

**T.C.  
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MİCHEL FOUCAULT'DA BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ**

**DENİZ CAMUŞCUOĞLU**

**HAZİRAN - 2021**

T.C  
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MİCHEL FOUCAULT'DA BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ**

**Deniz Camuşcuoğlu**

Tez Danışmanı

**Doç. Dr. Ahmet DAĞ**

## BEYAN



**Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.**

Deniz Camuşcuoğlu  
(Tarih)

## ÖZ

### MİCHEL FOUCAULT'DA BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ

Camuşcuoğlu, Deniz

Yüksek Lisans, Felsefe

Tez yöneticisi: Doç. Dr. Ahmet Dağ

Haziran 2021

Arkeolojik çözümleme yöntemiyle bilinen Michel Foucault, 20.yy Batı felsefesinin etkili düşünürlerinden biridir. Onun felsefi etkinliği 1954'ten 1984 yılına kadar otuz yıllık bir süreci kapsarken; araştırmaları arkeoloji ve soykütüğü olarak iki ana başlık altında incelenebilir. Arkeolojik araştırma, tarih boyunca söylemlerde beliren bilginin oluşum koşullarının betimlenmesidir. Soykütüksel araştırma ise iktidar mekanizmalarının çözümlemesinde kullanılan bir karşı-bilimi niteler. Ancak iki araştırma birbirinden bağımsız olmayan Foucault'nun felsefi etkinliğinin bütünsel gelişimleridir. Geleneksel felsefenin bilgi, bilme ve istenç birliğini reddeden Foucault; dil ile gerçeklik, episteme olarak bilgi ve bilme olarak bilgi ayrımı yapar. Tarihsel süreksizliklerde arkeolojinin ortaya koyduğu epistemeler, farklı çağları oluştururken; bu çağların söylemlerinin koşulları bilme olarak bilgiyi verir. Soykütüksel analiz ise iktidar/bilgi pratiğinin, iktidarın dayatma ve bireyselleştirme mekanizmalarının koşullarını ortaya çıkartır. Çalışmamız çağertesi filozof Michel Foucault'nun arkeolojik söylem analizini betimlemeye çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Foucault, Arkeoloji, Soykütüğü, Episteme, Bilgi, İktidar.

## **ABSTRACT**

### **ARCHEOLOGY OF KNOWLEDGE IN MICHEL FOUCAULT**

Camuscuoglu, Deniz

Master of Arts, Philosophy

Supervisor: Assistant Professor Ahmet Dag

June 2021

With his archaeological analysis method, Michel Foucault is one of the influential thinkers of 20th century Western philosophy. While his philosophical activity covered a period of thirty years from 1954 to 1984; research can be examined under two main headings as archeology and genealogy. Archaeological research is the description of the formation conditions of knowledge appearing in discourses throughout history. Genealogical research characterizes a counter-science used in the analysis of power mechanisms. However, the two works are not independent of each other, they are developments of Foucault's works from one place. Foucault, who rejects the unity of knowledge, knowing and will of traditional philosophy; distinguishes between language and reality, knowledge as episteme, and knowledge as knowing. While the epistemes revealed by archeology in historical discontinuities constitute different eras; The conditions of the discourses of these ages give knowledge as knowing. Genealogical analysis reveals the conditions of power/knowledge practice, mechanisms of imposition and individualization of power. Our study will try to describe the archaeological discourse analysis of the postmodern philosopher Michel Foucault.

**Key Words:** Foucault, Archeology, Genealogy, Episteme, Knowledge, Power.

## ÖNSÖZ

Michel Foucault'nun felsefi etkinliği kendi dönemi 20.yy'da büyük ses getirse de büyük etkisini 21.yy'ın toplumunda arttırarak göstermektedir. Dijital bir dünyanın siberetik ağlar üzerinden işleyen bilgi sisteminin güç odakları, Fransız Devriminden sonra uygulamaya konulan norm toplumlarının teknik-bilimle bütünleştiği belirli bir bilgi sistemini sunmaktadır. Foucault'nun arkeolojisi tarih boyunca kabul edilen bilgi sistemlerini ve çağertesi/postmodern dönemin toplumlarının bilgi ve güç sistemlerini çözümlmek için bir olanak tanımaktadır. Bu amaçla Foucault'nun bilginin oluşum koşullarını inceleyen bir araştırma olarak arkeolojik çözümlme, tezin ana konusunu oluşturmaktadır.

Tezin yazılmasında kullanılan ana kaynaklar Foucault'nun arkeolojiye dair dört ve soybilime yönelik iki eseridir. Bununla birlikte Foucault'nun College de France'da verdiği dersler, katıldığı programlarda yaptığı konuşmalar, röportajlar, sunumlar ve seminerlerin filozofun izniyle kendi asistanları Daniel Defert ve François Ewald tarafından derlenen ve Türkçe'ye farklı başlıklarla altı cilt olarak hazırlanan "Seçme Yazılar" kaynaklık etmektedir. Tez boyunca kullanılan bu kaynaklar dipnotlarda belirtilirken yararlanılan alt metnin başlığı tırnak işareti içinde verildikten sonra ait olduğu cilt o kitabın başlığıyla birlikte verilmiştir. Aynı alt metnin ikinci bir kullanımında yalnızca tırnak içindeki gösterimiyle yazılmıştır.

Tezin yazılmasında bana destek olup olanak sağlayan aileme, annem Belma Camuşcuoğlu'na ve babam Güneri Camuşcuoğlu'na teşekkür ederim. Ayrıca bu tezin tüm yazın aşamasında ve daha öncesinde bana yardımcı olan, değer veren, metni titizlikle inceleyen ve hep yol gösteren değerli danışman hocam Doç. Dr. Ahmet Dağ'a teşekkürü borç bilirim.

## KISALTMALAR

<b>Akt</b>	: Aktaran
<b>Ayr.bkz</b>	: Ayrıca bakınız
<b>Bkz</b>	: Bakınız
<b>C</b>	: Cilt
<b>Çev</b>	: Çeviren
<b>Der</b>	: Derleyen
<b>Krş</b>	: Karşılaştırınız
<b>Mad</b>	: Maddesi
<b>Ör</b>	: Örneğin
<b>S</b>	: Sayı
<b>s</b>	: Sayfa
<b>ss</b>	: Sayfa Sayısı
<b>vb</b>	: Ve benzeri
<b>Yay</b>	: Yayınları
<b>Yy</b>	: Yüzyıl
<b>YÖK</b>	: Yüksek Öğretim Kurulu

# İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	ii
ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR .....	vi

GİRİŞ .....	1
-------------	---

## 1. BÖLÜM

BATI FELSEFESİ EPİSTEMOLOJİSİNDE ÜÇ FİLOZOF .....	5
1.1. Bilginin Tanımı .....	5
1.2. Aristoteles'te Bilgi ve Bilimler Akademisi .....	7
1.2.1. Aristoteles Epistemolojisinin Ana Unsurları (Kategoriler- Kıyas ve İspat) .....	12
1.2.2. Felsefe-Bilimin Oluşması.....	16
1.3. Descartes'da Bilgi .....	18
1.4. Heidegger'de Bilgi, Varlık ve Dasein .....	27
1.4.1. Dünyanın Mekânsallığı ve Descartes Eleştirisi.....	32
1.4.2. Hiçlik ve Kaygı .....	35
1.5. Üç Filozofun Bilgi Anlayışının Foucaultcu Bağlamı .....	38

## 2. BÖLÜM

FOUCAULT'DA BİLGİ VE ARKEOLOJİ .....	43
2.1. Foucault'da Episteme Olarak "Bilgi" Kavramı.....	44
2.2. Epistemik Kırılmalar .....	51
2.2.1. Rönesans Çağı ve Benzerlik Epistemesi .....	51
2.2.2. Klasik Çağ ve Temsil Epistemesi .....	53
2.2.3. Modern Çağ ve Antropolojik Episteme .....	57



2.3. Arkeolojik Çözümleme ve Süreksiz Tarih .....	63
2.4. Söylemsel Analiz.....	69
2.4.1. Söylemsel Oluşumlar ve Nesnelerin Oluşması .....	73
2.4.2. İfade Biçimlerinin ve Kavramların Oluşması .....	75
2.4.3. Stratejilerin Oluşması.....	78
2.5. Söylemin Düzeni .....	80
2.5.1. Söylemin Düzeninde Dışlama Yöntemleri.....	81
2.5.2. Söylemin Düzeninde İçsel Yöntemler .....	83

### **3.BÖLÜM**

#### **FOUCAULT’NUN ARKEOLOJİ VE SOYKÜTÜĞÜ ANALİZİNDE İKTİDAR/BİLGİ .....**

3.1. Foucault’da Soykütük ve Tarih .....	87
3.1.1. Soykütüğü ve İktidar .....	92
3.2. Arkeoloji ve Soykütüğü Bağlamında İktidarın Maddileşmesi .....	95
3.2.1. İktidar, Savaş ve Strateji .....	99
3.2.2. Foucault’nun İktidar/Bilgi Anlayışı .....	101
3.3. Gözetleyen İktidar .....	106
3.3.1. Gözetleme ve İktidar .....	107
3.3.2. Panoptikon ve İktidar .....	110
3.3.3. Disiplin ve İktidar .....	113
<b>SONUÇ.....</b>	<b>119</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>127</b>
1. Kitaplar .....	127
2. Makaleler .....	133
3. Tezler.....	135

## GİRİŞ

Fransız filozof Michel Foucault, kendine özgü arkeolojik çözümleme yöntemiyle 20.yy Batı düşüncesinde görülen önemli felsefelerden birine sahiptir. Felsefesinin Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilendiği görülen Foucault, süreksizliklerden doğan bir tarih anlayışıyla üretilen bilgilere dair iktidarın mekanizmalarının çözülmesini ve bu mekanizmaların oluşumunda etkili koşullardaki söylemlerin çözümlemesini yapan yöntemleri kapsayan bir çalışmayı sunmaktadır. Onun çalışması bazı çevrelerce öyle önemli görülmüştür ki; Foucaultcu (*foucaultdian*) düşünme olarak takipçilerinin ya da bu yöntemi kullananların ortaya çıktığı görülür.

Foucault'nun felsefi etkinliği, 1954'te yayımlanan *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* eserinden 1984'teki ölümüne kadar süren otuz yıllık süreci kapsar. Arkeoloji ve soykütüğü (soybilim/jeneoloji) olarak adlandırılan iki ana yönetsel kavramın etrafında şekillenen felsefesinin, hayatı boyunca bütün çalışmasına yayıldığı görülür. Bu nedenle arkeoloji ve soykütüğü araştırmalarının birbirinden başka, belirli bir süre sonra fikir değiştirilmiş çalışmanın ürünü olarak değil, otuz yıllık süreçte devam eden gelişimi olarak görülmelidir.

Çalışması sadece felsefeyi değil, sosyolojik tespitleri, iktisadi ve siyasal süreçleri, insanın durumunu da analiz eder. Ailesi tarafından hekim olması istenen Foucault'nun, psikoloji ve felsefe eğitimini bitirdikten sonra yazdığı ilk üç kitabında *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* (1954), *Deliliğin Tarihi* (1961) ve *Kliniğin Doğuşu* (1963) eserlerinde psikopatolojik tıbbın tarihini de içeren, bazı kısımlarda tıbbi terim ve uygulamaların yoğun aktarıldığı ancak bir arkeolojiye dönüşüp devam eden felsefi çalışmaları gözlemlenir. Bu araştırma, "İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi" alt başlığı taşıyan ve bazı çevrelerce Foucault'nun en önemli kitabı sayılan *Kelimeler ve Şeyler* (1966) eserinde daha ayrıntılı olarak devam eder. Daha öncesinde *Kliniğin Doğuşu* eseri, "Tıbbi Algının Arkeolojisi" alt başlığını taşıyor olsa da kitabın içeriğinde arkeolojiye dair bir açıklama getirilmez; ancak *Kelimeler ve Şeyler* kitabında tamamen arkeolojinin çalışması, etkinliği ve içeriği aktarılır.

“Şeyler” ve “Kelimeseler”in karmaşık bağlantıları, kelimelerin oluşturduğu ağların belirli nedenselliklerle yeni bir şeyler söylüyor olması dolayısıyla sözcüklerin anlamlarıyla birlikte oluşturdukları dillerin gerçeklikle ilişkisi analiz edilir. Bu tip bir çalışma, arkeolojik yöntemin temeli olan çağlar boyunca oluşturulmuş çeşitli söylemlerin bilgisinin açığa çıkmasına olanak sağlamaktadır. Tabii bu yönüyle *Kelimeseler ve Şeyler* kitabının başlığı ironik bir nitelik taşır. Çünkü aslında yapılan şey bir dil, varlık, bilgi veya değerler felsefesi değil, söylemlerde görünür olan “bilgi”nin açığa çıkartılmasına yönelik uğraşılardır. Tezimize başlık olarak da esin kaynağı olan Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi* (1969) eseri, arkeolojik çözümlemenin ana hatlarını belirleyerek önceki dört arkeolojik özellikte yazılmış eserlerinin bir toplamını ve açıklamasını içerir. Ancak bu metin Foucault’nun çalışmasının bir özeti olmaktan çok gelişimindeki en önemli aşamayı gösterdiğinden dolayı bizce en önemli yapıtıdır.

Foucault, episteme olarak “bilgi” (connaissance) ve bilme olarak “bilgi”yi (savoir) birbirinden ayırır. Geleneksel Aristotelesçi felsefe-bilimin kuruluşu, devamında Descartes ve Kant felsefesiyle mekanikleşmiş dünyanın içinde keşfedilmiş bir icat olarak insanı koşullayan söylemler, çağlar boyunca evreler geçiren ve asla birbirine eklenemeyen episteme olarak “bilgi”lerdir. Foucault özel tarih anlayışıyla epistemeleri ayıran süreksizliklerin tespit edilip belirginleştirilmesiyle söylemlere yüklenen bilme olarak bilgi’nin (savoir) doğuşunu göstermek istemiştir. Zaten bu etkinlik, arkeolojinin temel özelliğini oluşturacaktır. “Soykütüğü” veya “soybilimi” kavramını Nietzsche’den alan Foucault, arkeolojiden başka bir işlem yapmayıp, iktidarın çözümlemesiyle onun siyasi etkilerinde bireylerin ve toplumun konumunu belirlemeye yönelik pratiklerin imkânları göstermek ister. Bilginin neliğine ve özüne yönelik asla bir çalışma yapmamış, zaten niyetinin de bu olmadığı görülen Foucault’yu sadece bir tarihçi olarak niteleyenler ve Marksist veya Yapısalcı olduğunu söyleyenler olmuştur. Birçok kez Marksist ve Yapısalcı olmadığını belirten Foucault, tarih anlayışının geleneksel

çizgiselliğe ters düşmesinden ötürü bu yakıştırmaları yapan kişilere büyük rahatsızlıklar verdiğinden dolayı böyle söylemelerini olağan karşılamıştır.<sup>1</sup>

Tezin birinci bölümünde, episteme olarak “bilgi”nin tarih boyunca hangi evreler geçirerek 20.yy’a kadar geldiğini belirlemek adına Aristoteles, Descartes ve Heidegger bağlamında ele alınış tarzlarını betimlenmektedir. Aristoteles ve Descartes ayrıldıkları çok önemli noktalar olsa da bilginin neliğine ve özüne yönelik felsefeler geliştirmiş; önce Antik Çağ’da felsefe-bilim oluşturulmuş, ardından Modern Çağ’a zemin hazırlayan Descartes ile mekanik-matematiksel bir alana yerleştirilmiştir. 19.yy’ın ikinci yarısından sonra Nietzsche’ye birlikte gelişen diyalektik olmayan ve özcü niteliğin dışında bir felsefenin en büyük etkisini Heidegger felsefesinde şimdiye kadar varlığın anlamının hiç sorgulanmamış olması görüşleriyle Descartes ve Aristoteles’in eleştirisini görürüz. Epistemoloji alanına sıkışan Batı düşüncesi Modern Çağ’da kendi çıkmazını bir problemin içinde olduğunu fark edemeyişiyile oluşturmaktadır. Bu nedenle Heidegger için problem aslında ontolojiktir. Foucaultcu düşünmenin Nietzsche ve Heidegger gibi diyalektik olmayan bir yapıyla devam ettiği görülür. Bu bağlamda Aristoteles, Descartes, Kant gibi filozofların kurdukları felsefenin tümüne kökten bir eleştiri yapılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde episteme ve bilgi ayırımı yapılarak arkeolojik çözümleme yöntemi betimlenecektir. Episteme kavramının Foucault’daki karşılığı belirlendikten ve bilme olarak bilgiden ayrıldıktan sonra epistemelerin çeşitli evreler geçirerek çağertesi döneme kadar uzanan

---

<sup>1</sup> Yapısalcı Marksizm’in kurucusu Althusser’in öğrencisi olmuş Foucault’nun filozoftan etkilendiği düşünülür. Ancak yine de iki filozof arasında bir kırılma olduğu reddedilemez. Bkz. Julien Pallotta, “Foucault Üzerinde Althusser Etkisi: Cezalandırıcı Toplumdan Yeniden Üretim Teorisine”, *Marx ve Foucault*, der. Ferhat Taylan, Christian Laval ve Luca Paltrinieri, çev. İsmet Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, ss.171-188. Deleuze Foucault’nun Marksizme ve burjuvaziye karşı olduğunu söylemesine rağmen Marksizme yenilik getirdiğini de söyler. Bkz. Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013, s.44,50. Foucault birçok kez Marksizme karşı olduğunu söylemiştir. Bkz. Foucault, “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s.103. Krş. Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s.324. Ancak yaşamının bir döneminde (8 Şubat 1970) tutuklu proleter sol militanların açlık grevleri üzerine G.I.P (Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu) Manifestosunu imzalayıp yayımlayanlardan biridir. Bkz. Foucault, “G.I.P Manifestosu”, *Büyük Kapatılma*, s.100-102.

oluşturduğu üç büyük dönemi temellendirilmeye çalışılacaktır. Ardından arkeolojik çözümlemenin ayrıntılarıyla Foucault'nun düşüncelerin deki konumu filozofun arkeolojiji konu edinen belirttiğimiz dört ana eseri etrafında belirlenmeye ve açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca belirtmelidir ki 1970 yılında College de France'ın "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsü Foucault'ya verilmiştir. Burada 1984 yılındaki ölümüne kadar dersler veren Foucault'nun kayıt altında tutulan dersleri, söyleşileri, röportajları ve seminerleri tezin yazılmasında kaynaklık edecektir. Söz konusu bu kaynaklar, Foucault'nun kendi adıyla yayımlanmasına bizzat izin verdiği kaynaklardır.

Tezin üçüncü bölümünde Foucault'nun soykütüğü çalışması çerçevesinde iktidar analizi konu edinilecektir. "Soykütüğü"nin ne olduğu, iktidarla olan ilişkisi; iktidarın tarih içinde nasıl beden üzerinde belirli stratejilerle tahakküm teknolojilerini devreye soktuğu, iktidarın toplum üzerinde yayılma ve dönüşüm koşulları açıklanmaya çalışılacaktır.<sup>2</sup> Tezin içeriğini oluşturacak olan bu üç bölümde genel olarak Foucault'nun episteme ve bilgi ayırımını, tarihsel kopuşların oluşturduğu epistemeleri, süreksiz tarih anlayışını, arkeolojik araştırma bağlamında söylemlere yüklenen bilginin ortaya çıkartılmasını, soykütüksel araştırma bağlamında iktidarı, bilgi ile olan bağıntısını, iktidarın işleyişini ve toplumun üzerindeki tahakküm veya dayatma teknolojilerinin nasıl oluştuğu ve uygulandığı konularındaki görüşleriyle bütünleşen felsefesi betimlenecektir.

---

<sup>2</sup> Foucault'nun soykütüğü ve iktidarı konu eden eserleri *Hapishanenin Doğuşu* (1975) ve *Cinselliğin Tarihi*'dir. *Cinselliğin Tarihi* eserini altı cilt olarak planlayan Foucault, ölmeden ancak üç cildini (*Bilme İstenci* 1976, *Hazların Kullanımı* 1984, *Kendilik Kaygısı* 1984) yayımlayabilmiştir.

# 1. BÖLÜM

## BATI FELSEFESİ EPİSTEMOLOJİSİNDE ÜÇ FİLOZOF

### 1.1. Bilginin Tanımı

Tarih boyunca bütün bilimlerin araştırmaları birbirlerinden farklı olsa da ortak mevzuları doğru bilginin elde edilmesidir. Bu bağlamda felsefe tarihinin en erken dönemlerinden beri felsefenin en temel konu ve problemlerinden biri bilgiyi oluşturmuştur.

Bilgi kuramı ya da epistemoloji olarak adlandırılan bilgi ile uğraşan felsefe disiplini, genelde insan bilgisinin sınırları, kaynağı, doğruluğı ve doğasıyla ilgiliyken; Yunanca episteme (bilgi) ve logos (kuram/bilim) sözcüklerinin bir araya gelmesinden oluşur.<sup>3</sup> En temel kavramı “bilgi” olan epistemolojinin konu aldığı problemlerin hemen hepsi birbirleriyle ilintilidir. Epistemoloji; “Bilgi nedir? Kaynağı nedir? Bilgi nasıl elde edilir? Doğru bilgi var mıdır? Eğer doğru bilgi varsa bu hangi ölçütlere bağlıdır ve aktarılabilir mi? Bilgi akla mı, deneyime mi yoksa bu ikisinin dışında başka bir yetiye mi dayandırılır? Bilginin sınırları var mıdır? Bilgi kavramıyla neyi anlatmak istiyoruz?” gibi sorulara yanıt arayan felsefe disiplinidir.

Bilginin birbirinden ayrılmayan iki unsuru vardır: Bunlardan birisi bilen (insan), diğeri ise bilinen yani bilinebilen, araştırılan şey (var olan şey)’dir. Her bilgi, bu iki unsura ve bunlar arasında kurulan bağa dayanır. Bilen şeye (insana), bilgi kuramı terminolojisinde “süje”; bilinen, bilinmesi gereken şeye de “obje” adı verilir.<sup>4</sup> Bilen varlık olarak özne, bir şeye yönelerek o şeyi kendi bilgi nesnesi yaparak onun ya bir kısmı ya da tamamı hakkında bilgi sahibi olur. Bir sürecin sonunda oluşan ürün olan bilgi; özne ve bilgi nesnesi veya bilen ve bilinen arasındaki ilişki sürecinde ortaya çıkan olgudur.<sup>5</sup>

Bilgi, bilimsel anlayış içinde hiçbir zaman “bilgi nedir?” sorusunu sormadığından felsefedeki anlamı kadar derin olmamıştır. Araştırmalar yapan bu araştırmalarla sağladığı ilerlemeyi kendiliğinden anlaşılan açık bir fenomen olarak gören bilim, araştırmalarının her adımında elde ettiği bilgiyi

<sup>3</sup> A. Kadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname*, S.2, 2003, s.3.

<sup>4</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1958, s.44.

<sup>5</sup> Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, s.4.

kontrol ederken araştırmanın, ilerlemenin ne olduğunu, kontrolün niçin yapıldığını sormaz, bunu yapan felsefedir. Bu bilgiyi ele alış biçimlerinin farklı olmasıyla bilim ve felsefe birbirlerinden farklılaşır. 17.yy'a kadar hayatın her yerine yayılmış olan Orta Çağ'ın kutsallık-ruhanilik temasının yerine maddeci-mekanikçi dünya tasarımına geçilmiştir. En başta dünyada etkin olan Aristoteles'in felsefe-bilim anlayışına göre bilmek, sadece bilmek için bilmeyi istemek düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Bu görüşte bilim açıklanırken fiziki yapıyı önemseyerek duylara atıf yapılır ve böylelikle bilimin pozitifliği yansıtılır. Duyumları düzenlenerek deneyimle değerlendiren ise akıldır. Ancak akıl etkinliği duyumların sadece tek taraflı birleşimi değildir ve tarihte bu tip derin düşünme yapan akıl sahiplerine "bilge" denmiştir. Aristoteles'in felsefe-biliminin "felsefe" kısmı bilgeliğin temellidir ve bilimi felsefe oluşturur. Bu durum aklın biçimselleştirici etkisini hâkim kılmaya başlar. "Filo-sofiya" öncesinde hakikat sevgisi anlamına gelirken Aristoteles'le birlikte tarih boyunca bilinen felsefeye dönüşmüştür. 1600'lü yıllardan sonra çağdaş İngiliz-Yahudi medeniyetinin düşünceleriyle felsefe "filo-sofiya"dan ayrılarak tamamen biçimselleştirilmiş işlem dizileri haline gelmiştir.<sup>6</sup> Eski Çağ filozofları epistemolojiyi geniş çaplı konu ettiyse de felsefenin alt dalı olarak incelenmesi Modern Çağ'da Descartes'a dayanır. Descartes'ın modern felsefeyi kurmayı amaçladığı apaçık bilgileri tespit etme uğraşısı, bu çağın filozoflarını bilgi teorisine yoğunlaştırarak insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve doğru bilginin edinilişinin nasıl olduğunu araştırmaya yöneltmiştir.<sup>7</sup>

"Modern"e, Türkçe kelime karşılığı olarak "çağdaş" denilmektedir.<sup>8</sup> Bu terim ilk olarak 5.yy'da o dönemin resmi Hıristiyanlık anlayışını, Roma ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmış olsa da modern olanın sürekli değiştiği görülmektedir.<sup>9</sup> Geleneksel dönem bilgiye referans kaynağı olarak Tanrı'nın kabul edildiği devirdir ve Tanrı'nın (burada bahsedilen Hristiyanlığın özel tanrısıdır) buyrukları insanların görüşlerinden daha

---

<sup>6</sup> Teoman Duralı, *Sorun Nedir?*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s.13-16.

<sup>7</sup> Çüçen, "Bilgi Kuramına Giriş", s.3.

<sup>8</sup> Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, İstanbul: Milliyet Yayınları, C.2, 1992, Mad. "Modern", s.1032.

<sup>9</sup> Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2016, s.166.

önemli bir yerdedir. Ancak modern döneme gelindiğinde daha sonra vatandaşa dönüşecek olan “soyut insan” kategorisi giderek Tanrı’nın yerini almaya başlamıştır ve insan aklı, mutlak bilginin kaynağıdır. Evrene ilişkin bilgiler, insan aklı, duyuları ve deneyimlerinin dolayımından geçmeye başlamıştır.<sup>10</sup>

Bilginin arkeolojik yöntemini araştırmaya geçmeden önce, bilginin tarihsel dönemlerde birbirlerinden farklı olarak ne şekilde tanımlandıklarını belirlemeyebilmek için; Aristoteles, Descartes ve Heidegger bağlamında bilginin incelemesini yapmak önemlidir. Antik Çağ’da bilgiyi araştırılacak olduğunda Yunan aklının zirvesi sayılan ve sonrasında iki bin küsur yılı etkilemiş olan Aristoteles’e müracaat etmek gerekir. Descartes’ın felsefesi ilk çağ ile modern çağı birbirinden ayırmak konusunda önemli bir noktayı temsil eder. Çağdaş felsefe incelendiğinde ise tezin konusu olan Foucault için de önemli bir yer tutan, varlığın anlamının ve özünün yeniden değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Heidegger konu edinilecektir. Felsefenin yönünü değiştirme etkisinde bulunmuş olan filozofların incelenmesi sadece Foucault’yu etkilediklerinden değil, daha önemlisi onun felsefesinin açıklanabilmesi için bilgi bağlamının düşünce tarihi boyunca ne şekillerde ele alındığını tespit edebilmek içindir.

## **1.2. Aristoteles’te Bilgi ve Bilimler Akademisi**

İlk Çağ felsefesinin ve Yunan aklının zirvesi sayılan Aristoteles, çağını, iki bin küsur yıllık insanlık düşünce tarihini şekillendiren ve etkileyen en önemli filozoflardan biridir. Felsefede günümüze gelinceye kadar olan dönemde bilginin temel olarak nasıl inşa edildiğini belirlemek adına tezin ilk bölümünün ilk kısmında, Aristoteles’in bilgi anlayışını inceleyecek ve onun bilgiye dair tespitlerini açıklanmaya çalışılacak.

Aristoteles’in bilgiye dair görüşlerini incelerken kurucusu olduğu mantığa/epistemolojisine değinmek gerekecektir. Çünkü Aristoteles, mantığın yani sözle (logos) ifade edilen düşüncenin yasalarını inceleyen

---

<sup>10</sup> Demir, *Bilim Felsefesi*, s.166-167.



bilimin mucididir.<sup>11</sup> Mantıkla ilgili olan eserlerinin tümüne “alet, araç” anlamına gelen *Organon* adını vermiştir ve bilgi felsefesini kurarken “mantık” terimini değil “analitik” terimini kullanmıştır. Bunun nedeni disiplinde düşüncenin biçimleri üzerinde durması, onları “analiz” etme amacıyla olmasıdır.<sup>12</sup> Ayrıca Ross’un da işaret ettiği üzere “mantık” terimi Cicero’dan geriye götürülemez dolayısıyla Aristoteles “mantık” sözcüğünü değil “analitik” terimini kullanmıştır.<sup>13</sup> Aristoteles’in mantığa dair eserleri şunlardır; *Organon: Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler ve Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine...*

Mantık, doğru ve düzgün düşünme ya da tutarlı düşünmeye karşılık gelen bir düşünme türüne, tarzına ve doğru düşünme tarzını kendine konu edinmiş olan bilime verilen addır.<sup>14</sup> Aristoteles *Metafizik* kitabında mantıktan bahsederken mantığın, ilk felsefeye dair olan uğraşı olduğunu ve bu bağlamda ilk felsefenin de ilk bilimler olan fizik, matematik ve teolojii öncelediğinden söz eder.<sup>15</sup> Tüm bilimler için bir başlangıç ve öncül niteliğinde olduğundan bu uğraşı, Aristoteles için bir bilim değil sanattır. Mantık, kelimeleri simgeleyen düşüncelerin araştırmasıdır ve kelimelerin doğruyu tespit etmekteki başarı ve başarısızlıkları bağlamında düşüncelerin incelenmesidir. Dolayısıyla mantık, şeylerin doğasını kavramaya çalışan ancak şeylerin bir cevheri olmayan araştırma şeklini oluşturur.<sup>16</sup>

Aristoteles *Metafizik* kitabının henüz başında “Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler”<sup>17</sup> önermesiyle bilgi hakkındaki düşüncelerini söyler. Duyularımızın bilgi edinmede birincil nitelikte olduklarını hemen bu önermesinin ardından dile getiren filozof, insanların özellikle görme duyusunu diğer her şeye tercih ettiğini belirtir. Bu noktada hayvanları; hafızaya sahip olanlar ile olmayanlar diye ayıran Aristoteles, insanın hafızaya sahip olan bir hayvan olması bakımından diğerlerinden ayrıldığını, sahip

<sup>11</sup> Enrico Berti, “Aristoteles”, *Antik Yunan*, der. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s.478.

<sup>12</sup> Ahmet Arslan, “Aristoteles”, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, C.3, s.51.

<sup>13</sup> David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, s.46.

<sup>14</sup> A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2015, ss.18-19.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay, 2014, 1026-b, s.297.

<sup>16</sup> Ross, *Aristoteles*, ss.46-48.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 980- a, s.75.

olduğu bu hafıza yeteneği sayesinde deneyimin ortaya çıktığından bahseder. Aristoteles'e göre deneyim, sanat ve bilimle aynı şey gibi görünse de insanların bilim ve sanata deneyim sayesinde ulaştığı düşünüldüğünde bunlar birbirlerinden başka olan şeylerdir ve deneyimin diğer ikisini öncelediği görülmektedir. Deneyim sahibi insanların deneyim sahibi olmayanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini gözlemleyen filozof, bunun nedeninin deneyin tekil olanın, sanatın ise tümelin bilgisi olmasından kaynaklandığını düşünür. Buna karşılık Aristoteles'e göre bizler, bilgi ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu düşünürüz ve bunun nedeni olarak da o, deneyim sahibi olanların bir şeyin olduğunu bilmelerine rağmen, nedenine dair bilgiyi ancak sanata dâhil olanların bileceğini düşündüğümüzü belirtir. O halde bizler, sanatçıların kavramlara sahip olmaları ve nedenleri bilmeleri bakımından onları deney sahiplerinden daha bilge olarak düşünürüz. Dolayısıyla sanatkârlar bilen insanlar olarak öğretebilirlerken, deneyim sahipleriye bilmediklerinden öğretmezler.<sup>18</sup> Bu bağlamda Aristoteles "bilgelik" olarak adlandırıldan, varlıkların ilk nedenlerini ve ilkelerini ele alan şeyi anlar. Sanatkârın deneyim sahibi olandan teorik bilginin pratik bilgiden üstün olduğu çıkarımına varır.<sup>19</sup>

İlk nedenler ile ilkeleri bilmek bilgeliktir çünkü bunlar en çok bilinebilir şeylerdir ve bunlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler. İlk nedenler ile ilkelerin bilimi en üstün bilim olduğu için Aristoteles bunları da soruşturur ve bu soruşturmaya da varlık alanına girer.<sup>20</sup> Böylelikle Aristoteles, deneyin, oluşla ilgili olduğunda zanaatın bilgisinin başlangıcını ortaya çıkardığını söyleyerek bilgiye ilişkin ilk ayrımını yapar.<sup>21</sup> Zanaat oluşla ilgilidir; başlangıcı yaratılarda değil yaratanda olan, olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl olduğuna bakmakla ilgilidir; ayrıca eylemle değil yaratmayla ilgilidir. Zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelere, bir de doğal olanların zanaatı yoktur. En kısa tanımıyla zanaat, doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir tutumdur ve olduğundan başka

---

<sup>18</sup> Aristoteles, *Metafizik*, ss.75-79.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 982-a, s.81.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 982-b, s.83.

