkışı, tıbbın bir tür yön değiştirmesiyle mümkün olmuştur.[299] Ne olursa olsun, diyor Foucault, *perhiz* bilgisi ister ilkel bir sanat, isterse daha sonraki bir yön değiştirme olarak kabul edilsin, onun insanın tutumu içerisinde düşünülmesi gereken temel bir kategori olduğu çok açıktır; çünkü insanın varlığını sürdürme biçimini belirleyen ve davranış için bir kurallar bütününü oluşturan *rejim* başlı başına bir yaşama sanatıdır.[300] Greklerin *rejim*e verdikleri önemi, *perhize* verdikleri genel anlamı ve perhiz uygulamasının tıbba bağlanma biçimini aydınlatmak için, biri Hippokrates öteki de Platon olmak üzere, başvurulabilecek iki önemli kaynağın varlığından söz eden Foucault'ya göre, bu kaynaklara bakılırsa, insanlığın ancak *perhiz* yoluyla gerçekleşen bir kopuşa bağlı olarak hayvansal yaşamdan uzaklaşmış olabileceğini, hatta bu süreç içerisinde, tıbbın da onun özgül uygulamalarından biri olarak ortaya çıkmış olabileceğini düşünmek mümkündür.[301]

Platon *Rakipler*'de, perhize işaret eden bir yaklaşımla, hem bedenin hem de ruhun sağlıklı olması için hiçbir konuda "ölçüyü aşmamak" gerektiğinin altını ısrarla çizerken; *perhiz* uy-

298 M. Foucault, *UP*, s. 112.
299 M. Foucault, *UP*, s. 113-114; *bkz.* Platon, *Devlet*, III, 407c.
300 M. Foucault, *UP*, s. 115.
301 M. Foucault, *UP*, s. 113.

gulamasının gelişmesinde son derece önemli bir rol oynamış olan Pythagorasçılar da, bedene gösterilmesi gereken özen ile ruhun saflığını ve ahengini koruma kaygısı arasındaki bağlantıya önemle dikkat çekmişlerdir.[302] Platon'a göre de, aklı başında olan insan "ruh sağlığına yaramadığı sürece, beden sağlığına, güçlü kuvvetli, yakışıklı olmaya önem vermez, beden düzenini her zaman ruh düzenine göre ayarlar."[303] Sonuçta, buraya kadar söylenmiş olanlardan, bir yaşama sanatı olarak *perhiz* uygulamasının hem bedensel hem de ruhsal hastalıkları önlemeye ya da onları tedavi etmeye yönelik alınan bir önlemler paketinden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.[304] Acaba *perhiz* uygulamasında ya da hayatın böyle akla ve doğaya uygun biçimde yönetilmesinde *aphrodisia*lara nasıl bir yer ayrılmaktadır?[305] Bu konuda Foucault, Hippokrates'in derlemeleri içerisinde yer alan *Peri diaites hugiaines* (Sağlıklı Rejim) ve *Peri diaites* (Rejim Üzerine) adlı iki eserden söz eder; bunlardan birincisinde *aphrodisia*lar hakkında tek söz edilmezken, ikincisinde konuyla ilgili bir dizi öğüt ve buyruk yer alır.[306]

*Aphrodisia*lar rejimi, uygulamanın yumuşatılması zorunluluğu ile birlikte, cinsel eylemlerin kendiliklerinden ve doğaları gereği kötü olacağı postülatına dayanmazlar; ilke olarak onlar hiçbir devre dışı bırakılmanın konusu değildirler; asıl sorun bedenin ve dış koşulların durumuna göre derecelendirilecek bir kullanma sorunudur.[307] Grekler tarafından kesinlikle bir kötülük olarak algılanmamış olan cinsel eylem, onlar için, etik bir devre dışı bırakmanın da konusu olmamakla birlikte, *eylemin biçimi, yol açtığı bedel* ve *bağlı bulunduğu ölüm*

302 M. Foucault, *UP*, s. 116; *bkz.* Platon, *Rakipler* (çev. N. Ş. Kösemihal), MEB Yayınları, İstanbul 1989, 134 a-d.
303 Platon, *Devlet*, IX, 591 c-d; M. Foucault, *UP*, s. 118.
304 M. Foucault, *UP*, s. 123.
305 M. Foucault, *UP*, s. 123.
306 M. Foucault, *UP*, s. 124.
307 M. Foucault, *UP*, s. 133.

olmak üzere üç nokta etrafında dönen bir kaygıya o dönemin metinlerinin tanıklık ettiği de bir gerçektir.[308] İnsan bedeni hakkında doğru bir kaygıya sahip olmak istendiğinde, *aphrodisia*lar ve onların olması gerektiği biçimdeki kullanımı üzerinde, Grek tıbbı ve felsefesinin kendi kendilerini sorguladıklarına da tanık olunur.[309] Bu üç büyük kaygı temasının sadece eski kültüre özgü bir tema olmadığına, Eski Çin kültüründe ve Hıristiyan ten öğretisinde de buna benzer temaların kolaylıkla bulunabileceğine işaret eden Foucault, söz konusu kaygı temasının eylemlerin kodlanmasını ya da erotik bir sanatın oluşmasını değil, bir *yaşam tekniği*nin kuruluşunu amaçlayan bir düşüncenin içinde biçim kazanmış olabileceğine inanır.[310] Bu yaşam tekniğinde, ona göre, hasta karşısında doktorun, dalgalar arasında kaptanın ya da site karşısında politikacının durumunda olduğu gibi, insanın davranışlarını kontrol altına alan bir özne olarak oluşmasının olanağı söz konusudur.[311] Kötüye kullanmanın yol açacağı karışıklıklar üzerine çok az ayrıntıdan söz edilmesine ve yapılması gereken ile gerekmeyen hakkında kesin olan pek az şey söylenmesine rağmen, *aphrodisia*lar için bir rejimin gerekliliğinin ısrarla altının çizilmesi ancak böyle anlaşılabilir.[312]

Cinsellik teriminin, on dokuzuncu yüzyılın başları gibi, oldukça geç bir dönemde ortaya çıktığına dikkat çeken Foucault, cinsellik deneyiminin oluşum ve gelişimini, arzu ve arzulayan özne açısından soykütüksel, yani tarihsel ve eleştirel bir çalışma yapmaksızın çözümlemenin zor göründüğünü öne sürer.[313] Söz konusu soykütüksel araştırma yoluyla, modern insanın bir cinsellik öznesi olarak kendi deneyimini nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için, çok eskiden beri kendini

308 M. Foucault, *UP*, s. 141.
309 M. Foucault, *UP*, s. 153.
310 M. Foucault, *UP*, s. 155.
311 M. Foucault, *UP*, s. 156.
312 M. Foucault, *UP*, s. 156.
313 M. Foucault, *UP*, s. 9,11.

bir arzu öznesi olarak görme biçimini ortaya çıkarmak, ona göre, bir zorunluluktur. Bundan dolayıdır ki, *özne*yi çözümlemek için, bireyin kendini özne olarak kabul etmesine yol açan kendi kendisiyle ilişkisinin biçim ve yöntemlerini araştırmanın uygun olacağına inanan Foucault, *özne*yi, kendi kendisiyle ilişki ve kendiliğin kuruluşu bağlamındaki "hakikat oyunları" olarak incelemeyi amaç edinir.[314] Bu konuda onun sorduğu temel sorular şunlardır: "İnsan kendini deli olarak algıladığında, hasta olarak gördüğünde, yaşayan, çalışan, konuşan bir varlık olarak düşündüğünde, kendini bir suçlu gibi yargıladığı ve cezalandırdığında, kendi varlığını hangi hakikat oyunlarının ortasında düşünmeye başlar? Hangi hakikat oyunlarının ortasında, insan varlığı bir arzu insanı olarak bilinir?"[315]

Günümüzde felsefî etkinliğin düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel bir etkinlik, bilineni meşrulaştırmak yerine, farklı düşünmenin nasıl ve nereye kadar olanaklı olduğunu bilmeye çalışmaktan başka bir şey olmadığının altını çizen Foucault, "hakikat düzeni içerisinde kişinin kendini değiştiren bir çabası" anlamındaki *deneme*nin, bugün hâlâ düşünce yoluyla bir *çile çekme* ya da *kendilik eğitimi* olmaya devam etmesi koşuluyla, felsefenin yaşayan yanı olduğunu öne sürer.[316] Hıristiyanlığın üzerinden geçerek, modern çağdan Antikçağa kadar uzanan Foucault, konuyla ilgili, şu soruları sormaktan kendini alıkoyamaz:[317] "Neden cinsel davranış ile buna bağlı etkinlikler ve zevkler ahlâksal bir kaygının konusu olmaktadır? Neden bu etik kaygı, en azından bazı zamanlarda, belirli grup ya da toplumlarda, beslenme alışkanlıklarının ya da yurttaşlık ödevlerinin yerine getirilmesi gibi, bireysel ya da toplumsal yaşamın öteki temel ilgi alanlarında sahip olunan

314 M. Foucault, *UP*, s. 12.
315 M. Foucault, *UP*, s. 13.
316 M. Foucault, *UP*, s. 13.
317 M. Foucault, *UP*, s. 16.

ahlâksal dikkatten daha önemli görünmektedir?" Bu sorulara ilk anda, "cinsel davranışlar, kendilerine karşı çıkmanın çok ağır bir suç olduğu temel yasakların konusudur" şeklinde bir yanıtın verilebileceğinin bilincinde olan Foucault, böyle bir yanıtın, bir yandan, çözüm yerine sadece problemin kendisini ortaya koymak olacağının, öte yandan da, cinsel davranışla ilgili etik kaygının, yoğunluğu ya da biçimleri bakımından, her zaman, yasaklar sistemiyle ilişki içerisinde bulunmadığını görmezlikten gelmek olacağının da bilincindedir.[318] Ahlâksal kaygı, ona göre, zorlamanın ve yasaklamanın bulunmadığı yerlerde çok daha güçlü olduğu gibi, yasaklama ile ahlâksal sorunsallaştırma birbirinden çok farklı şeylerdir.

Burada, ahlâksal alan ile cinsel etkinlik arasındaki ilişki bakımından, asıl sorulması gereken temel sorular şunlardır:[319] "Cinsel etkinlik nasıl, niçin ve hangi biçim altında ahlâksal alan olarak kurulmuştur? Biçimleri ve yoğunluğu değişse de, bu denli ısrarlı bir etik kaygı neden? Neden bu sorunsallaştırma?" Davranışlar ve temsiller tarihinin tam karşısında, düşünce tarihinin asıl işinin tam da bu sorular karşısında netleştiğinin farkında olan Foucault, böylelikle, bir *düşünce sistemleri tarihçisi* olarak kendi işinin de, insan varlığının kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde yaşadığı dünyayı hangi koşullarda sorunsallaştırdığını betimlemek olduğunun altını çizer.[320] Kendileri aracılığıyla insanların bireysel varlıkları içinde kendilerini değiştirmeye ve dönüştürmeye, belirli estetik değerleri taşıyan ve belirli üslup ölçütlerine uyan bir eseri yaşamlarına geçirmeye çalıştıkları, *varoluş sanatları*nın ya da *kendilik teknikleri*nin ele alınması ve uzun bir tarihinin yazılması onun gerçekleştirmeye çalıştığı hedefleri arasında yer alır.[321] Asıl amacının insanın kendini düşünülebilen ve düşünülmesi ge-

318 M. Foucault, *UP*, s. 16.
319 M. Foucault, *UP*, s. 16.
320 M. Foucault, *UP*, s. 16.
321 M. Foucault, *UP*, s. 16-17.

reken şey olarak ortaya koyarken kendilerinden yararlandığı sorunsallaştırmaların ve onların pratiklerinin çözümlemesini yapmak olduğunu söyleyen Foucault, söz konusu çözümlemenin arkeolojik boyutunun bu sorunsallaştırmaların biçimlerini çözümleme olanağını verirken, soykütüksel boyutunun ise pratikleri ve onların değişimlerini çözümleme olanağını verdiğini öne sürer.[322] Antikçağda, bir *varoluş estetiğ*inin ölçütleri devreye sokulmak suretiyle, kendilik pratiklerinin çerçevesi içerisinde, cinsel etkinliğin ve zevklerin nasıl sorunsallaştırıldığını göstermek isteyen Foucault'nun, Antikçağdan Hıristiyanlığa kadar geçen dönem içerisindeki *arzulayan insan*ın soykütüğünü araştırma ve incelemelerinin merkezine yerleştirmesinin asıl nedeninin bu olduğu anlaşılmaktadır.[323] *Arzulayan insan* hakkındaki bu çözümlemenin, yukarıda sözü edilmiş sorunsallaştırmaların arkeolojisi ile kendilik pratiklerinin soykütüğünün kavşağında bulunması sebebiyle, kendilik pratiklerinden ne anlaşılması gerektiğine ve yasaklara dayalı bir *ahlâk sistemleri tarihi*nin yerini alacak olan kendilik pratiklerinden hareket eden bir *etik sorunsallaştırmalar tarihi*ne ilişkin konuların üzerinde durulması gerektiği Foucault'nun dikkatinden kaçmamaktadır.[324]

Paganizm, Hıristiyanlık, ahlâk ve *cinsel ahlâk* gibi genel kategorilerin varlığı kabul edilmek koşuluyla, Hıristiyanlığın cinsel ahlâk anlayışının eski paganizmin cinsel ahlâk anlayışına hangi bakımlardan karşı çıktığı sorulduğunda, verilecek cevapların "ensestin yasaklanmasında mı?", "erkek egemenliğinde mi?", "kadının köleleştirilmesinde mi?" sorularıyla olmayacağından kuşku duymayan Foucault için, bu konuda başka farklılaşma noktalarının aranması gerekecektir.[325] Örneğin, **(1)** cinsel eylemin değeri söz konusu olduğunda, An-

322 M. Foucault, *UP*, s. 17.
323 M. Foucault, *UP*, s. 18.
324 M. Foucault, *UP*, s. 19.
325 M. Foucault, *UP*, s. 20.

tikçağ bu eyleme olumlu bir anlam yüklerken, Hıristiyanlık onu kötülük, günah, düşme ve ölüm gibi olumsuz değerlerle özdeşleştirir; **(2)** yasal eşin sınırlandırılması söz konusu olduğunda, Grek ya da Romalılardan farklı olarak, Hıristiyanlık üremeyi temel amaç kabul eden tek eşli evliliği dayatır; **(3)** eşcinsel ilişkilerin dışlanması söz konusu olduğunda, Greklerde ve Romalılarda böyle bir ilişki belirli ölçüde hoş görülürken, Hıristiyanlık tarafından kesinlikle yasaklanır.[326] Bu üç temel karşıtlığa, pagan ahlâkından farklı olarak, Hıristiyanlığın cinsel ilişkiden uzak durmaya ve bekârete verdiği önem de eklenebilir. Sözü edilen bu üç noktadaki karşıtlığın aslında hiç de doğru olmadığı kanısını taşıyan Foucault için, ilk Hıristiyan öğretileriyle Antikçağın ahlâk felsefesi arasında çok sıkı bir sürekliliğin varlığının, doğrudan doğruya Antikçağ felsefe metinlerinden yapılacak alıntılarla gösterilebileceğinde kuşku yoktur.[327] İskenderiyeli Clemens'in *Eğitmen* adlı eserinin ikinci kitabının onuncu bölümünü konuyla ilgili önemli bir kaynak olarak gösteren Foucault, Grek ve Roma düşüncesinin birçok başka kaynağında da "bir korkunun dile getirilişi", "bir davranış biçimi", "bir dışlanmış tavır imgesi", "bir cinsel perhiz örneği" gibi Ortaçağ Hıristiyan etiğini ve modern Avrupa toplumlarının ahlâkını da etkilemiş olan temaların yer aldığına işaret eder.[328]

Kendi çalışmalarının merkezinde yer alan ve politikayı, etiği, kendilik ilişkilerini biçimlendiren düşünce ve eylem hapishanelerinden kaçma gerekliliği ile örtüştüğü için, Kant'ın aydınlanmayı bir *ausgang*, yani bir kaçış olarak tanımlamasını benimseyen Foucault için, özellikle düşünce hayatının son yıllarındaki eserlerinde dikkat çekici bir biçimde görüldüğü gibi, bir entelektüel özünde ancak "kendini her zaman için kendin-

326 M. Foucault, *UP*, s. 20.
327 M. Foucault, *UP*, s. 21.
328 M. Foucault, *UP*, s. 21.

den kurtulabilir kılmak" olan bir etiği kabullenebilmelidir.[329] Temel ilkesi "kendilik kaygınızın doğru yolda olması için kendinizi kurban etmelisiniz" kodu olan Hıristiyanlığın *kod eğilimli ahlâkın* yanı sıra, kişisel özgürlük egzersizini esas alan *etik yönelimli ahlâkı* da inşa ettiği kanısını taşıyan Foucault için, kendilik kaygısı ile kendiliğin kurban edilmesini birleştiren bu özgürlük paradoksal idi; dolayısıyla, onun kendilikten kurtulma arzusu da buna benzer paradoksal bir durumu sergiliyordu.[330] "Bana kim olduğumu sormayınız ve aynı kalacağımı söylemeyiniz: bu bir medenî hal ahlâkıdır; bu ahlâk belgelerimizi yönetir"[331] diyen Foucault, kendiliğin bir hapishane olabileceğini çok önceden fark etmiş ve eserlerinde sürekli altını çizdiği kendiliği terk etme çağrısını, bir özgürlük programının sloganı ve sürekli bir eleştiri görevine olan bağlılık olarak algılamıştır.[332]

Kendilik ile kendiliğin yazımı sorununun kendiliğin şekillenmesinde temel olmasa bile, her zaman çok önemli bir yere sahip olduğunu kabul eden Foucault, Platon ile Aristoteles için önemle üzerinde durulması gereken temel noktanın, kendilik pratiğini ne yazılı bir pratik olarak işlemeleri, ne bir hatırlama pratiği olarak ne de hatırladıklarından yola çıkarak kendini gözden geçirme pratiği olarak ele almalarıdır; onlar siyasal, ahlâksal ve metafiziksel sorunlar üzerinde kayda değer sayılabilecek ölçüde yazı yazmış olsalar bile, kendilik ilişkisini tartışan metinlerinin oldukça sınırlı olduğu görünmektedir.[333] Oysa, MS 1. yüzyıldan itibaren kendilik ilişkisi modeline göre yazılmış çok sayıda yazının bulunduğu dikkati çekmekte; özellikle Roma imparatorluğu döneminde, izledikleri derslerde gençlere öncelikle doğru davranma yollarının öğretildiğine ilişkin bilgilere Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un

329 J. W.Bernauer, *age*, s. 310.
330 J. W.Bernauer, *age*, s. 310.
331 M. Foucault, *AS*, s. 28.
332 J. W. Bernauer, *age*, s. 311.
333 M. Foucault, *SY2*, s. 253.

metinlerinde rastlanmaktadır.[334] "Antikçağ ahlâkının, bütün tarihi boyunca, kendiliğe özen göstermeyi temel alan bir ahlâk olduğunu düşünmüyorum; tam tersine, Antikçağın ahlâkı belirli bir anda bir kendilik ahlâkına dönüşmüştü" diyen Foucault, Hıristiyanlığın kendiyle hesaplaşmayı, kendini bir başkasına anlatmayı içeren çok geniş ceza işlevlerini örgütlediğinde, birtakım sapkınlıkları da uygulamaya soktuğuna dikkat çeker.[335] Hıristiyanlığın, genellikle hoşgörülü olduğu söylenebilecek olan Greko-Romen yaşama biçiminin yerine feragat, yasaklama ya da engelleme ile belirlenmiş katı bir yaşama biçimini geçirdiği; ancak Greklerde görülen bu kendilik üzerindeki etkinliğin daha sonra Hıristiyanlığa geçmekle birlikte, hoşgörülü Antikçağ ile katı Hıristiyanlık arasında ahlâksal bir kopuşun söz konusu olmadığının da göz ardı edilmemesi gerekir.[336] Kendisine yöneltilen "modern kendilik pratikleri ile Greklerin kendilik pratikleri arasında anlaşılan korkunç farklılıklar var. Bunlar hiçbir şekilde birbiriyle bağıntılı değil mi sizce?" şeklindeki bir soruya Foucault, şu yanıtı verir:[337] "Hiçbir şekilde mi? Hem 'hayır' hem de 'evet'. Tamamen felsefi bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, Antik Yunan ahlâkı ile çağdaş ahlâk arasında en ufak bir ortaklık yoktur. Öbür yandan, Antik Yunan Ahlâkı ile çağdaş ahlâk emrettikleri, tebliğ ettikleri ve öğütledikleri şeyler bakımından değerlendirilecek olursa, birbirlerine olağanüstü derecede yakın sayılırlar. İkisinin arasındaki yakınlık ile farklılığa dikkat çekmek ve etkileşimlerine bağlı olarak antik ahlâkın salık verdiği öğüdün çağdaş ahlâk üslubunda farklı bir işlev görebileceğini gözler önüne sermek önem taşımaktadır."

Delilik üzerinde çalıştığı yıllarda, deliliğin başkaları için ürettiği sorundan yola çıkarken, daha sonraları, cinsellik üze-

334 M. Foucault, *SY2*, s. 253.
335 M. Foucault, *SY2*, s. 253.
336 M. Foucault, *SY2*, s. 211.
337 M. Foucault, *SY2*, s. 254.

rinde çalışmaya başladığı yıllarda, cinsel davranışın bireylerin bizzat kendileri için ürettiği sorundan hareket ettiğini öne süren Foucault, birinci durumda delilerin nasıl yönetildiğini anlamak söz konusu iken, ikinci durumda insanın kendini nasıl yönettiğini anlamanın söz konusu olduğuna dikkat çeker. Ona göre, aslında Rousseau, Hobbes vb.'lerinin siyaset felsefelerinde çok açık olarak görüleceği gibi, on dokuzuncu yüzyılın siyasal düşüncesinde, *politik özne* ya doğal hukuk ya da pozitif hukuk kapsamında bir hukuk öznesi olarak göz önüne alındığı halde, *etik özne* sorunu çağdaş siyasal düşüncede pek fazla yer bulamamıştır.[338] "Özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ama etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir" diyen Foucault'ya göre, kendilik kaygısının ve bireysel özgürlüğün Greko-Romen dünyasının ünlüleri olan Stoacıların, Epiktetos'un, Marcus Aurelius'un metinlerine bakıldığında, gerçekten bütün ahlâksal düşüncenin derinlerine işlediğini yakından görmek mümkün olduğu halde, çağdaş toplumlarda kendilik kaygısının şüpheli bir şey haline geldiğini görmek de mümkündür.[339] "Etiğin kendilik kaygısından ibaret olduğunu söylüyor değilim; ama Antikçağda, bilinçli bir özgürlük pratiği olarak etik, şu temel buyruk etrafında şekillenmektedir: kendin için kaygı duy!"[340] diyen Foucault, insanın kendini bilmeden kendisi için kaygı duyamayacağına, belli davranış kurallarının ya da aynı zamanda hem hakikat hem de buyruk olan ilkelerin bilgisi demek olan kendilik bilgisine sahip olması gerektiğine; etiğin hakikat oyunuyla bağlantılı olduğu noktanın da burası olduğuna dikkat çeker.[341]

338 M. Foucault, *SY2*, s. 239.
339 M. Foucault, *SY2*, s. 226.
340 M. Foucault, *SY2*, s. 226.
341 M. Foucault, *SY2*, s. 227.

C. KENDİLİK KAYGISI

I. Benlik Teknolojisi

Hazlara karşı duyulan güvensizlik, onların beden ve ruh için aşırı kullanımının etkileri üzerindeki ısrar, evliliğin ve karı-koca arasındaki zorunlulukların değer kazanması gibi konuların, ilk iki yüzyıl boyunca filozofların ve doktorların düşüncesinde, Soranus ve Efesli Rufus'un, Musonius ya da Seneca'nın, Plutarkos, Epiktetos ya da Marcus Aurelius'un metinlerinin tanıklık ettikleri bütün bir katılığın varlığından söz eden Foucault, daha sonraları, Hıristiyan yazarların da bu ahlâktan açıkça ya da üstü örtük bir biçimde bol bol esinlenmiş olduklarını öne sürer.[342] Söz konusu metinlerde konuyla ilgili yazılmış olanlar dikkate alındığında, özellikle cinsel hazlara, bu hazların kullanımına ilişkin kaygının giderek daha ısrarlı bir hal aldığı görülür ki, bu da *aphrodisia*ların daha yoğun bir biçimde sorunsallaştırıldığı anlamına gelir. O dönemin siyasal iktidarı tarafından az ya da çok otoriter bir biçimde girişilmiş bazı ahlâksallaştırma çabalarıyla bu durum arasında ilişki kurulabileceği gibi; öte yandan, ahlâkçılar tarafından dile getirilen bu sertlik iradesinin kamuoyunda, belirli bazı istisnaların dışında, pek de bir müdahale isteği biçimini alamamış olması son derece dikkat çekicidir.[343]

Ahlâksal düşünce içerisinde cinsel ölçülülüğün yüceltilmesi, yasaklanmış eylemleri tanımlayan yasanın güçlenmesi biçimini değil, kendisi sayesinde eylemlerin öznesi olarak kurulma olanağı elde edilmiş olan kendilikle ilişkinin bir yoğunlaşma biçimini alır.[344] Bu da, Helenistik ve Roma dünyasında, varoluşun özel yönlerine, kişisel davranışın değerlerine ve kendiliğe duyulan ilgiye giderek daha fazla yer verecek olan bir *bireyciliğin* gelişmesi olarak düşünülebilir.[345] Demek ki, burada

342 M. Foucault, *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi* (*SS*) Gallimard, 1984, s. 53.
343 M. Foucault, *SS*, s. 53-54.
344 M. Foucault, *SS*, s. 55.
345 M. Foucault, *SS*, s. 55.

söz konusu edilen gelişme, katı bir ahlâkın gelişmesini hesaba katmayı gerektirecek bir kamu otoritesinin güçlenmesini değil, daha ziyade bireylerin yaşamının geçmişte kendisinde cereyan ettiği politik ve sosyal çerçevenin zayıflamasını akla getirir.[346] Değişik dönemlerde çok çeşitli olayları açıklamak için sık sık kullanılmış olan bu *bireycilik* söz konusu olduğunda, konuya daha genel bakılması gerektiğini düşünen Foucault için, aslında üç şeyin birbirinden ayırt edilmesi uygun olur:[347] **(1)** Kendi tekilliği içindeki bireye atfedilen mutlak değerle ve kendisine ait olduğu gruba ya da bağlı bulunduğu kurumlara göre düzenlenmiş olan bağımsızlık derecesiyle belirginlik kazanan bireyleştirici tutum. **(2)** Özel hayatın değer kazanması, yani aile ilişkilerine, evdeki etkinlik biçimlerine ve geleneksel ilgilerin alanına verilen önem. **(3)** Kendilik ilişkilerinin, yani kendini dönüştürmek, düzeltmek, arındırmak, kurtuluşunu hazırlamak amacıyla, insanın kendini bir bilgi nesnesi ve bir eylem alanı olarak kabullenmesi için uyulması gereken biçimler.

On dokuzuncu yüzyıl Batı ülkelerinin burjuva toplumlarında görüldüğü gibi, özel yaşamın son derece değerli kabul edildiği, titizlikle korunduğu ve düzenlendiği, fakat böyle olmakla birlikte, o toplumlarda yine de bireyliğin son derece zayıf kaldığını ve insanın kendisiyle olan ilişkilerinin hiç de gelişmiş olmadığını inkârı mümkün olmayan bir gerçek olarak gören Foucault, bunun yanı sıra, Hıristiyanlığın ilk yıllarında olduğu gibi, kişinin kendisiyle ilişkilerinin yoğun ve gelişkin olduğu, ama bireyliğe ilişkin değerlerin ve özel yaşamın yeterince gelişkin olmadığı toplumların da varlığından söz eder.[348] Ona göre, İmparatorluk döneminde dile getirilmiş olan cinsel ölçülülüğün gerekleri gelişen bir bireyciliğin somutlaşması gibi görünmemekle birlikte, kişinin kendi kendisiyle olan ilişkilerinin, kendisi içinde yoğunlaştığı ve değer

346 M. Foucault, *SS*, s. 55.
347 M. Foucault, *SS*, s. 56; *bkz.* A. Deckeyser, *age*, s. 60.
348 M. Foucault, *SS*, s. 57.

kazandığı bir *kendilik kültürü*nün gelişmesi o dönemin en dikkat çekici olgularından biri olarak düşünülmelidir.[349] Burada sözü edilen *kendilik kültürü*ne varoluş sanatının *kendine özen göstermek* (tekhne tou biou) ilkesi tarafından egemenlik altına alınmış olduğu olgusuyla belirginlik kazandırılabileceğini düşünen Foucault, kişinin kendine dikkat etmesinin, *kendisiyle ilgilenmesi*nin (heautou epimeleisthai), aslında Grek kültüründe çok eski bir temasının bulunduğu kanısındadır.[350] Helenistik dönem etiğinin amacının insanın kendisiyle sadece kendi iradesine dayanarak belirli bir ilişki kurması olduğuna dikkat çeken Foucault, bu etiğin benlik kaygısının hâkim olduğu bir varoluş sanatı olduğunu söyler.[351] Düşünce hayatının yirmi beş yılı aşkın bir süresi içerisindeki asıl hedefinin, insanların kendilerine ilişkin bilgilerini geliştirmek amacıyla kullandıkları farklı yöntemlerin tarihini betimlemek olduğunu öne süren Foucault, her birinin pratik aklın içerisinde şekillendiğini düşündüğü dört teknoloji tipinden söz eder:[352]

1) Nesnelerin üretilmesi, dönüştürülmesi ya da kullanılması olanağını veren *üretim teknolojisi.*
2) İşaretlerin, değerlerin, simgelerin ya da anlamların kullanılması olanağını veren *işaret sistemleri teknolojisi.*
3) Bireylerin hareket tarzını belirleyen, egemenlik altına alınmalarını sağlayan, özneleri nesneleştiren *iktidar teknolojisi.*
4) Bireylerin bedenleri ya da ruhları, düşünceleri ya da davranış biçimleri üzerinde gerçekleştirilecek bir dizi işlem aracılığıyla belirli bir mutluluk, arınmışlık ve bilgeliğe ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmeleri olanağını veren *benlik teknolojisi.*

349 M. Foucault, *SS*, s. 57.
350 M. Foucault, *SS*, s. 57-58.
351 T. O'Leary, *age*, s. 76.
352 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *Kendini Bilmek* (der. ve çev. Gül Çağalı Güven), Om Yayınevi, İstanbul,1999, s. 26; *bkz.* N. Riahi, *age*, s. 289.

İlk ikisinin bilim ve linguistik araştırmalarında kullanıldığını, kendisinin özellikle iktidar ve benlik teknolojileriyle ilgilendiğini söyleyen Foucault, iktidar teknolojisi ile benlik teknolojisi arasındaki ilişkiyi yönetsellik olarak adlandırdığını, bireyin kendisi ve başkalarıyla olan etkileşimine ilişkin teknolojiyle giderek daha fazla ilgilendiğini dile getirir.[353] Benliğe ilişkin hermeneutiğin gelişimini Foucault iki farklı bağlamda ele almak istediğini söyler:[354] **(1)** Milattan sonraki ilk yüzyılı kapsayan, Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemlerindeki Greko-Romen felsefesi; **(2)** Roma İmparatorluğu'nun daha sonraki dönemlerinde, yani MS 4. ve 5. yüzyıllarda, gelişen Hıristiyan ruhaniliği ve keşişlik ilkeleri. Foucault, yalnızca teorik düzeyde değil, geç Antikçağın bir dizi uygulamalarıyla bağlantılı olarak da tartışmak istediğini söylediği bu uygulamaların, Türkçede "kendine dikkat etmek", "kendine özen göstermek" anlamlarına gelen Grekçe *epimelesthai sautou* olarak adlandırıldığının altını çizer.[355] Ona göre, "kendine dikkat etmek", Greklerde, sadece kent düzeninin ilkelerinden biri değil, aynı zamanda, toplumsal ve kişisel davranış biçiminin ve yaşama sanatının temel kurallarından biriydi. "Kendine dikkat etmek" ile "kendini bilmek" arasındaki küçümsenmemesi gereken farka da işaret eden Foucault, Grekçe ve Latince yazılmış metinlerde, "kendini bilme"nin her zaman "kendine dikkat etme" şeklindeki ilkeyle bütünleşmiş durumda bulunduğunu, "kendini bilmek" ilkesini işleme sokanın "kendine dikkat etmek" ihtiyacı olduğunu; bu ihtiyacın da tüm Grek ve Roma kültüründe üstü örtük bir biçimde, Platon'un *Alkibiades* adlı diyaloğundan beri de açıkça var olduğunu dile getirir.[356]

Aslında, "*kendini bil* delfik ilkesinden esinlenerek modernliğin ahlâksal rasyonalitesine göre kendilik kaygısına ilişkin

353 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *age*, s. 27-28.
354 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *age*, s. 28.
355 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *age*, s. 28.
356 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *age*, s. 29; M. Foucault, HS, s. 33.

bireysel bir etik tutulma bugün nasıl açıklanabilir?" temel sorusunun arkasında, Foucault gibi bir filozofun, bireyin kendisi hakkındaki antik ve modern bakışların etik temellerini tarihsel olarak nasıl açıkladığını araştırmak daha uygun görünmektedir.[357] Kendilik kaygısına ilişkin etiğin ilk felsefî özümsenişini görmek ve anlamak için Platon'un *Alkibiades* adlı diyaloğuna başvurulmasının yerinde olacağı kanısını taşıyan Foucault, Platon'un adı geçen diyaloğu hakkındaki yorumunda üç temel konuyu birbirinden ayırır:[358] **(1)** Kendilik kaygısı ile politik yaşam arasındaki ilişki; **(2)** Kendilik kaygısı ile yanlış bir eğitim idesi arasındaki ilişki; **(3)** Kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki ilişki. Kendilik kaygısı etiğine bağlı bu üç ilişki ve özellikle kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki ilişki dikkate alınmak suretiyle, Greko-Romen Antikçağı'nda, temel bir kural biçimini kazanan tekniklerin birliğinin (*epimeleisthai sathou*) yani "kendine dikkat etme"nin, "kendisiyle meşgul olma"nın doğduğu ve geliştiği öne sürülebilir.[359] Foucault'ya göre, aslında, söz konusu kendilik kaygısının temelinde, Delfin temel etik ilkesi olan "kendini bil"in (*gnôthi seauton*) bulunduğu çok açıktır.[360] Sokrates'in konuşmalarında, Ksenophon ve Hipokrates'te, Albinus'tan başlayarak Yeni-Platoncu gelenekte, kişinin kendisine dikkat etmek zorunda olduğu; "kendine dikkat etmek" ilkesinin her zaman "kendini bilmek" ilkesinden önce geldiği, ikincinin birinciye tâbi olması gerektiği de çok açıktır.[361] Ménécée'ye mektubunda, Epikuros kendilik kaygısının "hayat boyunca devam etmesi gereken bir ödev" olduğunu söylerken, kendilik pratiğinin ruhun kendisiyle özdeş-

357 A. Deckeyser, *age*, s. 7.
358 M. Foucault, *Dits et écrits*, volume IV, s. 795; *bkz.* A. Deckeyser, *age*, s. 7-8; *bkz.* T. O'Leary, *age*, s. 45.
359 A. Deckeyser, *age*, s. 8.
360 M. Foucault, *HS*, s. 65-67; A. Deckeyser, *age*, s. 8; M. Foucault, *Ben'in Yapımı* (çev. Levent Kavas), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 17.
361 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *age*, s. 29; *bkz.* A. Deckeyser, *age*, s. 8.

leştiğine de dikkat çekilir.[362] Greklerde olduğu gibi, kendilik kaygısının ve ruhun kendiliğinin bu anlamını Stoalılar'da ve Epikurosçular'da bulan Foucault için, çağımızın ilk iki yüzyılı içerisindeki kaynağını bulup ortaya çıkardığı ve Latincedeki karşılığı *cura sui* olan bu kendilik kaygısı *Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü kitabının konusunu oluşturur.[363]

Foucault, 1981-1982 yıllarında Collège de France'da verdiği derslerinden oluşan *Öznenin Hermeneutiği* adlı eserinde, kendilik kaygısıyla ilintili olduğu söylenebilecek bir kavram üzerinde daha durur ki; bu kavram, özgürlük (*libertas*), açık-sözlülük (*franc-parler*) ve konuşan kişinin özgürlüğü anlamlarına gelen *parrhêsia*'dır.[364] Bir yandan ahlâksal niteliğe, ahlâksal davranışa, *êthos*a, öte yandan da, doğru söylemi kendi kendisi üzerinde yücelmenin, kendi kendisini doğrulamanın öznesi olarak kendini oluşturması gereken kişiye ulaştırmak için gerekli olan *tekhnê*ye başvuran bu *parrhêsia* sözcüğü, Latinlerin hakikaten özgürlük (*libertas*) sözcüğü ile tercüme ettikleri, konuşan kişinin seçimine, kararına ve tutumuna bağlı olan bir sözcüktür.[365] Adı geçen eserindeki derslerinden birinde *Parrhêsia*'yı iki rakip biçimi olan *dalkavukluk* ve *retorik* ile şematik bir biçimde uzun uzun karşılaştırmaya girişen Foucault'nun bu karşılaştırması üzerinde burada durulmayacaktır.[366] Politikada öncelikle arzularını ve hayatını yönetmeyi bilmekle sorumlu olan bir kişi olmaya yazgılı genç adama Sokrates'in diliyle öğüt veren Platon'un *Alkibiades*'te güttüğü amacın, başkalarını daha iyi yönetmek için, kendi kendini bilmek zorunluluğuna başvurmak demek olan *kendiliğin yönetimi* temasını işlemek olduğunda kuşku yoktur ki;

362 N. Riahi, *age*, s. 282; J. Colombel, *age*, s. 256; daha ayrıntılı bilgi için *bkz.* M. Foucault, *HS*, s. 85.

363 M. Foucault, *HS*, s. 4,11; N. Riahi, *age*, s. 282.

364 M. Foucault, *HS*, s. 356.

365 M. Foucault, *HS*, s. 356; *bkz.* M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Seuil / Gallimard, 2008, s. 42-56.