<sup>21</sup> Cemal Güzel, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, C.20, S.1, s.129.

türlü olabilen şeylerle ilgilidir.<sup>22</sup> Aristoteles, deneyin, var olanla ilgili olduğunda bilimin bilgisinin başlangıcının ortaya çıkardığını söyleyerek bilgiye ilişkin ikinci ayrımını da dile getirir.<sup>23</sup> Bilim hem genel hem de zorunlu olarak var olan nesnelere ilgili bir kabuldür çünkü nesnesi kanıtlanabilir.<sup>24</sup>

Aristoteles'e göre bütün ilkeler içinde en kesin olanı; bir şeyin aynı anda hem var olduğunu hem de olmadığını düşünmenin mümkün olmamasıdır.<sup>25</sup> Bu durumda bilgi nesnesi zorunlu olan bir şeydir, dolayısıyla ebedidir. Ebedi olmaktan zorunlu olan şeylerin tümünü kapsayanı kasteden filozof, ebedi olanın doğmamış ve yok edilemez olduğunu belirttiği gibi her bilginin öğretilerle olduğunu, dolayısıyla bilgi nesnesinin de öğrenilebilir olduğunu savunur. O halde kanıtlamayla ilgili bir tutum olan bilgi inanıldığı ve ilkeleri bilindiği zaman edinilir.<sup>26</sup> İnsanın düşünme etkinliğini yapıyor olması çeşitli ayırt etmeleri gerçekleştirmesini gerektirmektedir. Bu ayırt etmeler insanın bir başka yetisi olan deneyimlerle hayvanların sahip olmadığı soyut ayrımları yapabilmesine olanak tanırken; şeyleri birbirlerinden ayırabiliyor olmak, insanın sınıflandırma yetisine işaret eder.<sup>27</sup> Yunan filozofunun bilimler sınıflamasının insanın bu durumunu keşfetmesi üzerine şekillendiği gözlemlenir. Aristoteles'in bilimleri sınıflamasının temelinde "varlık" kavramı bulunmaktadır. Ancak varlık kavramının birçok anlamı olduğundan bilimsel bağıntılarıyla da incelenmesi gerekir.<sup>28</sup>

Aristoteles, bilimleri *pratik*, *poetik* ve *teorik* bilimler olarak üçe ayırır. Teorik bilimleri de kendi içinde; matematik, fizik ve teoloji (metafizik) olarak üçe ayırmıştır.<sup>29</sup> Üç teorik bilim arasında "Metafizik", Aristoteles'in en önem verdiği bilimi oluşturur ve varlığı varlık olmak bakımından ele alan, varlığın özünü ve bu öze ait olan niteliklerini inceleyen bir bilim olarak, hem ilk

<sup>22</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140-a, s.118.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s.6.

<sup>24</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140-b, s.120.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1005-b, s.202.

<sup>26</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014, 1139-b, s.117. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1026-a, s.296.

<sup>27</sup> Sadık Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012, s.110.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1061-a, s.453.

<sup>29</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1025-b, s.293.

felsefe hem de ilk bilim olma özelliğine sahiptir.<sup>30</sup> Ancak metafizik deyimini anlamak “bilgelik”, “teoloji” ve “ilk felsefe” kavramlarının nasıl kullanıldığını anlamaya bağlıdır. Öncelikle *bilgelik* kavramını incelediğimizde, ilk ilkeler ve nedenlerin bilimi olarak bilgelik karşımıza çıkmakta ve bilimlerin en yetkinini nitelemektedir. İlk ilkeler bilirse bilgi; mutlak, kesin ve genel geçer olma özelliğini kazanmış olacaktır. İkincisi *ilk felsefe* kavramına göre metafizik, doğa araştırmalarının verileri değerlendirilerek varlığı varlık olmasıyla konu edinir. Üçüncüsü *teoloji* kavramına göre metafizik; varlığın varlık olması bakımından varlığını niteleyen *ilk felsefeyi* ve ilk ilkelerin bilgisi olmasıyla evrenselliğini niteleyen *bilgeliği* içerir. Ayrıca ezeli-ebedi ve tüm bilgilerin mükemmelliğini karşılamasıyla Tanrı’yı veren bilimdir.<sup>31</sup> Teorik bilimlerden ikincisi fizik, bağımsız bir varlığa sahip olan ancak hareketsiz olmayan varlıkları inceleyen bir bilimken; üçüncüsü matematik ise bazı dallarında hareketsiz olan, ancak maddeden bağımsız olarak var olmayıp, onun içinde gerçekleşen olayları ele alan bir bilimdir.<sup>32</sup> Fizik bilimi varlıkları varlık olmak bakımından değil, hareketleri ve bu bağlamdaki oluşlarıyla incelemektedir. Varlıkları sıcaklık, soğukluk, ağırlık gibi nitelikleriyle inceleyen fizik bilimine göre matematik ise soyutlamalar üzerinden araştırmalarını sürdürür. Matematiğin uğraşısı duyuşsal verileri kullanmadan geometrik yapıların, eşitlikler ve farklılıkların konumlarının ölçümlenmesidir. Aristoteles için fizik ve matematik bilimlerinin durumu, her yerde genel geçer olabilmeleri ve varlığı varlık olması bakımından araştırmadıklarından bilgeliğin kısımlarıdır.<sup>33</sup>

Pratik bilimler insanın isteğine bağlıdır. İsteğe bağlı olması sürekli olarak değişimde olmasını gerektirdiğinden aynı kalması mümkün değildir. İnsan bir olayla karşılaştığında iyi, kötü veya tepkisiz kalması kendine bağlıdır ve üç durumu da pratik alanla ilişkilidir.<sup>34</sup> Dolayısıyla insanın eyleminin sonucunda ne olacağı tahmin edilmediğinden, insandan bağımsız kendi başına bilgiyi

---

<sup>30</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1026-a, s.297.

<sup>31</sup> Mutlu Aksoy, *Metafizik ve Biyoloji Eserleri Bağlamında Aristoteles'in Sınıflandırma Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırklareli, 2013, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No: 345494, s.5-10.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1026-a, s.297.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1061-b, s.454-455.

<sup>34</sup> Aksoy, *Aristoteles'in Sınıflandırma Anlayışı*, s.16.

veren teorik bilimlerden ayrılır. Bu bilimlerin amacının insanın kendisi için “iyi” olanın (phronesis) seçilmesiyle ilgili olduğunu düşünen Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* eserinde pratik bilimlerden bahsederken aralarında en üstünü siyaset olan; askerlik, ekonomi ve retorik olarak alt dallara ayrılan bilim türünü ifade eder.<sup>35</sup> Ancak Aksoy’un aktardığına göre pratik bilimler için çeşitli sınıflandırmalar Aristoteles yorumcuları tarafından iyi anlaşılabilmesi için yapılmıştır. Örneğin Taylor’a göre kendini yönetmek, ahlâk, devlet yönetimi, siyaset, evin idaresi ve iktisat teorileri gibi bir sınıflamaya gidilse de “bilim” denileni tam olarak karşılamaz ve bunlara ancak “disiplinler” denilebilir.<sup>36</sup> Çünkü Aristoteles için bilim olan her yerde genel geçer ve insandan bağımsız şekilde gerçekleştirilebilir olmalıdır.

Üçüncü ayırımında üretici bilimlere yer veren Aristoteles, bunların gerçek anlamda bilim olmadıklarını düşünür. Çünkü üreticiler, tıpkı pratik bilimlerde olduğu gibi insana bağlıdır ve teorik bilimlerdeki gibi kesinlik verecek bilgileri insana sağlamaz. Ancak bu alan bir şeyler meydana getiren ve yaratmak isteyenlerin kısmını oluşturur. Aristoteles, şiir gibi sanatsal etkinliklerin dâhil olduğu üretici bilimlere dair *Poetika* eserinde epopoia, tragedya şiiri, komedyâ, dithyrambos şiiri, aulos (flüt) ve kitharis (lir) gibi edebiyat, müzik ve danslarla ilgili ayırımlarını yapar ve ortak özelliklerini mimesis (taklit) olarak belirler.<sup>37</sup> Bunlar yeni bir bilgi ve yaratım içermemekle birlikte doğanın bir şekilde taklidini veya kopyasını oluşturmasıyla insana dayalı bir sınıflandırmadır ve genel geçer kesin bilgiye kaynaklık etmezler.

### **1.2.1. Aristoteles Epistemolojisinin Ana Unsurları (Kategoriler-Kıyas ve İspat)**

*Organon*’un ilk kitabı *Kategoriler*’de kendinden var olan varlıklar, örneğin insan, başkalarında var olan varlıklardan, örneğin beyaz renkten ayırt edilir, birincilere “töz” ikincilere “ilinek” adı verilir.<sup>38</sup> “Kategoria”nın günlük anlamı “yüklem” dir. Ancak Ross’un aktardığına göre birinci kategorinin ana

<sup>35</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1094-b, s.10.

<sup>36</sup> Akt. Aksoy, *Aristoteles’in Sınıflandırma Anlayışı*, s.16-17. A.E. Taylor, Aristotle, London : T.C. & E.C Jack 67 Long Acre, W.C., And Edinburgh New York : Dodge Publishing Co. [ - ]

<sup>37</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rifat, İstanbul: Can Yayınları, 2013, s.19.

<sup>38</sup> Berti, “Aristoteles”, s.478.

üyeleri, Aristoteles'in öğretisine göre hiçbir zaman gerçek anlamda yüklem olmayıp her zaman özneler olan bireysel tözlerdir. Bundan ötürü bazen birinci dereceden tözlerin aslında kategoriler öğretisiyle uyuşmadığı düşünülmüş olsa da öyle değildir. Örneğin; Aristotelesçi ilkelere göre “Sokrates” şüphesiz gerçek bir yüklem değildir. Ancak Sokrates'in ne olduğunu sorarsak, nihai, yani en genel cevap, nasıl ki kırmızının ne olduğunu sorduğumuzda nihai cevap “o bir niteliktir” ise , “o, bir tözdür” olacaktır.<sup>39</sup>

Onay ya da kabul etmenin var olması için bir başka terimle ilgisinin olması gerektiğini düşünen Aristoteles için; her onay ya da reddetme mutlaka doğru ya da yanlış olmak zorundadır.<sup>40</sup> Dolayısıyla kategorilerden her biri, tek başına bir şeydirler ve kendi kendilerine herhangi bir tasdik veya inkâr yapamazlar. Kategoriler yalnızca birbirleri arasında bağıntılar kurularak önermeleri oluşturulabilir ve tek başlarına doğruluk ve yanlışlık değeri almazlar.

Aristoteles'e göre on kategori (öz, nicelik, görelilik, nitelik, durum, zaman, mekân, sahip olma, etki ve edilgi) vardır.<sup>41</sup> Kategoriler varlıkların temelde ne çeşitte olduklarını belirlemek için kullanılan yüklemeleri oluştururlar. İlk olarak *öz* veya *cevher*, bir konu hakkında ya da bir konu içinde onaylanmamış olan ve dolayısıyla var olmak için kendinden başkasına ihtiyaç duymayan şeydir. Karşıtları olmayan özleri şöyle örnekleyebiliriz; içi su dolu bir şişeye içindeki su döküldükten sonra hâlâ dolu demek yanlış olacaktır. Bu bilgiyle *cevherlerin* oldukları alanda aynı kaldığını, değişmez ve karşıt olmadığı belirlenebilir.<sup>42</sup> İkincisi *nicelik*, “kaç” sorusunun cevabıdır ve sürekli ya da süreksiz olabilir. Süreksiz aritmetiğin konusudur, örnek olarak sayı ve söz verilebilir; sürekli ise geometrinin konusudur ve çizgi, cisim, zaman ve mekân bu durumu örnekleyebilir. Sayılar birbirleriyle ilişkili olmadıklarından süreksizlerdendir, çizgiler ise birbirlerini “nokta” dediğimiz ortak sınırlarla tamamladıklarından süreklidirler. Bu ikincilerin ilişkisi tıpkı zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bağlandığı gibidir. Eşitlik ve eşitsizlikle ölçümlenebilen niceliklerde azlık ve çokluk yoktur. Üçüncü kategoriyi

---

<sup>39</sup> Ross, *Aristoteles*, ss.50-51.

<sup>40</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s.23.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Topikler*, s.15.

<sup>42</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, s.29.

oluşturan *görelilik* ise, varlığı başka şeylere bağlı olanlara denmektedir. Göreli ifadelerin karşıtları olabilir ancak tüm göreliler için bu geçerli değildir. Örneğin “erdem” in karşıtı varken iki katı, üç katı dediğimiz şeylerin karşıtları yoktur. Göreliler az ya da çok olabilirler.<sup>43</sup> Dördüncü sıradaki *nitelik*, çok sayıda anlamı içerebilir ve bir şeyin nasıl olduğunu ifade etmektedir. Niceliklerin aksine nitelikler, azlık ve çokluk değeri alabilir ve karşıtlık sağlarlar. Ayrıca hal, eğilim, duyu ve şekil nitelikleri olarak dört çeşittir.<sup>44</sup> Beşinci kategori *durum*, bir şeyin bazı bölümlerinin diğer bölümlere veya kendisinin dışında bulunan şeylere göre bağıntılandırılma halidir. Ayakta durmak, oturmak örnek olarak verilebilir. Altıncısı *zaman*, “ne zaman” sorusuna cevap veren kategoridir. Örneğin; dün, geçen yıl, gelecek hafta gibi zaman ifadeleri bu kategoriyi gösterir.<sup>45</sup> Yedinci kategori *mekân*, “nerede” sorusuna cevap veren kategoridir. Bir şeyin bir yerde olmasıyla ilgili olan haldir. Örneğin “Lykeion’ da”. Sekizinci kategori *sahip olma*, birinin bir şeyi elinde bulundurması durumudur. Silahlanma, elbiselerini giymiş olmak örnek olarak verilebilir. Son iki kategori ise *etki* ve *edilgidir*. Bunların her ikisi de karşıt alabildikleri gibi çokluk ve azlığa da yatkındırlar. Isıtmak soğutmanın, ısıtılmak soğutulmanın, sevinmek üzülmünün tersi olabilmektedir.<sup>46</sup>

Aristoteles kategorileri kullanarak düşüncelerin ve kelimelerin ifade ettikleri, sadece kendilerine özel veya bir başkasında olmayacak olan anlamlarını belirleyebilmek için bir sınıflandırma sistemini oluşturmuştur. Böylece sözcüklerin birbirlerinden anlamsal farklılıklarını ve birleştiklerinde oluşturacakları önermeleri sabitlemek mümkün olacaktır. On kategori de birbirinden farklı ve ayırdır. Birbirlerine indirgenemeyen kategoriler kuramıyla Aristoteles, Platon’daki varlıkların idealar dünyasından pay aldıkları ölçüde var oldukları ve hiyerarşik bir düzende oldukları fikrinin tam karşısında yer almıştır. Çünkü O, birbirinden başka olan kategoriler ayırımını yaparak varlıkta kesin bölümlenmeler yapmıştır. Böylelikle varlık ilke

---

<sup>43</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, ss.30-35.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, ss.41-45.

<sup>45</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986, ss.31-32.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, ss.47-48.

olmaktan çıkar; çünkü her bir kategori varlığın anlamlarından birine tekabül eder.<sup>47</sup>

Aristoteles'in *Birinci Analitikler* eserinin ana konusu kıyasın genel olarak ve biçim bakımından ele alınmasıdır. Filozofun asıl problemini oluşturan bilimin ne olduğu sorusu, hangi özelliklere sahip olması gerektiği ve bilimde kanıtlamanın yerinin ne olması gerektiğine ilişkin sözleri *İkinci Analitikler*'de yer alır.

Aristoteles hocasından öğrendiği gibi duyum, özü itibarıyla bireysel ve zamansal şeyleri konu aldığından ötürü bilim değildir. Ancak tümellerin yerinin neresi olduğuna ilişkin düşüncelerinde Platon gibi ideaları, duysal dünyadan ayrı bir dünya içine göndermeyi onun içine yerleştirmeyi doğru bulmaz. Aristoteles, bilim yapmamız için böyle ayrı bir dünya varsayımına ihtiyacımız olmadığı kanaatindedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles için duyum bilgidir hem de en doğru bilginin kaynağını oluşturur. Ancak duysal bilgi henüz algılanmamış ve işlenmemiş olduğundan bilimsel bilgi demek değildir. Çünkü algı bireysel olanı konu ederken, bilim tümel bilgiden ibarettir.<sup>48</sup> Aristoteles'e göre duyum ve algı, olgunun zorunluluğunu göstermediğinden bilimden farklıdır. Olgusal bağlantılarla yetinmeyen bilim, yüklemün özneye zorunlu olarak bağlandığı, özne hakkında yüklemün zorunlu olarak tasdik edildiği önermelerden meydana gelir ve böylece ispat ortaya çıkar.<sup>49</sup>

*Organon*'un üçüncü kitabı *Birinci Analitikler*'in hemen başlangıcında bilimsel bilginin temel koşullarını ortaya koymayı amaçlayan Aristoteles, bunun ancak ispat yoluyla olacağını belirtir.<sup>50</sup> Aristoteles'te bilmek, ispat yoluyla bilmektir ve ispat da kıyas yoluyla olacaktır. Kıyas kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkan sözdür.<sup>51</sup> Böyle yapılacak olan bir bilimin doğru olabilmesi için sonuçtan daha çok bilinen, ondan önce ve sonucun

---

<sup>47</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1017-a, s.253.

<sup>48</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s.78-79.

<sup>49</sup> Arslan, *Aristoteles*, s.81.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s.3.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.5.



sebepleri olan öncüllerden hareket etmesi gereklidir.<sup>52</sup> Öncül ise bir şey hakkında tasdik veya inkâr eden sözdür.<sup>53</sup> Aristoteles' e göre en az iki öncül olmalıdır ki kıyas olabilsin. Bir üçüncü önerme bu ilk iki öncül önermeden yola çıkarak bulunur. İlk iki önerme öncül, son önerme sonuçtur. Bilim ise kıyas denilen akıl yürütmeler topluluğuydu ve kıyas için de öncüller gerekiyorsa bu öncüllere ulaşabilmemiz tümevarım ve deneyle olacaktır.

Yüklemin kendisi hakkında tasdik edildiği konuya *terim* denir. Kendi bir terim içinde bulunan ve kendi içinde bir başka terimi kapsayan terimlere *orta terim* denir. Hem kendi bir başka terim içinde bulunan, hem de kendi içinde bir başka terim bulunan terime *uçlar* denir. Orta terimin içinde bulunduğu uca büyük uç, orta terime bağlı olana da küçük uç denir. Aristoteles'in kendi verdiği bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse; A ve B Önermelerini ele alalım. A: insan, B: Hayvan olsun. 1- Eğer A hiçbir B' ye ait olmazsa, B' de hiçbir A'ya ait olmaz. 2- B bazı A'ya (Ör: G'ye) ait olsaydı; G bazı B' dir. 3- A her B'ye aitse, B' de bazı A'ya aittir. Burada eğer üçüncü önerme doğruysa birinci önerme mümkün olmaz. Dolayısıyla bazı hayvan insan değildir, ama her insan hayvandır.<sup>54</sup> Bu bağlamda G önermesi orta terim, B büyük terim veya uç, A ise küçük terim veya küçük uçtur.

Aristoteles için her kanaat, gerçekte kıyasla kazanılır veya tümevarımdan çıkar. Tümevarım, uçlardan birine dayanarak öbürünün orta terime yüklendiğini çıkartmaktan ibarettir. Bu kıyas cinsi ilk ve vasıtasız öncülü sağlamaya yarar. Bir orta terim bulunduğu hallerde kıyas orta terimle olur. Bulunmadığı hallerde tümevarım ile olur. Kıyas orta terim vasıtasıyla ispat eder, tümevarım üçüncü terim vasıtasıyla büyük ucun orta terime ait olduğunu ispat eder.<sup>55</sup>

### 1.2.2. Felsefe-Bilimin Oluşması

Felsefe-bilim denildiğinde istenilen şey, şaşmaz, değişmez ve her yerde geçerli olabilen bir bilginin varlığıdır. Antik Çağ'da bilginin tesis edilmesinin de kendi tarihi içinde evreleri olmuştur. İnsanın akılla hareket eden tek varlık

<sup>52</sup> Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s.6.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.3.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, ss.7-11.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s.183-184.

oluşu fikriyle bahsedildiğini bildiğimiz en eski dönem, yaklaşık M.Ö 600’lü yıllara karşılık gelen Pisagor ve Herakleitos’un felsefeleridir. Ancak zamanla insanın bir akıl varlığı olması üzerinden yapılan felsefelerin gelişmesindeki en büyük etkiyi, bu sistemin temelini oluşturmak için hammaddeyi sağlayan Platon ve inşayı bitiren Aristoteles yapmıştır.<sup>56</sup>

Platon’un felsefesinde bilginin kaynağı, yansımalarını deneyimlediğimiz bu dünyanın ötesindeki idealar dünyasındadır. Oysa Aristoteles felsefe-bilimin oluşmasına temel olan görüşüyle biçimin ve maddenin aynı yerde olduğunu, Platondaki idealar dünyası gibi bir gerçeküstü yanın olmadığını ve tüm gerçekliğin şuanda burada olduğunu düşünmektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Aristoteles düşüncesinde Platon’un tasarısındaki gibi mistikliğin etkisinde felsefe ve bilim ayrı olarak değil; mantıksal kurallara dayalı, deneyimlenebilir ve iç içedir.<sup>58</sup> Böylece Aristoteles için doğru bilginin olanağı gerçek olan bu dünyadan hareketle genel geçer nitelik kazanabilir.

Aristoteles’te doğru bilgiye ulaşmak “alet” veya mantık kullanmakla mümkündür. Bahsedilen düşünme sisteminin bir şeyin kendisini kendisinden başkasının simgeleyemeyeceği, kendisi olmayan olamayacağı ve herhangi başka bir olasılığın olanaksızlığı bağlamında üç temel mantık yasasından türediği tespit edilir. Bu sistemde bilgiye kaynaklık edecek en önemli olgunun duyum, özellikle görme duyusu ve buna bağlı geometrik bir anlayış olduğu belirlenebilir. Mantıksal önermenin öncülleri ve sonucunda, geometrik dünya yorumunda boşluksuz ama kesikli bir düşünmenin olduğu da görülür. Düşünmenin kesikli yapısı, mantığın temelini oluşturacaktır; zira mantık sürekli hata yaparak düşünen akıldaki kesikli yerleri doldurmakla görevli bir alet işlevinde çalışır.

Aristoteles’in *Metafizik*’inde bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olamayacağını bildiren çelişmezlik ilkesi, felsefenin bilimselleşmesinin önünü açan en önemli ilkesi gibi görünmektedir. Çünkü ancak böyle bir durumda A’nın B’den başka olduğu ve A noktası ile B noktasını kesen bir doğrunun oluşabileceği gibi yeni bir bilgi edinilebilir. Aristoteles için artık

---

<sup>56</sup> Teoman Duralı, “Aristoteles’in Akıl Esâslı Felsefe-Bilimi Oluşturuluşu”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S.34, 2017, s.29-30.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 987-b, s.109-110. Aristoteles, *Metafizik*, 1043-a, s.380-381.

<sup>58</sup> Duralı, “Aristoteles’in Akıl Esâslı Felsefe-Bilimi Oluşturuluşu”, s.31.

“bilgi” denilebilen veriler, diğer başkalarıyla çeşitli kıyaslar sonucu elde edilen ispatlarla doğru bilgiyi mümkün kılar. Bu kıyaslar kategoriler çerçevesinde mantık kullanarak yapılır. Bu yolla yeni bir bilgiye ulaşmak felsefe-bilim yapmak olacaktır.

Aristoteles için varlıkların tümü düşünülebilir veya düşünülebilen her şey varlıktır, düşünüldükleri için dile getirilebilir veya dile getirilebildikleri için düşünülebilir ve varlıktır. Dil-düşünce-varlık üçlüğündeki bu özdeşliği savunan Aristoteles için, düşünme yasaları ve varlık yasaları da özdeştir. Dolayısıyla düşünme yasalarını evrensel ve zorunlu kurallar olarak kabul eder.<sup>59</sup> Böylece mantık, kıyas ve ispat yoluyla ulaşılan bilgi de her yerde ve her zaman geçerli nitelik kazanmasıyla felsefe-bilime temel oluşturmaktadır.

Aristoteles’in oluşumunda öncü olduğu bu bilim anlayışı, Aristoteles’ten günümüze kadar etkisini devam ettirmiştir. Ancak Aristotelesçi bilgi anlayışı 17.yy’dan itibaren, özellikle Descartes’ın Kartezyen felsefesiyle birlikte çeşitli değişimlere uğramış olsa da Hume, Kant gibi filozoflarda Aristoteles kaynaklı bilimci pozitivist anlayışın 19.yy’a gelinceye kadar etkisi sürmüştür ve hatta 21.yy’da bile bu etki için yok olmuş denemez. Oysa 19.yy’ın ikinci yarısında Nietzsche felsefesi ve ardıllarında görüldüğü üzere felsefe ve bilginin niteliğine derin ve kökten eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştiriyi getirenlerden biri ve çalışmamızın ana konusu olan Foucault’nun felsefesinde Nietzsche’deki gibi bilgiye “icat” olarak bakılmakta, bu yolla bilgi tarih boyunca gizlenmiş ya da derinlerde saklanmış, ifade edilmemiş ve modern dönemin sonuna kadar sürdürülebilmiş çok bilinçli bir operasyon olarak görülmüştür.

### 1.3. Descartes’da Bilgi

Modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes, Foucault için de önemli bir yer teşkil eder. Foucault için modern felsefenin kurucusu “şimdi”yi araştıran Kant<sup>60</sup> olsa da Descartes’ın Klasik Çağ’daki ikili düşünümünün

<sup>59</sup> Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, s.137.

<sup>60</sup> “Şimdi”yi problem eden ilk filozof Kant olmuştur. Descartes “Yöntem Üzerine”nin başlangıcında kendi çağının bilim ve bilgi düzenine tarihsel düzlemde bir gönderme yapmaktadır. Ancak Descartes’ta, “Öyleyse, benim de ait olduğum şimdiki zaman tam olarak nedir?” gibi bir soruya rastlanmaz. Oysa Kant’ın kısaca “Aydınlanma Nedir?” makalesi bu konuya değinir. Bkz. Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar*:

önceki dönem olan Rönesans'ın üçlü düşünümünden farklı olması bağlamında önemli bir dönemi temsil ettiği açıktır. Foucault'nun epistemeyi üç farklı dönem üzerinde birbirinden farklılaştırarak inceliyor olmasına çalışmamızın bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak değineceğiz. Şimdi ise çalışmamızın bu kısmında; Foucault'ya kadar ki süreçte bilginin aldığı yolu belirlemek adına felsefe tarihinin önemli bir kilometre taşı olan filozofların ikincisi olan Descartes'ın bilgiyi nasıl anladığını incelemeye çalışacağız.

Descartes'ın felsefesini kurarken edindiği amaç; doğru bir bilginin nasıl mümkün olduğunu araştırmaktır. Descartes'ın yapacağı ilk araştırma, tüm nesnelere nedenlerini kendilerinden çıkarabileceğimiz ilk nedenleri ve gerçek ilkeleri aramak olacağı gibi; felsefenin de tam bu işi yapmak olduğunu söyler.<sup>61</sup> O, gençliğinden itibaren bazı kural ve belirlemeler kullanarak bir yöntem bulduğunu ve bu yöntemle bilgi düzeyini arttırmayı başardığını belirtir.<sup>62</sup>

Descartes için herhangi bir sınırlamaya ihtiyacı olmayan insan aklı her zaman bir ve aynıdır. Bu nedenle tüm bilimler insan bilgeliğinin uzantısı olduğundan birbirlerinden bağımsız olarak düşünülmesi olanaksızdır. İşte böyle bir ortamda doğruluğu arayanın, onu doğruluğa yöneltebilmesi için aklın ne şekilde arttırılabileceğini düşünmesi gerekir.<sup>63</sup> Bu bağlamda Descartes mantığı oluşturan çok sayıda kuralın yerine dört kuralın yeterli olacağını düşünür. Bunlardan ilki apaçık bilinmeyen bir şeyi doğru diye almamaktır ve önyargılardan kaçınarak kuşkuyla koymadığı hiçbir şeyi kabul etmemektir. İkincisi incelenen şeyi olabildiğince parçalara ayırmak olarak belirlerken üçüncüsü ise; basit ve tanınması en kolay olan nesnelere kademe kademe ilerleyerek daha karmaşık olanlarına doğru ilerlemektir. Dördüncü ve son kuralı, yaptığı her işlemi gözden geçirip, denetlemek olacaktır.<sup>64</sup>

---

*Seçme Yazılar 2*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s.163.

<sup>61</sup> Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yay, 2014, s.32.

<sup>62</sup> Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayınları, 2009, s.6.

<sup>63</sup> Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s.7-8.

<sup>64</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.23-24.

Bilimleri ve onları öğreten okullardaki düzenin yeniden biçimlendirilmesi gerektiğini düşünen Descartes, o güne kadar doğru olduğuna inandığı şeylerin tümünün daha iyilerini tesis edebilmek ve akılsal olarak doğruladıktan sonra kullanılabilir olduklarına karar vermek için bilgilerin tümünü bir kere yok saymaya girişmekten daha iyi bir yöntem görmez.<sup>65</sup> O, nesnelere dair bir kuşku olmadığında onlardan ayrılabilceğimiz hiçbir belirti olmadığından, gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelere gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerektiğini belirtir.<sup>66</sup> Doğru bilgiyi bulma yolunda kullandığı kuşkuculuk metodunu tüm dünyanın varlığından şüphe etme noktasına kadar uyguladıktan sonra, bunu düşünüyor olan “ben” in zorunlu olarak herhangi bir şey olması gerektiğini görür. Çünkü şüphe eden “ben”, şüphe etmenin kendisinden şüphe edememektedir. Tam bu noktada düşünüyor olmanın varlığın kanıtı olacağı ve bu kanıtın tüm aşırı varsayımlarla sarsılmayacak kadar sağlam olduğuna ve felsefenin ilk ilkesinin bu olacağına karar verir.<sup>67</sup> Varolmanın koşulu kuşku duymak olduğu gibi kuşku duymak varolmanın koşuludur. O halde var olmanın kanıtı kuşku duyuyor olduğunu bilmektir. Bu durum Descartes’a göre edinilebilecek ilk doğru bilgiyi verir.<sup>68</sup>

Descartes, kuşkulanma metodunu uygularken bunu zaten bir şeyleri bilmek için yaptığımızdan bilmenin kuşkulanmaktan daha büyük bir yetkinlik olduğunu düşünür ve düşünmeyi nereden öğrendiğini araştırmaya girişir. Bu araştırma Descartes’ı kendi varlığından daha yetkin bir varlık olan ve hiçlikten gelen bilgilere karşı tam yetkinlikte olan Tanrı fikrine götürür.<sup>69</sup> Tanrı fikri onun felsefesinin önemli noktalarından birini oluşturacaktır, çünkü kuşkulanana insan Tanrı düşüncesinde zorunlu, sonsuz, tam ve eksiksiz bir varlık görür.<sup>70</sup> Yaratıkların bilgisinin araştırılmasına geçilmeden önce töz olarak Tanrı’nın bilinmesi gerektiğini vurgulayan Descartes için insanın gücü sonlu, Tanrı’nın ki ise sonsuzdur.<sup>71</sup> Tözün var olmak için kendinden başkasına

---

<sup>65</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.18-19.

<sup>66</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.47.

<sup>67</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.39.

<sup>68</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.51.

<sup>69</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.40-41.

<sup>70</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.57.

<sup>71</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.62.

ihtiyaç duymayan şey olduğunu belirtirken; bu özelliğin ancak Tanrı'da olduğunu söyler. Varlığı olan tüm şeyler ve düşüncemizin dışında bir şey olmayan tüm gerçeklikler olarak Descartes bildiğimiz şeyleri ikiye ayırır; Zekâ, istenç, tüm bilme ve isteme biçimleri düşünen töze aitken, nicelik, uzunluk, enlilik ve uzam olan tüm madde cisimsel töze aittir. Başkası tarafından yaratılmayan, düşünen ve başkasına bağlı olmayan Tanrı tözüne de buradan ulaşılır.<sup>72</sup> Metafiziğinin temelini, esas itibarıyla Tanrı'dan değil de, cogito'dan veya "ben bilinci"nden hareketle kuran Descartes'ın cogito'yla öncülüğünü yaptığı; düşünenin düşünerek kendi düşündüğünün ve mevcut olduğunun bilgisine doğrudan ve kesin olarak ulaşabileceğine dayanan bu yaklaşımı, ontolojiden ziyade bilgi teorisini merkeze almaktadır. Bilme düzleminden bakıldığında, "ruh", "Tanrı" ve "uzam" biçimindeki sıralama, ontolojik düzlemde "Tanrı" ve onun yarattıkları olan "ruh" ile "uzam" biçiminde karşımıza çıkmaktadır.<sup>73</sup> İki sıralamanın ortaya çıkması Descartes'ın kendi özel tutumundan kaynaklanır görünmektedir. Süreç içinde geleneksel batılı akılcılık çeşitli yöntemlerle kendine tabi olan bir Descartes düşüncesini oluşturmuşsa bunun tek nedeni Batı düşüncesinin uygulamaları değildir. Descartes, kendi döneminde yaşanan siyasi baskılar nedeniyle öldürülmek için bir anlamda şifrelenmiş yazın sanatıyla eserlerini yazmıştır. Bu nedenle istemesine rağmen gerçeği dolaysız söyleyemeyen filozof, istenileni söyleyen Descartes ve gerçeği söyleyen Descartes olarak iki filozofun okunabilir olmasına sebebiyet verir.<sup>74</sup> Bu nedenle muhtemelen Descartes, söylediklerini döneminde tanrı-ruh-uzam şeklinde vermeyerek, ruhu tanrının önüne direkt olarak geçirseydi öldürülebilirdi.

Descartes felsefesinde insan, ruh ve bedenin birleşiminden oluşmaktadır ancak ruh ve beden birbirinden tümüyle farklı şeylerdir.<sup>75</sup> Ruh ile bedenin ayrılığında; düşüncenin varlığına ilksel olarak ulaşan Descartes, doğal olarak uzamın veya maddenin bu bağlamda ikincil nitelikte olduğunu, düşünceden

---

<sup>72</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.77-78.

<sup>73</sup> Ayşe Gül Çıvgın, *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2014, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No.363750, s.26.

<sup>74</sup> Türker, *Batı Felsefesinde Üçleme Sorunu*, s.216-217.