366 Karşılaştırma için *bkz.* M. Foucault, *HS*, s. 356-374.

yönetici konumunda bulunan kişiler için gerekli olan bu erdem, yukarıda da değinildiği gibi, bilme ile kendilik kaygısını birbirine bağlayan bu antik erdemi, yani açık sözlü olmayı ya da *parrhêsia*yı gerekli kılar.[367]

Parrhêsia sitede hoca ile öğrenci arasında karşılıklı bir biçimde uygulanırken; demokraside, özgürlüğe (*éleutheria*), yasaya (*nomos*), eşit koşullar içinde konuşma olanağına (*iségoria*), kendi düşüncesini söyleme hakkına (*isonomia*) bağlanmak zorundadır.[368] Euripides'in *Ion* tragedyasında ve bu tragedya üzerine daha sonraki dönemlerde yapılmış kavramsal çözümlemelerde, Foucault birçok damardan örülmüş bir hakikatin nasıl meydana geldiğini, onun acıklı bir biçimde nasıl elde edildiğini, *doğru söyleme* egzersizi içerisinde, risklere ve tehlikelere karşı da açık sözlü olan bu *parrhêsia* pratiği içerisinde, onun sitenin yönetiminde nasıl gerekli olduğunu açığa çıkarmaya çalışır; işte o zaman kendilik kaygısı ile başkalarına ilişkin kaygı arasında bir *gnôti seauton* (kendi kendini bilme) ilişkisi kurulur ve Foucault için bu ilişki, Nietzsche'de olduğu gibi, Hıristiyanca bir içselleştirmenin ilk sokratik formu değil de, kendilik ilişkilerini oluşturmada başkalarına yardım etmek için kendini bilme konusundaki kişisel bir istek olur.[369] Doğru söylemenin kazanımları olan bu kendi kendini oluşturma etiğinde, *parrhêsia* içerisinde dile getirilmiş olan bu doğruluk kaygısı bir yandan yaşamak ile konuşmanın birbirine uyumlu olmasını (*homophonie*) varsayarken, öte yandan hem eleştirel hem sorgulayıcı olan bu doğru sözlülük bir süreklilik kaygısı (*epimeleia*) içinde gerçekleşir.[370]

Grek, Helenistik, Roma medeniyetlerinde erotik uygulama ile kendilik kaygısı arasında bir ayrımın bulunduğu ve kendilik kaygısının en önemli temalardan biri olduğu, erotik ola-

367 J. Colombel, *Michel Foucault*, Editions Odile Jacob, Paris, 1994, s. 242-243.
368 J. Colombel, *age*, s. 244-245.
369 J. Colombel, *age*, s. 243-244; *bkz.* A. Nehamas, *age*, s. 296-297.
370 J. Colombel, *age*, s. 247.

nın ise ayıp olarak düşünülebilen tekil, kuşkulu, endişe verici bir uygulama olduğu görülebilir.[371] Platon'un *Alkibiades*'inde, birbirini savsaklama gereği duyulmaksızın, kendilik kaygısı ile sokratik "kendini bil" emrinin birbirine karışması söz konusudur; çünkü kendisi hakkında kaygı duymak, aynı zamanda, kendini bilmektir.[372] Kendilik kaygısı ile neredeyse özdeş olan kendi üzerinde düşünme, ruha bilgeliğe ulaşma olanağını da verecek ve böylelikle ruh hem kendini yönetme hem de siteyi yönetme gücüne kavuşacaktır.[373] *Alkibiades*'e, yönetici olmak için gerekli olanları bilmeden, sitenin yükümlülüğünü üstlenmek, ona öğütler vermek, Sparta kralları ve Pers hükümdarlarıyla rekabete girmek istemesinin doğru bir tutum olmayacağını, yönetmeyi öğrenmek için, ilk önce kendisiyle ilgilenmeyi öğrenmesi gerektiğini söyleyen Sokrates'in *Savunma*'da kendisini de yargıçlara *kendilik kaygısı* (epimeleia heautou) öğretmeni olarak tanıttığı, Tanrı'nın kendisine, insanlara zenginlikleri ve onurlarıyla değil de kendileri ve ruhlarıyla ilgilenmeleri gerektiğini hatırlatmakla görevlendirdiğini söylediği bilinir.[374] *Kendilik kültürü* teriminden kendilik kaygısı temasının oldukça genel bir etki alanına sahip olduğunun anlaşılması gerektiğine işaret eden Foucault, kişinin kendi kendisiyle ilgilenmesi gerektiği temel ilkesinin her halükârda pek çok farklı öğretide kendini gösteren bir buyruk olduğuna; imparatorluk döneminin ilk iki yüzyılı kendilik kaygısının etkisi altındaki yaşama sanatının yavaş seyreden gelişmesindeki bir eğrinin zirvesi olarak düşünülebileceğine dikkat çeker.[375] Kişinin kendine dikkat etmesine yönelik kaygının ilk felsefî irdelemesi olarak ele almak istediği örnek metnin Platon'un *Alkibiades* adlı diyaloğu olduğunu söyleyen

371 N. Riahi, *age*, s. 283.
372 M. Foucault, *HS*, s. 33; N. Riahi, *age*, s. 283.
373 N. Riahi, *age*, s. 283-284.
374 M. Foucault, *SS*, s. 58; M. Foucault, *HS*, s. 7; *bkz. Alkibiades*, 127 d-e ve *Sokrates'in Savunması*, 29 d-e; M. Foucault, *Ben'in Yapımı*, s. 17.
375 M. Foucault, *SS*, s. 59.

Foucault, Platon'un bütün felsefesinin çıkış noktasını oluşturan bu eserinin ilk temel ilkesinin "kendine dikkat etmek" olduğunu öne sürer.[376] Söz konusu "kendine dikkat etmek" temasını çözümlerken, Foucault'nun, özellikle şu üç soruya cevap aradığı çok açıktır:[377] **(1)** Alkibiades ile Sokrates'i "kendine dikkat etmek" kavramına götüren sebepler nelerdir? **(2)** Alkibiades neden kendine dikkat etmek zorundadır ve Sokrates Alkibiades'in kendine dikkat etmesiyle neden ilgilenmektedir? **(3)** Önemli bir kısmı *epimelesthai* (kendine özen) kavramının tahliline ayrılmış olan bu metinde, kişinin özen göstermesi gereken kendilik nedir ve bu özen neleri içerir?

Platon'un adı geçen eserine ilişkin yorumunda, daha önce de işaret edildiği gibi, Foucault'nun üç önemli noktaya dikkat çektiği çok açıktır: ilkin kendilik kaygısı ile politik hayat kaygısı arasındaki ilişki; ikinci olarak kendilik kaygısı ile kusurlu bir eğitim idesi arasındaki ilişki; nihayet kendilik kaygısı ile kendiliğin bilinmesi arasındaki ilişki.[378] Greko-Romen antikitesinde, kendilik kaygısı etiğine bağlı bu üç ilişki dikkate alınmak ve özellikle kendilik kaygısı ile kendiliğin bilinmesi arasındaki ilişki en başa konulmak suretiyle, temel bir davranış ilkesi biçimini kazanan tekniklerin bir birliğinin, yani "kendine dikkat etmek", "kendilik kaygısına sahip olmak", "kendisiyle ilgilenmek" anlamlarına gelen *epimeleisthai sathou*nun doğduğunun ve geliştiğinin öne sürülebileceği kanısını taşıyan Foucault'ya göre, aslında, Grekler için bu davranış ilkesi sitelerin en temel ilkelerinden, kişisel ve toplumsal hayatın en önemli yönetim kurallarından, yaşama sanatının temellerinden birini oluşturuyordu.[379]

Platonculara ve daha pek çok başka felsefe öğretilerinde de rastlanan bir temel ilke olarak *epimeleia heautou* (kendilik

376 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *age*, s. 35; M. Foucault, *HS*, s. 43-44.
377 M. Foucault, "Benlik Teknolojileri", *age*, s. 35-38.
378 A. Deckeyser, *age*, s. 7-8.
379 A. Deckeyser, *age*, s. 8.

kaygısı)[380] Sokrates tarafından *Alkibiades*'in ana teması olarak belirlenmiş olmasına ve Platon'un da bu eserini felsefe öğretisinin adeta girişi niteliğinde kabul etmesine bakılırsa, "kendilik kaygısı"nın o dönem insanı için ne ölçüde önem taşıdığı kolaylıkla anlaşılabilir.[381] Epikuros *Meneksenos'a Mektuplar*'da, "genç olan hiç kimse felsefe yapmakta geç kalmasın, yaşlılıkta da felsefeden bıkmasın, çünkü ruhun sağlığını güvence altına almak kişi için ne çok erken ne de çok geçtir"; yine Seneca *Ahlâkî Mektuplar*'da, "Nasıl açık, berrak bir gök, pırıl pırıl bir aydınlığa erişinceye dek temizlenince daha da parlak olamayacak noktaya gelirse, bedenine ve ruhuna iyi bakan (*hominis corpus aimumque curantis*), her ikisinden kendine mutluluk nedeni yaratan kişinin durumu, yüreğinde çalkantı, bedeninde bir acı kalmadığı andan itibaren çok iyidir; istediklerinin zirvesine erişmiştir"; Musonius da "kurtuluşa ermek isteyenler sürekli kendilerine özen göstererek yaşamak zorundadırlar" der.[382] Seneca'nın "kendilik kaygısı"nın ve "kendine özen gösterme"nin alacağı biçimleri ve insanın kendine kavuşması için gerekli çabukluğu göstermek adına büsbütün bir söz dağarcığı düzenlediğinden de söz eden Foucault, Marcus Aurelius'tan da şu alıntıyı yapar:[383] "Artık başıboş dolaşma. Sen, notlarını ya da Romalıların ve Greklerin eski öykülerini, yaşlılık günlerin için sakladığın parçaları yeniden okumaya yazgılı değilsin. Hedefe ulaşmak için acele et: Boş umutlara veda et, hâlâ kendini anımsayabiliyorsan, henüz zaman varken kendi yardımına koş (*sautoi boethei ei ti soi meleî sautou*)". Foucault için, "kendilik kaygısı" temasının felsefî gelişmesine en yüksek düzeyde damgasını vuranın, *Konuşmalar*'da insanın kendilik kaygısı-

380 M. Foucault, *SS*, s. 59.
381 M. Foucault, *HS*, s. 4-5.
382 Epicure, *Lettre à Menécée*, 122'den naklen; Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 66, 45'den naklen; Musonius Rufus, éd. Hense, *Fragments*, 36; cité par Plutarque, *De ira*, 453 d'den naklen; M. Foucault, *SS*, s. 59; *bkz.* T. O'Leary, *age*, s. 33.
383 Marc Auréle, *Pensées*, III, 4'den naklen; M. Foucault, *SS*, s. 61.

na adanmış bir varlık olarak tanımlandığından, onun diğer canlılarla en önemli farkının bu noktada bulunduğundan söz edenin Epiktetos olduğunda kuşku yoktur.[384] Adı geçen eserinde Epiktetos, öteki hayvanlardan farklı olarak, diğer yetilerini gerektiği zamanda ve gerektiği biçimde kullanmasını sağlayan ve kendi kendisinden yararlanabilme gücüne sahip, tam anlamıyla insana özel bir yeti olan aklın Tanrı tarafından insana verildiğini; insanın hem akla, buna bağlı olarak, hem de özgürlüğe sahip olmasından dolayı, doğada kendilik kaygısıyla yükümlü kılınmış tek varlık olduğunu dile getirir.[385] "Marangoz için ahşap, heykel için bronz neyse, kişinin yaşamı için de yaşam sanatının o olduğunu"[386] söyleyen Epiktetos, kendini öğrencilerini yetkinliğe ulaştırma ödevinde gören yetenekli bir kişi olarak hareket eder.

İnsanın kendine göstermesi gereken bu özenin yalnızca genel bir tavır ve dağınık bir ilgi biçiminde ortaya çıkmadığının görülmesi gerektiğini vurgulayan Foucault, *Epimeleia* teriminin yalnızca bir ilgiyi değil, aile reisinin etkinlikleri, uyruklarını gözeten hükümdarın görevleri, bir hasta ya da yaralıya bakmak için yapılması gereken şeyler gibi, bir uğraşlar alanını; hatta tanrılara ya da ölülere karşı olan görevleri belirlemek için kullanıldığını öne sürerken; özellikle insanın kendisi için sarf etmesi gereken bir çabayı da içerdiğinin altını çizer.[387] Kendilik kaygısı, böylelikle, ötekiyle olan bir ilişkiler oyununun ve bir karşılıklı ödevler sisteminin olanağını içinde bulunduran bir "ruh edimi"ne, özüne uygun bir biçimde, bağlanmış gibi görünüyor.[388] Grek kültüründe çok eskiye dayanan bir geleneğe göre, kendilik kaygısının tıbbî düşünce ve uygulamayla da sıkı bir bağlantı içerisinde oldu-

384 M. Foucault, *SS*, s. 61; *bkz.* Epictète, *Entretiens*, I, 16, 1-3.
385 M. Foucault, *SS*, s. 62.
386 Epictetus, *The Discourses*, I, xv, 2, trans. W. A. Oldfather, London: Loeb Classical Library, 1925'den naklen; T. O'Leary, *age*, s. 52.
387 M. Foucault, *SS*, s. 65.
388 M. Foucault, *SS*, s. 69.

ğunu gösteren pek çok veriye sahip olduğumuzu öne süren Foucault, örneğin, Epiktetos'un okulun bir "ruh dispanseri" olarak görülmesi gerektiğine işaret ederek, "bir filozofun okulu doktor muayenehanesidir (*iatreion*); bu okuldan çıktığında, insanın haz duymuş olması değil acı çekmiş olması gerekir";[389] "tasımlarımı öğrenmek mi istiyorsunuz? Önce yaralarınızı iyileştirin, kaprislerinizin artışını durdurun, ruhlarınızı sakinleştirin"[390] dediğini kaydeder. Hatta ona göre, Galenus gibi bir hekim, sadece ruhun büyük yanılgılarını gidermenin değil, tutkuları ve yanlış düşünceleri de iyileştirmenin kendi yetki alanında bulunduğunu düşünüyordu.[391] Söz konusu bu örneklerden yola çıkıldığında, kendilik kültüründe, tıbbî kaygının hem özel hem de yoğun olarak bedene gösterilen dikkatin belirli bir biçimi ile kendini gösterdiği çok kolaylıkla öne sürülebilir.[392]

Kendilik deneyimlerinde önem verilen temel noktanın, bedensel ve ruhsal rahatsızlıkların etkileşim içinde olabilecekleri ve rahatsızlıklarını mübadele edebilecekleri; yani ruhun kötü alışkanlıklarının bedensel kötülüklere yol açabileceği gibi bedenin ölçüsüz isteklerinin de ruhun eksikliklerinden kaynaklanabileceği inancının söz konusu olduğu; bedenin ruha üstün gelmesi için ruhun, ruhun kendine egemen olması için de bedenin sağlığa kavuşturulması gerektiği unutulmamalıdır.[393] Seneca'nın mektuplarında, sağlığa, perhize, hastalıklara ve beden ile ruh arasında gidip gelen her türlü aksaklığa gösterilen ilgiye ilişkin birçok örneğin bulunabileceğini öne süren Foucault'ya göre, bu bağlamda, aşırılık korkusu, perhiz düzeni, rahatsızlıklara kulak verilmesi, işlev bozukluğuna gösterilen ayrıntılı dikkat, bedeni ve bu beden aracılığıyla ruhu rahatsız edebilecek olan mevsimler,

389 Epictète, *Entretiens*, III, 23, 30 et III, 21, 20-24'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 65.
390 Epictète, *Entretiens*, II, 21, 12-22'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 65.
391 Galien, *De la cure des passions de l'âme*, 1,1'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 72.
392 M. Foucault, *SS*, s. 72.
393 M. Foucault, *SS*, s. 72.

iklim, besinler vb. tüm unsurların dikkate alınması gibi noktaların altı çizilir.[394]

Hem kişisel hem de toplumsal nitelikli olan bu deneyimin sınırları içerisinde, kendilik bilgisinin doğal olarak önemli bir yer işgal ettiğine, *Delphoi* ilkesinin sık sık anımsatılmakla birlikte, bunda sadece Sokrates'in temasının basit bir etkisini görmenin yeterli olmayacağına, aslında başlı başına bir kendilik bilgisi sanatının geliştirilmiş bulunduğuna dikkat çeken Foucault, perhiz uygulamalarının hem Epikurosçularda hem de Stoacılarda ortak bir biçimde var olmakla birlikte, her iki grup için aynı anlama gelmediğine işaret ettikten sonra, bütün bu pratik deneyimlerin yanı sıra, bilinç hakkındaki incelemelere başvurulmasının da ne ölçüde önem taşıdığının, Pythagorasçılarda ve Seneca'da görüldüğü üzere, gözden ırak tutulamayacağının altını çizer.[395] *Sokrates'in Savunması*'nda Platon'un "sorgulanmayan bir yaşam (*anexetastos bios*) yaşanmaya değmez" dediğini kaydeden Foucault için, Grek düşüncesinde, denetimin iktidarın bir kanıtı, özgürlüğün bir garantisi olduğu; kendi denetimimiz altında bulunmayan şeye bağlanılamayacağı fikrinin her zaman kendisine güvenilmesi gereken bir yöntem olduğu çok açıktır.[396] Buna göre, insanın kendini bütünüyle ve yalnızca kendisine adamak için, öteki ilgi alanlarının tümünü terk etmesi söz konusu değildir; ancak, bulunulması gereken etkinliklerde, kendi kendine önerilmesi gereken temel amacın, kendi kendisiyle ilişki içerisinde, kendinde aranması gerekir.[397] Dönüşüm terimini ve bütün kendilik pratiklerinin nesnel amacını oluşturan bu kendilik ilişkisinin bir denetim etiğine bağlı bulunduğu, Seneca'nın çok sık kullandığı "insan kendine aittir, kendinindir (*suum fieri, suum esse*);[398] insan yalnızca kendine bağımlıdır, *sui juris*'tir;

394 M. Foucault, *SS*, s. 73.
395 M. Foucault, *SS*, s. 74-77.
396 M. Foucault, *SS*, s. 80-81.
397 M. Foucault, *SS*, s. 81.
398 Sénèque, *De la brièveté de la vie*, II, 4; *De la tranquillité de lâme*, XI, 2; *Lettres à Lucilius*, 62, 1; 75, 18'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 82.

kendisi üzerinde hiçbir şeyin sınırlamadığı ve tehdit etmediği bir iktidarı vardır; *potestas sui*'ye sahiptir" ifadelerinden de anlaşılmaktadır.[399] Foucault insanın ne ise o olmakla yetinip de kendini bununla sınırlandırmayarak, kendi kendisine haz verdiğini düşünen Seneca'nın Lucilius'a şöyle hitap ettiğinden söz eder:[400] "Senin hiçbir zaman neşeden yoksun olmamanı istiyorum. Onun hep kendi yuvanda olmasını istiyorum. Kendi kendinde olman koşuluyla o çok bol olacaktır... Neşenin alındığı yerde bir kez bulunduğun zaman o artık asla seni bırakmayacaktır... Bakışını gerçek iyiliğe çevir; kendi özünden (*de tuo*) mutluluk duy. Fakat şu 'kendi özün', senin kendin ve kendinin en iyi kısmı nedir?"

Hazlara ilişkin ahlâk üzerine olan düşüncelerin gelişmiş bulunduğu temalarının ve pratiklerinin, çağımızın ilk yüzyıllarındaki, bu kendilik kültürü çerçevesinde yer aldığını öne süren Foucault, söz konusu bu ahlâkı etkileyebilmiş dönüşümleri anlamak için bakılması gereken yerin bu kendilik kültürü olduğunun altını çizer.[401] Daha çok bireyin bir ahlâksal özne olarak kurulmasına ilişkin kendilik kültürünün gelişmesi, ona göre, etkisini arzuyu engelleyebilecek şeylerin güçlendirilmesinde değil, ahlâksal öznelliği oluşturan unsurları ilgilendiren dönüşümlerde gösterirken, geleneksel kendilik denetimi ahlâkından bir kopmanın söz konusu olmadığı, ama bir yer değiştirmenin, bir sapma ve vurgulama değişikliğinin olduğu, etik töz olarak cinsel hazzın her zaman gücün düzeni içerisinde bulunduğu, anlaşılması pek zor olmayan bir durumdur.[402] Cinsel ahlâk her zaman bireyin varoluşun estetik ve etik ölçütlerini belirleyen belirli bir yaşama sanatına tâbi olmasını gerektirmekle birlikte, bu sanat statüleri ne

399 Sénèque, *De la brièveté de la vie*, V, 3 (*sui juris*); *Lettres à Lucilius*, 75, 8 (*in se habere protestatem*); 32, 5 (*facultas sui*)'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 82.

400 *Lettres à Lucilius*, 23, 3-6, cf. aussi 124, 24. Sur la critique de la volupté: *De la vie heureuse*, XI, 1-2'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 84.