<sup>75</sup> Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014, Altıncı Meditasyon, s.72.

kuşkulandımadığı noktada bir uzamın bulunmadığını öne sürer.<sup>76</sup> Dolayısıyla ruh, madde olmayan bir töz olduğu gibi bedenden daha kolay tanınır ve beden olmadığına bile o kendisi olmaktan çıkmaz.<sup>77</sup> Akılsal ruhun insanın maddi bedeninde gemisini devindiren bir kaptan gibi yerleşmiş bulunduğunu ve böylece ruhun doğal olarak ölümsüz bir şey olduğunu düşünür.<sup>78</sup>

Descartes için ruh düşünüen şey demek olurken; beden ise uzunluğu, enliliği ve derinliği olan uzamlı şey demektir ve bunlar birbirlerinden tamamen başka şeylerdir.<sup>79</sup> Tözlerin özniteliğinde; düşünce, düşünüen tözün; uzam, cisimli tözün özünü oluştururken; yokluğuna ne bir özniteliği ne de niteliği vardır. Buradan bir tözün özniteliği olduğu ve bu tözün de var olduğu sonucunu çıkartmak gerekir.<sup>80</sup> Buna göre, bir cevherin mevcut olması onun bilinebilmesi için yeterli olmadığından, cevher ancak özellikleri ya da nitelikleri sayesinde bilinebilir. Bir özelliğin ya da niteliğin, özelliği ya da niteliği olduğu bir şey, yani cevher olmak zorundadır. Dolayısıyla asli özelliği “düşünmek” olan töz, “ruh”tur. Bir başka deyişle ruh, bütün özü ya da doğası sırf düşünmek olan ve mevcut olduğunu düşünmek için başka herhangi bir şeye bağımlı olmayan bir tözdür. Böylece asli özelliği düşünmek olan ruh, maddeden tümüyle farklı, bilinmesi maddeden daha kolay ve madde olmadığına bile neyse o olarak düşünülebilecek bir cevher olarak, Descartes’ın düşünce sisteminin temelini teşkil eder.<sup>81</sup>

Descartes, materyalistlerin ruhun ne olduğunu tanımlamada güçlük çekmelerinden ve zihinlerini duyuşal imgelemin dışındaki şeylerin varlığına yükseltmediklerinden ve Tanrı’nın böylesine kesin olarak varlığı bilgisine ulaşamadıklarından yakındır.<sup>82</sup> İlk dünyada olabilecek her şeyin ilkesini arayan Descartes, Tanrı’dan başkasını bu konuda göz önüne almamıştır. Bunu da doğuştan içimizde olan Tanrıdan gelen doğruluk tohumlarından aldığını iddia eder ve tüm sistemini uygularken nedenlerden sonuçlara giden bir metot

---

<sup>76</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.52.

<sup>77</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.39-40.

<sup>78</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.63-64.

<sup>79</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.55.

<sup>80</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.77-78.

<sup>81</sup> Çıvgın, *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi*, s.33.

<sup>82</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.43.

izler.<sup>83</sup> Descartes'a göre kendimizde olmayan başka yetkinlikler tanıyorsak var olan tek varlık "ben" olan değildir ve kendisine bağımlı olduğumuz, "ben" de olan her şeyi kendisinden aldığımız daha yetkin başka herhangi bir varlığın bulunması zorunlu olarak gerekmektedir. O, buradan hareketle Tanrı'nın da düşünen "ben" in varlığı gibi kesin olarak var olduğu sonucuna ulaşır.<sup>84</sup>

Descartes, doğal olarak kuşku duymaktan var olduğu sonucunu çıkardıktan sonra kuşkunun doğru olarak gösterdiği hiçbir şeyi kuşku konusu yapamayacaktır. Egemen, sonsuz, sınırsız, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, dışındaki her şeyin evrensel yaratıcısı olan bir Tanrı tasarlamasını sağlayan kavram da, sınırlı şeyleri zihninde temsil eden idelere oranla çok daha fazla gerçeklikleri içerecektir. Descartes için her ide zihnin bir yapımıyken ruhun gerçek edimi olarak zihin, kavramı açıklamaya yetecektir; o halde idenin gösterdiği nesnelere işe katılmasına gerek yoktur. Dolayısıyla filozof için zihin; tek başına doğruyu nesnelere bağımsız olarak bulabilme yetisine sahip olandır. Bir idenin başka bir ide doğurması söz konusu olsa da bu süreç sonsuz değildir. Bu idelerde nesnel veya temsil yoluyla rastlanan bütün gerçeklik veya yetkinliğin biçimsel olarak içerildiği bir birincil ideye gelip dayanılmak zorunda kalınır. Böylece bu durum bize ondan daha yetkin bir idenin bulunmadığı idenin bulunduğunu kanıtlar. Buradan çıkan sonuç şudur: idenin nedeni "ben" değilse ve "ben" den daha yetkin bir ide düşünülebiliyorsa, bundan zorunlu olarak dünyada yalnız olunmadığı, "ben" den başka bir idenin de var olduğu çıkmaktadır.<sup>85</sup> Buradan Tanrının var olduğu sonucu çıkartmak gerekiyor; çünkü bunu düşünenin kendisi de bir töz olduğu için, töz idesi "ben" de aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan "ben", gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihne konulmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinemezdik. O halde kendimizden daha yetkin bir varlık olduğunu düşünemiyor olsaydık, baştan kuşkulanan mümkün olmazdı. Kuşku ve arzu duymanın, "ben" de bir şeylerin eksik olduğunun ve onun yetkin olmadığının bilincine varmak olanaklı olmazdı.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.68.

<sup>84</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.41.

<sup>85</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.41-43.

<sup>86</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.45-46.



Bu bağlamda Descartes, Tanrının var olduğuna kesin olarak ulaştıktan sonra, onun aldatıcı olup olmayacağını incelenmesi gerektiği görüşünü öne sürer. Çünkü Tanrı insanı yaratırken insanın içine bir konuda ona apaçık doğru olarak görünse bile; Tanrı'nın insanı aldanır bir varlık olarak yaratabileceği düşünüldüğünde, kuşku olmadan hiçbir şeyin bilimsel değeri olmayacaktır.<sup>87</sup> Filozofa göre her şeye yetkin ve mutlak bilginin kaynağı olan Tanrı, insanı kesin bilgiye ulaşamayan, yanılan bir akla mahkûm edebilirdi.<sup>88</sup>

Kuşku duymaktan var olduğu sonucunu çıkartan filozof, bu yöntemin ona doğru olarak gösterdiği hiçbir şeyden şüphe edemeyecektir dolayısıyla bu şeyler kesin olarak var olmak zorundadır. Öncül nedenlerin doğru olarak belirlenmesini sağlayan bu yöntem sayesinde sonuç önermelerinin de zorunlu olarak doğru çıkacağını bildiğinden, kendisinden daha yetkin olan bir varlığı istencinin doğrultusunda tespit etmiştir. Bu bağlamda Descartes'a göre yargıda bulunmak için anlayış ve istence ihtiyaç varken; yanlışlarımız istenç alanının anlayış alanından daha geniş olmasından ve idrak yetimizin dışındakilere, yani açık ve seçik olarak bilmediklerimize dair istenç duyumuzla hareket etmemizden kaynaklanır ve aldanma, Tanrı'nın verdiği doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisinin "ben" de sonsuz olmadığındandır.<sup>89</sup> Hiçbir zaman yanıltıcı olmayan Tanrı'nın insana verdiği bilme gücünün yanılmasının olanaksız olduğunu düşünen Descartes, ancak açık ve seçik olarak kavranılan şeyler üzerine bir yargıda bulunulduğu sürece hiçbir zaman yanlışın doğru yerine konulamayacağını belirtir.<sup>90</sup> O halde, bir şey tam olarak bilinmeden hakkında yargı verilirse aldanmış olunur oysa kavranılamayan herhangi bir şeye ilişkin bir karar verilmezse aldanma gerçekleşmez.

Descartes'a göre bilgi, töz olarak Tanrı'dan kaynaklandığından dolayı insanın yanılmasalar yaşaması Tanrı kaynaklı olamaz. Çünkü doğru ve kesin bilginin kaynağı olan Tanrı aldatıcı olmayan, dolayısıyla kuşkulanmanın mümkün olmadığı bir varlıktır. İnsanın kendi doğası gereği aldanmaya uygun olduğu söylenebiliyor olsa da, sebeplerini önceden kesin olarak bildiği

---

<sup>87</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.56.

<sup>88</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.36.

<sup>89</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.67-68.

<sup>90</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.72.

yargılarda aldanması olanaksızdır. O halde zihne gelen her şey Tanrı'dan gelir ve mutlak olarak doğrudur.<sup>91</sup>

Descartes, “düşünen ben” in her türlü kusurdan uzak, töz olarak Tanrı ile hiçlik arasındaki orta noktada olduğunu fark ettiğini belirtir.<sup>92</sup> Düşündüğü sürece benliğine ve varlığının bilgisine kesin olarak ulaşabileceğini belirten filozof için; olur da düşünme kesilirse aynı zamanda var olma da sona erdirilir<sup>93</sup> dolayısıyla doğruların birbirleriyle ilişkileri incelendiğinde doğrulardan başka doğrulara kesintisiz bir süreçle ulaşılır.<sup>94</sup> Bu doğrultuda Descartes'a göre akıl yanılmaz nitelikte, asla boşluklara yer vermeyen, kendisini kendisinden itibaren tanıyan, sürekli olarak kendisini aynılık'ta temsil eden ve bu yönüyle aklın çalışıyor veya işliyor olmasını varlığın kendisiyle eşdeğer gören bir yapı durumundadır.

Duyuları bilgi edinme sürecimizde ilk sıraya koyan Aristoteles'in aksine Descartes, tüm duyularından şüphe etmeyi felsefesinin temelini koyduğundan Aristoteles'ten farklılaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Aristotelesçi bilginin “zihinde hiçbir şey yoktur ki daha önce duyularda oluşmuş olmasın” düşünce sistemini Descartes çok sağlıklı görmez.<sup>95</sup> Bilindiği üzere Aristoteles için bilginin öncülü olarak duyusal bir algılama, özellikle görme duyusunun sağladığı verinin önemi hat safhadadır. Oysa Descartes'ın doğru bilgi için kullandığı kuşkuculuk yöntemi, en başta duyulara yönelik bir şüpheyi ortaya çıkartmaktadır. Çünkü Descartes duyusal verilerin aldatici olmadığına emin olamaz. Ayrıca bu bağlamda ne kadar farklı düşünceler de Descartes'ın Aristoteles gibi geometrik görme duyusu verilerine önem vermesi, Batı aklının düşünme sisteminde duyusal olarak görmenin temel nitelikte olduğu açıktır.

Özcülükten uzak olan Foucault, Descartes'ı da Kant gibi eleştirmiş ancak iki dönemi; Rönesans'ı ve Klasik Çağ'ı birbirinden ayırması bağlamında önemli görmüştür. Descartes gibi felsefeyi, zaman ve mekâna sıkıştırmış olduğu için Kant'ı da eleştirmiştir. Klasik düşünce, şeyleri bir tablo halinde

---

<sup>91</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.65.

<sup>92</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.54.

<sup>93</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.27.

<sup>94</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, Mad. “Descartes”, s.219.

<sup>95</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, s.43.

uzaysallaştırma olanağına, ardışıklığın kendini kendinden itibaren hatırlamasına ve tüm bunları bir zamandan hareketle oluşturma özelliğine sahiptir. Foucault'ya göre bu sıkışma, felsefede antropolojik bir uykuya sebep olmuştur.<sup>96</sup> O, tıpkı zamanında dogmatik uykudan uyanıldığı gibi bugün de antropolojik uykudan uyanılması gerektiğini söyler.<sup>97</sup>

Rasyonalist metafizik bir ontolojinin kurucusu<sup>98</sup> olan Descartes'ın farklılaştırmacı düşüncesiyle yaptığı rasyonalist metafizik, onu Orta Çağ felsefe sisteminden çok başka olan bir düşünce sistemi kurmaya götürmüştür ve kendinden sonraki birçok filozofa da ilham kaynağı olmuştur. Bilginin temeline kuşkuyu koyan ve bilgiyi düşünmekle eşdeğer kılan Descartes'ın düşüncesinde ruh, düşünce ve zihin aynı şey demektir. Hiç düşünmeyen bir şeyin akıl olarak var olamayacağını savunan Descartes'a göre bilgiler boşluksuz biçimde birbirleri ardına gelirken, bu bilgiler birbirlerinden tümüyle farklı şeylerdir ve yanılmaz töz olan Tanrı'dan doğan tüm bilgileri düşünen, düşündükçe var olmaya devam eden aklın veya zihnin yanılmasına olanak yoktur. Bazı koşullarda, aklın yanlış yönlendirildiğinde insanın aldanma durumunda olabileceğine dikkat çeken Descartes, bu durumun aklın kendi yanılışı olamayacağını göstermiş, doğru düşünmeyi ve dolayısıyla aklını doğru kullanmayı bilen birinin yanılmasını olanaksız görmüştür.

Descartes'ın felsefesi Aristotelesçi geleneksel mantık anlayışı tarafından bilinen ancak gizli tutulmuş bir gerçekliği açığa çıkartmıştır. Öyle ki doğru ve tutarlı düşünmeyi sağlayacak alet olarak geliştirilmiş mantığın aklın yanılmasına ihtiyacı vardır. Aklın yanıldığı yerlerde mantık devreye girerek, yanılığa kaynaklı boşlukları veya aralıkları doldurma görevini üstlenmektedir. Ancak Descartes felsefesiyle belirginleşen aklın yanılmaz olduğu tezi, mantığı gerektirmeyen bir durumu ortaya çıkarır. Çünkü Descartes'ın felsefesi, asla yanılmayan ve sürekli olarak doğru düşünen aklı bu doğal yöneliminden alıkoyan engellerin ortadan kaldırmasını amaçlar.<sup>99</sup> Böylece

---

<sup>96</sup> Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017, s.475. Bu konu Modern Çağ epistemisinin incelendiği bölümde ayrıntılı olarak konu edilmiştir.

<sup>97</sup> Michel Foucault, "Felsefe ve Psikoloji", *Felsefe Sahnesi*, s.30.

<sup>98</sup> Tuncay Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara: Alesta Yayınları, 2000, s.415.

<sup>99</sup> Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, s.211.

Descartes, yeni bir düşünme sisteminin olanaklarını oluşturarak başka bir geleneğin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Özcü bir filozof olarak Descartes, doğu bilginin kaynağını kuşkuculuk yöntemiyle belirlemiş, zihin ile akıl arasındaki başkalık düşüncesiyle geometrik, matematiksel-mekanik doğa anlayışıyla modern bilimin düşünsel temellerini oluşturmuştur. Bu bağlamda Descartes'ın Batı felsefe tarihinde bilginin niteliğine ve konumuna dair öngördüğü görüşleriyle, modern felsefe bağlamında önemli bir dönüm noktası olduğunun kabulü yadsınamayacak kadar ortadadır.

#### 1.4. Heidegger'de Bilgi, Varlık ve Dasein

1982 yılında katıldığı bir söyleşide Heidegger' den etkilendiğini açıkça ifade eden Foucault'ya<sup>100</sup> göre çalışmalarında varoluşçulukta hâlâ işlerlikleri bulunan antropolojik ve kartezyen ilişkilerin eleştirisini yapan Heidegger, modernizmin inşa ettiği insanı yıkmayı amaçlayan Nietzsche'nin üzerine yazılanlar içinde en özgün yorumun sahibidir.<sup>101</sup>

Foucault, 20.yy'ın ortalarında yaşadığı dönemdeki Batı felsefesinin içinde bulunduğu kültürü diyalektik olmayan bir kültür olarak belirtirken, şimdilerde bizim adına çağertesi/postmodern<sup>102</sup> diyebileceğimiz düşünme biçiminin çok farklı bölgelerde kendiliğinden ortaya çıkmış olduğunu, bu kültürün ilk örneklerini Nietzsche felsefesinde bulduğunu, sonrasında Heidegger'de görüldüğünü belirtir.<sup>103</sup> 17.yy'ın Descartesçı analitik aklının özelliği birincil olarak doğaya yaptığı göndermeyken, 19.yy'ın diyalektik aklı ise varoluşa; yani birey-toplum, bilinç-tarih, anlam-anlamsızlık, canlı-cansız ilişkileri sorununa göndermede bulunarak gelişmiştir. 19.yy'ın ikinci yarısından itibaren ve 20.yy'da gelişmeye ve oluşmaya devam eden bu diyalektik-olmayan felsefe ise doğa ya da varlıkla değil, bilginin ne olduğu

---

<sup>100</sup> Michel Foucault, *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 2019, s.21.

<sup>101</sup> Veli Urhan, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s.17.

<sup>102</sup> Sadık Türker, "Analitik Fiyon: Çağertesi-Beşertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu", *Felsefi Düşün*, S.9, (2017), ss.224-269.

<sup>103</sup> Michel Foucault, "İnsan Öldü Mü", *Felsefe Sahnesi*, s.34.

üzerine çalışmaktadır.<sup>104</sup> Bu bağlamda Heidegger, varlık-bilgi aralığında bir geçiş sürecini de ifade etmektedir.

Heidegger sürekli olarak kendini varoluşçu felsefeden ayırmıştır. Bu nedenle kendisinin kişisel varoluş ya da ahlaki unsurlar veya buna benzer insani koşullarla değil, varlık problemi ile ilgilendiğini söyler.<sup>105</sup> Varlığın araştırılması gereken yeri varoluş olarak gören Heidegger'e göre öz, insanın özü olan varoluştan çıkarılmalıdır. O halde varoluştan yola çıkarak varlık sorunu yeniden düzenlenmelidir.<sup>106</sup> Bu durumda Heidegger kendini ayırmaya çalışmış olsa da kaçınılmaz olarak bir varoluşçudur. Dolayısıyla filozofun bilgi anlayışını inceleyip anlayabilmemiz için onun varlık kavramına bakışını çözümlenmemiz gerekir.

Filozofların tarih boyunca varlığa ilişkin görüşleri farklılıklar göstermiştir. Platon varlığı idea olarak anlarken, Aristoteles töz kavramını kullanır. Orta Çağ'a gelindiğinde varlık, en mutlak ve en yetkin olan Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Modern Çağ'da Descartes, varlığı töz kavramına karşılık gelecek şekilde açıklamıştır.

Varlık sorusunun modern dönemde unutulmuş olduğunu belirten Heidegger, varlığa ilişkin soru sormanın gereksiz olduğunu düşüncesinin Eski Çağ ontolojisine, Aristoteles'in *Metafizik* 'indeki "Bir olan ve varlık, en tümel şeydir" önermesine kadar dayandığını söyler.<sup>107</sup> Bu fikrin "varlık" kavramını en tümel ve en açık kavram olmaya ittiği iddia ediliyor olsa da Heidegger için "varlık" kavramı, anlamların en karanlık olanıdır. Çünkü varlığın en üst tümel olmasından çıkarsanan "varlık" kavramı, tanımlanamaz nitelikte olmalıdır. Ancak varlığın bu durumu bizi onun anlamına ilişkin soru sormamıza engel değil tersine bizi bu soruyu sormaya isteklendirmektedir.<sup>108</sup> Varlık sorusunun soruşturulanı var olanın aslında kendisi olduğundan, var olanın kendi varlığının karakterlerini çarpıtmadan ortaya konabilmesi için, kendisi nasılsa ona öylece erişebilme yollarının açığa çıkartılması zorunludur.

---

<sup>104</sup> Foucault, "İnsan Öldü Mü", s.34.

<sup>105</sup> H.J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara; Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s.92.

<sup>106</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979, s.119.

<sup>107</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2011, s.2. Aristoteles'in ifadesi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1001-a, s.178.

<sup>108</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.3.

Bu bağlamda varlığın anlamına ilişkin soruyu sorarken bir döngüsellik ilişkisine girildiği düşüncesinin yanıltıcı olduğunu belirten Heidegger için bu soru, temelleri gösterecek biçimde açığa çıkarmaya yöneliktir.<sup>109</sup> Çünkü sorulan ile soru sorma arasında ileriye ya da geriye doğru ilişkilendirilmişlik veya var olan ile varlık sorusu arasında bir bağıntı olduğu görülür.<sup>110</sup>

Varlığın anlamının bulanıklaştığını söyleyen Heidegger'e göre filozoflar, varlıktan (Sein) bahsederken aslında varolanı (Seiende) anlatmışlardır. Dolayısıyla Batı felsefesi geleneğinin varlıktan anladığı şey bir varolandır. Bu da varlık ile varolan arasındaki ayırımın görmezden gelinmesine ve aslında filozofların hiçbir şekilde varlık sorusunu sormamış olmalarına sebep olmuştur. O halde varlığın bugün unutulmuş olmasının nedeni, varlık ile varolan arasındaki ayırımın düşünülmemiş olmasıdır.<sup>111</sup> Bu doğrultuda varolan-varlık ayırımı yapan Heidegger'e göre varlık sorusu ontik ve ontolojik bağlamda Tanrı dâhil varolan tüm nesnelere ve kişiler "varolan" olarak görülür, varolanın varlığı tüm varolanların olması olgusudur ve varlık hiçbir varolanla özdeş olmadığı için var değildir. Eğer var olsaydı bir var-olan olacaktı. Varolanın varlığı, ontolojinin nesnesi, varolanlar ise ontik bilimlerin konusudur.<sup>112</sup>

Aristoteles'in "Tüm insanlar doğaları gereği bilmek isterler" önermesinden yola çıkan Heidegger, o güne kadar varlığımızın bilgi ile belirlendiğini belirtir. Ancak onun sorusu, bilgi isteği sırasında varlığımızda neler olup bittiğidir.<sup>113</sup> Ona göre bütün ontolojiler ne kadar zengin bir kategoriler sistemine sahip olursa olsun, öncelikle varlığın anlamını yeterli ölçüde anlamadıkça ve bu işi temel görev olarak kavramadıkça kör ve öz amacından sapmış kalırlar. Bu bağlamda Heidegger, varolana terminolojik

---

<sup>109</sup> Varlığın anlamının döngüsellik ilişkisi içinde incelenmesi bir diyalektik süreci başlatır. Diyalektik-olmayan felsefenin bir temsilcisi olan Heidegger için diyalektik aksi hal, çelişki içerirdi.

<sup>110</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.8.

<sup>111</sup> Adnan Esenyel, *Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2016, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No: 440055, s.168.

<sup>112</sup> Akt. Fahrettin Taşkın, *Nietzsche, Heidegger ve Foucault'da Akıldışı*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No: 508987, s.68. Bkz. Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji". çev. E. Simson, *Cogito*, S.64, 2012, s.35.

<sup>113</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Mahzar Şevket İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003, s.33. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 908-a, s.75.

olarak “Dasein” demektir. Salt varlık tabiri olarak Dasein, insanın varlığıdır ve varolan ondan başkası değildir. O, öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan olarak görülmemelidir. Çünkü Dasein, kendi varlığını gerçekleştirirken aynı zamanda kendi varlığını sorun edebilir ve anlamlandırabilir. Bu da yalnızca Dasein’i (veya insanı) diğer varolanlara karşı müstesna yaparken, onu varolanın sınırlarını aşabilir kılmaktadır. Varlıkbilim de böylece öteki bilimlerin önkoşulu olur. Çünkü varlık sorusu, bilimlerin a priori koşullarını amaçladığı gibi, ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını da amaçlar.<sup>114</sup> O halde varlığın kendisi veya Dasein, ontolojiden dahi önce gelir ve temeldir.

Heidegger’de düşünme, varlığın düşünmesidir. Bu noktada iki anlam ortaya çıkar: Öncelikle varlıktan gelen düşünce, varlığı merkeze aldığından zaten varlığın kendisinin düşünmesidir. İkincisi düşünmenin kaynağı varlık olduğundan, varlık kendinden hareketle varlığı düşünür. Sonuçta soruyu soran ile anlamak istediğinin aynı olması, varolanın kendisinin açıklanmasını gerektirir. Bu soruyu sorabilen şey ise insan yani Dasein’dir.<sup>115</sup> Varolanın neliğinin onun kendisinden hareketle kavranması gerektiğinden, varlığın anlamına yönelik soruşturmada birincil olarak sorgulanan, Dasein karakterindeki varolanın varlığının anlamı olmasıdır. Bunun sonucunda Heidegger için “varolan bizizdir; varolanın söz ettiği şey kendi varlığıdır ve varlığın varolanı olarak o, kendi varlığını kendine tahsis etmiştir”. Geleneksel olarak *existentia*, mevcut-olma anlamına sahiptir. Ancak bu Heidegger’e göre varolana özsel olarak uygun olmadığından; *existentia* için mevcut-olma’yı, Dasein için varoluş’u anlar. Dasein özsel olarak hep kendi imkânı olduğu için varolan kendi varlığı içinde kendini seçebilmekte, kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya görünürde kazanma imkânına sahip olmaktadır.<sup>116</sup>

Durağan insan varlığına işaret etmeyen Heidegger’in Dasein’den kastı, insanın bir varolma biçimi olduğudur. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman* eserinde

---

<sup>114</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.11-12.

<sup>115</sup> Celal Sabancı, *Hegel, Heidegger ve Levinas’ta Ölümün Kurucu Rolü*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No:509605, s.52.

<sup>116</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.43-45.

çalıştığı Dasein değil, Dasein'ın varolma şeklidir. Heidegger “ben”, “benimki” gibi söylemlerle Dasein'ın ayırıcı özelliğini göstermişse de aktarmak istediği insanın varlığının ancak belirli imkânlarla ortaya çıkan bir varolma biçimi olduğudur. İnsan, kendinin ve eşyanın hakikatine ancak varolma biçiminin belirlendiği anlarda ulaşabilecektir.<sup>117</sup>

Dasein'in farklı varlık belirlenimleri vardır ve bunlar a priori bir zemin üzerinde ortaya çıkar. Heidegger bu duruma *dünya içinde varolma* demektedir. Dasein ancak bu noktada analiz edilebilirdir ve *dünya içinde varolma* birliksel bir fenomeni temsil eder. Tüm bunlar filozofa göre üçlü bir ön belirlemeye neden olur:

1) *Dünya-içindelik*; “dünya”nın ontolojik yapısını soruşturulmasını ve *dünyasallık* idesinin belirlenmesini sağlar.

2) Hep *dünya-içinde-varolma* suretiyle var olan bir varolan. Burada kim? Sorusunun yanıtı aranılır ve fenomenolojik serimleme yoluyla Dasein'ın ortalama hergünlüğü içinde kimin var olduğu belirlilik kazanacaktır.

3) Bizatihi *içinde-var-olmak* olarak içindeliğin ontolojik yapısı ortaya çıkarılacaktır.

Dünya-içinde-varolmak, bir başka varolan içinde var olan bir varolanı temsil etmektedir. Heidegger için burada öncelikle bardağın içindeki su, dolabın içindeki elbise gibi uzamsal bir varolandan söz edilir. Birbirlerinin içinde olmaklıkları bakımından belirlenebilir olan bu varolanlar, dünya dâhilindeki mevcut-olmaklıklardır. Tümü Dasein olmayan varolanlara aittirler. Ancak Dasein'a baktığımızda bedensel bir nesnenin (insan bedeninin) mevcut bir varolan içinde mevcut olduğunu düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla Dasein için “içinde-var-olmak” mekânsal bir varolma değildir. Heidegger ayrıca içinde-var-olmakta temellenen beraberinde var olmaktan bahseder. Beraberinde var olmak hiçbir zaman vuku bulan nesnelere birlikte-mevcut-olma anlamı taşımaz. Dünya içinde bir varolanın başka bir varolanla ilişkide olabilmesi için onun yaradılışı gereği içinde-var-olma varlık biçimine sahip olması gerekir. Ancak Dasein'ın bir mevcut-olan ve sadece mevcut olarak anlaşılma olanağı ile Dasein'ın kendine özgü mevcut

---

<sup>117</sup> Sabancı, *Hegel, Heidegger ve Levinas'ta Ölümün Kurucu Rolü*, s.58.



olma biçimi birbirinden farklıdır. Dasein, kendine özgü varlığını bir tür olgusal mevcut olma olarak anlaşırsa da Dasein'in olgusallığı bir taşın olgusallığından ontolojik olarak temelden farklıdır. Heidegger Dasein olgusunun olgusallığına *faktisite* der. Faktisite kavramı dünya içinde bir varolanın, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlığıyla kendini kendi kaderi içinde bağlanmış bir dünya içinde varolma olarak anlayabilmeyi kapsar. İçinde-var-olmak Dasein'in bazen sahip olduğu bazen olmadığı bir özellik değildir. Dasein'in dünyayla ilişki kurması onun ne ise o olması yüzünden gerçekleşmektedir. Dasein'la karşılaşan diğer varolanlar, bir dünya içinde Dasein'in otomatik olarak kendini gösterebilmesiyle mümkündür.<sup>118</sup>

#### 1.4.1. Dünyanın Mekânsallığı ve Descartes Eleştirisi

Heidegger'e göre dünyayı bilme (noein) ya da "dünya"yı (logos) nutuk ve istişare etme dünya-içinde-varolmanın birinci işlevidir ancak bu kavranılamamaktadır. Çünkü tüm olup bitenler ontik bir varolan "dünya" ile bir başka varolan "ruh" arasında bir ilişki olarak tecrübe edilmektedir. Bu da varlığın öncelikle dünya içinde varolanlar olarak varolanlara ontolojik bir tutunma içinde anlaşılmasına neden olmuştur. Günümüzde bilmenin süje ile obje arasındaki bir ilişki olarak belirlenmesi bu yüzdendir hâlbuki süje ile obje, Dasein ve dünyayla örtüşmemektedir.<sup>119</sup>

Burada belirtmelidir ki bahsedilen örtüşmezlik Foucault felsefesinde temelden etkilidir. Konuyla ilgili 2 Aralık 1970 yılında "Düşünce Sistemleri Tarihi"<sup>120</sup> kürsüsünün Foucault'ya verilmesi üzerine yaptığı ünlü açılış konuşmasının başlarında şöyle söyler;

*"Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu: o zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasına, hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece, başlangıç olmayacaktı ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında, zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım".<sup>121</sup>*

<sup>118</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.55-60.

<sup>119</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.61-62.

<sup>120</sup> Collège de France'ta 1970'te önceden öğretmenini de olan Jean Hyppolite'ten boşalan yere Foucault getirilir ve 1984'teki ölümüne kadar "Düşünce Sistemleri Tarihi" adı altında dersler vermiştir. Bkz. Veli Urhan, *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s.10.

<sup>121</sup> Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987, s.21.

Bilen ile bilinmesi gereken veya süjeyle obje, Foucault'da görünen ile söyleyen kavramları bağlamında değerlendirilir. Burada alıntılanan metinde, süje ve obje ilişkisini Heideggerci bir bakışla yorumlayan Foucault, üzerinde durduğu iki kavramın arasındaki ilişkisizliği irdelemektedir. Foucault'ya göre görünen ile söylenenler birbirlerine indirgenemezler ve görünen hiçbir zaman söylenenin içine sığmaz.<sup>122</sup> Bu bağlamda Foucault'nun söylem analizini temellendireceği sistemin Heidegger'den etkilendiği görülür.

Heidegger'e dönecek olursak bilme sırasında Dasein, Dasein'daki dünyaya ilişkin yeni bir varlık duruşu kazanır. Ancak bilme öncelikle ne süjenin dünyayla ortak bir ilişkisini yaratır, ne de bu, dünyanın süjeye nüfuz etmesiyle meydana gelir. Bilmek, Dasein'ın dünya-içinde-varolması üzerine temellenmiş bir haldir. Bu nedenle dünyanın dünyasallığı analiz edilir. Heidegger, her bir Dasein'ın kendi dünyasından söz edecek olursak dünyanın sübjektif bir karakter kazanacağını, ortak bir dünya tasarımıyla söz edilemeyeceğini söyler. Ona göre "Dünya"ya ilişkin bir soru soruluyorsa burada kastedilen dünyanın dünyasallığıdır ve "Dünya", Dasein olmayan bir varolanın belirlenimi olmayıp Dasein'in bir karakteridir.<sup>123</sup> Dolayısıyla dünyanın dünyasallığı dediğimizde dünya analiz edilir ve Dasein'a en yakın varlık biçimi olarak "Dünya" konu edinilir. Filozofa göre Dasein'ın kendisine en yakın dünyası *çevreleyen-dünya*'dır. "Çevreleyen" sözcüğünün mekânsallığa işaret ettiğini söyleyen Heidegger'e göre, ontolojinin mekânsallıktan hareket etmesiyle "dünya"nın varlığı *res extensa* veya uzamlı şey olarak yorumlanmıştır ve bunun en sınırdaki örneği Descartes'ta görülür.<sup>124</sup>

Dünyanın ontolojik temellerini *extension/uzamlı şey* üzerine kuran Descartes'a göre uzanım mekânsallığın niteliklerinden biri olduğu gibi onunla özdeştir. Bu sistemde Dasein'ın varlığına ulaşmanın tek yolu matematiksel-fiziksel bilgi anlamında bilmedir. Bu çeşit bir bilmede varlığın kökeninin açıklanmadığını ve dünyaya kendi varlığının dayatılmış olduğunu savunan Heidegger'e göre, dünyanın ontolojisinin birincil belirleyeni

---

<sup>122</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.36.

<sup>123</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.65-66.

<sup>124</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss.68-69.

matematiğe dayandırmak mümkün olmadığı gibi, aksine matematiksel bilgiyi belirleyecek olan, varlığı daimi, mevcut-oluş olarak kabul eden ontolojik yapının kavranılışıdır. Aristoteles'ten hareketle farklı okullar ortaya çıkmışken Descartes, varlığın neliğini sorguladığından varlığın anlamına uzak kalmıştır. Çünkü neliğinin sorgulanması varlığın işaret ettiğinin ne olduğunu ve anlamını açığa çıkartmamaktadır. O halde Tanrı, ben veya “dünya”nın kökten kesinlikli ayırımı ontolojisi, dünya ya dair ontolojik bir problemdir. Ancak Heidegger'e göre böyle bir olanak yoktur; çünkü Descartes dünya-içinde olan varolanın varlığını dikkate almayarak atladığından, dünyayı varlıkbilimsel açıdan yanlış belirlemiştir.<sup>125</sup>

Heidegger'e göre mekân bir öznenin içinde bulunmadığı gibi, bir özne de bir mekânın içinde dünyayı değerlendiriyor değildir. Ontolojik bakımdan doğru biçimde belirlenmiş bir “özne” (yani Dasein), gerçek anlamda zaten mekânsaldır.<sup>126</sup> Dasein mekânsal olduğu için “mekân” kendini a priori olarak gösterebilir. Ancak önceden dünyasız olan ve sonra kendi içinden bir mekânı dışarıya çıkartan bir özneye önceleyici olarak ait oluşu ifade etmemektedir. Buradaki a priori'lik çevreleyen-dünyasal karşılaşma sırasında mekânla da olan bir karşılaşmanın önceleyiciliğidir.

Dünya-içindeki-varolanların varlığının ontolojik saptamasını mekân fenomeninde bulabilmemiz mümkün olmadığı gibi mekân, dünya fenomenini oluşturuyor bile değildir. Çünkü mekân, ancak dünyaya geri dönerek kavranabilen bir şeydir. Mekânı erişimimize açmak, çevreleyen-dünyayı dünyasızlaştırmakla da olmamaktadır. Çünkü mekânsallığı ancak dünya zemini üzerinden keşfetmemiz mümkün olabilmektedir. Dasein'in temel yapısı dünya-içinde-varolmak olduğu için onun özünde mekânsallık vardır. Bu nedenle de mekân, dünyayı Dasein ile birlikte kurmaktadır.<sup>127</sup>

Descartes sonrası felsefeye dikkat edildiğinde metafiziğin var olana dair hakikat soruşturmasının tamamen epistemolojik bir süreci devam ettirdiği görülür. Özne temelli felsefelerin yoğunlaştığı Modern dönemde hakikat problemi, bilgi ve nesnenin karşılıklılığı üzerinden ilerler. Heidegger'e göre

---

<sup>125</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.97-99.

<sup>126</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.117.

<sup>127</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.119.

varolana yönelik bilginin edinilmesi varolanın kendisini açık etmesiyle doğru orantılıdır. O halde önceden deneyimlenmemiş bir varolanın temsili olanaksızdır. Oysa hakikatin doğruluk olarak anlaşıldığı Modern felsefenin ana problemini soyut yargıların somut karşılıklarına dönüşmesinin koşullarının belirsiz kalması oluşturur. Bu nokta Heidegger'e göre Modern felsefenin hakikat anlayışının temelsizliğine işaret eden epistemolojik çıkmazdır.<sup>128</sup>

#### 1.4.2. Hiçlik ve Kaygı

Heidegger'in varlığı açığa çıkarmak için kullandığı önemli kavramlardan biri de *hiçlik*dir. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'i ve varlığı konu edinen filozof, *Metafizik Nedir?* eserinde hiçliği, onun konumunu ve varlık karşısındaki değerini inceler. Varlık ve hiç; birbirini dışlayan, zıt ve kesinlikle bir bağlantıya sahip olmayan karşıt kavramlar olarak karşımıza çıksa da Heidegger'e göre "hiçlik" varolanın zıddı değildir ve varlığın özüne aittir.<sup>129</sup> Varolana ve onun araştırılmasına kendisini bağlayan metafizik ise varlığı unuttuğu kadar esasen hiçliği de unutmuştur.

Metafiziği kökten belirleyen mantık ve mantığın egemen olduğu dünyada onun çelişmezlik prensibi "düşünme" nin hiçliği düşünmesi bakımından kendi özüne karşı geleceğinden bunu asla kabul etmez. Mantığı en yetkili merci olarak kabul eden bilim tarafından da asla aksi bir şey düşünülmemiştir. Böylece Heidegger'in deyişiyle hiçliğin konu alınması "yasak edilmiştir".<sup>130</sup> Buna rağmen Heidegger bilim yaparken sürekli "hiçlik" ten bahsedişimize dikkat çekerek hiçliğin bilimciler için çok korkutucu bir şey olduğunu belirtir. Ancak bilim için böylesine dayanılmaz olan, asla onun hakkında bir şey bilmek istemeyen bilim; kendi özünü belirlemeye çalıştığı zaman hiçliği kullanmaktadır. Bu bağlamda bir çelişkiyi ortaya çıkarttığı görülen Heidegger, hiçlik hakkında bir şey bilmek istemediğimiz anda onu bildiğimizi iddia ederek; "hiçlik nedir?" sorusunu gündeme getirir.<sup>131</sup> Modern bilimlerin

---

<sup>128</sup> Esenyel, *Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı Mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, s.212-215.

<sup>129</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.47.

<sup>130</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.38.

<sup>131</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.36.

hiçi düşünülemez kılması, hiçin anlamına ilişkin bir alanı da ortadan kaldırır. Oysa Heidegger felsefesinde düşünmenin temel sorunu, varolanların neden var olduğunu ve hiçin olmadığını anlamaktır.<sup>132</sup> Dolayısıyla Heidegger için varolandan başkasını düşünemez hale gelmiş geleneksel mantık anlayışından ayrılabilmek için hiçi düşünmek gerekir. Hiçin düşünülmesi varlığın içine hiçliği de bulundurulması demek olurken; böylece artık hiç de varlık gibi anlamlandırılabilir.

Heidegger'e göre *hiçlik*, kaygı içinde ortaya çıkar.<sup>133</sup> Burada bahsedilen korku değildir çünkü filozof için korku ve kaygı birbirinden başka şeylerdir. Kaygının nedeni ise bizatihi dünya-içinde-varolmak'tır. Bunun anlamı kaygının nedeninin bizatihi dünyanın kendisinin olmasıdır. Kaygı, Dasein'ı tek başına bırakarak onu kendi dünya-içinde-varoluşuna taşır ve imkânlar üzerine tasarlar. Kaygı içinde olmanın nedeni dolayısıyla kaygı, Dasein'ı mümkün olmaklık olarak açıklamaktadır. Bu nedenle sadece Dasein kendinden hareket eden bireylerden oluşmuş olarak kendi başına var olabilmektedir.<sup>134</sup>

Heidegger'e göre kendisini hiçliğin içinde devam ettiren insan varlığı, şimdilik ile var olanı geçmektedir ve biz; var olanın dışına çıkmaya aşkınlık (transcendence) demekteyiz. Filozofa göre eğer insan varlığı kendi temelinde aşkınlığa varmasaydı, yani hiçlik içinde kendisini korumasaydı kesinlikle var olanla yani kendi kendisiyle ilişkide bulunamazdı. Dolayısıyla Heidegger belirtir ki; "Hiçliğin aslî görünüşü olmaksızın, ne "kendi olmaklık" vardır, ne de özgürlük vardır".<sup>135</sup>

Sonuç olarak metafizik gerçeklik sonsuzluk içerecektir ve sonsuz hata olasılığının da sebebi durumunda olacaktır. Bu nedenle hiçbir bilimin kesinliği metafiziğin ciddiyetine ulaşamayacağı gibi felsefe de hiçbir bilim idesinin ölçüsü ile ölçülemez. Var olduğu sürece insan, felsefe yapacaktır. Felsefe ise metafiziğin harekete geçirilmesinden başka bir şey değildir. Metafizik ise bütünlüğü ile var olan insan varlığı özel bir şekilde düzenlenirse

---

<sup>132</sup> Esenyel, *Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı Mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, s.204-205.

<sup>133</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.45.

<sup>134</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.197-198.

<sup>135</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.47.

ancak harekete geçecektir. Bu düzenleme üç aşamayı içerir; ilki bütünlüğü ile var olana yer vermektir, sonrasında bu var olanı hiçliğin içine bırakmak ve sonunda hiçliğin içinde kalmış varlığın, “niçin varlık olsun da hiçlik olmasın?” diye sormasıdır.<sup>136</sup>

Hiçlik sorusunun ortaya konması Heidegger için çok önemlidir. Çünkü Varlığın unutulması “hiçlik” kavramının anlamsızlaştırılmasıyla eşgüdümlü olarak ilerlerken; Modern felsefenin içinde yaşayan insana bir paradoksu veya çıkmazı sunmaktadır. Pozitif bilimlerin ve ürettikleri teknolojilerin esareti içinde bırakılan Modern toplumların bu çıkmazı, zaten çıkmazda olduğunu anlayamamasıdır. O halde Heidegger için yapılması gereken “hiçlik” sorusunu bu şekilde gündeme getirerek, Varlığın unutuluşunu ortaya çıkarmaktır.

Heidegger insanı konu edinen incelemelerin bilimselleştirilmesinin bütün belirlenimlerine karşı çıkmıştır. O sordukları soruları yöntembilimin kendisinin belirlemesine izin verecek kadar yöntembilimin bir anlamda tuzağına düşmüş oldukları için önemli olan hiçbir şeyle uğraşamayanlarla kendisi arasında bir karşıtlık ilişkisi kurar. Kendisini, yöntembilimin her zaman onlara dayattığı sınırları yıkacak hayal gücünden yoksun olanların ve çağdaş akademisyenlerin gittikçe artan uzmanlaşma ve sıradanlaşma yönelimlerinin karşısına yerleştirir.<sup>137</sup> Benzer eğilim Foucault’ya göre günümüzdeki felsefe insanların etnisitenin bütünselliğinden, yazıdan, gösterenin maddiliğinden ve benzeri şeylerden söz ettikleri küçük, belirsiz bir üniversite bilim dalından başka bir şey değildir.<sup>138</sup> Bir çeşit uzmanlaşma ve disiplinselleştirme çağına geçilmiştir. Böyle bir sistemde toplumsal yapıları incelediğimizde “eğer hapisane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapisaneye benziyorsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur.”<sup>139</sup> Günümüzde filozofun sorgulaması, öznenin dünyayı nasıl yaşayabileceği, deneyimleyebileceği, katedebileceğini bilmeye çalışmak değildir. Şimdi kendini gösteren sorun, bizi çevreleyen şeyin sistematik ağı içine herhangi bir

<sup>136</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, ss.55-56.

<sup>137</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.170.

<sup>138</sup> Foucault, “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s.114.

<sup>139</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.331.

öznenin dâhil olabilmesi, bunun içinde işleyebilmesi ve ona hizmet edebilmesi için bu özneye dayatılan koşulların neler olduklarını bilebilmektir.<sup>140</sup> Bu da Foucaultcu düşünmede arkeoloji ve soykütüğü kullanılarak yapılan söylemlerin ve iktidarın çözümlenmesiyle mümkün olabilmektedir.

Heidegger için insan olmak felsefe yapmak anlamına gelir. Bir hayvan felsefe yapmaz ve tanrının da felsefe yapmaya ihtiyacı yoktur. Felsefe sadece insana özgüdür; çünkü felsefe yapmak, sonlu bir varolanın sonlu bir imkânı olarak ortaya çıktığı gibi varlıkla bir ilişkiye sahip olan sadece insandır. Ne tanrının ne de hayvanın varlıksal bir bağlamı mevcut değildir. İnsan, kendi sonlu durumunda varlıksal bir bağlamda yer alır ve felsefe de işte tam bu bağlamdan doğan etkinliktir. Felsefe sadece bu ilişkiyi aydınlatmak adına icra edilir.<sup>141</sup>

### 1.5. Üç Filozofun Bilgi Anlayışının Foucaultcu Bağlamı

Aristoteles, Descartes ve Heidegger bağlamında incelediğimiz bilginin tarih boyunca sürekli olarak evre değiştiren, birbirlerinden başka niteliklerde kullanılan yapısı olmuştur. 19.yy'ın ikinci yarısına geldiğimizde “bilgi”nin içeriğinde Nietzsche felsefesiyle birlikte köklü değişimler olduğu görülür. Nietzscheci bakış açısından yüksek oranda etkilenen ama birçok yerde, (özellikle iktidar konusundaki düşüncelerinde) farklılaştığı da gözlemlenen Foucault'nun geleneksel felsefeye dair yorumu bu bağlamda ilerler. Öyle ki Foucault'ya göre Nietzsche, Aristoteles'in tesis ettiği bilgi edinmeye yönelik isteği, bilginin egemenliğinden kurtaran ilk filozoftur. Bunu Aristoteles'in yok ettiği bilme, bilgi ve istenç arasındaki mesafeyi ve dışsallığı yeniden oluşturarak yapar.<sup>142</sup>

Foucaultcu düşünmede bir sınır metni özelliği taşıyan Aristoteles'in *Metafizik* eserinin henüz daha ilk sözlerinde “Tüm insanlar doğaları gereği bilmek isterler” önermesini sunmasıyla, zaten felsefe yapmayan kimsenin

---

<sup>140</sup> Foucault, “Filozof Foucault Konuşuyor. Düşünün!”, *Felsefe Sahnesi*, s.314.

<sup>141</sup> Esenyel, *Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı Mı?: Nietzsche ve Heidegger'de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, s.169.

<sup>142</sup> Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.7.

olmadığı ve felsefenin dünyadaki en gerekli şey olduğu iddia edilerek, bir felsefi söylem oluşturulduğu öne sürülür. Bu söylem felsefenin olanağı, kökeni ve zorunlu doğumu üzerine çıkarsamalar yaparak, felsefi söylemin statüsünü belirlemektedir. Foucault'nun bu noktadaki amacı, Aristoteles temelli felsefi söylemin belirişiyle birlikte felsefenin kendi varoluşunu açıklamak ve halkı çıkarmak için içermiş olduğu bilme istencinin nasıl gözden kaybolduğunu açıklamaktır. Bu da ancak Aristoteles'in "istenç" kavramının çözümlemesiyle mümkün olur.<sup>143</sup> Aristoteles'in felsefi söylemi, dil-düşünce-varlık özdeşliğinde; mantık, kıyas ve ispat üçgeninde; bilgi, bilme ve istenç bağlamında felsefe-bilimin oluşumunu sağlayan Aristotelesçi bilim çıkmazını işaret etmektedir. Çünkü Aristoteles felsefesinin üzerine kurulduğu bu üçlü sistem, Foucault'ya göre bilgi, bilme ve istenci tek bir yerde kavrayan felsefi söylemi Batı aklının temelini işlemiştir. Oysa Foucault'nun felsefesinde episteme olarak bilgi ve bilme olarak bilgi birbirlerinden başka anlamları ifade eder. Zaten öncesinde Nietzsche'nin bilginin mahiyetine yönelik eleştirileri, Heidegger'in varlığın anlamının unutulmuş olduğu tezi de bilgi-bilme-istenç karışıklığından doğar. Ancak bu noktada önemle belirtilmelidir ki; Nietzsche ve sonrasında Foucault gibi filozoflarda tanık olunan bilginin bir icat olduğuna yönelik düşünceler, tamamen Aristoteles'in kurduğu felsefe-bilimin dışında gerçekleşir. Aksi halde iddiayı ortaya koyan Yunan filozofuyla aynı çelişkiye varılır.

Aristoteles'in "Tüm insanlar doğaları gereği bilmek isterler" sözüne dönersek bu önermede; bilmeye yönelik bir istek, bu isteğin evrenselliği, her yerde genel geçer olması ve tüm insanlarda bulunmasıyla üç görüşü içerdiği tespit edilebilir. Önermede tekillikten yola çıkılarak zaten onun önceden içerdiği bir ilke verilirken, kendi tekilliğinin doğruluğunu ve dolayısıyla genel ilkenin doğruluğunu da sağlayan örtük kıyas vardır. Foucault'nun yorumunda burada genelden tikele inilmesini sağlamayan üç ayrı kayma hareketi bulunur. İlki bilgiden duyuma, sonrasında görsel duyuma geçiş ve duyumun verdiği haz söz konusudur. İkincisi bilme istencinin kaynağı olarak doğa belirtilmişken, birdenbire duyumun haz unsuru olması konu edilir. Üçüncüsü

---

<sup>143</sup> Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s.8-10. Ayr.bkz. Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s.21.



istençten hazza geçilir, ancak hazza yönelik kullanılan terime dikkat çeken Foucault, terimin çok yaygın kullanılan *hedone* değil *agapesis* olduğunu söyler. Aristoteles'te çok seyrek rastlanan *agapesis* terimi, düzenden duyulan tatmin, uygunluktan duyulan memnuniyet anlamındadır.<sup>144</sup> Burada bahsedilen düzen ve uygunluk bağlamında *agapesis* terimi, herhangi bir sorumluluğun veya ödevin gönüllü yerine getirilmesinden duyulan mutluluğu karşılar.

*Nikomakhos'a Etik* eserinde Aristoteles, mutluluk getirenin en erdemli etkinlik olduğunu, bunun da teoria etkinliği olduğunu söylemektedir.<sup>145</sup> Dolayısıyla mutluluk sağlayan hazzın etkinliği, felsefe veya doğru bilgi edinme etkinliğidir. Doğru bilginin öncülü olarak bilginin işlenebilmesindeki hammaddeyi temin eden görsel duyumun bulunması bir başka örtük kıyas örneğiyle hazzı duyuma bağlar. Bilginin yokluğu, hazzın da yokluğu demek olurken; bilgiye kaynaklık eden duyum, haz verendir.

Foucault'ya göre Aristoteles metinlerinde anlamsal belirsizliklerinden çok üst üste binen kavramlar vardır ve bu kavramlar, bir kayma hareketine sebep olmuştur; çünkü *agapesis* terimi duyumsamanın hazzını açıklarken, felsefe yapmanın verdiği mutluluk hissini de karşılar.<sup>146</sup> Sonuçta Aristoteles felsefesinde istenç, bilgi tarafından kapsanmakta; bilgiyi isteyen özne, başından beri çoktan bilgiyi içermektedir. Oysa 19.yy'ın ikinci yarısından itibaren Nietzsche'de sonra Freud, Heidegger ve ana konumuzu oluşturan Foucault bağlamında bilgi, istençten başka yerde düşünülmüştür. Foucaultcu düşüncede istenç ve bilmeye önceden birlik atfeden yapıya episteme olarak bilgi (*connaissance*); belirli sebeplerle tahakküm unsurlarına dönüştürülmesi sağlanan, bir mücadele unsurunu açığa çıkartan epistemik anlamda "bilgi"nin kaplamından çıkartana ise "bilme" olarak bilgi (*savoir*) denir.<sup>147</sup>

Descartes felsefesinde "istenç" kavramını incelediğimizde, "ben"nin herhangi bir yargılamada istenç ve idrak yetisiyle davrandığı görülmektedir. Ancak önemli nokta şudur ki; istencin kaplamı idrakten geniştir. Descartes'ta farklı olarak ele alınan bu iki yapı, Aristoteles'teki bilme ve istenç gibi tamamen eşgüdümlü değildir. Descartes felsefesinde istencin idrakten geniş

---

<sup>144</sup> Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s.10-11.

<sup>145</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177-a, s.206.

<sup>146</sup> Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s.16.

<sup>147</sup> Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s.20-21.

olduğu, benliğin henüz tam ve kesin bilgisine ulaşmadığı şeylerin bilgisini arzuluyor olmasıyla anlaşılır. Dahası Descartes, Aristoteles felsefesinin temelini oluşturan bilme ve istencin tümüyle bağımlı olduğu görsel duyum verilerinin şüphe edilecek ilk unsur olduğunu düşünür. Bu nedenle varlığın özüne dair bilgi ve varlığın nitelikleri de Aristoteles düşüncesinden farklılık gösterir. Zorunlu töz olan Tanrının kaynaklık ettiği akıl, yanılmazdır ve benliğe göre zaten akılsal olandan başkası da mevcut olmaz. Dolayısıyla akıl yanılmadığından Aristoteles'teki gibi doğru düşünmek için mantık gibi bir alete de ihtiyaç yoktur.

Heidegger'in eleştirisine geldiğimizde Aristoteles ve Descartes'tan çok daha başka, diyalektik olmayan bir düşüncenin izlerini görürüz. Çünkü ona göre varlık, modern dönemin sonuna kadar hiç araştırma konusu olmamıştır. Oysa önemli olan Aristoteles ve Descartes felsefesindeki gibi varlığa dair bir öz aramak değil, varlığın anlamını soruşturmadır. Tarih boyunca unutulmuş olan da varlığın anlamıdır. Modern dönemde bile bu anlam göz ardı edildiğinden, Modern Çağ kendi çıkmazını oluşturur. Ayrıca modernliğin farkında olmadığı bu çıkmaz, Modern felsefenin krizini oluşturur. Heidegger'in görüşlerinde varlık zaten özden önce geldiğinden ve varlığın kendisi insan veya *Dasein* olduğundan öze dair bir belirlenim de Descartesçi ve Aristotelesçi anlamda olmaz. Heidegger için sorun, epistemolojik değil ontolojik olarak değerlendirilmiştir ki; az önce söylediğimiz gibi problemin epistemolojik olması varlığın anlamını ortadan kaldırır.

Bilme ve bilginin başka biçimlerde konu edilişi Foucaultcu felsefenin temelinde yer almaktadır. Buradaki episteme olarak bilgi, tarih boyunca gelenekselliği oluşturmuş, çağları meydana getirmiş Aristoteles ve sonrasındaki okullarda ve öğretilerde ortaya çıkmış her bir bilgi sistemini karşılamaktadır. Heideggerci diyalektik olmayan bir yoldan ilerleyen Foucault, varlığın neliğiyle veya herhangi bir öz araştırmasıyla ilgilenmez. Varlık sorunu bağlamında varlığın anlamı da onun odaklandığı problemi oluşturmadığından Heidegger'den farklılaşır. Foucault'nun problemi 20.yy'a gelinceye kadar farklı şekillerde ele alınmış bilgilerin oluşturdukları alanları incelemektir. Bu alanlar belirli söylemler üzerine kurulmuştur. Söylemlerin incelenmesi için gereken ana etmen bilgi ve bilmenin ne Aristotelesçi, ne de

Descartesçı bakışla analizi mümkün olmaz. Arkeolojik çözümlemenin temelini de oluşturacak olan ayırım bilme ve bilgi ayırımı olacaktır. Çünkü tarihsel çağları oluşturan, kopmalara sebep olan geleneksel düşüncenin “bilgi”sini episteme bağlamında değerlendiren Foucaultcu düşünmede arkeoloji, bu epistemeleri oluşturan koşulların açığa çıkartılıp betimlenmesini üstlenen araştırma yöntemidir. Epistemelerden kopartılarak ortaya çıkartacağı şey bilme olarak “bilgi” dir.



## 2. BÖLÜM

### FOUCAULT'DA BİLGİ VE ARKEOLOJİ

1926'da Fransa Poitiers'de doğan Michel Foucault 1950'den 1984'teki ölümüne kadar çalışmalarına devam etmiştir. Ecole Normale Supérieure'de eğitim gören Foucault, burada Hegel'in *Zihin Fenomenolojisi* adlı eserini Fransızcaya çevirmiş ve yorumlamış bulunan Jean Hyppolite'in, dönemin önde gelen bilim tarihçilerinden Georges Canguilhem'in ve Yapısalcı Marksizmin kurucusu Louis Althusser'in öğrencisi olur.<sup>148</sup> Ancak birçok kez hiçbir zaman Marksist ve Yapısalcı olmadığını söyler.<sup>149</sup> Ayrıca Foucault'nun görüşlerini Marksist tarihsel materyalizmden ve entelektüel tarihten ayıran şey söylem pratiğini, birbirinden ayrı şeyler olarak değil, sosyal hayatı yapıya kavuşturan ve güç ilişkilerini tanımlayan bir ünite olarak görmesidir.<sup>150</sup>

Foucault'nun çalışmalarını bilgi sistemlerini; *arkeoloji*, iktidar biçimlerini; *soykütüğü* ve kendi kendisiyle ilişkiyi; *etik* bağlamında inceleyen üç çözümleme alanı içinde incelememiz mümkündür.<sup>151</sup> Arkeolojik döneme ait eserleri; *Klasik Çağ'da Deliliğin Tarihi* (1961) psikiyatrinin arkeolojisini, *Kliniğin Doğuşu* (1963) tıbbi bakışın arkeolojisini, *Kelimeler ve Şeyler* (1966) insan bilimlerinin arkeolojisini ve bu üç kitapta uygulanan arkeolojik çözümleme yönteminin açıklamasını *Bilginin Arkeolojisi* (1969) kitabında konu edinir. Soybilimsel döneme ait olan eserleri; *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* (1975) ve altı cilt olarak planladığı ancak ölmeden üç cildini yayımlayabildiği *Cinselliğin Tarihi* eseridir (Bilme İstenci: 1976, Hazların Kullanımı ve Kendilik Kaygısı: 1984).

Foucault, düşünce tarihinde üç epistemik dönemin bulunduğunu söyler. Sonsuzluk bağlamı: “benzerlik epistemesi” olan Rönesans Dönemi 16.yy'ı, sonsuzluk bağlamı: “temsil epistemesi” olan Klasik Dönem 17. ve 18.yy'ı,

---

<sup>148</sup> Urhan, *Foucault*, s.9.

<sup>149</sup> Bkz. Foucault, “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma*, s.103. Krş. Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, *Felsefe Sahnesi*, s.324.

<sup>150</sup> Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s.228.

<sup>151</sup> Arnold Davidson, “Arkeoloji, Geneoloji, Etik”, Foucault ve Bilginin Arkeolojisi, çev. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yayınları, s.101.

sonluluk bağlamı: “antropolojik episteme” olan Modern Dönem 19.yy’ı kapsar.<sup>152</sup>

Çalışmamızın ana hatlarını oluşturacak olan bu bölümde biz Foucault’nun “episteme” derken neden söz ettiğini, tarihsel dönemlerin kendilerine özgü olan ve bir diğerine göre tamamen başkalık arz eden epistemik düşüncelerini, arkeolojik çözümleme yöntemini ve bundan bağımsız olmayan söylemsel analizinin ne olduğunu inceleyeceğiz.

## 2.1. Foucault’da Episteme Olarak “Bilgi” Kavramı

Antik Çağ’da Platon’da görülen anlamıyla *episteme* kavramı, duysal bilgiyi tanımlamak için sofistlerin kullandığı sanı (doxa) kavramının karşısı olarak; tamamen genel geçer ve akıl esaslı bilgiyi göstermek için kullanılır.<sup>153</sup> Oysa Foucault’da episteme, bir bilimsel etkinliğin sonucunda söylemlerin belirli yöntemlerle düzenlenişinden ve bu söylemlerin tarihselliğe dâhil edilmeden önceki kavramı karşıladığından bilginin eşanlamlısı değildir.<sup>154</sup> Bu kavram, Foucault’nun felsefesinde episteme olarak “bilgi”nin karşılığıdır, bilme olarak “bilgi”nin değil.

Foucault’nun düşüncenin olanağını ve kendine ait alanını belirleyen sınırlar varsayımına olanak sağlayan temel kavramı *episteme*’dir.<sup>155</sup> O, kendimizi bilginin hem kurucu öznesi hem de nesnesi olarak gören Descartesçi Kartezyen anlayışa kendi episteme düşüncesiyle eleştiri getirmiş, bu şekilde kültürel olarak bağlı olduğumuz farklılaştırıcılık kuramı, tarihsel nesnellik ve ilerlemeye ilişkin yaklaşımları da eleştirmiştir.<sup>156</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*’nde bilgiye şöyle bir tanım getirir:

*“Söylemsel bir pratik tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bilime yer vermeye zorunlu olarak yükümlü bulunmadıkları halde, bir bilimin kuruluşu için gerekli olan öğeler toplamına bilgi adı verilebilir. Bilgi, kendisi yoluyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel pratiğin içinde, kendisinden bahsedilebilen şeydir ve bilimsel bir statü*

<sup>152</sup> Urhan, *Foucault*, s.24.

<sup>153</sup> Urhan, *Düşünce Sistemleri Tarihi*, s.60. Ayr.bkz. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s.45.

<sup>154</sup> Urhan, *Foucault*, s.43.

<sup>155</sup> Karlis Racevskis, “Kelimeler ve Şeyler’de Başka’nın Konatif Fonksiyonu”, çev. Hakan Gündoğdu, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, der. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yay, 2002, s.198.

<sup>156</sup> Ufuk Bircan, ”Michel Foucault”, *Çağdaş Fransız Felsefesi*, der. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo ve Banu Alan Sümer, Ankara: Phoenix Yayınları, 2019, s.286.

*kazanacak ya da kazanmayacak olan farklı nesnelere tarafından kurulmuş bir alandır... Bilgi, öznenin söyleminde ilişkili bulunduğu nesnelere söz etmek için pozisyon alabildiği alandır... En genel anlamıyla bilgi, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri alandır.”<sup>157</sup>*

Foucault'nun bu açıklamalarına göre bilgi ancak içinde bulunduğu söylemsel koşullar altında incelenerek tespiti yapılabilecek bir şeydir. Dolayısıyla biz sadece söylemsel patiklerin analizinin bir çıktısı olarak bilgiyi elde ederiz, daha doğrusu ortaya çıkartırız. Ona göre bilgi bu bağlamda bilim ile ilişkilendirilemez ve bilim ötesi niteliktedir. “Episteme” kavramının ise sınırlar ve kopuşlarla ilgili kullanacağı tarihsel işlev gösteren kendine özel bir anlamı vardır. Böylece Foucault felsefesinde bilgi ve episteme kavramları arasında bir farklılaşma olduğu görülmektedir, bu iki kavram birbirleriyle örtüşmez.

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* kitabının önsözüne yazdığı tanımda episteme: “verili bir dönem içinde yaşamın bütünselliği içinde bir bilgi alanını sınırlayan, bu alanda ortaya çıkan nesnelere olma biçimini tanımlayan, insanoğlunun günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında insanoğlunun söylem geliştirdiği koşulları tanımlayan *tarihsel a priori*'lerdir”.<sup>158</sup> Demek ki Foucault'nun “episteme” kavramını kullanışı bilgiye dair tarihsel bir pratiği beraberinde getirmektedir. Ancak sözü edilen pratik daha geniş kapsama sahip “bilgi”nin içerdiği, tarih ile eşgüdümlü ilerleyen ve yüzyılları oluşturan dönemlere belirlenim özelliği sağlayan bir nesne veya alet konumundadır. Ayrıca bu açıklamaların bir başka sonucu da Foucault'nun episteme kavramının Platon'un kullanımından farklı anlamda olduğu ve değişim gösterdiği tespit edilebilirken; a priori özellik taşıması ve insanın anlama yetisi için veri oluşturmasıyla, Platondan etkilendiği açıktır.<sup>159</sup> Foucault, *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu ve Kelimeler ve Şeyler*'de genel olarak tarihin alanı içinde gerçekleşen dönüşümlerin ölçüsünü tespit etmeye çalışıp; orada bulunan yöntemleri, sınırları ve düşünce tarihine özgü olan konuları gözden geçirip, antropolojik

<sup>157</sup> Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, ss.230-231.

<sup>158</sup> Jose Guilherme Merquior, *Foucault*, çev. Nurettin Hüseyini, İstanbul: Alfa Yayınları, 1986, s.47. Ayr.bkz. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.20-21.

<sup>159</sup> Urhan, *Arkeolojik Çözümleme*, s.46.

güçlükleri ve bu girişimlerin nasıl oluşabildiğini çözmeye çalışmıştır.<sup>160</sup> Bu doğrultuda *episteme* bilimin farklı alanları arasında belirli bir dönemde var olmuş tüm ilişkileri kapsar.<sup>161</sup> Buradaki amaç, yalnızca değişik bilme alanlarının her birinin yeni nesnelerin ortaya çıkışıyla aldıkları belirlenimleri betimlemek değil, derin bir düzeyden bakıldığında bu bilme alanlarının nasıl olup da birbirleriyle tutarlı bir biçimlenme veya benzerliğin içinde olduklarını anlamaktır. Bu benzerliğin veya tutarlılığın olanağını sağlayan şeye Foucault, *episteme* adını verir.<sup>162</sup>

Episteme kavramının kullanımında *Genellik* ve *Derinlik* olmak üzere iki ölçüt birbirinden ayırt edilir. “Genellik” olan birinci yönüyle episteme, bir kültürde ve belirli bir dönemde, bütün bilgilerin mümkün oluş koşullarını belirleyen sadece bir epistemenin olmasıdır; “Derinlik” olan ikinci yönüyle episteme, bilgileri kökeninden başlayarak belirginleştirmeye çalışan tarihsel çözümleme diyebileceğimiz arkeolojiye konu olur.<sup>163</sup> Arkeoloji, bilgileri bir dönemin epistemelerini belirleyen *tarihsel a priori*’lerin çağları içindeki benzerlik ve farklılıklarının gösterilmesidir. Bir çağın bilgisinin genellik ve derinlik yönüyle kabul edilmiş olan episteme, süreksizlik açısından, arkeolojiyi epistemolojiye göre kurma imkânını verir. Arkeoloji bilim tarafından belirlenmiş doğruluk ölçütlerini kullanmaz çünkü temeli tarihsel a priori olan doğrunun bilgi kuramsal ölçütlerini, bilimden bağımsız olarak belirleyen çağın kendisidir.<sup>164</sup>

Foucault’nun *Deliliğin Tarihi* eserinde işlenen “delilik” kavramı hakkındaki “bilgi” konusunda delinin “algı”sının ayrıcalığı vardır.<sup>165</sup> *Kliniğin Doğuşu* eserinde ise tıbbi “bakış”, farklı tıp tipleri, hastane veya okul gibi kurumlar, Fransız Devrimi sırasındaki politik dönüşümlere eklenir.

---

<sup>160</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.27.

<sup>161</sup> Foucault, “Kültür Sorunları. Foucault-Preti Tartışması”, *Felsefe Sahnesi*, s.289.

<sup>162</sup> Judith Revel, *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları, 2006, s.80.

<sup>163</sup> Roberto Machado, “Arkeoloji ve Epistemoloji”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, ss. 134-135.

<sup>164</sup> Urhan, *Foucault*, s.44.

<sup>165</sup> Ör: Deli 16.yy’da tiyatrolarında da gösterildiği şekliyle köşede duran, her şeyden ve herkesten uzak, kimsenin umursamadığı, dinlemediği ve sürekli olarak aynı kelimeleri ya da cümleleri tekrarlayan biriyken; oyunun sonunda, oyun boyunca hep o aranan bilgiyi söyleyen kimsedir ve “deli” olarak nitelendirildiğinden herhangi bir suçlamaya tabi olmaz. Bkz. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017, s.76.

Ancak insan bilimlerinin kuruluşunu, onların mümkün oluş koşulu olacak bilgilerin kavramsal bir ağından inceleyen *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun, bilgiler ile ekonomik ve politik yapılar arasındaki ilişki sorununu tamamıyla bir yana bıraktığı görülür. Bu eseriyle birlikte Foucault, ilk defa algıyı ya da bakışı değil, bilgiyi açık ve sistematik bir biçimde ele alan, belirli bilgilerin doğuşunu ve dönüşümünün içindeki mümkün oluş koşullarını göstermeye çalışır.<sup>166</sup>

Epistemelerin aralarında hiçbir neden-sonuç ilişkisi bulunmaması ve çağlar boyunca birbirlerinden farklılık göstermesine rağmen Foucault'nun epistemeler arası ilişkileri nasıl anladığına dair biri Jameson'a diğeri Merquior'ya ait olan iki görüş belirlenebilir.<sup>167</sup> Jameson'un görüşünde Foucault'nun epistemeler arası ilişkilere dair diyalektik bir değerlendirme yaparken; Merquior'un görüşüne göre ise epistemeler arasında diyalektik bir neden-sonuç ilişkisi görülmez.

Jameson'ın düşüncesinde Foucault'nun Althusser'in öğrencisi olduğu dikkate alındığında epistemelere dair “kopma” veya “kırılma” kavramlarını ondan aldığı fark edilir. Foucault'da epistemeler tarihsel ve felsefi bir soruna dönüşürken, her kırılma daimi olarak başka bir kırılmayı getirdiğinden hiçbir zaman tamamlanamaz niteliktedir.<sup>168</sup> Diyalektik süreci çok bilinçli olarak sürdüren Foucault, Klasik Çağ'ın temsil üzerine kurduğu episteme ile Modern Çağ'ın bilimiyle gelişen dirimcilik ve evrim temalarının birbirinden tamamen farklı ama kendi içlerinde belirlenmiş nedensellik yasalarıyla açıklamaktadır. Jameson için bu ancak diyalektik düşünme biçimiyle mümkündür.<sup>169</sup> Merquior'nun üstlendiği diğer düşüncede ise Foucault, epistemeler arasında diyalektik bir ilişki olmadığını ancak bir süreksizlik bağlamında bir ilişkisizliğin olduğu görüşündedir. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de bu probleme dair şunları söylediği görülür:

*“Filoloji, biyoloji ve siyasal iktisat, Genel Gramer'in, Doğal Tarih'in ve Zenginlikler Çözümlemesi'nin yerlerinde değil de, bu bilgilerin var olmadıkları yerde, onların boş bıraktıkları mekânda, onların büyük teorik kesimlerini ayıran ve varlıkbilimsel sürekliliğin mirıltısının doldurduğu*

<sup>166</sup> Machado, “Arkeoloji ve Epistemoloji”, s.133.