401 M. Foucault, *SS*, s. 84.

402 M. Foucault, *SS*, s. 84.

olursa olsun herkesin aynı şekilde kendilerine uymak zorunda oldukları, doğanın ya da aklın evrensel ilkelerine giderek daha fazla göndermede bulunur.[403] Kendilik kültürünün gelişmesine ve haz etiğinde meydana gelen değişmeye, tarihçilerin çalışmaları birçok motifi salık verebilirler; fakat bunlardan özellikle ikisi son derece önemlidir: evlilik uygulamasındaki ve siyaset oyununun kurallarındaki değişmeler.[404]

Helenistik ya da Roma uygarlığında, farklı bölgelere ve farklı toplumsal katmanlara göre, evlilik uygulamasının gerçek boyutunun ne olduğunu söylemenin çok zor olduğunu öne süren Foucault, belgelerin izin verdiği ölçüde, tarihçilerin yine de, bazen kurumsal biçimlerle, bazen eşler arasındaki ilişkilerin organizasyonuyla, bazen de onlara verilmiş olan ahlâksal anlam ve değerle ilgili belirli dönüşümlere işaret edebildiklerinden söz eder.[405] Biri "o zamana kadar babada olan vesayetin kocaya", diğeri de "kadının fiili olarak kocasına" verilmesi şeklinde iki temel ve yaşamsal eksene sahip evlilik ne Greklerde ne de Roma'da kamu güçlerinin müdahalesini gerektiriyordu; dolayısıyla evlilik "bir özel sözleşme, biri gerçek (kızın babası), diğeri ise potansiyel (gelecekteki koca) iki aile reisi arasında yapılan bir işti; bu özel işin siyasal ve toplumsal örgütlenmeyle ilişkisi yoktu";[406] fakat Helenistik dünyada, evlilik giderek kamusal alan içerisinde yer almaya başlar. Evlilik burada bizi sadece ahlâkla ilişkisi bakımından ilgilendirdiği için, Foucault'nun evlilik üzerine yaptığı çözümlemeler üzerinde sözü daha fazla uzatmanın yersiz olacağı kanısındayız. Ona göre, evliliğin iyi durumu üzerine ahlâksal düşüncenin uzun zaman ilkelerini "ev halkı"nın ve onun iç zorunluluklarının bir analizinde aramış olduğu doğru kabul edildiği takdirde, insa-

403 M. Foucault, *SS*, s. 85.
404 M. Foucault, *SS*, s. 89.
405 M. Foucault, *SS*, s. 90.
406 Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, s. 4'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 90.

nın eşler arasındaki karşılıklı ilişkide kendini ahlâksal özne olarak kurabileceği yeni tip problemlerin ortaya çıkması da anlaşılabilir olur.[407]

Her birisi otonom kendilik özelliği taşıyan site devletlerinin MÖ 3. yüzyıldan itibaren çökmeye başladıklarının bilinen bir gerçek olduğuna işaret eden Foucault, konuyla ilgili olarak, J. Ferguson'un *Eski Dünyada Ahlâksal Değerler* adlı eserinden şu alıntıyı yapar:[408] "Site devletinin çökmesi kaçınılmaz idi. Genel bir biçimde, insanlar kendilerini kontrol edemedikleri ve değiştiremedikleri dünya güçlerinin egemenliği altında hissediyorlardı... Rastlantı her yerde egemen idi... Helenistik dönemin felsefeleri özleri bakımından kurtuluş felsefeleri idi, kurtuluş da özerkliği geliştirmek idi." Ahlâksal düşüncede ve kendilik pratiğinde meydana gelmiş değişmelerin temel açıklayıcı ilkesini site devletinin çöküşünde aramanın yersiz olacağına[409] dikkat çeken Foucault, ahlâksal düşüncenin yeni vurgulamaları için en belirgin ve en önemli fenomenin, geleneksel olarak yönetici konumunda bulunan sınıfların ortadan kalkışı ile değil de, iktidarın işleyiş koşullarında gözlemlenebilen değişmelerle ilgili olduğunu öne sürer.[410] Burada söz konusu edilen seçkinlerde özel hayattan ve hazlardan kişisel etiğe, gündelik davranış ahlâkına taşınmış ilginin kavranması isteniyorsa eğer, bunun pek de öyle kendilerinden söz edilmesi gereken çökme, yoksunluk ve can sıkıcı el etek çekme olmadığı; eski etik kendisi ve başkaları üzerindeki iktidarın çok sıkı bir eklemlenmesini içerdiği ve dolayısıyla buna göre statüyle uygunluk içerisinde bulunan bir yaşam estetiğine başvurulması gerektiği halde, siyaset oyununun yeni kurallarının olunan, yapılabilen ve yapılması gereken şeyler arasındaki ilişkilerin tanımını daha çok zorlaştırdığı; kendine özgü

407 M. Foucault, *SS*, s. 99-100.
408 J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, ss. 135-137'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 101.
409 M. Foucault, *SS*, s. 101.
410 M. Foucault, *SS*, s. 104.

eylemlerinin etik öznesi olarak kendiliğin kuruluşunun daha problematik bir hal aldığı söylenebilir.[411] Helenistik ve Roma düşüncesinde kendine dönüş ya da kendine gösterilmesi gereken dikkat temasının kazandığı önem, genellikle, yurttaşlık ve siyasal sorumluluklar için öne sürülen alternatif olarak yorumlanır.[412]

Siyasal etkinlik ile ahlâksal aktörün son derece önemli görüldüğü Greklerde, bir sitenin ancak yöneticileri erdemli oldukları takdirde iyi yönetilmiş, buna bağlı olarak da, yurttaşlarının mutlu yaşadıkları bir site olacağı düşüncesi, hem politik hem de etik alanın ana temalarından biridir; çünkü yöneticinin başkalarını en iyi biçimde yönetebilmesi için, önce kendi kendini yönetmeyi iyi bilmesi gerektiği, temel koşul olarak öne sürülüyordu.[413] Prusyalı Dion'un erdemli olan insanın sadece kendisi için değil, başkaları için de iyi olan bir *daimon*a sahip olduğundan[414] söz ettiğini söyleyen Foucault, başkalarını yönetmek için gereken akılsallığın, insanın kendisini yönetmek için gereken akılsallık ile aynı olduğunu düşünen Plutarkhos'un da *Deneyimsiz Hükümdar'a Risale* adlı eserinde bunu şöyle dile getirdiğini öne sürer: "İnsan eğer kendini yönetemiyorsa başkalarını da yönetemez. O halde, yöneteni yönetecek olan nedir? Bunun yasa olduğunda kuşku yoktur; ancak bu yasanın yazılı değil de, daha çok yönetenin ruhunda bulunan ve onu hiçbir zaman terk etmemesi gereken *akıl*, yani *logos* olduğunda da kuşku yoktur."[415]

Yönetici için kendi kendisiyle ilgilenmenin, kendi ruhunu yönetmenin, kendi *ethos*'unu oluşturmanın son derece önem kazandığı bu dönemde, kişisel erdemlerin dikkatli bir biçimde uygulanmasını gerektiren bir siyasal iktidar deneyiminin

411 M. Foucault, *SS*, s. 105.
412 M. Foucault, *SS*, s. 107.
413 M. Foucault, *SS*, s. 109.
414 Dion de Pruse, *Discours*, III'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 110.
415 Plutarque, *Ad principem ineruditem*, 780 c-d'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 110.

en tipik örneği sayılabilecek olan Marcus Aurelius üç önemli noktaya dikkat çeker:[416] **(1)** Yönetici kendini oynadığı siyasal rol ile özdeşleştirmemeli; **(2)** Erdemler en genel formları altında uygulanmalı; **(3)** Tanrılara saygı göstermeye, insanlara yardım etmeye, hayatın ne kadar kısa olduğuna ilişkin felsefî ilkelere sahip çıkılmalı. Burada çok açık olarak görülüyor ki, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri en somut biçimleriyle temellendiren ve belirleyen şey, statüye bağlı bir nitelik değil, aklı başında olan bir varlık kipidir.[417] Plutarkhos henüz yöneticilik formunu kazanmamış olan yöneticiye şunu söyler:[418] İktidara geldiği andan itibaren, yönetici ruhuna doğru yönü vermek ve *ethos*unu uygun bir biçimde düzenlemek zorundadır. "Herkes kendi ahlâkının kurucusudur, kişinin sorumluluklarını ise rastlantılar belirler"[419] diyen Seneca'nın düşüncelerinden hareketle Foucault, siyasal etkinliğin, ahlâksal düşünce içerisinde, esas itibariyle, basit bir alternatif form altında, katılmak ya da katılmamak olarak dikkate alınmış bulunduğunu söylemenin pek de doğru olmayacağı; asıl sorunun kişinin sosyal, sivil ve siyasal etkinliklerin birliği içerisinde ahlâksal özne olarak kurulmak zorunluluğuyla ilgili olduğu kanısını taşır.[420]

Burada temelde söz konusu olan, sosyal, sivil ve siyasal etkinliklere göre, bu etkinliklerin alabildikleri farklı formların içerisinde kendi kendisini ahlâksal özne olarak kurma olanağını veren bir etiği özümsemek idi. Foucault'ya göre, evlilik uygulaması ya da siyasal oyun içerisindeki bu değişiklikler aracılığıyla, kendilik denetimine ilişkin geleneksel etiğin, kendini içlerinde gösterdiği koşulların nasıl dönüşmüş oldukları; bu etiğin, kişinin kendisi üzerindeki egemenliği ile evindeki ve toplumsal hayattaki egemenliği arasındaki sıkı

416 Marc Aurèle, *Pensées*, VI, 30'dan naklen, M. Foucault, *SS*, s. 110-111.
417 M. Foucault, *SS*, s. 112.
418 M. Foucault, *SS*, s. 113.
419 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 47, 15'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 115.
420 M. Foucault, *SS*, s. 115.

bağı nasıl içerdiği kolaylıkla görülebilir.[421] Kendilik kültürüne verilen önem, Helenistik dönem boyunca kendilik kültürünün gelişmesi ve İmparatorluk döneminin ilk yıllarında bu kültürün ulaştığı zirve bir kendilik denetimi etiğinin yeniden özümsenmesi için gösterilen bu çabayı; kendine, evine, başkalarına egemen olmak arasındaki ilişkiye böylesine doğrudan bağlı bulunan hazların kullanımı hakkındaki düşüncenin bu oluşum süreci içerisinde dönüşüme uğrayacağını çok iyi gösterir.[422] Sonuç olarak denilebilir ki, bireyin kendisini davranışlarının ahlâksal öznesi olarak oluşturma konusundaki zorluklar ve kendisini kurallara tâbi kılmanın, varoluşunu hedefine ulaştırmanın olanağını verecek olan şeyleri kendisi üzerinde yapacağı çalışmalarda bulmak için gösterilen çabalar burada son derece önem taşır.[423]

II. Hazlar, Evlilik ve Etik

Foucault, *Organların Gerekliliği Üzerine* adlı kitabında Galenus'un *aphrodisia*lara ilişkin çözümlemelerinin ölüm, ölümsüzlük ve üreme arasındaki ilişkilerin eski tematiği içerisinde kurulduğunu; bütün bir felsefe geleneği içerisinde olduğu gibi, bunun cinsiyet ayrımı zorunluluğunun, farklı cinsler arasındaki karşılıklı çekimin yoğunluğunun ve üremenin olanağının, içine kök saldıkları ölümsüzlüğün bulunmamasında yattığını öne sürdüğünden söz eder.[424] Galenus'a göre, doğanın kendisinden yapıldığı maddenin çürümesi nedeniyle doğada ölümsüzlüğün bulunmamasından dolayı, Demiurgos, bu süreksizliğin üstesinden gelebilmek için, *üreme*, *haz* ve *arzu* olmak üzere üç temel unsurdan yararlanarak, doğayı yöneten *logos*u yaratma kurnazlığını gösterir.[425] Cinsel edimlerin son derece temkinli bir düzen içerisinde ger-

421 M. Foucault, *SS*, s. 116.
422 M. Foucault, *SS*, s. 116.
423 M. Foucault, *SS*, s. 117.
424 M. Foucault, *SS*, s. 127.
425 M. Foucault, *SS*, s. 128.

çekleştirilmesi gerektiğine işaret eden Foucault, bu düzenin koşulları belirlenirken, özellikle dört değişken üzerinde durulduğuna işaret eder:[426] **(1)** Dölleme için uygun zaman; **(2)** Öznenin yaşı; **(3)** Edimin zamanı; **(4)** Bireyin yapısı. Orbasios tarafından Atheneus'tan yapılmış bir alıntıya göre, çocuk yapmak isteyen kişiler mümkün olan en iyi koşullarda ruh ve bedene sahip olmak zorundadırlar; yani ruh sakin olmalı, acı, yorgunluk, kaygı vb. etkilerden tamamıyla arınmış bulunmalı, beden sağlıklı olmalı ve hiçbir ilişki içerisinde bozulmuş olmamalıdır.[427] "Çiftçi tarlasını her türlü parazit bitkiden temizledikten sonra tohumu eker"[428] diyen Soranus için de hem fizyolojik hem de ahlâksal bakımdan bireyin sağlığının en yüksek düzeyde olmasının son derece önem taşıdığı çok açıktır. Foucault, konuyla ilgili, Soranus'un şu düşüncelerini nakleder:[429] "Ceninin tuhaf bir sarhoşluk görüntüsünden hoşa gitmeyecek bir biçimde etkilenmiş bir ruha sahip olmaması için, kadının öpüşmeler sırasında ayık olması gerekir. Genellikle, çocuklar anne ve babalarına sadece bedensel olarak değil, ruhsal olarak da benzerler; ceninin aşırı derecede sarhoş bir adama benzememesi için mükemmel bir sâkinlik gerekir" Görüldüğü üzere, burada ilkesi ve varlık nedenleri soyun hazırlanışı içerisinde oluşan *aphrodisia*ların bir yönetimi vardır.[430]

Galenus'un *Kesin Olmayan Kitaplar* adlı eserinde insanın yaşlılığındaki cinsel edimlerinin tehlikeli olduğunu, bu bakımdan *aphrodisia*ların kullanımının ne çok erken ne de çok geç olması gerektiğine dikkat çektiğini öne süren Foucault, Atheneus'tan "hiçbir şey bedenin ve ruhun gelişmesini, cinsel

426 M. Foucault, *SS*, s. 148.
427 Athénée, in Oribase, *Livres incertains*, VII; t. III, s. 107'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 148.
428 Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 10'dan naklen, M. Foucault, *SS*, s. 148.
429 Soranus, *Traité des maladies des femmes*, I, 10'dan naklen, M. Foucault, *SS*, s. 150.
430 M. Foucault, *SS*, s. 151.

lişkilerin vaktinden önce ve aşırı kullanımından daha fazla engelleyemez";[431] Galenus'tan da "pek çok delikanlı, doğanın önerdiği zamana karşı gelmiş olduğundan, cinsel ilişkilerin neden olduğu onulmaz hastalıklara yakalanır"[432] cümlelerini nakleder. Cinsel hazlar için önerilen düzenin bütünüyle beden üzerinde odaklandığı çok açık bir gerçek olmakla birlikte, beden üzerinde hem bedenin kendisinin hem de ruhun oynayacağı birtakım rollerin bulunduğu o dönemin hekimleri tarafından da öne sürülüyordu. Bu bakımdan, beden üzerinde onu düzenleyici bir rolü oynarken, aynı zamanda, kendini de denetlemek ve düzenlemek zorunda olan ruh ikili bir rolü oynamakla karşı karşıya bulunuyordu. Ruhun kendisi üzerinde yapması gereken bu çalışmayı iyi bir bedensel düzenin şartı olarak gören Atheneus diyor ki:[433] "Yetişkinlere uygun olan, hem bedenin hem de ruhun tam bir düzenidir... hem bedensel hem de ruhsal itkilerimizi sâkinleştirmek (*hormai*) ve arzularımızın (*prothumiai*) kendi güçlerimizi aşmamasını sağlamaya çalışmak..." Hem bedende hem de ruhta kendini gösteren iki yüzü bulunan arzu, doğa tarafından iki cinsin birbirini çekmesini sağlayan bir uyarıcı olarak, tüm hayvan türlerine verildiği için, hiçbir şeyin *aphrodisia*ları arzunun doğal gücünden koparmayı istemek kadar doğaya aykırı olamaz.[434] Beden ruhsal bir arzunun kendisiyle etkileştiği şey olmaksızın nasıl kapılıp gitmemeliyse, aynı şekilde, ruhun da bedenin istediği ve ihtiyaç duyduğu şeyin ötesine gitmemesi gerekir; birinci durum söz konusu olduğunda, bunun ilaçla tedavisi yapılabilecek bir hastalık olduğu, ikinci durum söz konusu olduğunda ise bunun ahlâksal bir perhiz uygulama-

431 Athénée, in Oribase, *Livres incertains*, XXI; t. III, s. 165'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 152.

432 Galien, in Oribase, *Livres incertains*, VIII; t. III, s. 111'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 152.

433 Athénée, in Oribase, *Livres incertains*, XXI; t. III, s. 165'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 158.

434 M. Foucault, *SS*, s. 158.

sını gerektireceği çok açıktır.[435] Hazzın *aphrodisia*lar sürecine doğa tarafından dâhil edildiği, dolayısıyla, doğrudan doğruya bedenin devinimlerine bağlı bulunduğu için saf dışı bırakılamayacağı; ama, Galenus'un da düşündüğü gibi, hazzın *aphrodisia*ların düzeni içerisinde bir aşırılık ilkesi olmasının engellenebileceği öne sürülebilir.[436]

Grek düşüncesinin evliliği konu alan büyük eserler olarak, Foucault'nun da işaret ettiği gibi, Ksenophon'un *İktisat Üstüne*, Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*, Aristoteles'in *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı kitaplarından söz edilebilir.[437] Ksenophon, İsokrates, Platon ve Aristoteles'in, evlilik yaşamlarında iyi davranışlar sergilemeleri için, eşlere nasıl zorlayıcı ilkeler dayattıklarına; özellikle evli erkeğin bir aile reisi, onurlu bir yurttaş ya da hem siyasal hem ahlâksal bir iktidarı başkaları üzerinde uygulamak isteyen bir kişi olduğu takdirde, nasıl özel bir davranış stiline sahip olması gerektiğine; söz konusu evlilik sanatında, bilge, ölçülü ve âdil bir erkeğin davranışına özel formunu verecek olanın da kendilik denetimi olduğuna ilişkin düşünceleri çok iyi bilinir.[438] Evlilikteki davranış etiği, evlilik uygulamasındaki belli bir değişimin gözlemlendiği dönem olan, MÖ 2. yüzyıl ile MS 2. yüzyıl arasında yer alan bir dizi metinde oldukça farklı bir konumda ortaya çıkar.[439] Evliliği iyi sürdürme sanatının, örneğin, Musonius, Plutarkhos, Seneca, Epiktetos vb. Grek filozoflarının metinlerinde oldukça yeni bir biçimde ele alınmış ve düşünülmüş olduğu söylenebilir.[440] Bu yeniliklerden ilkinin, evin yönetilmesi ve çocukların yetiştirilmesinin yanı sıra, iki eş arasındaki ilişkinin niteliği konusunda yeterince dikkat ve titizliğin gösteril-

435 M. Foucault, *SS*, s. 159.
436 M. Foucault, *SS*, s. 163.
437 M. Foucault, *SS*, s. 173.
438 M. Foucault, *SS*, s. 173.
439 M. Foucault, *SS*, s. 173-174.
440 M. Foucault, *SS*, s. 174; *bkz.* T. O'Leary, *age*, s. 78.

mesi; ikincisinin, evli bir erkeğin davranışındaki ölçülülük ilkesinin, başkasına egemen olmaktan daha çok, karşılıklı görev ilkesi kapsamında konumlandırılması; üçüncüsünün ise, birbirine bağlı ve simetrik biçimde ortaya çıkan bu evlilik sanatının eşler arasındaki cinsel ilişki sorunlarına büyük bir yer vermesi ve bu sorunların hep üstü kapalı bir biçimde dile getirilmesidir.[441] Evliliğin yönetimine ilişkin geleneksel ilkelerden, ikili bir yaşam stili ortaya çıkar; bu ikili yaşam stili de üç yerde kendini gösterir: *evlilik bağı sanatında; cinsel tekel öğretisinde; evlilik hazları estetiğinde.*