<sup>167</sup> Koloş, *Foucault, İktidar ve Hukuk*, s.30.

<sup>168</sup> Fredic Jameson, *Biricik Modernite: Şimdinin Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Sami Oğuz, Ankara: Epos Yayınları, 2004, s.64.

<sup>169</sup> Jameson, *Biricik Modernite*, s.66.



*derin izlerde oluşmuşlardır. 19.yy bilgisinin nesnesi, tam da klasik varlığın tamlığının sustuğu yerde oluşmuştur.*<sup>170</sup>

Merquior'ya göre Foucault'nun söylediklerinden de anlaşılacağı gibi epistemelerin devamlı bir çizgisellikte ilerledikleri düşünülebilir olsa da epistemeler arasında bir bağlantı yoktur.<sup>171</sup> Foucault'nun açıklamaları incelendiğinde gayet açık olarak ifade ettiği gibi bize göre de epistemeler arasında herhangi bir diyalektik neden-sonuç ilişkisinin bulunmadığı görülmektedir. Foucault'nun epistemeler arasındaki ilişkiyi bir kopmalar, kırılmalar ve başkalıklar bağlamında değerlendirmesi Nietzscheci bakış açısına yakınlığını göstermektedir. Çalışmalarının ilerleyen dönemlerinde "soykütüğü" kavramını arkeolojik çözümlmeye ek olan bir yöntem olarak Nietzsche'den alarak kullanmıştır. Ayrıca Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde Batı felsefesinin dönemlere ayırma öğretisine yönelik söylediği gibi: "Hesiodos (...) Homeros'un heybetli ama yine de korkunç, zorba dünyasında sunulan çelişkiyle, ancak bir çağı iki çağa bölüp, birbiri ardına sıralayarak başka bir yol bilmiyordu"<sup>172</sup> sözleriyle ardışık düzeni eleştirdiği dikkate alındığında, Foucault'nun burada bir neden-sonuç diyalektiği üzerinden düşündüğünün söylenmesi anlamsız olurdu.

Tüm bunlara ek olarak Foucault, epistemeyi bir tarihsel dönemde bilimsel araştırmaları yöneten kuralların değişimini göstermek için bir araç olarak kullanır. Foucault'daki "Episteme" kavramı, Khun'un "Paradigma" kavramına benzemektedir. Ancak Merquior'nun işaret ettiği üzere üç şekilde birbirinden farklılaşırlar. İlk olarak fiziğe atıfta bulunmak yerine bir doğa bilimi olan biyolojiye ve iki sosyal bilim ekonomi ve dilbilime dayandırılmaktadır. İkincisi bu paradigmlar, genellikle, Newton tarafından açıklananlarda olduğu gibi sorunları belirleyip bunların çözümü için yöntemler geliştirerek bilimsel etkinlik için bir model sağlayan bilinçli

---

<sup>170</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.297. Foucault başka bir yerde diyalektik sözcüğünün ifade edilir edilmez Hegelci tez ve antitez planının kabul edilmiş olduğunu söyler. Bu sistem karşılıklı diyebileceğimiz bir ilişkiyi açıklamaz. Çünkü ona göre karşılıklı bir ilişki diyalektik bir ilişki değildir. Bkz. Michel Foucault, "İktidar Üzerine Diyalog", *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s.186.

<sup>171</sup> Merquior, *Foucault*, s.66.

<sup>172</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnmam, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s.56.

ilkelere uygun düşmez. Foucault'nun epistemeleri daha çok bilinçli teorileştirme ve metodolojik kavrayış düzleminin altında yer almaktadır. Oysa Khun'un paradigmatları örnek niteliğindedir ve araştırmacıların bilimsel pratiklerinde ortaklaşa benimsedikleri somut modeller olarak işlev görürler. Üçüncüsü, tamamen bilimsel bir kolektif bilinçaltından çok pratik alanına girdiklerinden paradigmatlar sıkı sıkıya kurallara bağlı değildir ancak epistemeler böyledir.<sup>173</sup>

Foucault'nun 1968 yılında katıldığı bir söyleşide episteme kavramının kullanımıyla birlikte ortaya çıkmış olan yanlış anlaşılmanın iki sebebe dayandığı belirtilir. Birinci sebebe göre episteme bir yandan birlikli, tutarlı ve kapalı bir sistem, yani söylemlerin katı bir üst belirlenimini içeren bir tarihsel zorlama olarak yorumlanırken; ikinci sebepte tarihsel göreliliğin, epistemik kopuşu ve bir *episteme*'den diğerine geçişin zorunlu olarak içerdiği süreksizliği açıklaması Foucault'dan istenir.<sup>174</sup> Birinci sebep üzerinde Foucault, bir dönemin *episteme*'si olarak bilgilerinin toplamı ya da araştırmalarının genel stili olmadığını, fakat onun çeşitli bilimsel söylemlerinin aralığı, mesafeleri, karşıtlıkları, farklılıkları, ilişkileri olduğunu söyler. Ona göre episteme: “açıkça görülemeyen bir tür büyük teori değildir, dağılma uzamıdır, açık ve son derece tanımlanabilir ilişkiler alanıdır... Episteme bütün bilimlerde ortak bir tarih dilimi değil, çok özel yeniden doğuşların bir eşanlı oyunudur.” İkinci sebep üzerinde Foucault, episteme kavramının kullanımı sırasında özellikle dilbilimciler ve tarihçiler açısından önemli olan değişmeye ilişkin soyut problemi, dönüşümün farklı tiplerine ilişkin problemle değiştirmeyi amaçlar. Sonuç olarak, “oluş temasının biçim soyut, ilk neden ve evrensel etki, özdeş ile yeninin muğlak karışımı yerine, özgüllükleri içindeki dönüşümlerin analizini geçirmeyi” öne sürer.<sup>175</sup>

Foucault'ya düşünce tarihi boyunca 16.yy'dan bu yana, her biri kendi episteme sistemi içinde inşa edilmiş dört farklı dönem vardır. Bu dönemler: Rönesans, Klasik ve Modern Çağ'ları oluşturur. Dördüncü olarak üzerinde çok konuşmadığı bir Çağertesi dönemin geleceğini de düşünmektedir.

---

<sup>173</sup> Merquior, *Foucault*, ss.48-49.

<sup>174</sup> Revel, *Foucault Sözlüğü*, s.68.

<sup>175</sup> Foucault, “Bir Soruya Cevap”, s.116-118.

Foucault'nun dört episteme anlayışı, dilin bilgiyi yaratmak ve nakletmek için kullandığı tarihsel alanları belirlerken; her bir episteme özelinde dilin nasıl geliştiği, biçimlendiği ve işlerlik kazandığını bilmeye bağlıdır. Ancak kendi epistemelerinden kaçamayan insan, tarihsel değişimi oluşturanın neliğini asla bilemez. Çünkü insan öznesi epistemenin içinde sıkışıp kalmış durumdadır. Tarihsel değişim, epistemeler arasında olup biten çöküşler, kopuşlar, başkalaşmalar ve altüst oluşlardır. Bunlar karşısında insanın yapabileceği tek şey epistemelerin yol haritasını çıkartmaktır; ama doğal olarak bu harita çıkartma uğraşımızı belirleyen insanın kendi çağertesi epistemeleri olacaktır.<sup>176</sup> Söylemsel pratiği sınırlandıran ve bilginin yaratılması ve denetim altına sokuluşu açısından her çağın karakterini veya epistemelerini koşullayan, yapıların tarihsel dizilişidir. Bu hiçbir zaman insanın gerçek doğruyu bulmaya yetecek kadar gücünün olmaması sonucunda ortaya çıkan yorumlama sürecinin sonsuz niteliğine işaret eder. Bu Foucault için, artık çağertesi durum diyebileceğimiz şeyin özüdür.<sup>177</sup> Epistemelere yönelik tespitleri yapabiliyor olmamız çağertesi özne sayesinde oluyor görünürken; aslında bu öznenin de sürekli gizli belirlenimleri açık etmesi, ifade edilmemişleri ortaya çıkartmasıyla, bir anlamsızlaştırma ve belirsizleştirmeye yönelimiyle kendi tanımını da ortadan kaldırır. Ama zaten ilksel olarak amacı kendi özünün bilgisini edinmek için değil kendisine kadar olan tarihsel süreçlerde inşa edilmiş bilginin temelini sarmaktır. Çünkü bir öz anlayışı da çağertesi felsefenin temelinden sarstığı tarihsel sonuçlardan biridir.

Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelere bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncenin çizgisel olarak ilerlediğini savunan hümanist ve idealist yaklaşımları yadsıyan Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin kurallarını ve olabirliğini arkeolojik çerçevede belirlemeye çalışır.<sup>178</sup> Bu bağlamda Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinde Batı felsefesindeki bilginin, daha özelinde tarihsel bilginin nasıl örgütlediğini araştırmıştır. Bunu daha önce batı kültürü içinde yaşamış tarihçilerin, hafızayı

---

<sup>176</sup> Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 194.

<sup>177</sup> Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s.180.

<sup>178</sup> Urhan, *Arkeolojik Çözümleme*, s.47.

ve deneyimleri konu edinmelerinin düzeninde, söylemin ve sosyolojik uygulamaların yapısının etkisini değerlendirerek yapmıştır.<sup>179</sup>

Şimdi Foucault'nun 16.yy ile 20.yy'lar arasında var olduğunu belirlediği epistemik dönemler olan; Rönesans Çağı ve onu belirleyen benzerlik epistemelerini, Klasik Çağ ile temsil epistemelerini ve son olarak Modern Çağ'daki antropolojik epistemede bilgilerin örgütleniş biçimlerini ve farklılıklarını inceleyeceğiz.

## 2.2. Epistemik Kırılmalar

### 2.2.1. Rönesans Çağı ve Benzerlik Epistemesi

Foucault'nun incelemesindeki ilk epistemik dönem olan Rönesans, benzerlikler teması üzerinde 16.yy'ın sonu ve 17.yy'ın başına kadar hâkimiyetini sürdürmüştür. Benzerlikler üzerine düşünen Rönesans'ın içinde *convenientia*/uyuşma, *aemulatio*/öykünme, kıyas ve *sempatiler*den oluşan dört benzerlik biçimi vardır. *Convenientia*, mekân içinde ya da uzamsal bir yakınlığı işaret eden bir benzerlik türüdür; *aemulatio* ise uzaysal birlikte harekette kopmuş zincirin birbirinden ayrılmış halkaları gibidir ve temassız bir benzerliktir.<sup>180</sup> *Convenientia*'yı kısaca uyarılma olarak anlayabiliriz; örneğin bir bitki türündeki özelliğin hayvanların bazılarında görüldüğüne ya da ruhun bedene karşı izler taşıdığına yönelik benzetme. *Aemulatio* ise belirlenmiş bazı tözlerin bir diğerlerine yansımaları olarak anlayabiliriz; örneğin insanın yüzünde saptanan yedi bölümün, gökteki yedi gezegene benzetilmesi.<sup>181</sup>

Benzerliğin üçüncü biçimi olan kıyas, Aristoteles örneğinde de gördüğümüz gibi Yunan bilimi ve Orta Çağ düşüncesi tarafından bilinir ve farklı şekillerde uygulanır. *Convenientia* ve *aemulatio* kıyasın içinde çakışmaktadır. Kıyas, *aemulatio* gibi benzerliklerin çarpışması ve *convenientia* gibi bağlar ve ayarlamalardan söz etmektedir. Dünya'nın bütün bilimleri kıyas sayesinde birbirlerine yaklaştırılabilir. İki kümenin kesişim kümesi veya bir kümeyi en az ikiye ayıran çizginin tam üzeri olarak

<sup>179</sup> Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s.180.

<sup>180</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.46-48.

<sup>181</sup> Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Felsefe Sahnesi*, s.48.

anlaşılabilir. Çünkü burada bir kümenin iki yarısı birbirinden başka olan iki kümeyi oluşturur. Foucault bu “çizgi” den kıyasa doymuş nokta olarak bahsederken; tüm ilişkiler buradan geçerken bozulmaksızın tersine döndürülebilir ve bu nokta insandır.<sup>182</sup>

Dördüncü benzerlik biçimi sempati oyunu tarafından sağlanmaktadır. Foucault şöyle söyler: “Sempati “aynı”nın güçlü bir halidir ki benzerlikle yetinmeyip, özümleme, onları karıştırma, şeyleri birbirleriyle özdeş kılma, karıştırma, bireyselliklerini kaybettirme gibi bir güce sahiptir. (...) Sempati “özdeş” in yönünde dönüştürür ve bozar.”<sup>183</sup> Kısaca sempati için başka tözlerdeki tesadüflerin özdeşliği diyebiliriz.<sup>184</sup> Bu özdeşlik unsuru sempatinin karşıtı olan antipati tarafından karşılanmaktadır. Antipati sayesinde dünyanın bütün figürleri ne ise o olarak kalmaktadırlar. Sempati ve antipati diğer üç unsura egemen olurken bu mekân sayesinde tüm unsurlar desteklenmekte, beslenmekte, ikiye katlanmaktadır ve dünya bu oyun sayesinde özdeş kalır.<sup>185</sup>

Rönesans epistemesinde Foucault’nun benzerliğin yanında işaret ettiği ikinci kavram “imza”dır. Ona göre benzerliğin dört ögesi olan *convenientia*, *aemulatio*, kıyas ve sempati; benzerliğin nerede olduğunu, nasıl gömüldüğünü ve hangi işaretlerle tanındığını bildirmemektedir. Oysa “İmzasız benzerlik yoktur. Benzerlerin dünyası, ancak işaretlenmiş bir dünya olabilir. Benzerlikler bilgisi bu imzaların dökümüne ve onların şifrelerinin çözülmesine dayanmaktadır”.<sup>186</sup> İmza, bir bireyin ortada olan özelliklerinden arka planda gizlenen bir özelliğin imgesidir.<sup>187</sup> Bu bağlamda işaretlerin işaret ettikleri şeylere nasıl gönderme yaptıkları soruşturulduğunda, en az iki şeyin ilişkisinin işareti ve onu ortaya çıkartacak olan şeyin sadece benzetme olduğu ortaya çıkarken, sempatinin çözümü benzetmenin içinde yer almaktadır. Benzerliklerin tanımlanması, şeylerin arasındaki ilişkinin keşfedilmesi üzerinde olmaktadır. “Sözler” birbirlerini şeylerin üzerinde yansıtırlar ve bu

---

<sup>182</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.51-52.

<sup>183</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.54.

<sup>184</sup> Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s.48.

<sup>185</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.56.

<sup>186</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.58.

<sup>187</sup> Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s.48.

nedenle dünya konuşan bir insanla karşılaştırılabilir ve buna göndermede bulunabilir hale gelebilir.<sup>188</sup>

İşaretlerin anlamlarını keşfetmeye olanak veren bilgi ve tekniklerin bütününe *yorumbilim*; işaretlerin nerede olduklarını ayırmaya, onları işaret olarak belirleyen şeylerin neler olduklarını tanımlamaya, bağlarının ve bağıntılarının yasalarını öğrenmeye olanak veren bilgi ve tekniklere de *semyoloji* denir. Foucault'ya göre 16.yy'ın epistemesinde semyoloji ve yorumbilim benzerlik biçimi içinde çakışmaktadır.<sup>189</sup> Sonuç olarak filozofa göre Rönesans epistemesi, benzetme özelliği sayesinde kendi üzerine ikizleşen bir dünya yaratıp hep kendini bilmeye mahkûm eden bir sistem üretmektedir. Foucault'nun deyişyle bu dönemde; “Her yerde tek bir oyun vardır: işaret ile benzer arasındaki. Ve işte bu nedenden ötürü, doğa ve söz sonsuza kadar kesişerek, okumasını bilen için tek bir büyük metin oluşturabilirler”.<sup>190</sup>

### 2.2.2. Klasik Çağ ve Temsil Epistemesi

Foucault arkeolojik çözümlemesinde 17.yy'dan 18.yy'ın sonuna kadarki kısmı kapsayan ikinci dönem Klasik Çağ olarak adlandırır. Epistemik sistemi “temsil” bağlamında kurulmuş olan bu dönem, o ana kadar bilinmeyen bir sorunu ortaya çıkartır. Nitekim o zamana kadar bir işaretin işaret ettiği şeyi nasıl gösterdiği veya bir diğerine benzeştiği sorulurken, artık işaret ettiği şeye nasıl bağlanabileceği sorulmaktadır. Foucault burada kültürün devasa bir yeniden örgütlenmesini görür ve insanlığın düşünce tarihinde bu örgütlenmenin Klasik Çağ'da ilk, belki de en önemli aşamasını meydana getirdiğini sonrasında günümüze kadar sürecek olan modern dönemin düzeninin sorumlusu olduğunu düşünür. Foucault'ya göre söz konusu dönem, “işaretlerin anlamının benzerlik çerçevesinde özümsemiği, tekdüze bir kültürden bizi ayırmıştır”.<sup>191</sup>

Klasik Çağ'daki ilk büyük episteme değişimi belirtisini Cervantes'in *Don Kişot* adlı eserinde açığa çıkarttığını düşünen Foucault'ya göre eserin

<sup>188</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.59-60.

<sup>189</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.62.

<sup>190</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.69.

<sup>191</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.80-81.

kahramanı, benzerliğin bütün işaretlerine karşı “aynı”nın kahramanıdır. Bu konuda şöyle konuşur: “Onun macerası, dünyanın şifresinin bir çözümü olacaktır (...) gerçekten zafer kazanmaya değil de gerçeği işaret haline dönüştürmeye ilişkindir. Dilin işaretlerinin, bizatihi şeylere uygun oldukları işaret haline”.<sup>192</sup> *Don Kişot*, Foucault için modern eserlerin ilkidir ve artık benzerlikler değil, özdeşlikler ve farklılıklar ön plandadır; benzerlik yolu ile bilgiye erişim artık bir akıl bozukluğu ve hayal ürünü olarak kabul edilmektedir.<sup>193</sup>

Foucault, 17.yy’ın başından itibaren düşüncenin benzerlik unsuru içinde hareket etmeye son vermesinde en etkin iki filozofun, Bacon ve Descartes olduğunu söyler. Bacon’un Rönesans Çağı’na yönelik benzerlik eleştirisi bir yanlış anlama öğretisi üzerine kuruludur. Bacon’a göre insan zihni doğanın içinde gerçekte olduğundan daha fazla benzeşmeler görmeye eğilimlidir, ancak doğanın içi farklılıklar ve istisnalarla doludur. Ona göre insanların gördükleri ve inandıkları öğrendiklerimizin bizi şekillendiren kuramlara benzetildiği putlardır. İnsan içinde bulunduğu doğal acelecilikten ayrılıp dikkatli davranırsa, doğaya özgü farklılıkları algılayabilir ve içinde bulunduğu benzerlik yanılsamasından kurtulabilir.<sup>194</sup>

Descartes’in benzerlik eleştirisi hareket, form, kapsam gibi basit doğaları farklılık temasında karşılaştırma yoluyla evrenselleştirerek yapar. Ona göre doğru bilginin ölçütü aklın kesinliği apaçık olan bilgileri birbirlerine bağlayan çıkarsamaları sonucu elde edilirken, benzerlik bilgisi bile bir karşılaştırma yoluyla elde edilir. Buna göre Descartes’in örneklemesinde “Bütün A’lar B’dir, bütün B’ler C’dir, o halde bütün A’lar C’dir” önermesine baktığımızda, aranan şey ve verilen şey, yani A ve C birlikte kıyaslanırken, A ve C’nin ikisi de aynı zamanda B olmaktadır. Dolayısıyla her bilginin, iki veya daha fazla şeyin aralarında karşılaştırılmalarıyla elde edildiği söylenebilir.<sup>195</sup>

Onun için ölçü karşılaştırması ve düzen karşılaştırması olarak iki çeşit karşılaştırma biçimi vardır.<sup>196</sup> Ölçüm yoluyla karşılaştırma, iki büyüklüğü

---

<sup>192</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.84-85.

<sup>193</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.87.

<sup>194</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.90-91.

<sup>195</sup> Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s.71.

<sup>196</sup> Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s.80.

veya iki çokluğu bir bölme işlemi temelinde, aritmetik eşitlik ve eşitsizliklerinin analizine, sonra da sentez sonucu ortak bir birimin uygulanmasını gerektirir. Burada karşılaştırmak ve düzene sokmak tek ve aynı şey olmaktadır. Düzen yoluyla karşılaştırma ise tamamen kesintisiz bir hareketle bir terimden diğerine, sonra bir üçüncüsüne geçmeyi sağlayan eylemdir.<sup>197</sup> Sonucunda Descartes için “insan aklı, sadece bu orantıları, yani aranılan şeyle, bilinmek istenen herhangi bir şey arasındaki eşitliğin açıkça ortaya çıktığı noktaya kadar indirgenmeye dayanır”.<sup>198</sup> Aslında burada yapılan matematik biliminin herhangi bir değeri tanımlarken yaptığı olabildiğince küçük, mümkünse hiç aralık veya boşluk bırakmadan, o değeri sıkıştırarak farkları göstermektir. Bunu yapmak için felsefi anlamda “temsil”i kullanmak zorundadır. Çünkü beni benden itibaren tanımak, epistemolojik olarak dışarıda hiçbir aralık bırakmadan farkı göstermektir.

Klasik Çağ’da batı kültürünün epistemesi, 16.yy Rönesans düşüncesinin dil ile şeylerin sonsuza kadar kesiştikleri deneysel alanı, adına “rasyonalizm” denilecek olan yeni bir biçime dönüştürmüştür. Bunun sonucu olarak insanın bilimsel sürece girdiği söylenebilir ancak Foucault’ya göre kavranılması gereken şey, bizzat bilginin arkaik düzeyde kendini değiştirmesi ve bilinecek şeyin ve varoluş tarzının tanınmasını mümkün kılan değişimlerdir. Kıyasın yerine çözümlenme, sonsuzun yerine sonluluğun getirildiği biçimde, yakınlaştırma değil ayırma söz konusudur. Dolayısıyla Descartes felsefesinde görüleceği gibi artık bilmek, ayırmaktır. Tarih ve bilim birbirinden ayrılırken, Aristoteles ve Platon metinlerindeki akıl yürütmelerin öğreteceği, bilim değil tarih olacaktır. Foucault’nun deyişiyle “Dil varlıklar ortamından çekilerek, şeffaflık ve tarafsızlık çağına girmektedir”.<sup>199</sup> Foucault’nun farklı bir epistemik dönemi oluşturan sistemi nitelediği bu yapı, Aristoteles’in dil düşünce varlık özdeşliğinin artık bozulduğuna işaret eder.

Klasik Çağ’da bilgi, benzerlikle ilgili olmayan ve basit doğaların düzen bilimi (*mathesis*) ile karmaşık doğaların düzen bilimleri (*taxinomia*) gibi iki merkezi ilke etrafında işaretler sistemi kurulmaktadır.<sup>200</sup> Foucault’ya göre

---

<sup>197</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.93.

<sup>198</sup> Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s.71.

<sup>199</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.95-97.

<sup>200</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.118-119.



Klasik Çağ'da düzen ile olan bu ilişki, Rönesans'ın yorum ile olan ilişkisi kadar merkezde yer alır ve Rönesans'ın yorumunun bir semiyolojiyi bir hermeneutik ile çakıştırarak benzerlik ve aynılıklar üzerinden hareket etmesine karşın Klasik Çağ'da tüm deneysel bilgilerin özdeşlik ve farklılığın bilgileri olarak inşa edilmekte olduğunu belirtir.<sup>201</sup> O halde Klasik Çağ'ın epistemik kırılması da Rönesans'ın benzerlik bilgi sisteminden, özdeşlik ve farklılıkların sistemine geçilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu geçişle birlikte Klasik Çağ'da temsil epistemisi ortaya çıkar.

Rönesans epistemisinde işaret eden ve işaret edilen arasında benzerlik diye bir unsur varken Klasik epistemede bu ikisi arasında aracı yoktur ve ikili bir düzen vardır. Ancak işaretin saf ikilik haline gelmesinin bir koşulu vardır; işaret eden unsur, onu işaret ettiğine bağlayan ilişkiyi açığa çıkartması koşulu içinde işaret haline gelmektedir. Foucault burada üçlü bir sistemin olmasından şüphelense de, örtük bırakılmış bir geriye dönüş yoktur. Çünkü ona göre söz konusu unsur, işaret eden unsurun içine yerleşen iki terimli figürün kaçınılmaz kaymasıdır. Yani işaret edenin bütün işlevi temsil ettiği şeyden ibaret değildir; ona göre düzenlenmiştir, ama bu içerik kendini öyle olarak veren bir temsilin içinde işaret edilmiştir. Kısaca şöyle söyler: “İşaret, Klasik Çağ'dan itibaren, temsil etmenin temsil edilebilir olması içinde temsil edilebilirliktir”.<sup>202</sup> Temsil epistemisinde benzeşimle oluşabilecek üçüncü bir unsur olmadığından, artık işaret eden ile işaret edilen arasında dolaysız bir ilişki vardır. Temsil etmek “aynı”yı kendi özdeşliği üzerinden tanıtmaktadır; beni benden itibaren bilmektedir.

Klasik ve Modern dönemlerde kendini belirginleştiren insana dair üç bilgi alanı görülmektedir: Klasik Çağ'da insanı canlılığıyla konu edinen *Doğa Tarihi*, çalışmasıyla ele alan *Zenginliklerin Çözümlemesi* ve konuşuyor olmasıyla inceleyen *Genel Dilbilgisi* alanları; Modern Çağ'da *biyoloji*, *iktisat* ve *filoloji* haline dönüşmüştür. Klasik Çağ'daki bu bilgi alanları da ikinciler gibi insana dair bilgi unsurlarını vermektedir ancak Foucault, bunların farklı ele alınması gerektiğini düşünür. Çünkü Klasik Çağ'da Modern dönemde kastedildiği anlamda insanı bilme olanağını vermeyecek kavramlar

---

<sup>201</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.99.

<sup>202</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.107-109.

kullanılmıştır. Temsil epistemesinde insanın insan olarak bir epistemolojik bilincinin bulunmadığını düşünen Foucault'ya göre, klasik episteme insana özgü ve ona özel bir alanı hiçbir şekilde belirginleştirmeyen çizgilerden oluşur.<sup>203</sup> Klasik epistemenin Rönesans'ın benzerliğini temsil ile birlikte bir farklılaştırma anlayışına gitmesi, bize çağların aralarındaki kesintisizlik ve süreksizliğe dair ilk işareti verirken; bir diğer kırılma belirtisini de Klasik epistemenin hiç üzerinde durmadığı “insan”ın Modern Çağ'da konu edilmesidir.

### 2.2.3. Modern Çağ ve Antropolojik Episteme

Rönesans'ta epistemik ağ benzerlik üzerine, Klasik Çağ'da ise temsil ile birlikte farklılaştırıcı veya şeyleri başkalaştırarak anlayan bir episteme üzerine kuruludur. 19.yy'dan sonra Klasik Çağ'ın temsil epistemelerinin sonlandığını ve *tarihsel a priori*'nin yeni bir şekil aldığını düşünen Foucault, tam bu noktadan itibaren Modern Çağ adında, kendini antropolojiyle gerçekleştiren ve sonluluğu esas alan yeni bir epistemenin doğduğunu düşünür. Benzerlik ve temsil sistemlerinde insan sonsuzluk içinde var olurken; Modern dönemle ortaya çıkan antropolojik anlayışla insan artık sonluluk içinde var olmaktadır.

Modern dönemde bilimin insan üzerinde ilerleyişi; filoloji, biyoloji ve iktisat disiplinleriyle antropolojik bir sistemi oluşturur. Böylece Foucault için Modern düşünce, 19.yy'dan itibaren sonluluğu kendi kökeninin sorgulanmasıyla insanın varoluşunu tanımlamaktadır.<sup>204</sup> Antropolojinin bu çağ içinde kurucu bir rolde<sup>205</sup> olduğunu düşünen Foucault'ya göre, “insan” bu çağın başında icat edilmiştir.<sup>206</sup>

Foucault, kartezyen *cogito*'nun bireyin kendisinden bağımsız olarak var olan bir bilinci temsil ettiğini düşündüğünden; “Descartes penceresinden dışarıya baktığında, büyük bir olasılıkla, gözleriyle gördüğü insanların “sahte insanlar”, ama aklıyla gördüğü ve söyleminde gösterdiği insanların ise

---

<sup>203</sup> Urhan, *Arkeolojik Çözümleme*, ss.65-66.

<sup>204</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.467.

<sup>205</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.474.

<sup>206</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.460.

“gerçek insanlar” olduğunu düşünüyordu.”<sup>207</sup> Bu nedenle daha önce “Descartes” bölümünün başında belirttiğimiz gibi Foucault, Modern felsefenin kurucusu olarak Descartes’ı değil Kant’ı kabul etmektedir.

Foucault’ya göre modern dönemde Kant’ı önemli kılan nokta “ne bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umut edebilirim?” sorularına bu üçünü de içeren bir dördüncüsünü ekleyerek “insan nedir?” diye sormasıdır.<sup>208</sup> İnsanın yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık olarak değerlendirilmesi de bu tarihten sonra gerçekleşirken; insan bilimlerinin doğuşu da bu antropolojik düşünce etrafında şekillenmiştir. Foucault’ya göre “insan”ın keşfi Modern Çağ’da insanın bilginin muhatabına dönüşmesiyle doğru orantılıdır ve modern dönemi başlatan Aydınlanma, 18.yy’dan günümüze kadar felsefi problem olarak düşüncelere nüfuz etmiştir.

Foucault’ya göre “Aydınlanma Nedir?” sorusu modern felsefenin henüz cevap vermeyi beceremediği, ama başından atmanın yolunu da asla bulamadığı bir sorundur ve felsefe iki yüzyıldır çeşitli biçimlerde bu soruyu tekrarlamaktadır. 19.yy’dan itibaren bütün modern felsefenin değilse bile, en azından modern felsefenin önemli bir kısmının sormaktan asla vazgeçememiş olduğu bu soru, Kant’tan günümüze kadar bütün felsefi düşüncelerde varolagelmıştır.<sup>209</sup>

Kant “Aydınlanma nedir?” sorusuna yanıt olarak yazdığı metninde şöyle söyler:

*“Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna bırakmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanma’nın parolası olmaktadır.”*<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Urhan, *Arkeolojik Çözümleme*, s.68.

<sup>208</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.474.

<sup>209</sup> Foucault, “Aydınlanma Nedir?”-a, *Özne ve İktidar*, s.171.

<sup>210</sup> Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Dergisi*, S.11: (2000), s.17.

Burada Foucault, Kant'ta çağdaş anın anlamı üzerine yoğunlaşan ve modernliğin söylemini başlatan ilk filozofu görür.<sup>211</sup> Kant'ın bu metinde ilk defa ele aldığı soru, şimdiki zaman sorusu, güncellik sorusudur. Bugün neler olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir? Ve herkesin kendisini içinde bulunduğu ve halen yazmakta olduğu şu anı tanımlayan “şimdi” nedir? problemlerini konu edinir. Kant bu soruya cevap bulma aşamasında, bu unsurun nasıl olup da düşünceyi, bilgiyi ve felsefeyi kapsayan bir sürecin taşıyıcısı ve göstergesi haline geldiğini sergilemeye girişir. Onun amacı, kendisini hem bir unsur hem bir aktör olarak bulunduğu bu süreçte nasıl belli bir rol oynadığını göstermektir. Foucault'ya göre felsefenin ilk kez kendi söylemsel güncelliğini sorunsallaştırdığını gördüğümüz bu metinde; filozofun hem ait olduğu hem de kendini ona göre konumlandıracağı bu zaman diliminin sorgulanması olarak felsefe, kendisini modernliğin söylemi ve modernlik üzerine söylem olarak niteleyebilir. Bu noktada Foucault'ya göre sonraki iki yüz yılı kapsayan bir felsefe yapma sisteminin ilk dışavurumlarından birisi görülür; çünkü 18.yy'ın sonunda ortaya çıkan ve kendini kendi güncelliği hakkında sorgulayarak “modern” denen felsefenin önemli işlevlerinden birini gerçekleştirir.<sup>212</sup> Modern Çağ, insanı yaşayan varlık, çalışan birey veya konuşan özne olarak tanımlanmasına olanak vermiştir.<sup>213</sup> Böylece insan temelli, zamana ve mekâna sıkıştırılmış, antropolojik bir düşünme sistemine geçilmiş ve 18.yy'ın sonuyla birlikte antropoloji, felsefi düşünceye Kant'tan 20.yy'a kadar hükmeden ve yol gösteren düzen olmuştur.<sup>214</sup>

Fenomenler hakkındaki bilginin bilimsel olabilmesini *sentetik a priori* önermelerin varlığına bağlayan Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde uğraştığı problemin “Metafizik alana ilişkin sentetik apriori önermeler kurulabilir mi?”

---

<sup>211</sup> Jürgen Habermas, “Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine”, çev. Eda Özgül ve Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim Dergisi*, S.11: (2000), s.82.

<sup>212</sup> Foucault, “Aydınlanma Nedir?”-a, s.163-166.

<sup>213</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.475.

<sup>214</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.477. Ayr.bkz. Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, *Felsefe Sahnesi*, s.326.

sorusu olduğunu söyler.<sup>215</sup> Sentetik a priori'ler saf matematikten kaynaklanırken saf matematik de uzam ve zamana bağımlıdır; uzam, geometrinin saf görüntüsünü temel alırken, zaman ise aritmetik sayı dizilerinin ardı ardına dizilişlerine bağlıdır.<sup>216</sup> Kant'a göre, bizim aklımızın bilimsel bilgiyi elde eden yanı olan saf akıl doğuştan getirdiği içi boş bilgi kalıplarını ve a priori sezgi formları olan zamanı ve mekânı kullanarak duyu organlarımızın fenomenlerden sağladığı duyu verilerini önermeye dönüştürmek suretiyle bilme eylemini gerçekleştirir.<sup>217</sup> Buna karşın Kant aklın doğal bir yatkınlığı olarak metafiziğin numen için niçin mümkün olmadığını, bu alanda fenomenin şartlarıyla gerçekleştirilmeye çalışılan düşünmenin, bilimi neden meydana getirmeyeceğini "bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?" sorusuna yanıtında söyler.<sup>218</sup> Numen'in yani metafizik alanın bilimsel bilgisinin elde edilemeyeceğini söyleyen Kant, bilginin sadece fenomenal alana ait olduğunu iddia etmesi ilerideki pozitivist tutumların ortaya çıkmasına olanak tanırken, Kant'ın bu yaklaşımı Foucault'ya göre sonsuzluktan sonluluğa geçişin eşigidir.<sup>219</sup> İnsanın fenomenal alanda sonlulukla belirlenişi Foucaultcu yaklaşımda bir dayatma veya tahakküm unsurundan başkası değildir.

Kant'ı önceleyen ve bir başka Aydınlanma filozofu olan Hume'un da insan doğasını anlamaya çalışarak, insan zihninin anlamlandırma yeteneğinin ve bu yetinin doğasının bilimsel açıklamasını üretmeye çalıştığı<sup>220</sup> görüldüğünde; Foucault'nun işaret ettiği üzere bu çağın "insan" üzerine şekillenen ve bağlamı sonlulukta olan bir düşünce sistemine sahip olduğu sonucuna varılabilir. Hume'a göre mekân tasarımı görülebilir ve dokunulabilir nesnelerin durumundan türerken, zaman tasarımı ise her tür algının, hem izlenim ve ideaların hem de iç duyum niteliklerinin ardışıklığından türemiştir. Dolayısıyla madde olmaksızın mekânı, ardışıklık

---

<sup>215</sup> Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015, s.23.

<sup>216</sup> Kant, *Prolegomena*, s.33.

<sup>217</sup> Urhan, *Arkeolojik Çözümleme*, s.78.

<sup>218</sup> Kant, *Prolegomena*, s.120.

<sup>219</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.475-476.

<sup>220</sup> Ahmet Dağ, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016, s.172.

veya değişiklik olmadan zamanı kavramak olanaksızdır.<sup>221</sup> Ayrıca ona göre mekân ve zaman ile birlikte var olan her şey bir çizgiselliğin devamlılığındaki bitişiklik ilkesi temelinde oluşan nedensellik ilişkisiyle gelişmektedir.<sup>222</sup>

Kant'ın, Hume'u kendisini dogmatik uykusundan uyandıran filozof olarak görmesinin temel nedeni onun Hume'un düşüncelerinde sentetik a priori türden bilgilerin belirtilerini fark etmiş olmasıdır.<sup>223</sup> Bu bağlamda Kant'ın fenomenal alanda zaman-mekân kapsamındaki bir nedensellik düzeninde oluşan deneyim öncesi a priori'lerin, deney sonrasında sentetik a priori veya yeni bir bilgiye erişmesi fikri; Hume'un algılar, olgular, zaman-mekân ve nedensellik düşünümüne uyumlandığı görülür.

Aristoteles için *Metafizik* kitabında belirttiği gibi bilginin ön koşulu görme duyusudur;<sup>224</sup> ancak Descartes kuşkuculuğunu önce duylardan başlatarak bu noktada Aristoteles'ten ayrılmıştır.<sup>225</sup> Bu bağlamda klasik geleneksel düşüncenin görsel temelli geometrik düşünümüne, çağdaş analitik düşüncenin ise işitsel temelli cebirsel düşünümüne dayandığı söylenebileceği gibi çağdaş analitiğin akıl yapısı uzamsallaştırılan zamandan zamansallaştırılan uzama dönüşmüştür.<sup>226</sup>

Foucault'ya göre Klasik Çağ'da şeyler, Descartes örneğinde olduğu gibi temsilin sürekli ardılığında kendini kendinden itibaren başlatan, çiftleyen ve kendini sürekli bir zamandan dolayı oluşturma özelliğindedir yani zaman mekânı oluşturmaktadır. Oysa Modern Çağ'da şeyler, insana özgü olan bir tarihselliğin temelinde açığa çıkmakta ve "aynı"yı kendi iki ucunda birleştiren açıklığı oluşturmaktadır. Yani Kant örneğinde olduğu gibi Modern düşünce hep zamanı düşünürken ve onu ardışık bir düzende tüm şeylerin kökeninin kendinde tamamlanmış fikrini sunarken, bunu mekânsallığın içinde gerçekleştirmiştir.<sup>227</sup> Burada önemli nokta; Foucault'ya göre Descartes'ın deneysel sentezleri "düşünüyorum"un üzerine kurması modern düşüncenin

<sup>221</sup> Dağ, *David Hume*, ss.98-99. Ayr.bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015, s.163.

<sup>222</sup> Dağ, *David Hume*, s.105.

<sup>223</sup> Gamze Keskin, *Kant'ın Transendental Mantık Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, No: 2501080695, s.35.

<sup>224</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s.75-76.

<sup>225</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine*, s.43.

<sup>226</sup> Türker, "Analitik Fiyon: Çağertesi-Beşertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu", s.8.

<sup>227</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.474.

oluşumu açısından yanlıştır. “Şimdi”yi konu edinerek “İnsan nedir?” gibi bir soruyu soran Kant olduğundan, Modern Çağ’ın epistemisinin antropoloji üzerine kurulmasına öncülük eden de o dur.<sup>228</sup> Böylece Foucault’ya göre 18.yy’ın sonundan, 20.yy’ın ikinci yarısına kadar hüküm süren modern epistemede antropolojik çerçevede insan icat edilmiş ve bu zamana ve mekâna sıkıştırılmış bir sonluluk bağlamında dayatılmıştır. Bu nedenle Foucault’ya göre önümüzde hatta içinde bulunduğumuz çağertesi dönemde artık: “Tıpkı zamanında dogmatik uykudan uyanıldığı gibi şimdi de antropolojik uykudan uyanılması gerekmektedir.”<sup>229</sup>

West’e göre kendisini çağertesi bir filozof olarak tanımlamayı reddeden Foucault’nun çalışmalarında çağertesi döneme temel olacak belirtiler görülmektedir.<sup>230</sup> Çağertesi filozoflar doğa biliminin evrensel iddialarını, matematik fizik ile nesneleşmiş mekanik bir dünyayı ve bu bağlamda indirgeyici ve araçsal rasyonalizmi reddeder. Foucault’nun da aynı fikirlerle zamana ve mekâna sıkışmışlığın ortaya çıkardığı sonlulukla insanın doğumunun modern dönemde gerçekleştiğini düşünmesi ve bundan kurtarılması gerektiği görüşünde olmasıyla bir çağertesi filozof olarak değerlendirilebilir. Ancak bu sadece modern bir yorumdur. Çünkü özün olmadığı, öze dair bir anlamın şüpheli olduğu düşünmede; öyle ki sözlerimizi henüz biz söylemeden çok önce varlığa geldiği yer ile konuşan öznenin başka yerde olduğunu tek bir yerden bilen, bir üçgenin tahakkümünde kalarak, aynı zamanda onu dışarıdan parçalayan bir işlemde modern anlamda bir belirlenim olmaz.

Foucault, modern epistemeyi insanlık için bir paradoks olması bağlamında değerlendirmiştir. Çünkü modern epistemede insan, yaşadığı toplumsal süreçlerin bir çıktısı olduğu gibi tümdengelimsel sistem temelinde bilgiyi kurar. Munslow’un da işaret ettiği gibi insanın bilginin hem kurucusu hem de konusu olarak varlığı uzun sürmemiş ve modern dönem insanın doğumuyla birlikte ölümüne de tanık olmuştur.<sup>231</sup> Foucault, *Kelimeler ve*

---

<sup>228</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.475.

<sup>229</sup> Foucault, “Felsefe ve Psikoloji”, *Felsefe Sahnesi*, s.30.

<sup>230</sup> David West, *Kıta Felsefesi Tarihine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s.261.

<sup>231</sup> Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, s.197.

*Şeyler*'in son cümlelerinde çağertesi dönemi işaret ederek şöyle söyler: “İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son.”<sup>232</sup>

### 2.3. Arkeolojik Çözümleme ve Süreksiz Tarih

Düşünce tarihinin içindeki arkeolojik kopukluklardan, kırılmalardan, genişlemelerden, tümüyle yeni bir pozitiviteden ve ani yeniden dağılma biçimlerinden bahsettiğini söyleyen<sup>233</sup> Foucault'ya göre; Arkeoloji bilgilerin mümkün oldukları bölgeyi, bunların içinde oluştuğu düzeni, bilimlerin felsefe haline gelmeye başlamalarıyla ortaya çıkan akılcılığın, hangi tarihsel a priori pozitifliklerin içinde doğduğunu belirlemeye yönelik bir incelemedir.<sup>234</sup> Ardışık verileri eşzamanlı incelemeyi reddeden arkeoloji, durağanlığın içinde zamandaki bir anı ele alarak onun hareketsizliğindeki bir biçimin bağıntılarını göstermeye çalışmak yerine, art ardalığın bir mutlaklık olduğu fikrini ortadan kaldırmaktadır. Böylece söylemlerdeki art arda geliş biçimlerini ve bunların kendisine bağlandığı biçimi ortaya koyan analizleri, bu konuların yerine geçirir.<sup>235</sup> Foucault'nun episteme kavramını incelerken bilgi ve epistemenin örtüşmediğini belirtmiştik. Burada söz konusu olan “episteme” dediğimiz şey, sadece tarihin süreksizliklerinin belirlenmesiyle ortaya çıkan episteme olarak bilgilerdir; ancak tarihi bir süreksizlik olarak anlayan, süreksizliği tanımlayan bilme olarak bilginin koşullarını sunan arkeoloji olacaktır.

Foucault düşünce tarihinin arkeolojik çözümlemeye çok yakın anlamda olduğu, hatta kendi yaptığı ve adına arkeoloji dediği yöntemin düşünce tarihi olarak algılanabileceğinden kaygılıdır. Bu nedenle düşünce tarihini arkeolojiden ayırabilmek için öncelikle düşünce tarihinin iki özelliğini belirtir. Düşünce tarihinin birinci özelliği, büyük söylemsel yapıların temelini gösteren, süreksiz dillerin, bağıntısı olmayan ana fikirlerin; gerçek bir bilgi yerine o konu hakkındaki inançların, yanlışlıkların, düşünce tipleri değil de zihniyet tiplerini gösteren bir disiplin olmasıdır. İkinci özelliği ise deneysellik çerçevesinde çeşitli sistemlerin oluşmasını inceleyerek yorumlamaktır. O

---

<sup>232</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.539.

<sup>233</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.216.

<sup>234</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.20-21.

<sup>235</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.215.



halde Foucault'ya göre düşünce tarihi, başlangıç ve bitişlerin çizgisel tarih içindeki gelişmelerinin yeniden kuruluşudur. Nihayetinde geleneksel tarih anlayışı sadece devamlı olarak aralarında kesiklikler bulunan olaylardaki boşlukları ortadan kaldırarak sürekliliği verir. Arkeolojik çözümleme ise düşünce tarihinin reddedilmesi, insanların söylemlerinin başka bir tarihinin yapılmasıdır. Foucault'ya göre arkeolojik yöntemin düşünce tarihinden ayrıldığı dört kural vardır. Birincisi arkeoloji kendi içinde belli kurallarıyla söylemleri tanımlamaya çalışırken yorumlamayı kullanmaz ve incelediği söyleme gizlenmiş başka bir söylemi araştırmaz. İkinci kural söylemlerin oluş ve bozulmaları veya başlangıç ve bitişlerine odaklanmayıp onları kendi söylemlerinin özellikleri çerçevesinde tanımlayarak belirginleştirmektir. Üçüncü kurala göre arkeoloji incelediği söylemin kendi biçimine göre düzenlenmez, ancak onları olduğu gibi ele alarak söylemleri yöneten kuralları tanımlar. Dördüncü ve son kurala göre ise arkeoloji, herhangi bir söylemi düzenleyerek yeniden kurmaya çalışmaz ve onu tekrar etmek istemez.<sup>236</sup> O halde arkeoloji araştırdığı metnin düşünsel temellerinin kazıldığı, yazarın eserde ne ifade ettiğini söylemek, değiştirmek veya yorumlamak yerine oluşum koşullarının, ortaya çıkışının veya doğuşunun ortaya çıkartılmaya uğraşıldığı bir araştırmayı sunar. Arkeoloji tarihin sürekliliği yerine süreksizliğini savunmaktadır. Süreksizlikler, belirli epistemeleri diğerlerinden ayırmak için kullanılan tarihsel kavramlardır. Yani tarihsel olayların aralarındaki kesiklikler, kopukluklar ve kırılmaları oluşturan şey kendi içyapıları dışında bir diğer episteme ile olan süreksizliklerin belirginleştirilmesidir. Böylece söylemlerin analiziyle bilme olarak bilginin ortaya çıkma koşulları, düşünsel bir kazıyla betimlenecektir.

Ayrıca Foucault'nun yaptığı başka bir tanıma göre arkeoloji mucizevi olmayan, özgürleştirici işleve sahip, bazı iktidar ilişkilerini de tartışma konusu edinebilen eleştirel bir makinedir. Bu bağlamda Foucault için arkeoloji, "süreklilik ilişkilerine ve mücadele stratejisinin taktik hedeflerini günümüze tanımlama imkânı üzerinde temellenen tarihsel-siyasi bir teşebbüs" olarak da tanımlanabilir. Arkeolojik analizin üç işlevi olduğunu

---

<sup>236</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.174-179.

belirten Foucault'ya göre ilk işlev, içimize işlemiş karanlık süreklilikleri keşfetmek, ikincisi varoluş koşullarımızın güncel düzenlerinde nasıl davrandıklarını belirlemek ve üçüncüsü, bu temellerin ve sürekliliklerin hangi iktidar sistemine bağlı olduklarını bilmektir.<sup>237</sup> Bu bağlamda siyasi bir işleve de sahip olabildiği görülen arkeoloji, iktidar ilişkilerini de incelemektedir.<sup>238</sup> Ancak belirtilmelidir ki Foucault iktidar-bilgi ilişkisini adına “soykütüğü” diyeceği ve arkeolojik incelemenin dışında olmayan bir araştırma biçimi üzerinden inceleyecektir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ayrıntılarıyla soykütüğü ve iktidar kavramlarını ayrıntılı olarak inceleyeceğimizden; arkeolojik çözümlemeyi temellendirdiğimiz ikinci bölümde iktidar, bilgi ve soykütüğü meselesine yer vermeyip sonra ele alacağız.

Foucault “Arkeoloji” kelimesini iki temel nedenden dolayı kullandığını belirtir. İlk neden olarak üzerinde değişiklik yapılabilecek bir kelime olduğundandır; çünkü Yunanca’da “başlangıç” anlamına gelen *Arche*, Fransızca’da ise söylemsel olayların kaydedilme ve ayrıştırılma tarzının ifade eden “arşiv” kelimesiyle benzerlik gösterdiğinden “arkeoloji” terimini söylemsel olayları bir arşivdeymiş gibi ayırtmaya çalışan araştırma yöntemi olarak tanımlanabilir. İkinci olarak Foucault, tarihsel bir dönemdeki bütün ekonomik ve siyasi boyutları içinde yeniden kurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda analize uygun olan söylem olgusunu açığa çıkartmaya çalıştığından, o kendini bir tarihçi değil, söylemsel olayların arasındaki ilişkilerin neden ve nasıl yerleştiğini keşfeden biri olarak görür. Bu bağlamda Foucault’nun amacı arkeolojiyi kullanarak olduğumuz şeyi ve toplumumuzun olduğu şeyi öğrenmektir.<sup>239</sup> Olduğumuz şey ile bahsedilen, şu anda veya şimdide toplumu yapan, işleten ve devamlı dolaşımda kalmasını sağlayan tüm mekanizmaların koşullarını oluşturan bilginin belirlenmesidir. Bu nedenle tarihsel olayları, dönemleri, kırılmaları meydana getiren söylemsel olaylara bağlıyızdır.

Foucault’nun *arşiv* sözcüğünden anladığı belirlenmiş bir döneme ait olan metinlerin kayıt altına tutulup istenildiği zaman geri getirilebildiği bir mekân

<sup>237</sup> Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, s.276-277.

<sup>238</sup> Foucault, “İktidar ve Bilgi”, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s.171.

<sup>239</sup> Foucault, “İktidar Üzerine Diyalog”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s.184.

olması değil, araştırılan devrin içinde buldukları toplumları tanımlamaya yarayan kuralların toplamı olmasıdır.<sup>240</sup> Ayrıca arşiv bu toplumları oluşturan kuralları tanımlarken düşünce tarihinde bu kuralları oluşturmuş ilkeleri ve onları da oluşturmuş olan sözel dizilimleri de konu edinir ve bu dizgeler, söylemsel düzeylerin görünür hale gelmesini sağlamaktadır.<sup>241</sup>

Arşivin kuralları söyleme dair araştırmada belirli sınırlama biçimlerini oluşturacak *söylenebilirliğin*, *korumanın*, *yeniden etkin hale getirmenin* ve *sahiplenmenin* sınırlarını ve biçimlerini belirleyen bazı soruları tanımlamaktadır. Birinci soruya göre *söylenebilirliğin* sınırları ve biçimlerini belirleyen: Söz edilmesi mümkün olan şey nedir? Söylem alanı olarak oluşmuş olan nedir? Hangi söylem türünün hangi alanı belirlemektedir? Sorularıdır. İkinci soruya göre *korumanın* sınırları ve biçimlerini belirleyen: Hangi sözceler iz bırakmadan yok olmaya mecburken hangi sözceler kalıcı olmuştur? Sorusudur. Üçüncü soru *yeniden etkin hale getirmenin* sınırları ve biçimlerini belirleyen: bir toplumun kültürüne yabancı olan söylemlerin kendi kültürleri içinde yeniden oluşturulmaya çalışılanlar hangileridir? Dördüncü ve son olarak *sahiplenmenin* sınırlarını ve biçimlerini belirleyen: Hangi tür söyleme hangi bireyler, gruplar ve sınıfların erişebilir? Sorularıdır.<sup>242</sup>

Arşivin genel özelliği söylemsel olguları çözümlmek değil, söylemlere herhangi bir jeolojik metafora başvurmadan ve kökenine dair bir araştırmaya girmeden ve *arke* dediğimiz bir şeyi onun başlangıcına dâhil etmeden adına arkeoloji denilebilecek bir yöntemi uygulamaktır.<sup>243</sup> Bu yönüyle arkeolojinin bilgiye gizli bir öncelik atfeden geleneksel bilgi temasının dışında olduğu açıktır.

Arşiv kavramının dışında arkeolojik çözümlmeyi belirginleştirecek olan iki kavram bilgi ve epistemedir. Bir çağ, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir episteme tarafından belirginleştirilir ve her yeni episteme bir kopukluğu, bir süreksizliği içerir.<sup>244</sup> O halde çağları dönemlere bölüp

---

<sup>240</sup> Foucault, “Bir Soruya Cevap”, *Felsefe Sahnesi*, s.122.

<sup>241</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.167.

<sup>242</sup> Foucault, “Bir Soruya Cevap”, ss.122-123.

<sup>243</sup> Foucault, “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi’ne Cevap”, s.153.

<sup>244</sup> Urhan, *Foucault*, s.44.

birbirlerinden ayıran ancak bunları bir süreksizliğin varlığına ve bu süreksizliğin koşullarının ortaya çıkarılmasına bağlayan arkeolojik çözümlemede görünen kavram odağı episteme olmuştur. Yani bir çağın epistemelerini belirleyecek olan, bir başkası ile yaşadığı kopmadaki süreksizliklerin açığa çıkartılması arkeolojinin işi olmaktadır, episteme ise o çağı belirgin kılan şeydir. Bu nedenle Foucault felsefesinde episteme kavramı bilginin eş anlamlısı değil, sadece söylemlerin düzeninden önce tarihsel düzende bulunacak olan bir ilkenin ifade edilmesidir. Arkeoloji ve epistemolojinin ilgilendiği süreksizliklerin çeşidi başkadır. Buna göre epistemoloji bilimleri tarihsellikleriyle incelerken, bilimsel kavramların tarihsel süreçteki oluşumlarından ve kavramları belirginleştiren gelişme türünden, doğruluk üretiminden ve rasyonellik koşullarından hareket eder. Oysa arkeoloji objenin bilgisiyle bilginin bilime göre önceliğini ve epistemolojik projeye göre onun bağımsızlığını savunur.<sup>245</sup> Episteme olarak bilgiyi tanımlayan, söylemlere yüklenen bilme olarak bilginin koşullarını betimleyen arkeolojidir.

Foucault'ya göre bilgi, söylem tarafından gösterilmiş kullanım ve uyum olanaklarıyla tanımlanır; yani söylemsel bir pratik yoksa bilgi de yoktur, her söylemsel pratik oluşturduğu bilgiyle tanımlanmaktadır.<sup>246</sup> O halde Foucault'nun arkeolojik çözümlemesinin olanağını ve asıl çalışma alanını söylemsel analiz oluşturmaktadır.

Foucault'nun çağrtaesi döneme gelinceye kadar tarihteki epistemeleri Rönesans, Klasik ve Modern Çağ'lar olarak üç döneme ayırdığını gördük. Bu episteme olarak bilgiler kendilerine has söylemlerini oluşturmasıyla birbirlerinden tamamen başka yapıları ifade etmektedirler. Episteme olarak bilgi dediğimiz şeyi veya kısaca *epistemeyi* veren ve aralarındaki kırılmaları oluşturan, Foucault'nun tarih anlayışının pozitif bilimlerde veya felsefe-bilim geleneğinin kabul ettiği gibi süreklilik arz etmemesinden kaynaklanır. Bu nedenle filozofun tarih konusundaki görüşlerinin kaynağında "süreksizlik" kavramı bulunmaktadır. Dolayısıyla süreksizlikler epistemeler arasındaki kırılma veya kopuşların sebebidir. Bilgilerin yüklendiği söylemlerin

---

<sup>245</sup> Machado, "Arkeoloji ve Epistemoloji", s.133-136.

<sup>246</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.231.

belirlenimlerinin yapılabilmesi için süreksizliğin değişmesinin bir analizi yapılmalı ve süreksizlik tanımlanmalıdır.

Öncelikle Foucault kendi tarih anlayışıyla şimdiye kadar kabul edilmiş olan ve pozitif bilimlerde görülen tarih ve tarihçinin bir tanımlamasını yapmak ister. Ona göre geleneksel anlamda tarih süreksiz olanlar arasında nasıl bir bağ kurulabileceğini sormaktadır. Böylelikle çizgisel bir art arda geliş veya süreklilik, net şekilde belirlenebilecek ve sunulabilecektir. Dolayısıyla klasik biçiminde süreksiz dediğimiz verili ve düşünülemez olandır. Süreksizlik zamansal dağılmanın bir iziyken, tarihçinin görevi bunu tarihten kaldırmaktır. Ancak Foucault'ya göre modern dönemde tarihsel analizin temel öğelerinden biri haline gelen süreksizlik kavramı üçlü bir rolle ortaya çıkmaktadır. Birincisi tarihçinin bilinçli olarak yaptığı bir işlemdir; çünkü analizin mümkün düzeylerini ayırt edebilmeli ve karşılık gelen dönemleri belirlemelidir. İkincisi tarihçinin betimlemesinin sonucudur; çünkü tarihçinin ayırt edip belirlemeye çalıştığı şey, bir sürecin sınırları ve bir mekanizmanın ortaya çıkışıdır. Üçüncüsü ise, çalışmanın konusunu daha da özelleştiren bir kavramdır; çünkü iki pozitifliğe atfedilen alan ve düzeye göre farklı biçim ve işlevler edinir. Böylelikle sürekliliği belirginleştirmeye çalışan geleneksel tarih yerine gelen bu yeni tarih biçiminde de süreksiz dönüştürümü esas alınır, bu anlamda artık "süreksiz" tarihsel okumanın negatifi değil, analizini geçerli yapan pozitifdir.<sup>247</sup>

Modern dönemden sonra üzerinde çalışılan problemi oluşturan geleneksellik ve işaretlemeler değildir. Artık sorunlar tarihsel süreçlerde epistemeleri oluşturan kopmalar, sınırlamalar ve temellerin inşasına atfedilen değerlerin doğurduğu problemlerdir. Yeni tip problemler, yeni bir tarih yapma formuyla birlikte yeni soru alanlarını da beraberinde getirir; artık filozofların uğraştığı süreksizliği düşünme olanağını verenin ne olduğu, bilimin, eserin, teorinin, metnin ve kavramın ne olduğuna yönelik sorulardır.<sup>248</sup> Foucault için tüm bu soruların cevabını vermeye çalışmak arkeolojik çözümlemeyi ve onun önerdiği söylemlerin analizinin odak noktasını oluşturacaktır. Ona göre sürekliliği tarihsel çözümlemenin içine

---

<sup>247</sup> Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", s.142-143.

<sup>248</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.15.

sokmak ile insan bilincinin her bilginin kaynağı olduğunu düşünmek aynı düşünce sistemi içinden çıkmıştır.<sup>249</sup> Bahsedilen bu sistem modern epistememin içeriğini oluşturan yapıdır.

Foucault'ya göre düşünce tarihinin çizgisel düzeyde ilerlemesi, bilincin egemenliği için ayrıcalıklı bir sığınak görevi görmektedir. Ancak o, artık süreksiz dair konuşulan her keresinde “tarih katledildi” diye haykırılacağını; çünkü bu noktanın antropolojik düşüncenin güçlü sanılan son kalesi olduğunu söyler.<sup>250</sup> Çünkü artık Foucault için yapılmaya çalışılan şey art arda gelişlerin temasını açığa çıkartmak ve bunun için süreksizlikleri ortadan kaldırmak değil, bu boşluklardaki tespit edebildiğimiz süreksizliklerin koşullarını ortaya çıkarmaktır. Bu tam anlamıyla arkeolojik çözümleridir.

#### 2.4. Söylemsel Analiz

Foucault'ya göre *görmek* gözün, *söylemek* dilin işleviyken, ikisi arasında bir ilişkisizlik durumu mevcuttur. Görünen ile şeyler ya da varlıklar, söylenen ile kelimeler ya da temsiller kast edilir.<sup>251</sup> Görünenler ile söylenenlerin ilişkisizliğini Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de söylediği şu sözlerden anlıyoruz:

*“Görünen ile söylenen birbirlerine indirgenemezler. Görünen hiçbir zaman söylenenin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğretilmeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışıklarını saçtıkları yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ardışıklığının tanımlandığı yerdir.”<sup>252</sup>*

Bu konuyu Belçika'lı sürrealist ressam René Magritte'in “Bu Bir Pipo Değildir” adlı tablosu üzerinden inceleyen Foucault'nun aynı isimde bir eseri vardır.<sup>253</sup> Magritte'in tablosunda bir pipo resmi ve altında “Bu bir pipo değildir” yazısı bulunur. Foucault'ya göre Magritte'in bu tabloda üzerinde durmak istediği konu, tabloda bulunan pipo resminin bir pipoyu simgelemesi ancak piponun gerçekten kendisi olmadığından dolayı altına yazılacak

<sup>249</sup> Foucault, “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap”, s.144.

<sup>250</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.24. Krş. Foucault, “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap”, s.144-145.

<sup>251</sup> Urhan, *Düşünce Sistemleri Tarihi*, s.27. Bkz. Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, çev. Şule Ünsaldı, Ankara: Epos Yayınları, 2018, s.146.

<sup>252</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.36.

<sup>253</sup> Magritte'in sözü edilen tablosu için bkz. Michel Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.17.

ifadenin “bu bir pipodur” olmasının yanlış olacağını düşündüğünden, ressamın “bu bir pipo değildir” ifadesini kullanarak görünenler ile söylenenler arasındaki ilişkisizliğe değinmesidir.<sup>254</sup> Pipo örneğindeki gibi bir ortamda şeylere verilen özel adlar ile konuşulan mekândan, bakılan mekâna fark ettirmeden geçilmesinin olanağının ortaya çıktığını düşünen Foucault’ya göre, görünen ile söylenenler aralarında uyumluymuşlar gibi birbirleri üzerine kapanmaktadır.<sup>255</sup>

*Bilginin Arkeolojisi*’nde söylenenin göstergesi olan ifadeye görüne göze öncelik verildiği görülen<sup>256</sup> Foucault’nun, Batı düşüncesinin en güçlü ve sürekli geleneklerinin, dil ile gerçeklik arasındaki bağı, özlerin gizemli ve karşılıklı bir paylaşımı olarak görmüş olmasından dolayı etkilemiştir. Örnek olarak Eski Ahit’te *Söz* (Kelâm) yaradılışın başlangıcıyken, Eski Yunanlılar için de *Logos* hem gerçekliği hem de bilgiyi ve dolayısıyla gerçekliğin dile getirilebilirliğini belirtir.<sup>257</sup>

Daha önce Heidegger’i incelediğimiz bölümünde dünyanın mekânsallığı analiz edilirken, obje ve süjenin birbiriyle örtüşmediğini ve bunların da Foucault’da görünen ve söylenenine karşılık geldiğini ve bunların arasında bir ilişkisizlik durumu olduğunu Foucault’nun “*söylemin düzeni*” adlı konuşmasından alıntılanarak belirtmiştik.<sup>258</sup> Ayrıca birbirleriyle hiçbir ortaklığı bulunmayan şeyler arasındaki ilişki fikriyle Foucault’nun Kant’a çok yakın bir konumda bulunduğu söylenebilir. Kant’ın “numen” kavramı Foucault’da *söylenen*, “fenomen” kavramı da *görüne* karşılık gelir. Bu nedenle birbirinden tamamen farklı olan numen ile fenomen arasında da ilişkisizlik durumu bulunduğu söz edilebilir.<sup>259</sup>

Foucault’ya göre görüneni bilmek onu söyleme dönüştürmek anlamına gelir.<sup>260</sup> Hekman’a göre Foucault’nun çalışmasında bir merkez var ise, bu merkez onun söylem analiziyle ele aldığı metinler ve dildir. Bu nedenle Foucault’nun söylemin hem özneleri hem de nesnelere var ettiği tezinin, onun

---

<sup>254</sup> Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, ss.19-21.

<sup>255</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s.36.

<sup>256</sup> Urhan, *Arkeolojik Çözümleme*, s.16.

<sup>257</sup> Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, s.11.

<sup>258</sup> Bkz. s.32-33.

<sup>259</sup> Urhan, *Arkeolojik Çözümleme*, s.17-18.

<sup>260</sup> Urhan, *Düşünce Sistemleri Tarihi*, s.29.

sosyal teoriye yaptığı en önemli katkı olduğu öne sürülebilir. Söylem düzenlenmiş bir sosyal pratiktir ve bu yüzden bilgiyi olduğu kadar gücü ve iktidarı da içerir. Bu nedenle de belirli bir söylemin içinde şekillenmiş kategorilerin sadece bilgiyi değil, bilgiyle birlikte güç ve iktidarı var ettiği tezi Foucault'ya aittir.<sup>261</sup>

Foucault'nun en temel analiz birimi söylemdir ve bir söylem, bilgi için olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir.<sup>262</sup> Onun yöntemi, bazı ifadelerin doğru, bazılarının da yanlış olarak teşhis edilmesine imkân veren kuralların ve söylem nesnesinin değiştirildiği ya da dönüştürüldüğü zamanlarda açığa çıkan kuralların ne olduğunu sormaktır.<sup>263</sup> Yalnızca doğru olarak kabul edilmiş olan ifadelerle ilgilenmeyen Foucault, doğru ya da yanlış olabilen ifade gruplarının oluşum koşullarının çözümlemesini yaparak oradaki söylemsel kuralları ortaya çıkartmaya çalışır.<sup>264</sup> Bir bilgi alanını olası kılan söylemin, bir olasılıklar sistemi olarak görülmesinin nedeni ya doğru ya yanlış önermeler üretmemize imkân vermesidir.<sup>265</sup>

*Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde Arjantinli yazar Jorge Luis Borges'ten alıntılanarak bir Çin Ansiklopedisinde yer alan hayvan sınıflamalarından<sup>266</sup> söz eden Foucault'nun anlatmak istediği; batı kültüründeki anlamının doğu kültüründekinden farklı olduğudur. Dolayısıyla başka kültürlerdeki sınıflandırma sistemlerinin bizim kavrayışımıza uygun olmaması, diğerlerinin yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Kendi söylemimizin içine kapatılmış olduğumuzdan, hayvanların dünyasının bu tarzda nasıl sınıflandırılabilirliğini tamamıyla anlayamayız. Sonuç olarak bir sınıflandırma sisteminin diğerinden daha doğru olduğunu söylememiz olanaksızdır. Bu sınıflandırma bir olasılıklar sistemine tabidir ve Foucault için doğru

<sup>261</sup> Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s.226-227.

<sup>262</sup> Mark Philp, "Michel Foucault", *Çağdaş Temel Kuramlar*, der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s.92.

<sup>263</sup> Philp, *Foucault*, s.92.

<sup>264</sup> Ian Hacking, "Foucault'nun Arkeolojisi", çev. Veli Urhan, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s.65. Philp, *Foucault*, s.92.

<sup>265</sup> Philp, *Foucault*, s.92-93.

<sup>266</sup> Foucault, hayvanları kategorilere ayıran bir pasaj aktarır: (a) İmparator'a ait olanlar (b) mumyalananlar (c) evciller (d) süt domuzları (e) sirenler (f) efsanevi olanlar (g) sokak köpekleri (h) bu sınıflandırmaya dâhil edilenler (i) sayısız olanlar (k) zarif bir devetüyü fırçayla çizilenler (l) vesaire (m) biraz önce su testisini kıranlar (n) uzaktan sinek gibi görünenler. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss.11-12.



dediğimiz şey, belirli bir söylemin kurallarının etkisidir.<sup>267</sup> Bu nedenle söylemsel analiz yapılır.

Öncelikle söylem analizinin yapılabilmesi için süreklilik temasının ortadan kaldırılması gerektiğini düşünen Foucault'ya göre, sürekli olarak zamanın hâkimiyetinde kalmış olan söylemi belirsizlikten kurtarmak gerekir.<sup>268</sup> Bu süreklilikleri ortadan kaldırabilmek için iki şeyden vazgeçmek gerektiğini belirten Foucault, birincisi söylem içinde asla ulaşamadığımız bir ilk temelin varolması fikrinden; ikincisi yine bu temaya bağlanan, temeldeki söylemi koruma altına alan ve her seferinde önceden söyleme eklenmiş halde bulunan söyleme ulaşamazlık özelliğinden vazgeçmek gerektiği düşüncesindedir.<sup>269</sup> Söylemlere ulaşabilmenin yolunu geleneksel düşünce tarihinin süreklilik üstünden işleyen yapısının kaldırılması gerektiğini düşünen Foucault için; süreksizliğin belirginleştirilmesiyle söylemsel alan için çözümlene alanı oluşacaktır.