1) ***Evlilik bağı sanatı:*** İkili yaşam stili burada *ikili, evrensel* ve *özgül* olmak üzere üç tür ilişki içerisinde kendini somutlaştırır:[442]

a) Biçimi bakımından İKİLİ: Musonius Rufus, "doğaya uygun olan bir şey varsa o da evlenmektir"[443] der. Ona göre, yaradan, bu iki cinsi, her birine "şiddetli bir arzu" vererek, hem "birleşme" hem de "birliktelik" arzusu vererek birbirine yakınlaştırmıştır.[444] İnsan türünü böyle bir *birlikteliğe* itenin doğa olduğunu düşünen Hierokles'e göre, insanlar "evliliğe yatkın" hayvanlardır.[445] Naturalistler, hayvanları sürü halinde yaşayanlar ve çift olarak yaşayanlar diye ayırırlar; Platon da, *Yasalar*'da bu ayrıma değinir.[446] Aristoteles ise, *Politika*'da, hem efendi-köle ilişkisini, hem de eşler arasındaki ilişkiyi belirtmek için insanın "iki kişi bir arada olma" özelliğine değinir.[447]

b) Değeri bakımından EVRENSEL: Antikçağda, Epikurosçular ve Kinikler ilke olarak evliliğe karşı iken; Stoacılar tersi-

441 M. Foucault, *SS*, s. 174-175.
442 M. Foucault, *SS*, s. 177.
443 Musonius Rufus, *Reliquiae*, éd. Hense, XIV, s. 71'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 177.
444 M. Foucault, *SS*, s. 179.
445 Hiéroclès, in Stobée, *Florilège*, 22'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 180.
446 M. Foucault, *SS*, s. 180.
447 Aristotle, *Politique*, 1, 2, 1252 a'dan naklen, M. Foucault, *SS*, s. 180.

ne evlilik yanlısıydılar.[448] Musonius, Epiktetos ve Hierokles'e göre, evlenmek bir tür "daha iyi olmak"la ilişkili olmaktan ziyade bir görev, evlilik bağı da evrensel bir kuraldır.[449] Evlenme zorunluluğu ilkesi evlenmenin avantajları ile dezavantajları arasındaki karşılaştırmadan bağımsız, doğaya uygun ve herkese yararlı olduğu için evrensel bir biçim kazanmış bir yaşam tercihi olarak dile getirilir.[450] Hierokles'in söylediği de bundan farklı değildir:[451] "Evlenmek tercih edilebilir bir şeydir (*proegoumenon*); demek ki hiçbir durum evlenmeye engel değilse o bizim için bir zorunluluktur".

c) Yoğunluğu ve gücü bakımından ÖZGÜL: Eşler arasındaki ilişkiye büyük önem ve güç atfeden Aristoteles, insanları birbirlerine bağlayan bağları çözümlediğinde, ayrıcalığı kan bağına verir ve hiçbir ilişkinin anne ve babanın çocuklarına olan bağı kadar güçlü olamayacağını öne sürer.[452] İnsanlar arasındaki tüm bağların içerisinde, evlilik bağının en üstün, en önemli ve en saygın bağ olduğunu öne süren Musonius'a göre ise, hiçbir baba, hiçbir anne çocuğuna eşinden daha fazla dostluk ve sevgi besleyemez.[453] Evlilik eşlerden her birinin kendi yaşamını ikili bir yaşam olarak sürdürdüğü ve içinde her ikisinin birlikte bir varoluşu gerçekleştirdikleri belirli bir davranış stilini gerektirir.[454] Evlilik yaşamında çiftin oluşturması gereken şeyin gerçek bir ahlâksal birlik olduğunu öne süren Musonius bu birliğin bir omurgadaki her ikisi de son derece düzgün iki parçanın aynı hizaya getirilmesinin ortaya çıkardığı bir sonuç olarak düşünülmesi gerektiği kanısındadır.[455]

448 Diogène Laërce, *Vie des Philosophes*, VII, 1, 121'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 182.
449 M. Foucault, *SS*, s. 182.
450 M. Foucault, *SS*, s. 183.
451 Hiéroclès, in Stobée, *Florilège*, 22'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 183.
452 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 12'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 187.
453 Musonius Rufus, *Reliquiae*, XIV, ss. 74-75'den naklen, M. Foucault, *SS*, s. 187.
454 M. Foucault, *SS*, s. 188.
455 M. Foucault, *SS*, s. 190.

2) ***Cinsel tekel öğretisi***: Klâsik metinlerde, cinsel edimle evlilik bağı arasındaki ilişkinin bir soy sahibi olma gereğinden hareketle kurulduğu söylenebilir. Meşru olmayan doğumlar sorununu ve ahlâksal bir kendilik denetiminin etik zorunluluğunu hesaba katmanın dışında, evli bile olsa bir erkekten tüm cinsel hazlarını sadece karısına ayırmasını istemek için hiçbir neden yoktu.[456] Oysa MS 1. yüzyıldan itibaren görüldüğü söylenebilecek olan katı evlilik ahlâkında, cinsel ilişkilerin bir tür *evlilikselleştirilmesi*nden kolaylıkla söz edilmeye başlandığı görülür.[457] Cinsel ilişkiye evlilik dışında başvurulmasını dışlayan şeyin kendisi o ilişkinin doğasından gelir; evlilik ile cinsel etkinlik birbiriyle çakışır.[458] Evlilik dışında başvurulmasını dışlayan ilişkinin bizzat kendisi olduğu cinsel ilişki, bir yandan, doğasıyla da bağlantılı olarak, evlilik dışında kabul edilemez; bu da pratikte cinsel ilişkinin evli olmayan bir kişide neredeyse hoş görülmemesi gerektiği anlamını taşır.[459] Erkek ile kadın arasında sadece evlilik kurumu içerisinde yaşanabilecek ve *evliliksellik* olarak nitelenen bu cinsel ilişki bağı insanı öyle bir bağlar ki, ihlal edildiğinde, kadın yalnızca statüsünü yitirmekle kalmaz, kocasının başka kadınlardan haz duyabilmesiyle de incinir.[460] Böyle bir gerekçeyle olsa gerek, cinsel etkinliğin bütünüyle *evlilikselleştirilme*sinden yana olan Musonius Rufus, evlilik çerçevesinde ve evliliğe özgü amaçlar doğrultusunda olmayan her tür ilişkiyi mahkûm eder.[461]

Cinsel ilişkinin meşru kullanımının koşulunun *evliliksel* olması olduğunu düşünen Rufus'a göre, kirlilik cinsel edimin kendisinde değil, o edimi doğal biçimini ve aklı başında ereğini bulduğu evlilikten ayıran *sefahat*tedir; çünkü evlilik insan için cinsel birleşmenin ve *aphrodisia*ların kullanımının

456 M. Foucault, *SS*, s. 194.
457 M. Foucault, *SS*, s. 194.
458 M. Foucault, *SS*, s. 194.
459 M. Foucault, *SS*, s. 195.
460 M. Foucault, *SS*, s. 195.
461 M. Foucault, *SS*, s. 196-197.

tek meşru çerçevesini oluşturur.[462] Cinsel ilişki ve hazların özünde meşru *evlilikselliğe* ait olmasından hareketle, zinanın böyle yeni bir biçimde sorunsallaştırılması ve çifte bir cinsel sadakat talebinin belirmesi; dolayısıyla, zinanın, zina yapan adamın, karısını baştan çıkardığı kişiye karşı yaptığı haksızlık nedeniyle hukuksal olarak mahkûm edilmesi ve ahlâksal olarak kınanması da anlaşılabilir hale gelir.[463] Bütün bu söylenenlere bakıldığında, evlilikte simetrik bir sadakat ilkesiyle, en ayrıntılı biçimde, kendisinde karşılaşıldığı öne sürülebilecek olan Musonius, her ne kadar ailenin yönetiminde erkeğin kadından daha fazla hak sahibi olmasını meşru ve doğal karşılıyorsa da, cinsel ilişkiler ve hazlar konusunda tam bir simetriyi talep eder.[464]

3) ***Evlilik hazları estetiği***: Evliliğin *aphrodisia*ların kullanımını olabildiğince dışlayan bir bağ olarak tanımlanması, haz edimlerinin erkekle kadın arasındaki sevgiye ya da statüye bağlı ilişkiler kümesindeki rolüne, biçimine, erekliliğine ilişkin bir dizi soruyu ortaya çıkarır.[465] Bununla birlikte, evlilik hazlarının paylaşımı konusunda çok genel iki ilkeden söz edilir:[466] (a) Evlilik ilişkisinin bir yandan aşka yani *eros*a yabancı olmaması gerektiği öne sürülürken, öte yandan erkeğin karısına bir metres muamelesi yapmaması, ona bir âşıktan ziyade bir koca gibi davranması gerektiği öne sürülür. (b) Evlilikte ortak ve paylaşılan bir yaşamın düzenlenmesi amacının güdülmesi, evlilik ilişkilerinde erdemli ya da ölçülü hareket etmeyi gerektirir. Burada, tekelci bir ilkenin bulunduğu çok açıktır; bu nedenle, evlilik dışında cinsel ilişki söz konusu olmamalı; hazcılıktan uzaklaşılmalı; eşler arasındaki cinsel birleşmeler haz düzenine dayanmamalı; eşlerin amacı çocuk

462 M. Foucault, *SS*, s. 199.
463 M. Foucault, *SS*, s. 199.
464 M. Foucault, *SS*, s. 199.
465 M. Foucault, *SS*, s. 206.
466 M. Foucault, *SS*, s. 206.

yapmak olmalıdır.[467] Kişinin hazlarının kullanımını evlilik içinde tutma zorunluluğu, Foucault'ya göre, Platon'nun *bekçi*si, İsokrates'in *şefi*, Aristoteles'in *yurttaş*ı için, kendisi üzerinde denetim kurmanın bir yöntemi iken; Hıristiyan öğretisinde kendi kurtuluşunu düşünen herkes için koşulsuz bir görev olacaktır.[468] Erkekler için bile evlilik dışı cinsel ilişkiyi reddetme ve bu tür ilişkilere ancak belirli ereklere yönelik izin verme eğiliminde olan bu ilke, evlilik ilişkilerinin ve cinsel pratiğin daha sonra devreye girecek *hukuksallaştırma*nın dayanak noktalarından biri olacaktır.[469]

Sonuç olarak denilebilir ki, cinsel ilişkilerin meşruiyetinin yalnızca evlilikle sınırlandırılması doğal olarak cinsel ilişkilerin açıkça kısıtlanması ve denetim altına alınması anlamına gelir. Hekimlerin cinsel etkinliğin sonuçlarından kaygı duymalarına, dolayısıyla uzak durulmasını öğütlemelerine; filozofların evlilik dışı tüm ilişkileri mahkûm etmelerine bakarak, Foucault, cinsel etkinlik ve onun doğurduğu hazlar üzerine bütün bir ahlâksal düşüncenin, MS ilk iki yüzyılda, ölçülülük temalarının belirli bir ilerlemesini gösterir hale geldiği kanısındadır.[470] Bu gelinen noktadan sonra işte Foucault'nun sorduğu sorular:[471] "Böyle bir tablo içerisinde, cinsel edimin kendisinin bir kötülük olarak görüldüğü, cinsel edime ancak evlilik bağı içerisinde meşruluk tanındığı, doğaya aykırı olduğu için oğlanlarla aşkın mahkûm edildiği bir ahlâkın, gelecekte Hıristiyanlıkla birlikte ilk taslağının ortaya çıkacağını mı düşünmek gerekir? Grek-Roma dünyasındaki bazı düşünürlerin, Hıristiyan toplumlarında sonradan yasal bir iskelet ve kurumsal bir dayanak bulacak olan bu cinsel ölçülülük modelini keşfetmiş olduklarını mı varsaymak gerekir?"

467 M. Foucault, *SS*, s. 213.
468 M. Foucault, *SS*, s. 215.
469 M. Foucault, *SS*, s. 215.
470 M. Foucault, *SS*, s. 269.
471 M. Foucault, *SS*, s. 269.

SONUÇ

Düşünce hayatının birinci, ikinci ve üçüncü dönemlerinin *arkeolojik, soykütüksel* ve *etik* ağırlıklı olduğu öne sürülebilecek olan araştırmalarını özellikle klâsik ve modern çağlar üzerinde yoğunlaştırmış olmakla birlikte, üçüncü dönemindeki etikle ilgili çalışmalarını yürütürken, Foucault'nun Grek ve Roma çağının ahlâk ve etik anlayışlarından beslenme ihtiyacı duyduğu, özellikle *Cinselliğin Tarihi*'nde çok açık olarak kendini gösterir. Bu çalışmanın Giriş bölümdeki ana başlıklar altında da işaret edildiği gibi, Foucault'nun kaleme aldığı ilk kitabından en son yazdığı eserine kadar uzanan düşünce hayatının egemen kavramının *iktidar* kavramı olduğundan da kuşku duyulmamalıdır.

Arkeolojik çözümleme olarak adlandırmakta hiçbir sakınca görmediğimiz, düşünce hayatının birinci döneminde Foucault, gerçek bir özne olarak şu insanı her zaman merkezine aldığı söylenen aydınlanmanın ve modernliğin, genelde alışılagelinenin aksine, on yedinci. yüzyıl rasyonalizminin ve cevherci metafiziğinin en önemli ismi olan Fransız asıllı Descartes ile değil, on sekizinci. yüzyılın sonlarında yaşamış ve yaptığı kritik çalışmalarıyla insan aklının hem ontolojik, hem epistemolojik hem de aksiyolojik anlamdaki sınırlarını göstererek, düşünce tarihinde gerçekten hak ettiği yeri fazlasıyla almış bulunan Alman asıllı Kant ile başlatır. Gerçekten, Foucault için, insan ve insana ilişkin konular ve problemler üzerine bilgikuramsal, dilbilimsel, ekonomik ya da ahlâksal vb. söylemler söz konusu olduğunda, modern olmak bu söylem-

lerin kesinlikle sonsuzluk bağlamında *temsil* üzerinden değil de, dünya içinde bir varlık olan *şu insan* üzerinden sonluluk bağlamında yapılmış olmasına bağlıdır. Oysa Foucault'nun, klâsik çağ dediği on yedinci. ve on sekizinci. yüzyılın Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume ve Berkeley gibi büyük filozoflarının bütün söylemlerinin sonsuzluk bağlamında *temsil* üzerinden yapılmış söylemler olduğu konusunda hiçbir kuşkusu yoktur. Üstelik, on dokuzuncu. yüzyılda, Foucault için görmezlikten gelinmesi asla mümkün olmayan, düşünce sistemleri tarihine gerçekten damgasını vuracak nitelikte önem arz eden belirli *epistemik* kopuşlar yaşanmıştır.

Bu bağlamda, klâsik çağın düşünürleri *yaşam, emek* ve *dil*e ilişkin pozitiflik alanlarının deneyselliklerine konu olan *şey*lerden ziyade, *şeyler*i temsil etmek üzere onların içine Tanrı tarafından önceden yerleştirilmiş *kelimeler*i ön planda tuttuklarından, söz konusu alanlara ilişkin bilgiler *temsil*in (yani *kelimeler*in) yorumlanmasının sonucunda elde edilen bilgilerden öteye gidememiş; Rönesans döneminden beri egemen olan "benzerlik" *epistemes*inin belirleyiciliği altında klâsik çağ hep söz konusu pozitiflik alanlarına ilişkin, Lyotard'ın "üstanlatı" adını verdiği ve karşı çıktığı, büyük tablolar çizen sistematik söylemler ortaya koymuştur. Klâsik çağın, çözümsel olmaktan daha çok betimsel olan bu tablolarının içinde *yaşam, emek* ve *dil* birer bilgikuramsal kavram olarak ortaya çıkamadıkları için, Foucault'ya göre, bu kavramların üzerine oturan deneysellik alanlarına ilişkin bilgiler de metafizik olarak adlandırılagelmiş olan genel felsefenin dışına çıkarak bilimsel bilgi halinde kurulabilme imkânını elde edememişlerdir. Bu genel tablonun kırılışını, dolayısıyla, *yaşam, emek* ve *dil*in birer bilgikuramsal kavram olarak ortaya çıkışını, sonuç olarak da bilimlerin, insanın ve insan bilimlerinin doğuşunu on dokuzuncu yüzyılın başlarında Batı düşüncesinde görülen son derece önemli *epistemik* dönüşümlere bağlayan Foucault, bu altüst oluşu psikiyatri alanında *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*

ile, tıp alanında *Kliniğin Doğuşu* ile, insan bilimleri alanında da *Kelimeler ve Şeyler* ile göstermeye çalışmıştır.

İnsan ve insan bilimlerine ilişkin düşünceler, Foucault'nun *arkeolojik çözümleme*sinin ağırlık merkezini oluşturduğu söylenebilir. Modern çağın başlangıcına kadar fiziksel olarak değil de, bilgikuramsal anlamda insan var olmadığı için insan bilimleri de doğamamıştır. İnsan bilimlerinin modern çağın başlangıcı olan on dokuzuncu yüzyıldan itibaren doğduklarına inanmakla birlikte, Foucault yine de onlara bilimler sınıflamasının içinde belirli bir yer verme olanağını bulamaz; onların daha önce geniş bir biçimde üzerinde durulmuş üç boyutlu bilgikuramsal alanın her yanına dağılmış ve öteki bilimlerin küçük aralıklarında ancak yer alabilmiş olduklarını söylemekle yetinir. Bugün her birine kendi başına bağımsız bir bilim gözüyle bakılan *psikoloji*, *sosyoloji*, *biyoloji*, *iktisat* ve *filoloji* gibi insanın değişik yönleriyle doğrudan ilgili bu bilgi alanlarına hangi anlamda kendi başına bağımsız bilim gözüyle bakılacağının henüz bilinmediğini öne süren Foucault, bunlara yine de *insan bilimleri* adının verilebileceğini söyler. Onun, insan bilimlerinin insana yaşadığı, ürettiği ve konuştuğu ölçüde yöneldiği, dolayısıyla söz konusu bilimlerin yerinin *yaşam*, *emek* ve *dil* ile şöyle veya böyle bir ilişkisi bulunan bilimlerin sınırında ancak bulunabileceği fikrinde olduğu çok açıktır.

Her birini farklı bir tarihsel *a priori*nin ya da *episteme*nin belirlediği, bilgikuramsal anlamda birbirinden kopuk ayrı ayrı tarihsel dönemlerden söz eden Foucault'nun tarihle ilgili en temel kavramının *süreksizlik* olduğunu gördük. Klâsik çağda bu kavram tarihi ortadan kaldırıcı nitelikte bir anlam taşırken, modern çağdan itibaren tarihsel çözümlemelerin temel unsurlarından biri haline gelir. Klâsik çağda doğada sürekliliğin egemen olduğu fikrine inanılırken, Foucault on dokuzuncu. yüzyılın doğasının canlı olduğu ölçüde süreksizleşeceğinin altını çizer ve temsilin sürekliliği ile varlığın

sürekliliğini birbirine bağlayan klâsik çağın hem ontolojik hem temsilî nitelikte olan bu dokusunun modern çağla birlikte parçalandığını, dolayısıyla sürekliliğin yerini süreksizliğin aldığını öne sürer; benzer değişimler dilde ve ekonomide de görülür.

Foucault'nun gerek *arkeolojik* gerekse *soykütüksel* çözümlemelerine konu edilmiş temel problemlerinin, içinde yaşadığımız zamanın adı olan *şimdi*nin problemleri olduğunda kuşku yoktur. Böyle olmakla birlikte, onun, düşünce hayatının ilk dönemindeki araştırmalarını klâsik çağla sınırlı tuttuğu halde, ikinci döneminde, *arkeoloji*nin yerine daha ziyade *soykütüğü*nü kullanmaya başladığı ve giderek düşünce tarihinin daha eski dönemlerinin verilerini analiz ederek, onları yine *şimdi*nin içinde işlevsel kılmaya özen gösterdiğinden de kuşku duyulmamalıdır; çünkü, onun için *soykütüğü*nün anlamının ve analizinin şimdiki zamana ilişkin bir sorudan yola çıkarak geçmişe doğru yürümek olduğu çok açıktır. Soykütüğü kavramıyla dile getirilen bu yürüyüşün, içinde yaşanılan zamanda bir işe yaraması için geçmişin küllerine doğru derinlemesine gerçekleştirilen bir araştırma olduğunu düşünen Foucault, tarihin işte böyle bir şey olduğunu öne sürer; öyle ki, bizi ele geçirme ve belirleme gücünde olan söz konusu tarihte *anlam ilişkileri*nden daha çok *iktidar ilişkileri* etkili konumdadır. Düşünce hayatının ikinci döneminde yaptığı çalışmalarında, onun soykütüksel çözümlemenin temellerini araştırdığı ve hakikatin soykütüksel sorgulamasını yapmaya çalıştığı; bu süreç içerisinde de tarihsel öznenin kendisinden kurtulmayı ve öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirecek yeni bir çözümlemeye yönelmeyi amaçladığı öne sürülebilir.