Foucault'nun söylem analiziyle üzerinde çalıştığı problem, söylemin hangi kurallara göre kurulduğu ve bunun gibi benzer olan başka ifadelerin hangi kurallara göre kurulabileceğidir. Bunu yapabilmek için söylemsel oluşumların ortaya konulması gerektiğini düşünen Foucault'ya göre, ortaya çıkmış olan bir ifadenin başka hiçbir ifade tarafından yerinin doldurulmaması durumunun nasıl gerçekleştiği araştırılacak olan konudur. Sonuç olarak söylemsel oluşumlar düzeyinde geçecek söylem analizi, bir söylemin niçin olduğundan başka şey olmadığını gösterilmesidir.<sup>270</sup> Tam burada değinilmesi gereken önemli bir nokta da Foucault'nun dil analiziyle söylemi birbirinden ayırmasıdır. Dil analizi herhangi bir sözcenin hangi kurallara göre oluştuğunu ve buna benzer başka sözcelerin hangi kurallara göre oluşabileceğini sorarken; söylem ise neden herhangi bir sözce ortaya çıkıyor da bir başkasının çıkmadığını sormasıdır.<sup>271</sup>

Foucault'ya göre söylemsel olayların içinde buldukları alanı ortaya çıkarmak, sistemler arasındaki ilişkilerin betimlenebilmesi için kişinin

---

<sup>267</sup> Philp, *Foucault*, s.93-94.

<sup>268</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.35.

<sup>269</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.38-39. Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresine Cevap", *Felsefe Sahnesi*, s.148-149.

<sup>270</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.41-42.

<sup>271</sup> Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", s.150.

serbest kalmasıdır.<sup>272</sup> Tüm bunlar doğru şekilde yapıldığında söylemsel oluşumların bir kültür içindeki varoluşu ortaya çıkacaktır.

#### 2.4.1. Söylemsel Oluşumlar ve Nesnelerin Oluşması

Foucault söylem analiziyle şeylerin ve kelimelerin basit bir kesişme olmadığını, şeylerin belirsizliğiyle kelimelerin görünür nedensellik zincirini, gerçeklik ve dil arasındaki ilişkilerin önemsiz bir alan olmadığını, analiz edilen söylemlerdeki kelimeler ve şeylerin arasındaki güçlü görünen bağın zayıfladığını ve bunun sonucunda söylemsel uygulamaya özgü kurallar bütününe ortaya çıktığını örnekler üzerinde göstermek ister. Bu nedenle *Kelimeler ve Şeyler* kitabının başlığını ironik olarak değerlendiren Foucault; *Bilginin Arkeolojisi*'nde belirttiği üzere bu eser kelimeler ve şeylerin biçimini değiştiren, onları konumlandıran ve verilerinin yerlerini değiştiren temaların açığa çıkarılmasına yönelik bir çalışmadır.<sup>273</sup>

Foucault'ya göre bir söylemsel oluşumu kavramak için bu söylemsel uygulamaları dört ölçüt kapsamında tanımlamamız gerekir. Birbirleriyle uyumsuz olduğu gibi birbirlerini de adlandıran bu dört ölçüt, bir söylemde *nesnelerin, ifadelerin, kavramların ve stratejilerin* oluşum kurallarıyla söylemin birliklerini tanımlar. Foucault farklılıkların ve dağılımların düzenlendiği dört seviyeli bu sistemi *söylemin pozitivitesi* olarak adlandırır.<sup>274</sup> Bir söylemin belirlenmesi, söylemi oluşturan pozitivitelerin ilişkiler ağını göstermekle mümkündür.

Foucault nesnelerin bir tanımını vermezken daha kolay çözümlenebilir olduğunu düşündüğünden, nesnelerin oluşmasını psikopatoloji örneği üzerinden giderek açıklamaya girişir ve ona göre bir söylem nesnelerini üç koşul altında oluşturmaktadır. Birinci koşulda öncelikle nesnelerin ortaya çıkışlarının *ilk görünüşlerine işaret etmek* gerekir. Sonrasında bunların gösterilip çözümlenebilmeleri için psikopatoloji örneği üzerinden aktardığımız için örneğin akıl bozukluğu, sapıklık, bunama vb. bireysel farklılıkların ortaya çıkabildikleri ortamı veya yeri göstermek gerekmektedir.

<sup>272</sup> Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", s.152.

<sup>273</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.68.

<sup>274</sup> Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", s.164-165. Ayr.bkz. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, ss.46-56.

Çünkü daha önce çağlardaki epistemik kırılmalarda bahsettiğimiz gibi ortaya çıkış biçimleri, farklı toplumlarda, farklı dönemlerde, farklı söylem biçimlerinde aynı değildir. Örneğin 19.yy ile 20.yy'da farklı doğuş biçimleri mevcuttur. Foucault'ya göre bahsedilen bu ilk farklılaşma alanlarında psikiyatrik söylem, kendi alanını sınırlandırarak, hakkında konuştuğu şeyi tanımlamış ve onu göstermek, adlandırılabilir ve betimlenebilir olma olanağını vererek nesne statüsü kazandırmıştır. İkinci koşulda *sınırlama makamlarını tanımlamak* gerekir. Çünkü daha önceden var olan ancak nesne statüsünü yeni kazanmış bu nesnelere için yeni sınırlamalar ortaya çıkmaktadır. Örneğin tıp, 19.yy'da deliliği ayırt eden en büyük makamdır ancak dinsel otorite, edebiyat ve sanat, hukuk ve ceza hukuku da bu ayırt etme etkinliğinde etkili olmuştur. Üçüncü koşulda *belirleme ölçütlerinin analizini yapmak* gerekir. Bu konuda Foucault'ya göre delilik örneğinden gittiğimizde psikiyatrik söylemin nesnesi olarak tek bir delilik değil, kendilerine göre farklı delilikler vardır ve bunlar birbirlerinden ayrıldıkları, bağlandıkları, yeniden gruplandırıldıkları ve birbirlerinden türedikleri sistemlerdir.<sup>275</sup>

Söylem ile nesne ilişkisine dair genel olarak psikiyatrik söylem örneğinden bakacak olursak Foucault'ya göre bu söylem tipi 19.yy'da öncelikli nesnelere yoluyla değil, nesnelere kendisiyle oluşturduğu dağınık bir biçim yoluyla belirginleşir. Ona göre burada yapılmak istenen, herhangi bir nesnenin oradaki yerini ve ortaya çıkış ilkesini nasıl bulduğunu ortaya çıkarılabilirse, kendi kendine, değişmeksizin, ardışık doğuşları verildiği gösterilebilirse diskursif bir oluşumun tanımlandığı söylenebilir.<sup>276</sup> Bu bağlamda Foucault'ya göre delilik hep vardır; deliliğin psikiyatrik bir söylemin nesnesi oluşu ise sonradır. Psikiyatrik söylem deliliği psikiyatrinin bir nesnesi kılmış ve bunu yaparken kendisini de nesnesi ile beraber oluşturmuştur.<sup>277</sup>

Foucault, nesnelere oluşumundaki üç koşuldaki birtakım sonuçlara varmıştır. Öncelikle Foucault'ya göre bir söylem nesnesinin ortaya çıkması için gerekli şartlar ve başka nesnelere birlikte benzer bir alanın içinde

---

<sup>275</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.57-60.

<sup>276</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.62.

<sup>277</sup> Umut Koloş, *Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, ss.55-56.

bulunması için gereken şartlar, çok çeşitli ve ağırdır. Burada bahsedilmek istenen şey, herhangi bir çağda, herhangi bir şeyden bahsetmek, yeni bir şey söylemenin kolay olmamasıdır. Ancak nesnelere ortaya çıkabilmeleri, ilk belirtilerini gösterebilmeleri için karmaşık bir söylemsel ilişkiler kümesi ve bu kümenin mümkünlik sağlaması gerekir. İkinci olarak Foucault'ya göre bu ilişkiler kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler, normlar, davranışlar, kullanılan teknikler, sınıflandırma biçimleri ve bunları belirginleştirme şekilleri arasında gerçekleşir ve nesnede mevcut değildir; ancak nesnenin çözümlenmesi yapıldığında açıklanır. Son olarak söylemsel ilişkiler söylemin içinde değildir. Kavramları veya sözcükleri birbirine bağlamaz ve söylemin dışındaki ilişkilerdir. Neredeyse söylemin sınırındadırlar ve söylemin gerçekleştirmek zorunda olduğu ilişkiler bağlamını belirler.<sup>278</sup>

#### 2.4.2. İfade Biçimlerinin ve Kavramların Oluşması

Foucault ifade biçimlerinin oluşmasını, biyografik anlatılar, işaretlerin yerini bulması, benzeşimsel akıl yürütmeler, tümdengelim, istatistiki çıktılar ve deneysel tanıtlamaları birbirlerine bağlayan zorunlulukların incelenmesiyle ortaya koymaya çalışır.<sup>279</sup> İfade biçimlerinin oluşumunu *konuşan kişi*, *kurumsal yerler* ve *öznenin konumu* bağlamında üç aşamada değerlendirmektedir.

İlk aşamada *konuşan kişi* bağlamında Foucault dilin sahibinin kim olduğunu ve dilin gerçekliğini kimden aldığını sorarken, konuyu tıbbın statüsü üzerinden örneklendirerek inceler. Buna göre tıbbi statü kendi işlevini, toplumdan aldığı istenen kişi olması bağlamında koruyucu, gözetleyici, müdahale edici yetilerinin iktidar tarafından verilmesiyle kazanır. Tıbbın rolünde acıyı ve ölümü engellemenin yetisini kendisinde yasa tarafından tanımlanmıştır. İkinci aşama olan *kurumsal yerlerin* tanımlanması konusunda tıbbi statü örneği üzerinden ifade ilişkilerinin uzamsal karşılığına değinen Foucault; hastahane, laboratuvar ve kütüphane olarak üç kurumsal yeri gösterir. Hastahane; sürekli tekrarlanışların olduğu ve hekimlerin hiyerarşi içinde buldukları uzamsal alandır. Laboratuvar hastanenin

<sup>278</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.63-64.

<sup>279</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.69.

dışında özerkleşmiş, iyileşmenin, tanıyla ilgili bilgilerin, bozuklukların ölçülerinin tutulduğu uzamsal alandır. Kütüphane ise tüm bilgilerin kaydedildiği arşivi oluşturur.<sup>280</sup> Eğer kurumsal yerler suç bilimi çevresinde tanımlanırsa uzamsal alanlar mahkeme ve hapisane olacaktır. Son aşamada ise Foucault, *öznenin konumları* üzerinde durur. Bu konum öznenin bilgi alanları ya da bilgi nesnesi kümeleriyle girilebilecek ilişkiler alanına bağlı olarak belirlenir.<sup>281</sup> Özne belirli alanlara göre soru soran, dinleyen, bir tabloya göre bakan ve bir tipe göre işaretleyendir. Burada özne bilgi ölçeğini değiştirme özelliğiyle, yüzeysel bir seviyeden daha derine geçişi sağlar. Örneğin bedenî hastalıklardan, sistemlere, organlara, dokulara ve hücrelere ulaşan belgesel araçlar kullanır. Bu bağlamda tıbbi söylemin öznesinin işgal edebildiği durumlar 19.yy'da başka bir algısal alanı örgütleyerek yeni bir kaydetme, işaretleme, betimleme, sınıflandırma ve istatistik verilerle tablolama yöntemlerine geçmiştir.<sup>282</sup>

Foucault'nun söylemsel oluşumlar betimlemesinde konu edindiği diğer bir düzey kavramların oluşumu aşamasıdır. Burada Foucault; *art arda geliş biçimleri, birlikte varoluş biçimleri ve müdahale prosedürleri* olmak üzere üç aşamadan söz eder.

İlk olarak *art arda geliş biçimlerinin* belirlenmesi için kavramların olanaklarının en çok karşılık geldikleri ifadeler alanının örgütlenmesinin mekân, düzen ve zaman içindeki bağıntıları tanımlanmalıdır. Örneğin Klasik Çağ, Rönesans ile aynı kavramları kullanmaz ancak özelde bu epistemelerin doğa tarihine bakışları incelendiğinde yeni kavramların doğmasından çok ifadeleri seriler oluşturması için düzenlenen art arda geliş formlarının işlerlik

<sup>280</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.69-71.

<sup>281</sup> Ferda Keskin, "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu Batı Dergisi*, S. 9, (2005) s.19.

<sup>282</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.72. Ayrıca *Kliniğin Doğuşu*'nda belirtildiği üzere 19.yy'dan itibaren matematikleşmiş, uzam ve zamanda devam eden bir klinikçi tıbbın belirdiği görülür. Foucault'ya göre burada artık bakış yeni bir semiyoloji bağlamında; görmek, işitmek ve dokunmak esaslı duyumsal üçlemeyi esas almıştır. Bkz. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s.206. 16 ve 17.yy'lardaki tıbbi bakış sadece uzaktan gözleme dayalı, iç seslerin ve dokunmanın dinlenmesinden uzaktır. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s.174-175. Bu bakış önce kadavraların açılmaya başlanmasıyla yıkılmış ve bir ilk dokunuşla birlikte bir iç gözlem açığa çıkmıştır. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s.173. Sonrasında stetoskopun ve parmaklarla bedene dokunarak tanı koymanın devreye girmesiyle veya otopsiyle, sadece ölümlere olan iç gözlem ve duyumsamalar canlı üzerinde uygulanmaya başlanmıştır. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s.207. Bunların sonunda tıbbi alanda yeni bir işaretleme, verileri analiz etme, tablolama, kaydetme ve uygulama sistemi doğmuştur.

kazanmış olması daha belirleyicidir. İkincil aşamada Foucault, *birlikte varoluş biçimlerini* ele alır. Bu alan kendi içinde: “varlık alanı”, “birliktelik alanı” ve “hafıza alanı”nı içerir. *Varlık alanı* daha önce başka yerde oluşmuş, doğru kabul edilmiş ya da daha sonra bir söylemde yeniden kullanılmış veya eleştirilip reddedilerek dışarıda bırakılmış ifadelerin öğelerinin aralarındaki ilişkilerdir. Örneğin Klasik Çağ’ın doğa tarihi varlık alanının; o zamana kadar aktarılmış mitolojileri, Tanrıları, mucizeleri ve efsaneleri aynı metinlerde toplayan dönemle aynı ölçütlere tabi olmadığı tespit edilebilir. *Birliktelik alanı* bir nesne alanı incelemesinde ortaya çıkmış diğer tüm nesne alanlarıyla alakalı olan farklı söylemlerdeki ifadeler arasındaki dinamikleşmiş ifadelerdir. Örneğin bir dönemin doğa tarihinin birliktelik alanı; mitoloji, kozmoloji, teoloji ve matematikle ilişkileri bağlamında belirli ölçüde tanımlanabilir. *Hafıza alanı* derken ise artık kabul edilmeyen, tartışılmayan, kabul edilmeyen ve tamamen gerçekliğini kaybetmiş olan ifadelerden bahsedilir. Bu ifadeler arşivde kayıt altına alınmış geri getirilebilir veya diğerleri için örneklendirilebilir bilgileri verecektir. Üçüncü aşamada Foucault, *müdahale prosedürlerini* inceler. Bu prosedürlerde ifadelerin kopyalama yöntemleri, karşılıklı açıklamalarla çevirme biçimleri, ifade alanını genişletip daraltmak için sınıflandırılma biçimlerini, bir ifade alanının başka bir ifade alanına uygulanmasını sağlayan aktarılma biçimini ve sistemleştirme yöntemlerini içerir.<sup>283</sup>

Burada Foucault için birbirlerinden farklı yapılar içeren söylemsel oluşumlarda anlaşılması zorunlu olan şey, bu ifadelerin birbirleriyle ilişkiye geçme biçimlerinin çözümlemesidir. Bu şemalarının tümünde kavramların yapısının analizini yapmanın bize sağlayacağı şey; metinler, kitaplar ve eserlerin arasındaki söylem tipini belirginleştiren kavramların içindeki tündengelim, türeme, tutarlılık biçimleri, bağdaşmazlık, dışarıda tutma, yer değiştirme biçimlerinin dağılımını tanımlamaktır.<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.77-80.

<sup>284</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.81.

### 2.4.3. Stratejilerin Oluşması

Foucault ortaya çıkan biyoloji, dil bilgisi, ekonomi ve tıp alanlarındaki söylemlerin devamlılıklarını, tutarlılıklarını ve kesinliklerini belirleyen düşüncelerdeki nesne gruplarının ve ifade biçimlerindeki kavram örgütlenmelerine “stratejiler” adını verir. Stratejilerin ortaya çıkarttığı soru nesnelerin, ifadelerin ve kavramların belirli bir sıraya göre art arda gelişlerinin olanaklarını zorunlu yapan şeylerin neler olduğudur. Ancak söylemsel analizde her defasında üzerinde durulması gereken ana oluşum konusu aynı değildir. Foucault, böyle bir durumda her analizde söylemsel oluşumların kurallarını yani nesnelere, ifadeleri ve kavramları yeniden tanımlamak gerektiğine dikkat çeker.<sup>285</sup> Bu sebeple *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu ve Kelimeler ve Şeyler* eserlerindeki söylemsel oluşum odağı başkadır.

*Deliliğin Tarihi* eserinde psikopatolojik bir söylemin üzerinden araştırmasını başlatan Foucault, Klasik Çağ’da zenginlik, para, karşılıklı değişimler, dilsel göstergeler ve sözcüklerin işlevleri üzerine söylenecekleri bir ekonomi politiğin ve bir dil bilimin varlığından yola çıkarak açıklamaya girişmiştir. Fakat yapılan bu arkeolojik çözümlemenin neticesinde ulaşılan pozitiviteler ve söylemsel oluşumlar, bahsedilen tüm bu çalışma alanlarından farklı bir bölgeye açıldığı görülmüştür. Dolayısıyla eserde analiz edilen söylemsel pozitivite sistemi, o dönemdeki hekimlerin psikopatoloji veya akıl hastalığı üzerine yapabileceklerini ve söyleyebileceklerini açıklamaktan daha çok; sözcüklerin dizilimlerini, yönetsel koşulları, hukuki yazıları, edebi anlatımları ve felsefi açıklamalardaki sistemin içinde olanak haline getirilmiş noktaları tanımladığı görülür.<sup>286</sup> Sonuçta eserin ana uğraşısı karmaşık nesnelere toplamının açığa çıkartılması olmuştur. O halde *Deliliğin Tarihi* eseri psikiyatrik söylemi bütünleştiren nesnelere işaret etmek için bu nesnelere oluşumunu tanımlamaya çalışan bir eser konumundadır.<sup>287</sup>

*Kliniğin Doğuşu* eserinde ise araştırmanın konusu 18.yy’ın sonu ve 19.yy’ın başında, söylemin ifadelerinin oluşum şekilleridir. Örneğin tıbbi

<sup>285</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.87.

<sup>286</sup> Foucault, “Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi’ne Cevap”, s.166.

<sup>287</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.87.

bakış 18.yy'dan önce sadece uzaktan gözlemlerken, bu yüzyılın sonundan itibaren kadavralar açmaya, parmaklar ile dokunarak muayene etmeye, bedeni dinleyip ölçmeye, bu ölçüleri kayıt altında tutup tablolastırmaya, istatistiki verileri birbirleriyle karşılaştırarak hastalığı tespit etmeye yönelik bir kırılma yaşamıştır.<sup>288</sup> Böyle bir ortamda ifadelerin göstergelerinin ve yorumlama biçiminin değiştiği görülür. Nesnelere daha arka planda kaldığı ortamda, söylemsel ifadelerin oluşum analizinin öne çıktığı görülür.

*Kelimeler ve Şeyler* eserinde inceleme, genel dilbilgisinde, doğa tarihinde ve zenginliklerin çözümlenmesinde işaret edildiği gibi, kavramların ağlarına ve onların oluşum kurallarına dayanmaktadır.<sup>289</sup> Örneğin genel dil bilgisi konusunda bu eserde yapılanın bir ön yargı analizi olduğunu öne süren Foucault'ya göre; Klasik Çağ'da genel dilbilgisini şekillendiren atfetme, ekleme, adlandırma ve türetme bağlamında dört ölçüt üzerinden inceleme yapılır. Ancak bunlar bize farklı sistemlerin bağdaşabilecekleri bir ortam sağlamak yerine sadece tanımlama olanağını sağlar. Yani dilbilimcilerin kullandığı kavramların mantıksal yapısını belirlemeyip, onların oluşumlarının düzenini açığa çıkarır.<sup>290</sup>

Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* eserinde söylemin nesnelere oluşumunu, *Kliniğin Doğuşu* eserinde söylemin ifadelerinin oluşumunu, *Kelimeler ve Şeyler* eserinde ise sadece söylemin kavramlarının oluşum yasalarının çözümlenmesini yapmasıdır. Söylemsel bir oluşumda az önce yaptığımız gibi metinlerde veya eserlerde incelenen konunun içinde ortaya çıkan farklı stratejilerin oluşma sistemi tanımlanabilirse, Foucault'nun deyişiyle “aynı ilişkiler oyunundan nasıl türedikleri gösterilebilirse” belirlenmiş olacaktır. Foucault ekonomi üzerinden bu durumu şöyle açıklar:

*“Eğer ekonomik söylemin kırılma noktalarının birbirlerinden nasıl türedikleri, birbirlerini nasıl gerektirdikleri ve nasıl birbirlerini içerdikleri... gerçekleşmiş seçimlerin ekonomik gruba nasıl bağlı olduğu... bu seçimlerin, doğan kapitalizmin uygulaması içinde ekonomik söylemin gerçekleştirdiği işleve, burjuvazi sınıfının nesnesi olan uyum sürecine, ilgilerin ve arzuların gerçekleşmesinde*

<sup>288</sup> Bkz. 332 no.lu dipnot, s.72.

<sup>289</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.88.

<sup>290</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.83.



*oynayabildiği role nasıl bağlı olduğu betimlenebilirse o zaman, bu sistem tanımlanmış olur.*"<sup>291</sup>

Bir söylemin analiz alanlarını oluşturan nesnelere, ifadeler ve kavramlar söylemin kökenini oluşturmazlar. Bunlar sadece söylemin olanaklarının kullanılması için düzenlenmiş biçimlerdir. Nesnelere oluşumu şeyler ve kelimelerle, ifadelerin oluşumu bilgiler ve özneye, kavramların oluşumu ideal yapılarla ve düşüncelerin ardışık sıralanması bağıntılı olması gerekmediği gibi stratejilerin de temelde gizlice bulunan bir projeye ve inanılan bir sonucun ikincil bir oyunuyla bağıntısı olması da gerekmemektedir.<sup>292</sup>

## 2.5. Söylemin Düzeni

Foucault'nun *Söylemin Düzeni*<sup>293</sup> adlı konuşması nesnelere, ifadeler, kavramlar ve stratejileri içeren söylemin oluşum kuralları bağlamında söylemin kendi varlığını sağlayabilmesi ve devam ettirebilmesi için kendi düzenindeki dışlama ve içerme yöntemlerinin belirlenmesine yönelik bir çalışmadır.

Foucault'yu en sert eleştirenlerden, hatta *Foucault'yu Unutmak* adında bir eser yazarak, onun unutulması gerektiğini düşünen ve çağdaş Fransız düşüncesinin önemli filozoflarından olan Baudrillard dahi Foucault'nun yazınındaki ustalığa hakkını vermiştir.<sup>294</sup> Yazınındaki ustalığının örneklerinden birine Foucault'nun *Söylemin Düzeni* konuşmasının başlarında, kendi kuşku ve arzusunun birbirleri arasında girdiği ve bize öyle yansıyan diyalogu aslında kendi monoloğunda biten bir yazınla aktarırken tanık oluruz. Buna göre arzu söylemin düzenine kendiliğinden girmek istemez ve bir anlamda kuşkuyla bir kavgada olmak istemeyip aktaracağı düşünceyi öncesiz ve sonrasız olarak ya

<sup>291</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.92.

<sup>292</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s.93-94.

<sup>293</sup> "Söylemin Düzeni" Foucault'nun 1970 yılında Collège de France'daki "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsünün ona verilmesi üzerine yaptığı açılış konuşmasının metinleştirilmiş halidir. Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

<sup>294</sup> "Bir ustanın elinden çıktığı belli olan ve ne demek istediğini, insanı kendine hayran bırakacak bir şekilde sunan Foucault'nun anlatımı kusursuz olarak nitelendirilebilecek bir anlatımdır..." Bkz. Jean Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013, s.13.

da aynı anda iki yerde birden olarak tanıtmak ister. Ancak kuşku arzuya, onun ve kendisinin de söylemin yasalarının içinde olduğunu göstermek için burada olduklarını, herhangi bir gücün söylemin bu düzeninden kaynaklandığını tanımlamak için burada olduklarını söyler.<sup>295</sup> Foucault burada Heidegger’de gördüğümüz hiçliğin kaynağı olan kaygı gibi bir kaygıdan muzdarip gibi görünür. Her konumda ve toplumda söylemin üretimi sürekli çoğalarak devam ettiği bir ortamı oluşturmaktadır. Foucault’da bu çoğalmanın bir tehlike oluşturduğundan şüphe eden bir kaygı oluşur. Ancak söylemin düzeninin belirlenmesi, denetlenmesi ve örgütlenme biçimlerinin betimlenmesi bir anlamda aynı yerde sabitleşmeyi sağlayarak, bir başka yerde ve anlamda kaygıyı ortadan kaldırmaktadır.

Söylemlerin oluşumundaki kavramların tutarlılığının sağlanması için Foucault’nun belirlediği iki yöntem olan bir söylemin düzenindeki dışlama yöntemlerini ve söylemin düzenindeki içsel yöntemlere değinmek gerekir.

### **2.5.1. Söylemin Düzeninde Dışlama Yöntemleri**

Foucault’ya göre bir söylemin dışlama usulleri, söylemin düzeninin dışında kalan; *yasak*, *karşıtlıklar* ve *bilme istenci* ilkelerini kapsar. Dışlama usullerinin ilki olan *yasak* ilkesine göre, söylenemeyen şeylerin vardır ve herkesin bildiklerini her koşul altında söylemeye hakkının olmadığı gibi herkes her şeyi konuşamaz. İkinci olarak paylaşım ve kovuş ilkesi olarak da anılabilen *Karşıtlıklar* ilkesinden bahseden Foucault, Orta Çağ’daki delilik ve akıl arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir.<sup>296</sup> *Deliliğin Tarihi* eserinde uzunca Foucault tarafından anlatılan “deli”, birçok edebi eserde, çoğunlukla çeşitli tiyatro eserlerinde farklı biçimlerde görünür olmuştur. Orta Çağ’dan itibaren delinin söylemi diğerleri gibi yayılmaya olanak bulamamıştır. Çoğu zaman söylemi hiç söylenmemiş kabul edilirken, hukuki bir değer de taşımamış ve doğru kabul edilmemiştir. Buna rağmen bazı zamanlarda deli kişisine, özellikle bu dönemdeki tiyatrolarda görüldüğü üzere her türlü söylemin içinde gizlenmiş gerçekliği bildirmek, bir iki kelimenin eser boyunca tekrar tekrar deli tarafından söylendiğinde başta bir anlamı olmayan bu sözlerin,

---

<sup>295</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.22.

<sup>296</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.23-24.

eserin ilerleyen kısımlarında gelecekte haber vermek ve hatta bilgelerin dahi fark edemediği hakikati söyleme olanağı tanınmıştır.

Orta Çağ'da, 15 ve 16.yy'larda delilik akıllılık için, akıllılık delilik için vardır. İkisi birbirlerine dönüşerek birini var ederken diğerini yok eden, kendi kendinin bilincine vararak iki hali bütünleştiren paradoksal bir yapıyı oluşturmaktadır.<sup>297</sup> Ancak delilik Klasik Çağ'ın temsil epistemisine göre incelendiğinde, 17.yy'da Descartes'ın şüpheciliğiyle "ben" in kesinliğinde bir gerçeklik formuna dönüşerek yeni bir delilik anlayışına sebebiyet vermiştir. Her şey hakkındaki sözleri çoğu zaman anlamlı kabul edilmemiş olsa da izinsiz şekilde bir şeyler söyleyen deliliğin kuşkuya müdahale etmediği görülür. Bunun nedeni, onu zaten içinde barındırması ve onu sürekli olarak dışarıya atıyor olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>298</sup> Yani *delilik* dediğimiz şey aklın dışında bir şey değildir. Akıl Descartesçı şüphecilikle ben bilincine vararak sürekli deliliği dışlamaktadır ve akıl kendini bu çeşit bir tehlikeye atmadan da deliliği ve kendini belirleyememektedir. Dolayısıyla akıl bozukluğu aklın dışında değil de tersine onun içinde kuşatılmıştır. Delilik, her zaman aklın kendinde neye sahipse, ondan daha fazla bir şey olmamıştır.<sup>299</sup>

18.yy'da kliniğin doğuşuna kadar delinin söylemi bu karşıtlıklar ilkesi bağlamında gidip gelmiştir. Ya bir yasak ilkesine tabi olunup hiç söylenmeyen ve söylenmemesi gereken şeyler olarak kabul edilmiş, ya da söylenmiş ancak birbirlerine sürekli dönüştürülen karşıtlıkların içinde kapatılmıştır. Bu tarihten sonra kliniğin içinde kapatılmış haldeyken dahi sözleri bir anlamda "özgürlüğe" kavuşan, çünkü artık dinlenen deliliğin veya daha doğrusu akıl bozukluklarının söylemi bulunur. Foucault'ya göre tam da bu karşıtlıklar içinde psikiyatrik söylem kendisini konumlandırmaktadır.<sup>300</sup>

Söylemin düzenindeki dışlama usullerinin üçüncüsü *bilme istencidir*. Foucault'ya göre 19.yy'ın Modern Çağ' epistemesinde Klasik Çağ'ın epistemisinin hiç içermediği nesne alanları ve kullanılan tekniklerle başka bir bilme istencinin bulunduğu görülmektedir. Bir bilginin toplumun içindeki işlerlik kazanma koşulları, değerleri, düzenlenişleri ve dağılılışı ortadan

---

<sup>297</sup> Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s.68.

<sup>298</sup> Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s.222.

<sup>299</sup> Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s.500.

<sup>300</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.26.

kaldırılmıştır. Mekân ve zamana sıkıştırılması ve buradan doğan sonluluğun, insan üzerinden ve insan ile birlikte açığa çıkmasıyla Foucault'ya göre Modern sistemlerdeki Batı toplumlarında bu tarihten itibaren bilme istenci, diğer söylemler üzerinde bir tür basınç ve baskı gücü uygulama eğilimindedir.<sup>301</sup>

Söylemin etkisindeki dışlama yöntemleri yasaklanmış sözleri gösteren yasak ilkesi, deliliğin paylaşımıyla karşıtlık ilkesi ve düşünce sistemlerinin yapısının derinliklerinde bir başka problemi oluşturan bilme istencidir.

### 2.5.2. Söylemin Düzeninde İçsel Yöntemler

Bir söylemin düzeninin oluşmasını sağlayan içsel usuller *yorum* ilkesi, *yazar* ilkesi ve *disiplin* ilkesi olarak üç düzeyde incelenir. *Yorum* ilkesi bir metinde kullanılan teknikler ve çeşitler önemsenmeksizin, söylemin içerdiği ve üstü kapalı olarak sürekli tekrarlanan asıl söyleneni söylemekten başkası değildir.<sup>302</sup> Yorumlama tekniklerinin içinde dil bağlamında iki çeşit problemin tarih boyunca bulunduğunu belirten Foucault'ya göre bunlar; öncelikle dilin söylediğinin gerçekten söylediğini karşılıyor olduğuna duyulan şüphe, ikinci olarak dilin kendine ait sözel özelliklerini aşarak, konuşan ancak sözel şekilde eklenmeyen bir dilin varlığıdır. Rönesans Çağ'ını incelerken tüm epistemelerin ve yorumlama tekniklerinin benzerlik teması üzerine kurulu olduğunu daha önce ayrıntılarıyla anlatmıştık. Klasik Çağ'ın ise Rönesans'ın benzerlik temasının Bacon ve Descartes ile gelen eleştirel yorumlamalar sonucunda oluşturulmuş bir epistemik dönem olduğunu belirtmiştik. Foucault'ya göre işaret edilen döneme kadar ortaya çıkan yorumlama tekniklerinin ardında Yunan dilbilimcilerinden günümüze kadar gelen, uygulanmış ve bulunan tüm bu yorum bilgilerinin genel bir *corpus*'unu yaratarak, bu tekniklerin bir ansiklopedisini oluşturma hayali vardır. 19.yy'da ise Marx, Nietzsche ve Freud yeni yorumlama tekniğinin olasılığını oluşturmuşlardır. Rönesans'ın kısaca örnek olarak hayvanlar ve bitkilerle insanın yüzü ve gök cisimleri arasında buldukları benzerliğin yerine

---

<sup>301</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, ss.28-29.

<sup>302</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.34.

yeni dönemde özellikle Nietzsche tarafından göstergelerin derinlikli bir düzeyi başkalaşmış bir mekânda ortaya çıkmıştır.<sup>303</sup>

Yoruma başlangıç sayılabilecek hiçbir şey olmadığından yorumlama kendisini asla tanımlayamaz. Bunun sebebi zaten her şey yorumdan oluştuğundan, ortada yorumlanacak hiçbir şeyin olmamasıdır. O halde her gösterge yorumlanabilir olabilmesi için ortaya konan bir şey değil, başka göstergelerin yorumu olur.<sup>304</sup> Örnek olarak Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* eserinde “iyi” kelimesinin kökenine dair konuştuklarından<sup>305</sup> onun yaptığının birbirlerini çoktan ele geçirmiş bulunan yorumları ele geçirmesi olduğunu; çünkü zaten yorumdan başka bir şey olmadığından kökene dayalı bir gösterge bulunmadığını belirleriz.<sup>306</sup> Bir başka yoruma dair düşüncelerinin örneği Nietzsche'nin *Şen Bilim* eserindeki: “Yorumlarım kendimi ben, hem de derinlemesine yaparım bunu: Yardım gerek bana, bir başına başaramam kendimin yorumunu.”<sup>307</sup> dizelerinde bulunur.

Sonuç olarak Foucault'ya göre bu noktadan sonra yorum “kim?” sorusunun yanıtını yorumlayacaktır; çünkü yorum sonsuza kadar sadece kendini yorumlamaya zorunlu kılınmıştır. Bir anlamda yorum başladığı yere geri dönmeye mahkûm edilmiştir ve burası kendisidir; buradan elde edilecek sonuç Foucault için yorumun ölümüdür.<sup>308</sup>

*Yazar* ilkesine göre Foucault bir metni yazmış ve telaffuz etmiş olan kişiyi değil, bunu da içinde barındıran ama söylemin birleştirilme ilkesi olarak, anlamlarının birliği ve kökeni olarak, tutarlılıklarının kaynağı olarak yazarı kast eder.<sup>309</sup> Ona göre yazar dediğimiz şey, bir söylemsel düzenin ortaya çıkmasını göstermekte ve bir toplum ile bir kültürün içindeki bu söylemin statüsüne göndermede bulunur.<sup>310</sup>

Orta Çağ'da bilimsel söylemlerin düzeninde metinlerde bir yazara atfetme özelliğinin yaygınlığına dikkat çeken Foucault, yazarın adının

<sup>303</sup> Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s.46-50.