Tarihin daha önceki dönemlerinde farklı bir bağlamda varlığı kabul edilen *bilgi/iktidar ilişkisi*nin, Antikçağda Platon'la birlikte sona erdiğini ve bu sürecin Nietzsche'ye kadar devam ettiğini düşünen Foucault, bu eserin ikinci bölümünün de

temel konusunu oluşturan soykütüksel çözümlemelerinde, *bilgi* ile *iktidar* arasındaki söz konusu ilişkiyi hem stratejik bakımdan, hem bilgi merkezli, hem de iktidar merkezli bir ilişki olması bakımından ele alır ve inceler. Suçlu insanların fiziksel bir mekâna kapatılışının ilk kez on dokuzuncu. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığını öne süren Foucault, toplumun değişik kesimlerinin genel gözetim altına alınmasının siyasal iktidarın yeni bir uygulaması olarak görülmeye başlandığını ve bunun da *panoptizm* olarak adlandırılabileceğini düşünür. Pek çok bakımdan artık tam anlamıyla politik bir yapı kazanmış olduğundan kuşku duyulmaması gereken günümüz toplumlarının da, bu bağlamda, artık mobese kameralarıyla her an her yerde sürekli gözetim altında tutulabilen birer panoptik toplum haline geldiği söylenebilir. Klâsik ve modern çağlarda uygulamalarına tanık olunan iktidar biçimlerini de kendi içinde *disiplinci* ve *düzenleyici* olmak üzere ikiye ayırmış olan Foucault için, disiplinci iktidar yönetici tarafından yönetimi altında bulunanlara yukarıdan aşağıya bedene uygulanan disiplinleştirici bir *makro iktidar* iken; düzenleyici iktidar toplumun ve insanın kendi bünyesinden üreterek uygulama alanına soktuğu aşağıdan yukarıya nüfusa uygulanan düzenleştirici bir *mikro iktidar*dır.

Foucault için, on dokuzuncu. yüzyılın en temel olaylarından birisi, yaşamın iktidar tarafından dikkate alınması; insan üzerinde bir iktidar kurma, biyolojik olanın devletleştirilmesi demek olan şeye götüren belirli bir eğilimin ortaya çıkmasıdır. On dokuzuncu yüzyılda, başka alanlarda olduğu gibi, siyasal hukuk alanında da çok önemli değişikliklerden birisi gerçekleşmiş; eski hükümranlık hukuku ya da iktidarı yerini yeni bir hukuka ya da iktidara bırakmıştır. on dokuzuncu, yüzyıldan itibaren siyasal hukuk alanında görülen bu değişimin izini daha çok iktidar uygulamaları düzeyinde sürmeye çalışan Foucault, on yedinci. ve on sekizinci. yüzyıllarda bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin

ortaya çıktığına dikkat çekmeye çalışır. Temeli on sekizinci yüzyılın başlarında atılmış olan, insan bedeninin *anatomopolitiğ*inin yerini, aynı yüzyılın sonlarında, artık insan türünün *biyopolitiğ*inin aldığı görülür ve *biyoiktidar* olarak adlandırılan bu yeni iktidar teknolojisinde, egemen gücün yaşamın içini dolduran bir süreçler toplamı olarak dikkate alınmaya çalışıldığı görülür.

Foucault'nun düşünce hayatının üçüncü evresinde olabildiğince etikle ilgili konulara yöneldiği dikkati çeker. *Cinselliğin Tarihi*'nde ahlâk açısından yanıtlanmaya çalışılan en temel sorunun "duygusal hazzın ve cinsel etkinliğin, beslenme gibi öteki yaşamsal deneyimlerde olduğundan çok daha fazla ahlâksal bir kaygının sık sık konusu olması nereden kaynaklanmaktadır?" sorusu olduğuna daha önce işaret edilmişti. Bu soruyu yanıtlamaya çalışırken, onun, cinsel öznenin tarih öncesine ilişkin araştırmasını yasaklamalar üzerine kurmaktan daha çok, Batı'nın ilk zamanları için, *kendilik teknikler*inin geliştirilmesi üzerine kurmaya çalıştığı dikkati çeker. Foucault'nun eserleri bütünlük içerisinde göz önüne alındığında, temel tezlerinin *iktidar*, *delilik* ve *cinsellik* üzerinde yoğunlaştığı görülmekle birlikte, bu tezlere ilişkin çalışmalarına egemen olanın temelde *etik* ve *estetik* bir anlam olduğu açıkça görülür.

Cinselliğin Tarihi'nden önceki eserlerinde üstü örtük bir biçimde varlığı hep hissedilen bir *düşünce etiği* özleminin, özellikle, *Kendilik Kaygısı* ve *Hazların Kullanımı* adıyla yazılmış ikinci ve üçüncü kitaplarında gerçekleştirilmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu kitaplarda *varoluş estetiği* ile *yaşam teknikleri* olarak ele alınan uygulamalara yer verilirken, Grek etiğinde en ilginç ve çağdaş etik için alınıp kullanılmaya en uygun bulunan yönün, toplumsal ve hukuksal zorunluluklardan daha çok, kişisel seçime dayanan ve normalleştirici olmayan bir *etik* anlayışın da altı çizilir. Ahlâk ile siyasetin, her ikisinin de yükümlülüğü esas aldıkları için, birbirine uygun düştüklerini

öne süren Foucault'nun, *ahlâk* ile *etik* arasında net bir ayrımın yapılması çok kolaymış gibi görünmemekle birlikte, bu ikisinin birbirinden ayrı olarak ele alınması gerektiğine inandığı ve bu inancını gerçekleştirmeye çalıştığı da çok açık olarak görülüyor. Foucault'nun araştırmalarında, öncelikle, söz konusu *ahlâk* ile *etik* arasındaki sınırların çizilmesi son derece önemli görünmektedir. *Ahlâk* ile *etik* arasındaki bu ayrımın nasıl gerçekleştiğini görebilmek için, özellikle etiğin temel konusu olan *kendilik ilişkisi*nin betimlenmesi ve bir yasa ya da evrensel ilkeye dayanmadığının gösterilmesi gerekmektedir. Foucault bir yasaya uymak zorunda olan *ahlâksal özne*nin aksine, *etik özne* bağlı bulunduğu yasayla olan ilişkisine göre değil de, bireye ahlâksal bir davranışın öznesi olarak kurulma olanağını veren bir kendilik ilişkisinin özümsenmesine göre oluşur.

Bu kitabın ilk bölümünden itibaren ele alınmış olan sorunsallaştırmaların arkeolojisi ile kendilik pratiklerinin soykütüğünün kavşağında, yasaklara dayalı bir *ahlâk sistemleri tarihi*nin yerini alacak olan, kendilik pratiklerine dayalı bir *etik sorunsallaştırmalar tarihi*ne ilişkin konuların ele alınması, bir gereklilik olarak, Foucault'nun dikkatinden hiçbir zaman uzak kalmamıştır. Greklerde yöneticinin başkalarını en iyi şekilde yönetebilmesi için, önce kendi kendini yönetmeyi iyi bilmesi gerektiğinin temel koşul olarak öne sürüldüğünü iyi bilen Foucault için, yöneticinin kendi kendisiyle ilgilenmesinin, kendi ruhunu yönetmesinin, kendi *ethos*unu oluşturmasının son derece önem kazandığı bu dönemde, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri en somut biçimleriyle temellendiren ve belirleyen şeyin, statüye bağlı bir nitelik değil, aklı başında olan bir varlık kipi olduğundan da kuşku duyulmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Akay, A. *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Altıntaş, H. *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. Saffet Babür), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988.

Arslan, H. "Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar", *Doğu Batı*, yıl: 2, sayı: 7, Ankara, 1999.

Arnhart, L. *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara, 2004.

Austin, J. *The Province of Jurice Prudence Determined*, edited by H. L. A. Hart (London: Weidenfeld&Nicolson), 1954.

Aydın, M. "Ateizm ve Çıkmazları", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIV, Ankara, 1981.

——— *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Ayer, A. J. *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacikadiroğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 1984.

Barber, W. J. *İktisadi Düşünce Tarihi* (çev. İhsan Durdu), Çıdam Yayınları, İstanbul, 1991.

Barry, N. P. *Modern Siyaset Teorisi* (çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara, 2003.

Bellour, R. "Entretien avec Michel Foucault", *Le livre des autres*, L'Herne, Paris, 1971.

Bernauer, J. W. *Foucault'nun Özgürlük Serüveni* (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Best, S.-Kellner, D. *Postmodern Teori* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları 1998.

Boyne, R. *Foucault ve Derrida* (çev. İsmail Yılmaz), BilgeSu, Ankara, 2009.

Bozkurt, N. *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1990.

Bumin, T. *Tartışılan Modernlik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Burgelin, P. "L'archéologie du savoir", *Esprit*, Mai 1967.

Cevizci, A. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 2000.

Chalmers, A. *Bilim Dedikleri* (çev. Hüsamettin Arslan), Vadi Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1997.

Colombel, J. *Michel Foucault*, Editions Odile Jacob, Paris, 1994.

——— "Contrepoints Poétiques", *Critique*, Tome: XLII, No: 471-472, Édition de Minuit, Paris, 1986.

Condillac, E. B. *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme* (çev. Miraç Katırcıoğlu), MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

Davidson, A. I. "Archéologie, Généalogie, Ethique", *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), Édition Universitaires, Paris, 1989.

Daraki, M. "Le voyage en Grèce de Michel Foucault", *Esprit*, No: 100, Avril 1985.

Deckeyser, A. *Éthique du sujet*, L'Harmattan, Paris, 2006.

Dellaloğlu, B. F. *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması Habermas Üzerine Bir Araştırma*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.

Deleuze, G. *Foucault*, Les éditions de minuit, Paris, 1986.

Dilthey, W. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Dreyfus, H et Rabinow, P. *Michel Foucault*, Gallimard, 1984.

Eribon, D. *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1991.

——— *Michel Foucault* (çev. Şule Çiltaş), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Falzon, Ch. *Foucault ve Sosyal Diyalog* (çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma, İstanbul, 2001.

Foucault, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.

——— *Naissance de la clinique*, PUF, Paris, 1963.

——— *Les mots et la choses*, Gallimard, Paris, 1966.

——— *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

——— *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.

——— *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, Editions Gallimard, 1976.

——— *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.

——— *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi*, Editions Gallimard, 1984

——— *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

——— *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1988 (4 cilt).

——— *Kendini Bilmek* (çev. Gül Çağalı Güven), Om Yayınevi, İstanbul, 1999.

——— *Bu Bir Pipo Değildir* (çev. Selahattin Hilav), 2.bsk., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.

——— *Benin Yapımı* (çev. Levent Kavas), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

——— *Dostluğa Dair* (çev. Cemal Ener), Hil Yayın, 2. baskı, İstanbul, 1994.

——— *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık* (çev. Ümit Umaç-Ali Utku), Birey Yayınları, İstanbul, 1999.

——— *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris, 1966.

——— *Résumés des cours*, Julliard, Paris, 1989.

——— "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistemologie", *Dits et Écrits*, I, Gallimard, Paris, 1968.

——— "À propos de la généalogie de l'éthique: un apercu du travail en cours", *Dits et Écrit*, IV, Gallimard, Paris, 1983.

——— *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001.

——— *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil/Gallimard, 2008.
——— *Naissance de la biopolitique*, Seuil/Gallimard, 2004.
——— *Les anormaux*, Seuil/Gallimard, 1999.
——— *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.
——— *Power/Knowledge*, Edited by: Colin Gordon, Pantheon Boks, New York, 1980.
——— *Seçme Yazılar 1* (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
——— *Seçme Yazılar 2* (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı yayınları, İstanbul, 2000.
——— *Seçme Yazılar 3* (çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
——— *Seçme Yazılar 4* (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
——— *Seçme Yazılar 5* (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
——— *Seçme Yazılar 6* (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
——— *Toplumu Savunmak Gerekir* (çev. Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
Foucault M. (söyleşi: Duccio Trombadori), *Marx'tan Sonra* (çev. Gökhan Aksay), Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2004.
Fukuyama, F. ve diğerleri *Tarihin Sonu mu?*, Vadi Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1999.
Gadamer ve diğerleri, *Hermeneutik (yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* (der. ve çev. Doğan Özlem), Ark Yayınları, Ankara, 1995.
Gilson, É. *L'atéisme difficile*, J. Vrin, Paris, 1979.
Gœlzer, H. *Dictionnaire Latin Français*, GF-Flammarion, Paris, 1966.
Gökberk, M. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
——— *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 9. baskı, İstanbul, 1998.

Habermas, J. *Connaissance et intérêt* (Trad. de l'Allemand par Gérard Clémençon), Gallimard, Paris, 1976.

Hacking, I. "L'archéologie de Foucault", *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), Édition Universitaires, Paris, 1989.

Harvey, D. *Postmodernliğin Durumu* (çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul, 1997.

Heimsoeth, H. *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. Takıyyettin Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Hekman, S. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

İslam Ansiklopedisi, cilt: IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

Kant, I. *Prolegomena* (çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

Kazgan, G. *İktisadi Düşünce Tarihi*, Bilgi Yayınevi, 2. baskı, İstanbul, 1974.

Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1981.

Kuhn, T.S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. Nilüfer Kuyaş), Alan Yayıncılık, 4.bsk., İstanbul, 1995.

Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985.

Küçük, M. (derleyen) *Modernite Versus Posmodernite*, Vadi Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1994.

Layder, D. *Sosyal Teoriye Giriş* (Tercüme: Ümit Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul, 2006.

Leledakis, K. *Toplum ve Bilinçdışı* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, G. Flammarion, Paris, 1966.

——— *Essais de théodicée*, G. Flammarion, Paris, 1969.

Lyotard, J. F. *Postmodern Durum* (çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Machado, R. "Archéologie et épistemologie", *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 1988, Seuil, Paris, 1989.

Machiavelli, *Hükümdar* (çev. Vahdi Hatay), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Mahon, M. *Foucault's Nietzschean Geneology*, State Üniversity of New York Press, New York 1992.

Marietti, K. *Michel Foucaul*, Librairie Générale Française, Paris, 1985.

Merquior, J.-G., *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, PUF, Paris, 1986.

Munslow, A. *Tarihin Yapısökümü* (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Murphy, J. W. *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (çev. Hüsamettin Arslan), Eti Kitapları, İstanbul, 1995.

Nehames, A. *Yaşama Sanatı Felsefesi* (çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.

Nietzsche, F. *La généalogie de la morale*, Gallimard, Paris, 1964.

——— *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Turan Oflazoğlu), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

——— *Güç İstenci* (çev. Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Özlem, D. *Tarih Felsefesi*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1984.

——— *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabe-vi, İstanbul, 1986.

Piaget, J. *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1968.

Platon, *Alkibiades* (çev. İrfan Şahinbaş), MEB Yayınları, Ankara, 1962.

——— *Kritias* (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

——— *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz), III. Kitap, Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999.

——— *Philebos* (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

——— *Yasalar* (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

——— *Devlet Adamı* (çev. Behice Boran-Mehmet Karasan), Cumhuriyet, 1998.

——— *Rakipler* (çev. N. Ş. Kösemihal), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

——— *Şölen*(Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.

——— *Timaios* (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.

Poole, R. *Ahlâk ve Modernlik* (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Poster, M. "Foucault, le présent et l'histoire", *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 Janvier 1988, Seuil, Paris, 1989.

Racevskis, K. "The conative function of the other in *Les mots et les choses*", *Revue Internationale de Philosophie*, Volume: 44, No: 173, 2/ 1990.

Revel, J. *Michel Foucault* (çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Revel, J. *Le vocabulaire de Foucault*, ellipses, Paris, 2009.

Riahi, N. *Michel Foucault*, L'Harmattan, Paris, 2011.

Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev. Mehmet Dağ), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1992.

Robert, P. *Nouveau Petit Le Robert Dictionnaire de La langue Française*, Dictionnaires le robert, Paris, 1994.

——— *Petit Robert 2*, Le Robert, 7. édition, Paris, 1983.

Robinson, D. *Nietzsche ve Postmodernizm* (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul, 2000.

Rorty, R. "Foucault et l'épistemologie", *Michel Foucault Lectures critiques* (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), Édition Universitaires, Paris, 1989.

Rosenau, P. M. *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* (çev. Tuncay Birkan), Ark Yayınları, Ankara, 1998.

Russo, F. "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", *Archives de philosophie*, Tome: 36, Beauchesne, Paris, 1973.

Saraç, T. *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976.

Sarup, M. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Baki Güçlü), Ark Yayınları, Ankara, 1995.

Skinner, Q. *Çağdaş Temel Kuramlar* (çev. Ahmet Demirhan), Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

Sluga, H. "Foucault a Berkley l'auteur et le discours" (Trad. de l'anglais par Jean-François Roberts), *Critique*, Tome: XLII, No: 471-472, Édition de Minuit, Paris, 1986.

Sim, s. *Derrida ve Tarihin Sonu* (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul, 2000.

Sophokles, *Kral Oidipus* (çev. Vedii İlmen), Yaba Sahaf, İstanbul, 2012.

Stauth,G.-Turner, B. S. *Nietzsche'nin Dansı* (çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara, 1997.

Swingewood, A. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Tekelioğlu, O. *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (çev. İbrahim Sirkeci), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999.

Türk Ansiklopedisi, cilt: V, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1952.

Ulutan, B. *İktisadi Düşünceler Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1978.

Ural, Ş. *Pozitivist Felsefe*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Weber, M. *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1998.

West, D. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Wiele, J. V. "L'histoire chez Michel Foucault. Le sens de l'achéologie...", *Revue philosophique de Louvain*, Tome: 81, No:

52, Édition de l'enstitu supérieur de philosophie, Belge 1983.
Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus* (Trad. de l'Allemand par Pierre Klossowski), Gallimard, Paris, 1961.
Yıldırım, C. *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. baskı, İstanbul, 1997.

TERİMLER DİZİNİ

A

Abluka-Disiplin 276
Acımak 258
Ad 28, 412
Ada 15
Âdil Fiyat 161
Adlandırma 14, 28, 32, 147, 148, 168, 423
Aemulatio 86
Aesthesis 344
Agumnastos 377
Ahlâk 123, 204, 215, 221, 229, 275, 330, 334, 335, 336, 339, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 380, 382, 383, 384, 385, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 409, 413, 420, 422, 423, 428, 429
Ahlâksal Edimler 346
Ahlâksal Özne 351, 355, 358, 360, 361, 362, 373, 378, 379, 380, 381, 409, 411, 413, 414, 429
Ahlâk Yasaları 346
Ahtapot 79, 188
Akıl 17, 94, 122, 137, 154, 231, 258, 305, 330, 381, 382, 385, 412
Akledilebilirlilik 64, 92
Aklın Tedrici İlerlemesi 63
Akrateia Hedones 366
Algı 172, 181, 186, 375
Alkibiades 326, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 436
Almanca 145, 147
Alman İdealizmi 171
Alman Tarih Okulu 140, 175
Altüst Oluş 69, 80, 125, 130, 153, 424
Amaçlar Ülkesi 92, 94
Amerika 164, 305
Amerikan Dilleri 154
Anachronisme 74
Ana Dil 145
Analitik Geometri 110
AnaLiz 11, 22, 66
Analoji 74
Anexetastos Bios 408
Anıt 138
Anlam 16, 37, 43, 61, 86, 117, 118, 119, 139, 142, 171, 172, 203, 218, 219, 228, 410, 426

Anlama 12, 30, 88, 116, 169, 228, 257, 408
Anlambilimsel 37
Anlamsız Söylemler 119
Anlatı 61, 141, 285, 285, 338
Anlatı Formu 129
Anlık Değişim 63
Anonim 152, 165, 297
Ansiklopedi 144
Antik Çağ 75, 129, 170
Antik Felsefe 60
Anti-Oedipe 361
Antipati 114, 156
Antropoloji 13, 55, 91, 92, 102, 132, 139, 177, 228, 341
Antrpoloji Dörtyüzlü 105
Aphrodisia 343, 351, 360, 361, 364-371, 375, 376, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 396, 414, 415, 416, 417
A Priori 38, 44, 47, 54, 61, 67, 86, 93, 94, 201, 220, 257
Ara Bölge 43
Aracı Formlar 78
Araçsal 381, 382
Ara Oluşumlar 183
Arapça 145, 154
Araştırma Alanı 51
Arkaik 183, 241, 279, 302
Arkaik Dil Teorisi 242
Arkeoloji 19, 20, 22, 35, 44, 45, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 59, 64, 66, 122, 138, 139, 194, 314, 338
Arkeolojik Betimleme 134, 135
Arkeolojik Bölgeler 50, 249
Arkeolojik Çözümleme 11, 19, 21, 22, 35, 138, 204
Arkeolojik Düzey 92, 105, 122
Arkeolojik Şebeke 163, 164, 184
Ars Erotica 329
Arşiv 53, 54, 55, 56
Artan Getiri Yasaları 176
Artı Değer 162
Arzu 81, 215, 241, 254, 264, 330, 350, 351, 361, 365, 366, 368, 382, 383, 388, 389, 414, 416, 418
Arzuların Düzeni 327
Asetik Pratik 217
Asketik Özveri 363
Asketizm 339, 343, 351, 352, 364
Aşk Hazları 383
Aşkın 12, 47, 86, 93, 105, 119, 121, 135, 203, 398, 422
Aşkın Dünya 86
Astronomi 70
Ateist Varoluşçular 102
Ausgang 392
Avrupa 28, 47, 51, 71, 88, 91, 156, 160, 165, 166, 195, 224, 242, 252, 253, 281, 285, 302, 309, 392
Ay Altı Evren 70

Aydınlanma 81, 223
Ayırt Etmek 45, 50, 89, 203
Aynı 7, 10, 12, 14, 19, 23, 27, 30, 31, 33, 34, 35, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 50, 54, 54, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 79, 81, 83, 88, 94, 95, 103, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 117, 122, 129, 130, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 152, 153, 155, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 176, 180, 181, 184, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 197, 203, 204, 212, 215, 216, 218, 220, 222, 229, 230, 233, 238, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 254, 256, 262, 263, 265, 268, 270, 271, 275, 278, 288, 289, 290, 297, 298, 300, 301, 303, 305, 309, 311, 315, 317, 318, 319, 320, 325, 328, 333, 334, 342, 345, 347, 351, 357, 360, 361, 362, 372, 373, 376, 377, 378, 379, 381, 393, 395, 399, 403, 408, 410, 412, 416, 419, 428
Azalan Getiri Yasaları 177

B

Babil 28, 147, 148, 151,256
Bağ 13, 78, 149, 152, 250, 419, 421
Bakış açısı 118, 119, 230, 331
Barbarlık 154
Başka 8, 9, 33, 36, 40, 42, 43
Başkalık 43
Baskça 154
Batı 15, 16, 22, 28, 32, 36, 41, 44, 62, 82, 85, 89, 92, 95, 98, 108, 122, 128, 130, 133, 142, 148, 150, 151, 153, 166, 170, 179, 190, 197, 207, 208, 213, 221, 223, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 236, 251,-253, 256, 257, 261, 281, 285, 294, 295, 311, 314, 316, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 342, 357, 397, 424, 428, 431
Batı Miti 236
Bedenin siyasal teknolojisi 239
Belge 130, 136-138
Ben 18, 338, 355
Benlik teknikleri 229
Benlik teknolojileri 18, 338, 341
Benlik teknolojisi 355, 398
Benzerlik 63, 64, 75, 85, 86, 89, 149, 172
Berkeley Üniversitesi 16
Betimleme 163
Bilgi 18, 21, 45-51, 57, 66, 122, 145, 204, 205, 213, 216, 219, 227, 235, 236, 245, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 256-259, 260, 262, 263, 357, 426

Bilgi biçimleri 41, 69, 85, 249
Bilgi/iktidar ilişkisi 52, 237, 245, 247, 249, 256, 259, 260, 326
Bilgi/iktidar/özne ilişkisi 249
Bilgi kuramı 61, 104,
Bilgikuramsal 22, 40, 51, 57, 58, 64, 65, 67, 73, 76, 77, 81, 87, 97, 103-107, 116, 122, 124, 126, 127, 139, 150, 155, 163, 165, 170, 178, 184, 189, 192, 197 205, 259, 260, 296, 423, 424, 425
Bilgikuramsal alan 121
Bilgikuramsallaşma eşiği 64, 192
Bilginin dönüşümü 20
Bilginin düzeni 108, 160
Bilginin düzenli birikimi 63
Bilgi sistemleri 19, 21
Bilim 37, 48, 49, 51, 57, 71, 106, 109
Bilimsel devrim 72
Bilimsellik alanı 108
Bilimsellik eşiği 64, 192
Bilim tarihi 12, 71, 217
Bilmece 75
Bilme iradesi 250, 325, 328, 331, 334, 358
Bilmek
Bilmek iradesi 331
Bios 355, 408
Bireycilik 397
Bireyselleşme 18, 34, 237, 298, 299, 310
Bireyselleştirici iktidar 224, 233
Birlik 55, 124
Birliktelik alanı 182
Bitki 179, 180, 183
Bitkinlik 72
Biyoiktidar 312, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 428
Biyoloji 16, 22, 36, 39, 68, 77, 81, 88, 105, 106, 107, 109, 111-117, 122, 123, 132, 133, 152, 159, 163, 170, 171, 178, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 231, 242, 425
Biyolojik mekanizma 113
Biyolojik söylem 62
Biyoorganik 316, 318
Boşluk 30
Botanik 59, 181, 190
Bükümlü 154
Bulut 107
Büyük Hippias 345

C-Ç

Canlıların dünyası 79, 156, 195
Cebir 169
Cennet 164
Cezaevi 18, 303
Ceza hukuku 27

Cezalandırma 125, 208, 210, 216, 227, 237, 238, 240, 241, 276, 287, 306
Ceza reformları 15
Chresis 370
Chresis aphrodision 370, 371
Cinsel ahlâk 335, 357, 364, 367, 370, 373, 391, 409
Cinsel ilişkiler 247, 365, 383, 384, 392, 416, 420
Cinselliğin Tarihi 18, 19, 21, 133, 204, 213, 215, 216, 312, 325, 331, 333, 335, 338, 341, 344, 346, 347, 348, 350, 352, 355, 357, 361, 364, 401, 423, 428
Cinsellik 66, 67, 100, 125, 215, 223, 224, 227, 231, 262, 304, 316, 318, 319, 325, 327, 328, 329, 331-333, 335, 336, 341-343, 348, 350, 352-354, 357, 365, 368, 383, 388, 394, 428
Cogito 82, 83, 84, 91, 93, 105, 124
Cografya 158
Convenientia 86
Cumhuriyet 261
Cüzamlı 271, 302, 303
Çehre 137
Çatışan 117
Çatışma 10, 117, 118, 119, 162, 181, 184, 185, 231, 232, 236, 242, 246, 256, 258, 286, 295, 309, 331, 363, 374
Çift heceli 156
Çile çekme 389
Çilecilik 218, 378
Çin Ansiklopedisi 32, 42, 338
Çince 154
Çitleme 292, 293
Çoban 225
Çözümleme alanı 19, 22, 263

D

Dağılım alanı 138
Daimon 412
Dalkavukluk 401
Dasein 135
Dedüktif 35
Değer 168, 170, 344
Değerli madenler 164, 167
Değişme 41, 177, 305
Değişmezcilik 184, 192
Değişmezlik 47, 186
Delilik 159, 223, 301, 336, 428
Delilik ve uygarlık 17
Delphoi 408
Demografik 36, 260, 305
Deney 48
Deneysel bilimler 87, 214
Deneysel içerikler 95
Deneysellik 22, 68, 110, 150, 424
Derinlemesine bilgi 45, 46, 249
Derinlik 65, 68

Ders 9, 10, 11, 30, 206, 217, 219, 253, 256, 278, 312, 393, 401
Devalüasyon 164
Devlet 224, 225, 232, 264, 318, 345, 363, 374, 417
Devlet doktorası 11
Devrim 71
Diététik 385
Diferansiyel 110, 317
Dil 12, 15, 16, 19, 22, 28, 32, 39, 67, 82, 83, 88, 95, 98, 100, 106, 109, 113, 120, 125, 131, 132, 142-145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 188, 189, 194, 217, 242, 249, 250, 333, 334, 340, 424, 425
Dilbilgisi 58, 68, 143, 145, 146, 147, 242
Dilbilimsel benzeşim 58
Dilsel işaretler 38
Dilsel problemler 68, 139
Din 100, 109, 211, 233, 261, 340
Dinsel metinler 148
Disiplin 35, 276, 291, 292, 293, 296, 318, 319
Disiplinci iktidar 289, 292, 296, 297
Dispositif 261, 262
Dissemination 99
Diyaloglar 60, 218, 345
Dış karakter 190
Dışlama 299, 300, 301
Doğa bilimleri 97, 114, 115, 116, 123, 155, 201, 259, 277, 308
Doğa felsefesi 330
Doğal 114, 172
Doğal olgular 123
Doğa Tarihi 5, 22, 35, 36, 39, 41, 49, 50, 54, 68, 77, 78, 80, 81, 88, 123, 133, 142, 150, 152, 160, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 231
Doğrulama 141, 184
Doğruluk değeri 159, 159
Doğruluk ölçüleri 67
Doğu elyazmaları 148
Doğum 42, 315, 335, 352
Doğuştan dil teması 242
Dolanım 169, 191, 242
Dönüşüm 53, 58, 77, 105, 127, 128
Dört teorik kesit 153
Doxa 60, 61
Dünya görüşü 53, 66, 72, 138
Dünya-içinde-varlık 135, 349
Dünyanın büyüsü 190
Dünyanın sırları 90
Düşünce tarihi 145
Düşünce 215, 338
Düşünce etiği 339, 428
Duyular dünyası 60

Duyular ülkesi 92
Duyurular 94
Duyu ve ihtiyaç diller 154
Duyu verileri 94
Düzenleyici iktidar 318, 427
Düzenleyici kod 43
Düzensizlik 67

E

Economique 385
Edebiyat 41
Egemenlik teknikleri 229
Eğitim 9, 18, 210, 218, 267, 303, 304, 377, 378, 400
eklemeli 154
Ekonomi 16, 36, 39, 53, 106, 107, 109, 112, 113, 116, 117, 122, 131, 133, 153, 171, 177, 197, 242
Elemanlar 293
Eleştiri 15, 17, 47, 52, 73, 74, 94, 98, 101, 223, 336, 341, 393
Eleutheria 402
Elips 186
Emek 19, 22, 81, 88, 111, 150, 159, 173, 174, 175, 192, 249, 424, 425
Emprizim 15
Enformasyon teorisi 109
En iyi kent 264
Enkrateia 373, 374, 375, 380
Ens causa sui 341
Entelektüel 8, 330, 337, 340, 392
Epifenomen 105
Epimeleia 344, 377, 402, 404, 406
Epistem 19, 35, 36, 44, 47, 53, 54, 60-69, 72, 73, 75, 76, 77, 81, 82, 83, 85-87, 89, 90, 91, 105, 106, 107, 139, 142, 149, 155, 162, 191, 424, 425
Episteme 22, 44, 49, 61, 69, 74, 77, 91, 107, 120-123, 130, 141, 150, 163, 170, 172, 249, 314
Epistemik bloklar 75
Epistemik değişme 41
Epistemik dönüşüm 76, 424
Epistemik geri kalışlar 74
Epistemik kayma 63
Epistemik kırılma 22, 122
Epistemik kod 105
Epithumia 365, 366, 368, 375
Erga Aphrodites 343, 364
Erotique 385
Eşik 58, 127, 127, 128, 260
Eski Ahit 28
Estetik 341, 428
Ethos 339, 412, 413, 429
Etik 18, 19, 20, 51, 52, 204, 335, 339, 341, 346, 347, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 364, 365, 368, 391, 393, 395, 423, 428, 429
Etik amaç 353

Etik özne 339, 358, 412, 429
Etik töz 351, 360, 361, 367
Etik varlık 347
Etimoloji 156
Etkileşim 126
Etnoloji 41, 104
Eudemos'a Etik 365
Evlilik hukuku 327
Evliliksellik 420
Evren 181
Evrim 126, 185, 186, 196
Evrimcilik 184
Evrimin teorisyenleri 80

F

Fabrika 18, 269, 271, 279, 286, 292, 304
Faiz oranı 165
Farklılık 64, 76
Faşizm 262
Felsefe bölümü 14
Felsefenin dilbilgisi 146
Felsefenin sonu 88, 103
Felsefî düşünce 51, 83, 171, 228, 251, 262
Fenomen 29, 94, 95, 101, 236
Fenomenoloji 228
Feodalizm 166
Fil 168
Filojiston 75
Fiyat 164, 166, 168, 170
Fizik 106, 110
Fiziksel bilgi 139
Fiziksel doğa 141
Fizyokrat 164
Flamanca 145
Fonetik değşimler 113
Fonksiyon 117, 118, 335
Franc-parler 401
Fransa 9, 10, 12, 14, 15, 16, 76, 97, 123, 161, 228, 230, 276, 278, 305, 306, 309, 337, 361
Fransızca 11, 145, 146, 343
Fransız felsefesi 15, 98

G

Geçiş dönemi 109
Geleneksel felsefe 13, 29, 257
Geleneksel tarih 63
Geleneksel teoriler 63
Gelişme 52, 355
Gelişmemiş 41, 363
Genel bir el 62
Genel Dilbilgisi 5, 22, 35, 36, 39, 41, 68, 81, 88, 121-123, 133, 142-144, 146, 147, 150, 151, 152, 156, 160, 163, 167, 168, 170, 172, 191, 192, 231
Genel felsefe 424
Genel geçerlik 60
Genel tarih 66, 136, 137, 138
Genel teori 144
Genetik 109
Gerçek insanlar 83
Gerçeklik 28, 60, 207
Gerçeküstücülük 29

Gerçek yaşam 134
Gnôthi seauton 400
Göreli 60, 164, 180, 378
Görmek 27
Görünen 27-29
Görünenin tasviri 189
Görüntü 107
Gösterge 229
Göz 27
Gözetim evleri 159
Gözetleme 240, 241, 287, 297, 299, 306
Gözlem 130
Gözlemevleri 296
Grammaire 156
Güç iradesi 331
Gülmek 258
Gümüş 164, 167
Güneş merkezli sistem 71
Güneş sistemi 186
Gürültü 156

H

Hapishane 159, 301
Hapishane haberleşme grubu 15
Hareket 70
Hastahane 159
Hastalık 159
Hayat 17, 47, 62, 78, 187, 195, 249, 303, 379, 400, 404
Hayvan 418
Hayvanların sınıflaması 43
Haz 333, 334, 350, 414
Heautou epimeleisthai 398
Hedonai 368, 375
Hermeneutik 101, 171
Hippilik 15
Hiyerarşi 194
Hıristiyan Avrupa 28
Homilia 383
Homo economicus 176
Hormai 416
Hukuk 207, 330
Hukuk felsefesi 330
Hukuksallaştırma 422
Hükümdar 264, 282, 283, 284
Hümanist 97

I

İatreion 407
İbranice 145, 148, 155
İcad 307
İç bağlantı 190
İç hiyerarşi 194
İçkin 66
İdealist 47, 62, 135
İdeler 365
İdeolojinin sonu 130
İfade 28, 33, 54, 57, 58, 157, 159
İfade birlikleri 29
İfade düzenleri 33, 57, 58, 59
İfadeler grubu 54
İfadesel türdeşlik 58

İfade sistemleri 154
İfade türetme ağacı 59
İkili 88, 418
İktidar 20, 21, 203, 207, 213, 219, 220, 224, 227, 235, 236, 237, 239, 245, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 280, 281, 289, 290, 328, 332, 333, 334, 336, 341, 357, 398, 423, 427
İktidar ilişkileri 213, 235, 287, 290, 426
İktidarın Mikrofiziği 239, 243
İktidar teknolojisi 227, 238, 271, 272, 288, 299, 315, 316, 317, 428
İktisat politikası 22, 38, 54, 68, 81, 88
İletişim teknikleri 229
İlişki 382
İlişkisizlik ilişkisi 27
ilk çığlıklar 156
İlk dil 28
İlkel zihniyetler 119
İlk kaynaklar 127
İmza 155
İngilizce 21, 41, 61, 72, 145, 146
İnsan 10, 76, 82, 91, 93, 97, 424
İnsan Bilimleri 23, 41, 57, 58, 68, 81, 82, 87, 96, 101, 105, 106, 109, 259, 277, 308, 425
İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi 14
İnsanın ölümü 88, 97, 98, 102-104, 135, 136
İnsanın sonu 103
İnsan merkezcilik 103
İnsan tabiatı 82
İntegral 110
İrade 330
İran 155
İrrasyonel 40
İşaret 172, 181
İşaret sistemleri teknolojisi 398
İségoria 402
İşlevsel yerleşimler 293
İsonomia 402
İspanyolca 145
İsveç 11, 17

K

Kairos 372
Kapatma 299, 302
Karizmatik lider 265
Keltçe 154
Kendi 355
Kendilik eğitimi 389
Kendilik etiği 341
Kendilik ilişkisi 351, 358, 429
Kendilik Kaygısı 215, 218, 221, 326, 403, 428
Kendilik Kültürü 398, 403
Kendilik teknikleri 335, 348, 390, 428

Kendilik yönetimi 354
Kendinde bilgi 258
Kendinde varlık 258
Kendine dikkat etme 377
Kendine özen göstermek 398
Kendini bil 399
Kilise hukuku 336
Kilise öğretisi 148
Kıptice 145, 154
Kıyas 89
Klasik Çağ 11, 13, 14, 19, 21, 36, 38, 56, 68
Klâsik dil 375
Klasik İktisat Okulu 160-162
Klasik skala 78, 79, 196
Klasik söylem 28, 39, 82, 88
Klinik söylem 40
Klinik tıb 54
Kod eğilimli ahlâk 393
Kognitif 141
Kolektif ruh 135
Komünizm 131, 262
Konatif 49
Konuşma 18, 62, 68, 91, 96, 112
Kopernikus Devrimi 100
Kopma 58 127, 128
Kortikal 112
Kosmos kai enkrateia 374
Kozmoloji 182
Kritik düşünce 189
Kronolojik süreklilik 132, 157
Küçük aralıklar 30, 37, 106, 425
Kültür 398
Kültürel söylem 62
Kural 53, 117-119, 121, 354
Kuş 181, 183
Kutsal Kitap 182
Kuyaş 72
Kuzey ve güney dilleri 154

L

Labirent 159
Las Meninas 42, 43
Latince 145, 146, 399, 401
Latran Konsili 325, 342
Levhalar 148
Liberal 301
Liberalizm 243, 262
Liberation 15
Libertas 401
Logaritmik ilişki 109
Logos 28, 381, 382, 412, 414

M

Mahkûmlar 18
Makro iktidar 209, 262, 266, 427
Mal 173, 209, 212, 243, 288
Mantık 58, 171, 210
Mantıkçı pozitivizm 94, 171
Mantıksal ayrılık 58
Marjinal 237, 301, 302
Marksist ideoloji 100, 101
Marksizm 97, 99, 101, 236, 243

Masal 130
Matbaanın icadı 148
Matematik 106, 109, 110
Mathesis 109, 110, 111, 132, 150, 169, 171, 179, 299
Maymun 183
Mecaz 61, 129, 141
Medeni hukuk 336
Mekanizma-disiplin 276
Mekanik 175
Mekanizma-disiplin 276
Memeliler 181, 188
Merkantilizm 161, 164, 166, 167, 173
Mikro fizik 240
Mikro iktidar 209, 240, 241, 245, 262, 266, 285, 290, 293, 295, 427
Mistisizm 340, 352
Mit 256
Mixis 383
Mühendis 266
Mutlakçılık 201

N

Nazizm 204, 206, 262, 320
Negatif 58, 90, 119, 287
Negatif teoloji 340, 341
Nesne 102, 117, 120, 203, 238, 242, 296, 299, 311
Nikomakhos'a Etik 365, 368, 375, 417
Nomeus 225
Nominal değer 165, 168
Nominalizm 84, 85
Nomoiler 363
Normal 310
Normalleşme toplumu 308
Normalleştirme 287, 299, 308, 310
Nöroşirürji 17
Numen 29, 94, 95

O

Ocheia 383
Öğretmen 266
Oikos 219
Okul 407
Ölçme 166, 192
Ölçü 118, 119
Olgular 118, 123, 140
Oluş 60
Omurgalılar 78
Omurgasızlar 78
Önerme 33, 105, 147, 158, 188
Ontoloji 171, 356
Ontolojik 57, 78, 195, 218, 219, 277, 382, 395, 423, 426
Organik 62, 96, 114, 133, 175, 189, 191, 239, 252, 299, 319
Organizma 181, 182, 190, 191, 193, 318
Ortaçağ 114, 252, 264, 266, 282, 286, 325, 336, 349, 352, 367, 392
Ortam 78, 80, 195

Orthos logos 381
Örtünün parçalanışı 80
Otonomi 92, 124, 357
Otuzlar Konsili 325
Oyun kuramı 72
Özdeşlik 89, 99
Özgürlük 92, 379
Özkimlik 224, 227
Özne 97, 219, 249, 358, 395, 429
Öznelleşme 354
Öznenin Hermeneutiği 383, 401

P

Paganizm 391
Paideia 378
Panoptikon 241, 268, 269, 271, -277, 279, 304, 308
Para 168
Paradigma 69, 70-73
Paradoksal 43, 93, 131, 384, 393
Parrhêsia 401, 402
Pastorallik 224, 226, 339
Pastoral teknoloji 225
Patoloji 40
Perhiz 383, 386, 387, 392, 407, 408, 416
Peri diaites 387
Peri diaites hugiaines 387
Perspektif 99, 100, 133, 230, 238, 248, 258, 320, 353
Perspektivizm 98
Philebos 365
Pipo 29
Plesiasmos 383
Poitiers 9
Polemikçi 15
Polip 183
Politik özne 204, 395
Port-Royal Gramercileri 22, 163
Port-Royal mantığı 148
Posthümanist 104
Postmodern 21, 62, 66, 75
Postmodernizm 236
Postyapısalcı 97, 98, 104
Pozitiflik 19, 22, 37, 38
Pozitiflik düzeyi 122
Pozitiflik eşiği 64, 173, 192
Pozitivizm 94, 115, 123, 135, 141, 171, 201
Pratik akıl 94, 381
Praxis 163
Problem 88, 93, 121, 216
Proletarya 100
Prosedür 127, 293
Prothumiai 416
Psikanaliz 41, 100, 101, 104, 260
Psikiyatri 35, 38, 259, 260
Psikiyatrik söylem 36
Psikiyatrinin Arkeolojisi 14, 214
Psikofarmakoloji 17
Psiko-fizik 115

Psikolog 109, 306
Psikoloji 40, 41, 55, 105, 108, 109, 114, 118, 131, 139, 191, 260, 309, 425
Psikopataloji 11

R

Rejim 240, 292, 386
Retorik 256, 370, 401

S-Ş

Sadakat kipi 360
Sakınma ahlâkı 384
Sansür 299, 333, 334
Savaş-baskı şeması 244
Scientia sexualis 326, 329
Semantik ağ 179
Semantik doku 86, 113
Semitik diller 156
Semiyoloji 86
Sempati 114, 156
Sempozyum 65
Sentaks 153, 156
Sentik a priori 93
Seri 58
Servet Analizi 5, 22, 35, 36, 39, 41, 68, 81, 88, 123, 133, 142, 150, 152, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 168 170, 172, 174, 191, 192, 231
Servetin dolanımı teorisi 242
Sessel üçgen 152
Sessiz başlangıçlar 127
Sessiz yapılar 58
Seyahatname 158
Sezgi 73
Simgeler oyunu 86
Sinaptik 241, 306
Sirayet 99
Sistem 119
Sistematik 32, 53, 67, 73, 99, 139, 239, 250, 370, 375, 424
Siyaset 353
Sıçrama 183
Sınıflandırma sistemleri 32, 33
Sınır 58, 124, 127, 128
Skolastik 115
Sofist 250
Sonluluk 83, 86, 91, 95, 96
Sonsuzluk 83, 91, 95, 96
Sophrosune 373, 374, 375, 379, 380
Sosyo-ekonomik söylem 62
Soykütüğü ağacı 59
Soykütüksel 19, 20, 99, 201, 202, 204, 205, 212, 250, 340, 388, 391, 423, 426
Söylem 30, 150, 301
Söylemek 27
Söylemsel bloklar 123
Söylemsel bölgeler 32, 63
Söylemsel düzenler 22
Söylemsel kurallar 31
Söylemsel olmayan alanlar 56

Söylemsel olmayan bölgeler 32, 250
Söylemsel olmayan oluşumlar 27, 159, 286
Söylemsel olmayan pratikler 17, 35
Söylemsel oluşumlar 17, 27, 34-36, 38-40
Söylenen 27-29
Söylenenler ve yazılanlar 18, 127
Söz 28
Sözdizimi 28
Sözdizimsel 37
Sözel düzen 144
Sözel fonksiyon 146
Sözleşme-ezme şeması 244
Sözün derinliği 152
Spinoza 94, 101, 110, 258, 424
Stalinizm 204, 206, 251, 262
Strateji 235, 242, 243, 244, 245, 246, 247
Stratejik ilişkiler 247
Sunousia 383
Süreç 318
Sürekli 90, 125, 130
Süreklilik 63, 79, 123, 128, 186, 187, 195
Süreksiz kitleler 79, 188, 195
Süreksizlik 58, 63, 75, 76, 77
Süryanice 145
Sympathies 86
Şeffaf 121, 141, 142, 147, 150, 155, 272, 275
Şeyler 27, 29
Şimdinin tarihi 133

T

Ta aphrodisia 343, 383
Tablo 42, 75, 82, 153
Tablonun kırılışı 80, 196, 424
Tahakküm 219, 221, 232, 235, 244, 253, 257
Tahakküm durumları 218, 247
Tanrı 10, 13, 28, 84, 85, 94, 102, 103, 124, 125, 140, 145, 147, 148, 149, 155, 166, 179, 186, 224, 225, 226, 227, 257, 261, 273, 282, 330, 340, 341, 349, 403, 406, 424, 431
Tanrı'nın ölümü 102
Tarih 10, 23, 33, 36, 41, 53, 58, 62, 63, 66, 68, 80, 111, 115, 119, 123-129, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 145, 177, 179, 181, 184, 196, 203, 215, 216, 230, 260, 264, 283, 284, 285, 335, 357, 358, 359, 385, 428
Tarihin başlangıcı 190
Tarihin eski kalesi 124
Tarihin sonu 130, 190
Tarihsel 46, 52, 65
Tarihsel a priori 37, 44, 47, 54, 67, 86

Tarihsel çözümleme 17, 65, 284, 341, 362, 425
Tarihsel dönem 35, 63, 139, 425
Tarihsel dünya 140
Tarihsel kopuşlar 63
Tarımsal üretim 162
Tasnif 181
Techne 344, 345
Tecrübe 102
Tefecilik 161
Tek heceli 155, 156
Teknê tou biou 326
Teleoloji 126, 367
Telos 99, 339
Temelcilik 201
Temsil 82, 84, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 108, 131, 142
Tenin eylemleri 383
Teoloji 140, 182, 257, 336, 340
Teori 15, 39, 41, 72, 104, 105, 134, 147, 163, 243, 244, 277
Terminoloji 60, 212
Ticaret 51, 160, 162-164, 167, 168, 169, 174, 281
Ticaret burjuvazisi 162
Ticari hareketlilik 39
Tiksinmek 258
Timaios 345
Tin 66, 141, 352, 377
Tinsel 114, 115, 116, 124, 140, 141, 330, 352, 374, 377, 382
Tinsel bilimler 114
Tipolojiler 146, 154
Tıb 14, 16, 38, 49
Tıb bilgisi 27
Tıbbî söylem 36, 39, 49, 250
Toplum 14, 20, 51, 52, 66, 99, 108, 119, 125, 160, 169, 169, 175, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 222, 223, 224, 232, 242, 244, 245, 246, 247, 253, 256, 261, 263, 265, 267, 269, 270, 271, 272, 275, 277, 278, 281, 286, 288, 289, 290, 295, 300, 301, 302, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 320, 328, 357, 362, 389, 392, 395, 397, 427
Toplumsal beden 240, 241, 245, 261, 280, 285, 288, 305, 306
Toplumsal bilimler 96, 97
Toplumsal pratik 31, 32, 63, 67, 250
Toplumsal teori 30, 97, 103
Toprak 70, 162, 175, 177, 211, 263, 265, 283, 290
Toprak rantı 176, 177
Tötonca 145
Trajik kahraman 90
Tüketim 112, 315
Tümdengelim 106
Tümevarım 175
Tunus Üniversitesi 14
Türeme 105, 147, 152

Türkçe 301, 399
Türlerin evrimi teması 242
Türlerin Kökeni 187

U

Uçan adam 83
Uçan sincap 183
Uppsala Üniversitesi 11
Üretim 83, 112, 152, 160, 162, 170, 171, 174-177, 192, 207, 210, 213, 222, 229, 233, 236, 275, 288, 295, 301, 302, 315, 328, 332
Üretim teknolojisi 398
Üretim teorisi 174
Üst-anlatı 424
Üst dil 159

V

Varlığın tamlığı 170
Varlık 60, 82, 84, 88, 172, 178, 182, 195, 347, 349
Varlık kuramı 61
Varoluş estetiği 337, 345-347, 354, 355, 356, 391, 428
Varoluş sanatları 390
Varşova 11
Vebalı 270, 303
Venerea 343, 383
Vergi değeri·165
Verum et factum 115
Viktoryen zihniyet 331
Vincennes Deneme Üniversitesi 14
Viyana Çevresi 94, 158
Voluptés 343

Y

Yaklaştırmak 89
Yanlış 31
Yapı 180, 181, 188, 189
Yapıbozumu 97
Yapısal 381
Yapısalcılık 89, 101, 236
Yapıt 56
Yaradılış 184
Yararlanabilir olan 193
Yasa 148, 225, 309, 366, 369
Yaşama 18, 22, 62, 68, 91, 96, 112, 115
Yaşama sanatı 326, 387, 404
Yaşam teknikleri 347, 428
Yekpare sütunlar 73, 74
Yeni Bilim 61, 140
Yerine geçme 166
Yer merkezli sistem 70, 71
Yeryüzü 69, 70
Yönetim teknikleri 247
Yorumlamak 358
Yüzeysel bilgi 45

Z

Zaman 171, 371, 372
Zenginlik 175, 209

Zihin küresi 114
Zoe 355
Zooloji felsefesi 187

ADLAR DİZİNİ

A

A. Chalmers 432
Adam Smith 153, 160, 173, 176
A. Deckeyser 432
A. I. Davidson 432
Aldrovandi 69, 129, 178, 179
Alexander Kojève 10
Alkibiades 326, 399, 400, 401, 403, 404, 405
Alun Munslow 129
Aphrodite 343
Aristoteles 70, 71, 110, 185, 225, 251, 252, 257, 265, 343, 358, 365, 367, 368, 369, 370, 375, 379, 380, 381, 383, 384, 393, 417, 418, 419, 422, 431
A. Swingewood 438
Austin 15, 280
A. Weber 186
Ayer 15, 158

B

Batlamyus 70, 71
Baudrillard 67, 130
Belon 178, 182
Benoît de Maillet 184, 185, 187
Binswanger 337
Bismarck 264
Bopp 132, 154, 156, 172, 192, 197
Borges 42, 43, 125, 338
Boulainvilliers 284, 285
B. Russell 15, 84
Buffier 146
Buffon 69, 181, 182, 184, 189, 190
B. Ulutan 438

C

Cantillon 151, 162, 164
Cassirer 92
C. Duret 148, 178
Cervantes 90
Charles Bonnet 183
Chatelet 14
Christopher Columbus 164
Claud Adrien Helvétius 266
Clausewitz 243, 245
Clemenceau 264
C. Norris 100
Colbert 162

Cromwell 264
Cuvier 77, 79, 132, 172, 185, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197

D

Darwin 187
David West 101
Davud 225
Demosthenes 225
Descartes 83, 94, 101, 104, 110, 115, 141, 150, 228, 229, 234, 257, 423, 424
D. Harvey 435
Diderot 184, 185
Didier Eribon 103
Diogéne Laërce 371
D. Layder 435
Doğan Özlem 434
D. Thiébault 146

E

E. B. Condillac 432
Edmund Husserl 15
Efesli Rufus 396
Epicure 405
Epiktetos 218, 393, 395, 396, 406, 407, 417, 419
Ernest Gellner 15
Etienne Gilson 102

F

F. Bacon 123, 260
F. Ewald 215
Florentine 264
Francis Fukuyama 130
François Quesnay 162
Frederick 264
Freud 11, 100, 101, 103, 243, 249, 254, 311
F. Russo 437

G

Gadamer 31, 104
Galileo 70, 71, 110
Gaston Bachelard 76
Georges Canguilhem 11
Georges Dumézil 11, 340
Giambattista Vico 61
Grimm 156
G. Stauth 438

H

H. Altıntaş 431
Hart 281
Hayden White 68, 129
Hegel 10, 12, 13, 66, 135, 136, 236, 243, 252, 253, 276
Helwag 152
Henri Bergson 15
Herakleitos 60

Herbert Lionel Adolphus 280
H. Heimsoeth 92
Hierokles 418, 419
Hilary Putnam 15
Hippokrates 386, 387
Hitler 252, 253, 264
H. Sluga 438
Hubert Dreyfus 21

I-İ

İbn Sina 83
I. Hacking 41
III. Napolyon 307
İskenderiyeli Clemens 392
Isokrates 225

J

Jacques Derrida 15
Jan Miel 74
J. Austin 15, 280
Jean Hyppolite 9, 10, 11, 13, 14
Jean P. Sartre 15, 16, 97, 223, 247, 341, 344
Jeremy Bentham 268, 269, 308
J. Ferguson 411
J. Locke 143, 189, 424
J. Luis 32
J. Merquior 59, 69, 73, 74, 75, 89, 156, 334, 341
John Rawls 15, 358
J. Piaget 73, 89
J. Revel 361
J. S. Mill 114
Jurgen Habermas 15
Jussieu 153, 193

K

Kant 12, 13, 29, 47, 53, 69, 83, 84, 92, 93, 95, 102, 115, 134, 135, 150, 189, 201, 223, 229, 233, 234, 257, 258, 276, 330, 351, 358, 392, 423
Kopernikus 69, 71, 110
K. Racevskis 43
Ksenophon 343, 365, 367, 376, 377, 383, 400, 417

L

Lamarck 78, 79, 153, 185, 187, 193
Larry Arnhart 264
Law 162, 163
Le Blan 146
Leibniz 94, 110, 150, 185, 186, 330, 424
Lenin 252, 264, 266
Leszek Kolakowski 15
Linné 180, 181, 182, 184, 187, 188, 189, 190, 191
L. Monboddo 152
Louis Althusser 11
Lyotard 14, 67, 130, 159, 424

M

Machiavelli 264, 265, 282, 283, 284, 285
Malthus 161, 176
Mao 264
Marcus Aurelius 218, 393, 395, 396, 405, 413
Maria Daraki 84, 89
Mark Poster 125, 126
Marx 11, 13, 66, 115, 124, 125, 236, 252, 263
Maupertius 185
Max Weber 90, 140, 263, 265
Ménécée 400
Merleau-Ponty 16
Michel Foucault 114, 116, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 196, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 337, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 372, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 394, 396, 398, 400, 402, 404, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 418, 420, 422, 424, 426, 428, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 442, 444, 446, 448, 450, 452, 454, 456, 458, 460, 462, 464, 466, 468, 470, 472, 474
Mussolini 253

N

Napolyon 252, 264, 276
Newton 110, 162
N. H. Julius 278
Nicolas Barbon 166
Nietzsche 12, 13, 16, 17, 20, 98, 99, 102, 103, 116, 125, 133, 201, 229, 230, 236, 249, 250, 252, 253, 256, 257, 258, 259, 283, 331, 344, 346, 402, 426
Noam Chomsky 15

N. P. Barry 281
N. Riahi 437

O

Oidipus 254, 255
Oscar Wilde 344
O. Tekelioğlu 438

P

Paris-Duverney 162
Pascal 74
Paul Feyerabend 98
Paul Rabinow 21
Peder Noel 74, 75
Petrus Ramus 156
Platon 60, 61, 65, 202, 218, 225, 226, 227, 236, 250, 255, 256, 257, 260, 264, 265, 343, 345, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 381, 383, 386, 387, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 417, 418, 422, 426
Plutarkos 335, 396
Porfiriyos 84
Prochaska 191
Prusyalı Dion 412

R

Racevskis 43
R. Aron 140
Rask 155, 156
R. Bellour 431
René Magritte 29
Ricardo 132, 161, 173, 174, 175, 176, 177, 192, 197
Richeliev 264
Rickman 83, 112, 114, 115, 116, 437
Roberto Machado 65
Robespierre 264
Robinet 185
Ronald Dworkin 281
Roussau 252
Ryle 15

S

Schlegel 154
Scipion de Grammont 161, 166
Seneca 393, 396, 405, 407, 408, 409, 413, 417
S. Hasumi 212
Sofokles 253, 254, 255, 256
Sokrates 92, 218, 219, 250, 256, 326, 345, 372, 377, 378, 400, 401, 403, 404, 405, 408
Soranus 396, 415
Spinoza 94, 101, 110, 258, 424
Stalin 264
Susan Hekman 30

T

Takiyettin Mengüşoğlu 92
Thomas Kuhn 15, 70, 98
T. O'Leary 325, 326, 342, 344, 345, 346, 347, 353, 354, 355, 356, 357, 361, 375, 398, 400, 405, 406, 417
Tournefort 163, 180, 190
Treilhard 276, 278, 279

V

Vélasquez 42, 43
Vicq d'Azyr 153

W

Wagner 252
Walhausen 296
W. Dilthey 108, 114, 115, 116, 135, 136, 189, 432
Willis 191
Wittgenstein 15, 72, 104, 148, 158, 159, 438

X

Xénophon 372

Michel Foucault, hem düşünceleri hem de yaşantısıyla tam bir özgürlük serüveninin kahramanıdır. Onun bu ilginç karakterini kendisiyle yapılan söyleşilerde kimi zaman kullandığı, "Yaşamın ve çalışmanın temel amacı, kişinin başlangıçta olmadığı kişi olmasıdır; oyun ancak sonunda ne olacağını bilmediğin zaman oynamaya değer olur; kitaplarımın her biri benim yaşamöykümdür," gibi ifadelerinden çıkarmak da mümkündür.

İnsanların yaşadıkları, yaptıkları ve düşündükleriyle ilgili kesin ve rahatsız edici yargılar vermekten olabildiğince kaçınan Foucault, tersine, daha çok onları anlamaya ve incelemeye özen gösterir. Gerek özel hayatı gerek akademik çalışmaları ve gerekse eserlerinde ortaya koyduğu düşüncelerin çok fazla tartışmaya konu edilmesinin, yorumlanmasının temel nedeni de budur.

Bir söyleşide kendisine sorulan bir soruya, "Benim rolüm insanlara, kendilerini hissettiklerinden daha özgür olduklarını göstermek," şeklinde yanıt veren Foucault'nun kişiliği ve entelektüel karakteri başka nasıl okunabilir ki!

Veli Urhan

2263160
BBY
THG 3160 BBY

internet satış:
www.saykitap.com
25 TL
ISBN 978-605-02-0285-4
9 786050 202854
SAY YAYINLARI