<sup>304</sup> Foucault, “Nietzsche, Freud Marx”, s.53-54.

<sup>305</sup> Bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, ss.42-44.

<sup>306</sup> Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s.54.

<sup>307</sup> Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnmam, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s.63.

<sup>308</sup> Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, s.56.

<sup>309</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.35.

<sup>310</sup> Foucault, “Yazar Nedir?”, *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar 6*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s.235.

belirtilmesiyle örneğin “Hippokrates dedi ki”, “Plinius anlatıyor” gibi atıflarla yazılanın hakikat değeri kazandığını, böylece metnin bilimsellik değerini asıl yazarından aldığı kabul edildiğini söyler.<sup>311</sup> Ancak 17.yy’dan sonraki dönemlerde bu atıf işlevi ortadan kalkmıştır ve artık sadece bir düşünceyi, kuramı, olguları, belirtileri ve örnekleri isimlendirmek için kullanılmaktadır.<sup>312</sup> Artık yazarlarının kim olduğu sorusu sorulmadan kabul edilmiş metinlerin mevcut olduğunu söyleyen Foucault, Modern dönemde Batı kültüründe yazar işlevine sahip söylemler olduğu gibi bu özelliği kendinde barındırmayan söylemlerin de olduğunu belirtir. Ona göre örnek olarak sokaklardaki duvar yazıları gösterilebilir; çünkü bu yazılar birer metin olmalarına rağmen yazarları yoktur. Dolayısıyla Modern dönemlerde yazarlık işlevi, toplumun içindeki söylemlerin varlık, dolaşım ve işleyiş örneklerinin karakteristiğini oluşturur. Foucault için Modern Çağ’da “yazar” teriminin yeni bir söylemsel düzenin ortaya çıkmasının ön koşulu olmasıyla bir söylem-aşırı işlevi içinde barındırdığı görülür. Foucault, söylem aşırı işlevi, içinde gelenekselliğin öğelerini Homeros ve Aristoteles’te olduğu gibi barındırmayan, 19.yy’dan sonra Avrupa’da ortaya çıkmış ve söylemsellik kurucuları işlevine sahip yazarların belirmesine bağlarken; bu tip yazarların özelliği sadece kendi eserlerinin yazarları olmamaları, örneğin Marx’ın *Kapital*’inde veya Freud’un *Rüyaların Yorumu*’nda olduğu gibi birçok söylem olasılıklarını yaratmalarıdır. Bir örnek daha vermek gerekirse Galileo’nun mekanik fizik yasalarının, ondan sonraki bilim insanları tarafından tekrar edilmesine olanak tanıdığı gibi, yeni şeyler, yeni sözcükler ve yeni söylemlerin oluşmasına da olanak sağlamıştır.<sup>313</sup> Aynı şekilde Freud’un “bilinçaltı” kavramının olgusal olarak veya modern bilimin mekanik kavrayışıyla belirlenmesi olanaksızdır, ancak psikanalizinde kullandığı bu kavramla birçok olgusallığı açıkladığı görülmüştür. Marx’ın teorisi, ne kadar kendi çağı diyalektik olmayan bir felsefeye geçmiş olsa da; bilimsel yanlışlamacılığın etkilerini ortadan kaldırdığı görülür ve bir söylem-aşırı

---

<sup>311</sup> Foucault, “Yazar Nedir?”, s.236.

<sup>312</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.35.

<sup>313</sup> Foucault, “Yazar Nedir?”, ss.235-243.

işlevi devreye sokarak kendi teorisi üzerinden yeni birçok görüşün oluşmasına önkoşul olmuştur.

Sonuç olarak Foucault'nun yazar ilkesine göre söylemin içselleştirdiği yazar, söylemsel biçimler yararına silinmeli ya da silinmiş olmalıdır. Böylece eserlerde ve eleştiride belirlenebilecek olan tema ortaya çıkmaktadır.<sup>314</sup> Zira zaten amaç bilginin neliğini sorgulamak ve belirlemek değil, bilgiyi oluşturan koşulun ortaya çıkartılmasıdır.

*Disiplin* ilkesi yorum ve yazar ilkelerine karşı olduğu gibi; doğru kabul edilmiş önermeler topluluğundaki yöntemlerin, kuralların ve tanımların, uygulamadaki tekniklerin ve kullanılan araçların işleyişinin belirlenimidir. Yorumun ilkesindeki gibi sürekli yinelenmek zorunda olan bir başka yoruma dayalı olmak yerine, önümüzdeki önermeleri formülleştiren ve bunun olanağını sayısızlaştırıcı işlev görmektedir. Bir konu hakkında söylenenlerin toplamını oluşturmeyen disiplin ilkesi, “hekimlik” kelimesi ve onun vasıflarındaki örnek gibi tüm hastalıkların ifadesi olmamaktadır. “Hâkim” dediğimizde de tüm hukuk sistemlerinin toplamı olan şeyden söz etmemekteyizdir. Ancak hukuk ve tıp veya patoloji örneklerindeki önermelerin belirli bir nesnel düzleminden, kendilerine ait mekanikleri konuşuyor olmaları gerekmektedir ki bunlara disiplinler denilebilsin. O halde bir önermenin bir disipline ait olduğunu belirleyebilmek için önceden belirlenmiş bir tipteki kuramsal olgular üzerinde devam etmelidir.<sup>315</sup> Foucault'ya göre bir çeşit baskı ilkesi olmaktan hiç ayrılamamış olan disiplin ilkesinin yazar ilkesi ve yorum ilkesine de kaynaklık ettiği görülürken; disiplinin kendisinin söylemin üretimindeki bir denetim ilkesi olarak görülmesi kaçınılmazdır.<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> Foucault, “Yazar Nedir?”, s.255.

<sup>315</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.37-38.

<sup>316</sup> Foucault, *Söylemin Düzeni*, s.41.

### 3.BÖLÜM

## FOUCAULT'NUN ARKEOLOJİ VE SOYKÜTÜĞÜ

### ANALİZİNDE İKTİDAR/BİLGİ

Foucault'nun söylemin arkeolojik çözümlemesinin ardından adına soykütüğü/soybilim/jeneoloji diyeceği yeni bir araştırma biçimiyle iktidar çözümlemelerini ele aldığı görülmektedir. İktidar incelemesi filozofun başlangıçta araştırmak istediği bir çalışma gibi gözükmemektedir. Çünkü istediği şey, arkeolojik çalışmayla sadece bilgilerin neliğini veya özünü sorun etmeden oluştukları koşulların ortaya çıkartılmasını sağlamaktır. Ancak Nietzsche etkisindeki çağertesi düşünme Foucault'nun söylemsel analizini nihai olarak güç/iktidar ve bilgi arasındaki ilişkileri incelemesine götürmüştür.

Antik Çağ'ın iktidarı bilgiden ayırmasının Nietzsche felsefesiyle değişime uğraması, iki kavram arasındaki sorunda gücün veya iktidarın bilgi ile olan bağıntıyı arttırmaktadır. Ancak Foucault böyle bir ortamda arkeolojinin tek başına iktidarın bilgiyle ilişkisini açıklamakta yetersiz kalacağını düşünmüş olmalıdır ki iktidarın incelemesini sadece arkeolojinin kullandığı tekniklerle değil, arkeolojinin dışında olmayan yeni bir karşı-bilim üretmekle mümkün olacağını düşünür. İşte bu işlemi yapacak araştırma soykütüğünü oluşturacaktır.

Tezin bu kısmında Foucault'nun iktidar analizlerini konu alan metinleri ve *Hapishanenin Doğuşu* kitabı etrafında öncelikle soykütüğünün tarih ve iktidarla olan ilişkisi belirlenecektir. Ardından iktidarın kendini maddileştirmesi bağlamında beden ve uygulanma şekliyle strateji ilişkisi gösterildikten sonra Foucault'nun iktidar/bilgi anlayışının temellendirilmesi yapılacaktır. En sonunda adına "Gözetleyen İktidar" diyeceğimiz 20.yy'da ve hatta 21.yy'da bile işlerliğini sürdüren iktidar pratiklerinin yansıttığı toplum formunun temsili yapılacaktır.

#### 3.1. Foucault'da Soykütük ve Tarih

Foucault'nun felsefesinde soybilim/soykütüğünün görüldüğü çalışmalar iktidar üzerine olan araştırmalarında öne çıkmıştır. Foucault'ya göre



soykütüğü karmaşıklaşmış, gizlenmiş, ifade edilmemiş ve bazen de sürekli tekrar yazılmış metinler üzerinde kılı kırk yarıp, sabırla belgeleyerek çalışır.<sup>317</sup> Bu özelliğiyle soykütüğü, arkeolojik yöntemin arşivci niteliğini de içermektedir. Foucault'nun soykütüğü kavramını kullanırken Nietzsche'den etkilendiği görülür ve hatta “soykütüğü” kavramını ondan aldığı söylenebilir. Nietzsche'ye göre soykütüğü hem kökenin değeri hem de değerlerin kökeni anlamına gelirken; soykütüğü, değerlerin mutlaklığına ya da göreliliğine karşıdır ve değerlerin kendi varlığının sebebini oluşturan değer de ondan türemektedir. Filozof için soykütüğü köken ve doğuş anlamına gelirken, kökenin kendisindeki fark veya başkalık da demektir.<sup>318</sup>

Foucault'yu Nietzscheci olmasıyla eleştirenlere cevaben Foucault, amacının Nietzsche'nin felsefesini kullanmak, hatta gerekirse deforme etmek olduğunu belirtir. Bu nedenle onun için yorumcuların Nietzsche'ye sadık kalınıp kalınmayacağını veya Nietzscheci olduğunu söylemelerinin önemi yoktur. Birçok yerde felsefelerinin farklılaştığını göstermek isteyen Foucault'nun yorumunda Nietzsche, iktidarı siyasi bir teori içine kapandıktan sonra düşünen iktidar filozofudur.<sup>319</sup> Oysa Foucault iktidarı çeşitli bireyleştirme, gözetleme ve disiplin altına alma gibi teknolojileriyle birlikte düşünmüştür. Bu türden bir düşünme biçimi iktidarın siyasi-hukuki etkileri yönünde, pratik alanda ve mekanizmaları üzerinden incelenemesinin yolunu açmaktadır.

Nietzsche'nin soykütüğüne yönelik yazdığı eseri *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Foucault'nun bir soykütüğü çalışması olan *Hapishanenin Doğuşu* kitabında araştırdığı girişimden farklıdır. Nietzsche'nin çalışmalarında Foucault'nun eserindeki belgelerle desteklenen ayrıntıların bulunmadığı tespit edilebilirken, Nietzsche'nin yaptığının Foucault'daki gibi arkeolojik arşivciliğin neticesi olmadığı da görülebilir. Nietzsche'nin eserlerinde kullandığı soykütüğünün mutsuzluk, acınası olmak, kötü ve aşağılanmışlık hissi, eziklik, tutku, din adamlarının baskısı vb. psikolojik sebepler üzerinden ilerlediğine tanık olunurken, bunların Foucault'nun tahakküm unsurları üzerinden işleyen bir iktidarın anlaşılmasını sağlayacak beden tarihiyle ilişkisi

<sup>317</sup> Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi*, s.230.

<sup>318</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2016, s.4.

<sup>319</sup> Foucault, “Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi”, *İktidarın Gözü*, s.37.

seyrektilir. Ayrıca Nietzsche'nin soybilimi kullanması değerler atfedilen kurumların insana özgü, hatta gereğinden fazla insana yönelik olduğunu belirtmek içindir. Foucault'nun kullandığı soybilime odaklandığımızda da toplumun kendisini anlamlandırma sürecindeki formülleştirmeleri ve değerlendirmeleri kökenleri bazında ortaya çıkartarak bir anlamda yapıçözümüne uğrattığı dikkate alındığında bir benzerlik görülebilir.<sup>320</sup> Ancak buna rağmen Foucault'nun çalışmasının Nietzsche'deki gibi değerler ve ahlak felsefesi üzerinden işlemediği, tarihin süreksizliğindeki epistemik kopmaları konu aldığı dikkate alındığında Nietzsche'den farklılaşır.

Foucault'nun arkeolojik yöntemi söylemlerin oluşumunun olanağını oluşturan koşulları belirlemeye yönelik bir çalışmayken; soykütüğü ise iktidar ilişkilerini ve onların içinde ortaya çıkan yöntemlerin çözümlenmesine yönelik bir çalışmadır. Foucault'nun arkeolojinin eksik kaldığı yerde soykütüğü araştırmasına yöneldiği ona yöneltilen eleştirilerden biriyken, Keskin'in de ifade ettiği üzere dikkatli bir okuma arkeoloji ve soykütüğünün iki başka yöntemle dair olan bir çalışma değil, aynı araştırmanın birbirini tamamlayan iki türü olduğu görülmektedir.<sup>321</sup> Foucault'nun soybilimi şimdiye dair bir problemin sorgulanmasıdır.<sup>322</sup> Bu problemi oluşturan Modern epistemeyi açıklarken söz ettiğimiz insanın o anda, o dönemde ne olduğunun, nereye doğru yönelmesi gerektiğinin sorulduğu Aydınlanmacı ve Kantçı "şimdi"dir. Felsefi anlamda Foucault'nun bu tutumu arkeolojik ve soybilimsel araştırmalarda metodolojik bir tutarlılığa işaret eder.<sup>323</sup>

Foucault'nun soybilime yönelik eserleri *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildini oluşturan *Bilme İstenci*'dir. *Cinselliğin Tarihi* eserini altı cilt olarak planlayan Foucault, ölmeden önce ilk üçünü yazabilmiştir ve ikinci ile üçüncü cilt daha çok *hazların kullanımı, kendilik kaygısı* gibi etik konularla ilgilenmektedir. Bu eserin ilk cildi Gutting'in de söylediği gibi soybilimsel bir çalışma olarak anılsa da, aslında bu eser hiç yazılmamış olan esere bir giriş niteliğindedir, çünkü eserini bitiremeden

---

<sup>320</sup> Gary Gutting, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s.76-78.

Bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, s.48-52.

<sup>321</sup> Keskin, "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", s.16.

<sup>322</sup> Foucault, "Hakikat Kaygısı", *Özne ve İktidar*, s.91.

<sup>323</sup> Foucault, "Aydınlanma Nedir?"-b, *Özne ve İktidar*, s.192.

ölmüştür. Tüm bunlara rağmen *Hapishanenin Doğuşu* eserinin içeriği takip edildiğinde her ne kadar soybilimsel temaya dâhil edilse de, arkeolojinin yaptığı işlemi; nesnelere, ifadeler, kavramlar ve stratejiler düzeyinde devam ettirdiği hemen tespit edilebilir. Örneğin hapsedme suçluları nesnelere sınıfı haline getirirken bunlara uygun olan yeni cezai kavramlar üretip onları karşılar; ayrıca çeşitli yetki formlarını ve bunlara bağlı stratejik işlevleri de birbirlerinden ayırır.<sup>324</sup> Bu sebeple *Hapishanenin Doğuşu* kitabında yapılan hem arkeolojik çözümleme hem de soykütüğünü içerir. Nitekim soykütüğü veya soybilim zaten arkeolojik incelemenin kendini devam ettirmesidir. Soykütüğünün iktidar ile olan ilişkisi, iktidarın bilgi ile olan ilişkisiyle eş güdümlü ilerler.

Foucault'nun belirttiğine göre Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* kitabında *Herkunft* (soy) ile *Ursprung* (köken) kelimelerinin karşıtlığı betimlemek istemektedir. Ancak Nietzsche önce ayrı ayrı bu terimlerin iki kullanımını yaptıktan sonra eş değer bir anlamda kullanmıştır.<sup>325</sup> Foucault'ya göre Nietzsche'nin bazı durumlarda kökene dair bir arayışı reddetmesindeki amaç, bulunan tüm şeylerin bir kökene toplanabilmesini sağlayabilmektir. Böylece “önceden olmuş olan” denilebilecek tarihsel öğelere uygun bir izlenim bulunabilir. Bu koşullarda muhtemel tüm beklenmedik olguların, tarih boyunca yapılan hilelerin geçici olarak kabul edilmesi anlamına gelir ve ilk kimliği açığa çıkartmak için deyim yerindeyse “maskeleri kaldırmaya” girişilebilir. Ancak Foucault'nun kendisinin de yaptığını öne sürdüğü soybilimsel yöntemle ve bu yolda metafiziksel bir araştırma yerine tarihsel bir düzen üzerinden incelediğinde, şeylerin temelinde çok başka bir şey olduğunu, özsüz olduklarını ve özlerin kendilerinin nasıl belli bir süreçte aşamalar atlayarak inşa edildiğini keşfedilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Foucault'nun tarih anlayışının süreklilik arz eden bir yapıda olmadığıdır. Çünkü tarih kopmalardaki süreksizliklerin belirginleştirilmesidir ve ancak bu koşullar altında geleneksel, bağcı veya nedenselci çizgisel tarih anlayışından ayrışılabilir. O halde Foucault için soybilimsel araştırmanın

---

<sup>324</sup> Gutting, *Foucault*, s.72-73.

<sup>325</sup> Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s.232.

sonucunda şeylerin tarihsel ilklğinde, başlangıcında veya kökenleri denildiğinde muhafaza edilen özdeşlik değil, uyumsuzluktur.<sup>326</sup>

Foucault'nun soykütüğü, onun “boyun eğdirilmiş bilgiler” olarak tanımladığı tarihsel olaylardaki; pozitivist ve deneyselci temalar veya modern dönemde ortaya çıkmış ve hâlâ hâkimiyetini sürdüren bilgilerin yok saydığı veya ortadan kaldırdığı bilgilerin meşrulaştırılması ve korunmasına yönelik bir projeyi temsil eder.<sup>327</sup> Bu yönüyle soykütüğü deneycilik veya pozitivizm değil, kesin olarak bir karşı-bilimdir ve bu yöntem bilimlerin başkaldırısı olarak nitelendirilirken; bahsedilen başkaldırı, toplumun içinde örgütlenmiş bilimsel bir söylemin direktifleriyle işleyen, merkezileştirici, dayatmacı iktidarın etkilerine karşıdır ve dolayısıyla soybilim de iktidar etkilerine karşı bir savaş konumundadır.<sup>328</sup>

Soybilim araştırması iktidara karşı sürdürdüğü savaşında epistemik kopuşlara neden olan, çağ oluşturan ve şimdiye dek ifade edilmemiş veya bilinçli olarak gizlenmiş koşulların açığa çıkartılması için tarihsel kavramları kullanır. Bu yönüyle soykütüğü tarihe değil köken arayışına karşı durumdadır; çünkü kökene dair olan, ideal anlamları ve tanımsız amaçları tarihin olmadığı bir yerde var etmeye yöneliktir.<sup>329</sup> Özcü bir düşünsel yapının her şeyin başlangıcına veya kökenine dair bir öz aramasının metafizikçi olmakla eş değer olduğunu belirten Foucault, buna karşılık soybilimcinin ise köken kavramından kurtulabilmek için tarihe ihtiyacı olduğunu öne sürer.<sup>330</sup> Ancak Foucault yapmaya çalıştığı süreksizlik temasına mutlaklık kazandırarak onu meşrulaştırmak olmadığını; nasıl olur da belirli bilgilerin kopmalara neden olduğunu, süreklilik arz eden şeylere karşılık gelmediğini tespit edebilmektir. Bunu ancak soykütüğünün yapabileceğini söyleyen Foucault için ortada bulunan problem, bilimsel söylemlerin siyasetidir; daha açıklayıcı olursak problem modern anlamdaki bilimin kendisini zorla dayattığı alanı belirlemek değil, bilimsel söylemlerin ilişkisinde bulunacak

---

<sup>326</sup> Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s.233.

<sup>327</sup> Foucault, “İki Ders”, s.88-90.

<sup>328</sup> Michel Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.25. Bu eser Foucault'nun Collège de France'ta 1975-1976 yıllarında verdiği dersleri kapsamaktadır.

<sup>329</sup> Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s.231.

<sup>330</sup> Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s.235.

olan iktidar rejimini oluşturanı bulmaktır.<sup>331</sup> İktidarı oluşturma problemlerinde kurucu bir öznenen vazgeçmek ve tarihsel bir ağda analiz yapmak Foucault'ya göre soykütüğüdür.<sup>332</sup>

### 3.1.1. Soykütüğü ve İktidar

Soykütüğü araştırmasının maksadının 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Nazizmin yıkılmasında ve ardındaki kırk yıllık süreçte Stalinizmin gerileme koşullarında “İktidar Nedir?” sorusu olduğunu söyleyen Foucault; 18.yy'ın filozoflarında karşılaştığımız hukuki ve siyasi iktidar anlayışıyla Marksizm arasında adına *ekonomizm* diyeceği bir ortak nokta bulunduğunu söyler.<sup>333</sup> 1970-1971'li yıllardan itibaren çalışma alanının iktidarın “nasıl”ının araştırması olduğunu söyleyen Foucault, iktidarın mekanizmasını, iktidarı biçimsel olarak sınırlayan hukuk kuralları ve bu iktidarın ürettiği, yönettiği ve devamlılığını sağlayan hakikat faktörleri olarak iki ölçüt ortasında sorunlaştırır. İktidar, hukuk ve hakikat arasındaki bir üçgen düzenin görüldüğü bu yerde siyaset felsefesine ait olan, hakikatin söylemi iddiasındaki iktidarın hukukunun sınırlarının nasıl belirlenebilir olduğuna dair geleneksel bir soru vardır; ancak Foucault kendi sorusunun geleneksel soruya göre daha olgusal olduğunu söyleyeceği iktidar ilişkilerinde gerçeklik söylemlerini üreten hukuk kurallarının ne olduğu sorusudur. Burada belirtmek gerekir ki dikkatle bakıldığında bu soru, söylemi oluşturan koşulların imkânını araştırması bağlamında arkeolojik bir soruyu da içinde barındırır. Batı toplumlarının içinde yaşadığı koşulları değerlendiren Foucault için bu toplumlara sürekli nüfuz eden, etkisi altına alan ve bunu hakikatin söylemini belirli bir düzende işleyişini ve dolaşımını sağlamasıyla yapan sayısız iktidar ilişkisi vardır. İktidarın bu durumu onu ayırt edilebilir kılan nitelikleriyle birlikte bir hakikat ekonomisini ortaya çıkarır. Foucault'nun bahsettiği ekonomi, iktidarın sürekli olarak zenginlik üretmek zorunluluğunu bireylere dayatırken hakikat üretme zorunluluğunu da dönüşümlü olarak dayatır; çünkü bu düzende bireyler zenginlik üretmek için

<sup>331</sup> Foucault, “Hakikat ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s.62.

<sup>332</sup> Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s.66-67.

<sup>333</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s.29.

hakikat üretmek zorundadır.<sup>334</sup> Bu nedenle de hukuk ve iktidar ilişkileri analiz edilmelidir.

Geleneksel düşüncede iktidar çözümlemesi için bireylerin yapmasına izin verilenle yasaklanmış olan şeyi düzenleyen hukuki biçimler incelenir. Oysa Foucault'ya göre örneğin hukuki bir aygıt olan ceza mahkemesi, suçluya dair normal mi yoksa anormal mi olduğunu belirlemek için psikiyatra başvurduğu görüldüğünde veya bir doktorun *Kliniğin Doğuşu*'nda bahsedildiği gibi haklarının bir kısmı hukuk tarafından korunuyor olsa da cezai durumlara ilişkin bir müdahalesi hukuk dışılık arz etmektedir. İşte burada hukuki olanın hukuki olmaktan çıktığı görülür. O halde iktidar mekanizmaları hukuki veya yasal aygıttan daha kapsayıcıdır ve iktidar, hukuktan daha fazla tahakküm altına alma usulleriyle uygulanır.<sup>335</sup>

Batı felsefesinde krallık iktidarının hukuki düşüncenin oluşmasına kaynaklık ettiğini düşünen Foucault, Orta Çağ'ın ortalarında doğru Roma hukukunun yeniden hayata geçirilmesiyle otoriter, monarşik ve mutlak iktidarların, yani krallıkların veya hükümlerliklerin iktidarının kendi çıkarları için kral kişisini içselleştiren hukuki yapıyı oluşturduğunu düşünür. Yani Orta Çağ'dan beri hükümlerlik iktidarında hukuk kuramının işlevi, iktidarın meşruluğunu sağlamak ve daimi kılmak olmuştur. Bu sistemde kralın iktidarı iki biçimde var olur: İlk olarak kralın iktidarının hangi biçimde konumlandığını ve hükümlerliğin nasıl fiziki canlı bedeni haline geldiğini, bunun hangi hukuki bir temele dayandığını göstermek için; ikinci olarak hükümlerinin kendi iktidarını devam ettirebilmek için kendini nasıl sınırlandırdığını, bunu hangi hukuk kurallarına itaat ederek yapması gerektiğini göstermek içindir.<sup>336</sup>

Foucault iktidar incelemesindeki yönteme dair beş önlem belirler ve iktidarın önceden tespiti yapılmış biçimlerinin meşru merkezlerinde değil, iktidarın kılcallaştığı sınırlarında, son çizgilerinde kavramak gerektiğini belirtirken bu önlemleri şöyle sıralar:

---

<sup>334</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s.37-39.

<sup>335</sup> Foucault, "Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar", *İktidarın Gözü*, s.160-161.

<sup>336</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s.39-40.

1) İktidar kendisini düzenleyen hukuk kurallarının dışına taşıdığı, hukuk dışı hale geldiği noktalarda belirli yeni baskı altına alma teknikleri üretmesiyle veya şiddet kullanımıyla somutlaştığı bölgelerde araştırılabilir olmaktadır. Dolayısıyla Foucault iktidarı onun uygulandığındaki hukuk dışılığın sürekli artış gösterdiği bölgelerin sınırlarında incelemek gerektiğini düşünür.

2) İktidarı verdiği kararları ve maksatları doğrultusunda incelememek gerektiğini, çünkü bu işlemin sadece içinden çıkılmaz bir labirent olduğunu düşünen Foucault, iktidarın edimsel uygulamalarını ve etkisi altında bıraktığı alanın incelenmesinin doğru olacağını belirtir ve uyruklaştırılan bireylerin bu uygulamadaki oluşumunu anlamak gerektiği görüşündedir.

3) İktidar analizi yapılırken iktidara bir grubun diğerleri üzerine olan etkileri olarak bakılmamalı, iktidar sahipleriyle iktidarın dayatmalarına katlananlar arasındaki ilişkide incelenmemelidir. İktidar sürekli ağ gibi yayılan ve işler durumda kalan, etkinliğini bireylerin kendisinin tüm yaptırımlarını uygulamak ve bunlara katlanmak zorunda bırakıldığı bir mekanizmadır. Ancak Foucault'ya göre iktidar bireyler üzerinden bir geçiş yaparak işlerliğini sürdürür, asla bireylere uygulanır değildir.

4) İktidarı dıştan içe doğru toplumda ne ölçüde çoğaldığını ve yayıldığını açığa çıkartmaya çalışan bir yapı olarak incelememek gerekir. Bunun tersine aşağıdan yukarıya doğru tümevarımsal bir düzende iktidarın kendi teknolojisiyle nasıl çepeçevre sardığını, kolonileştirdiğini, dönüştürerek konum değiştirdiğinin tespiti yapılmalıdır. Foucault buna örnek olarak 16 ve 17.yy'dan itibaren hâkim olmaya başlayan burjuvazi rejiminin cinselliğin bastırılmasındaki, delilerin kapatılmaya maruz bırakılmasındaki rolü gösterilebilir. Sanayi devrimiyle birlikte daha da yayılma gösteren burjuva sınıfının egemenliğinden her türlü iktidar tespitinin yapılabileceğini söyleyen Foucault, bunun tam tersi olan bu dönemlerdeki cezalandırmaların nasıl uygulandığını, delilerin nasıl kapatıldığını, cinselliğin nasıl yasaklandığını, gözetim altına alma teknolojilerinin nasıl üretilip yürürlüğe girdiğinin araştırılması gerekir.

5) Devasa mekanizmalara sahip iktidara ideolojik üretimlerin eşlik ettiğini; örneğin bir eğitim, monarşik iktidar, parlamenter demokrasi

ideolojisi gibi bir ideolojinin bulunduğundan kuşkulandığını söyleyen Foucault, iktidarın dolaşımındaki ağların uçlarında, sınırlarında oluşanlar ideolojiler olmadığını düşünür. İktidarın uçlarında veya sınırlarında bulunan mekanizmalarındaki işleyişi, ideolojik yapılar olmayan bilme aygıtlarının kurulması, yayılımı ve organize edilişi olmadan gerçekleşmez.<sup>337</sup>

Orta Çağ'dan Modern Çağ'a kadar gelen bir tarihsel yapı olan Roma hukukunun yeniden canlandırılmasıyla işler hale gelmiş monark sorunu etrafında kendi biçimine kavuşan hukuki-siyasi hükümlerlik kuramından kurtulmak gerektiğini düşünen Foucault'ya göre bu çeşit bir hukuk temelli hükümlerlik kuramının dört ölçütü vardır. İlk olarak hükümlerlik kuramı feodal monarşiye dair olan somut bir iktidar mekanizmasından faydalanır; ikinci olarak büyük monarşilerin temelinde kanıt ve araç-gereç görevindedir; üçüncüsü 16. ve 17.yy'dan beri taraf değiştiren, hükümlerlik iktidarını sınırlandırmak ya da güçlendirmeyi hedefleyen bir silah işlevindedir; son olarak ise hükümlerlik kuramı Roma hukukuyla yeniden aktif hale getirilen, mutlak monarşilerin yerine parlamenter demokrasilerin modelini getirir.<sup>338</sup>

### **3.2. Arkeoloji ve Soykütüğü Bağlamında İktidarın Maddileşmesi**

Foucaultcu düşünmede iktidar-bilgi ilişkisinin anlaşılması soykütüksel araştırmanın temellerinin belirlenmesiyle eş güdümlü ilerler. Zira soykütüğü olmadan bir iktidarın analizinin olamayacağını düşünen Foucault için, arkeolojik anlamda arşivci bir tarih bilgisi olmadan soykütüğü de meydana gelmeyecektir. Arkeoloji bir dönemin tarihsel süreksizliklerinin ürettiği epistemelerin, bir diğeriyle olan kopma ilişkilerini açığa çıkarır. Bu yönüyle arkeoloji bilgiye dair özcü bir yaklaşımda değil, bilginin oluşmasındaki söylemlerin imkânının koşullarını betimlemeyi kendine amaç edinmiştir. Soykütüğü araştırması ise kökenci olmamasıyla tıpkı arkeolojideki gibi bir karşı-bilim oluşturmaktadır. Soykütüğü kökenin dışından, ama onun kendi tarihselliğinde veya tarihi kullanarak hatta bütünüyle tarih yaparak kökenciliği, özcülüğü bertaraf eder. Bu yönüyle soykütüğünün arkeolojik incelemeyi bütünüyle başka bir yapı olarak incelenmemesi gerekir; aksine

<sup>337</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s.41-47.

<sup>338</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s.48-49.



soykütüğü ve arkeoloji Foucault'nun otuz yıllık çalışmasında birbirleriyle örtüşen bir araştırmanın çıktısıdır. Bu nedenle iktidar-bilgi çözümlemesi yapılırken soykütüksel araştırma baskın görünse de arkeolojinin dışında bir işlem gerçekleşmemektedir.

İktidar-bilgi ilişkisinin niteliğinin daha iyi belirlenebilmesi için öncelikle iktidarın tahakküm unsurlarıyla kendini maddileştirdiği yer olan “benden” ile ilişkisini; sonrasında iktidarın dayatmalarının politikasını kendi yayılım, dolaşım ve nüfuz etme mekanizmalarını geliştirdiği stratejiyle olan ilişkisini betimlememiz gerekir. Böylece en sonunda Foucault'nun “iktidar/bilgi” anlayışı açıklanabileceği gibi iktidar mekanizmalarının çağdaş toplumlarda etkisini ve işleyişi betimlenebilir.

*Hapishanenin Doğuşu* eserinde Foucault modern dönemle birlikte bilimsel bir bilginin teknikler ve söylemler oluşurmasıyla cezalandırma erkinin uygulanmasının örtüştüğünü düşünür. Bu nedenle kitabının amacını “Modern ruhun ve yeni yargılama erkinin birbirleriyle bağlantılı tarihini; cezalandırma erkinin desteklerini bulduğu, meşruluk noktalarını ve kurallarını sağladığı, etkilerini yaydığı ve onun aşırı özgüllüğünü maskeleyen, bugünkü bilimsel-hukuki bütünün soy ağacını çıkartmak”<sup>339</sup> olarak ifade eder.

Eserdeki çalışmasının dört ölçüte göre ilerlediğini söyleyen Foucault'nun bu kuralları şöyledir:

1) Ceza mekanizmalarının baskıcı ve dayatmacı etkilerini uyguladıkları yaptırımlara göre değerlendirmemek, ne kadar uç noktalarda olsalar da sebebiyet verebilecekleri bütün pozitif etkilerin dizisini araştırarak, cezalandırmayı bir toplumsal işlev olarak incelemektir.

2) Toplumsal yapıların dışavurumları ve hukuki kuralların sonuçları olarak cezalandırma metotlarına bakmayıp; onları iktidarın tamamen kendine ait olan teknikleri olarak analiz ederek, siyasi taktik açısını araştırmaktır.

3) İnsan bilimleriyle ceza hukuku tarihini kesiştikleri veya ortaklaştıkları noktalardan inceleyerek bunların bir anlamda “epistemolojik-hukuki” bir oluşum sürecine bağlı olup olmadıklarının araştırmasını yaparak, iktidar

---

<sup>339</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.59.

teknolojisi dediğimiz şeyin insanın icat edilmesiyle birlikte cezalandırmanın insanileşmesini konu edinmektir.

4) Modern dönemin bilimsel bilgisinin hukuki uygulamalarla ruhu cezalandırma mekanizmalarına dâhil etmesi iktidar ilişkilerinin etkilerinden dolayı mı olduğunu araştırmaktır.

Foucault tarih boyunca tanık olunan cezalandırma yöntemlerinin dönüşümlerini, iktidar ile nesne arasındaki bağıntıyla, iktidarın insan bedenine etkisiyle ürettiği siyasal teknolojinin incelemesini yapacaktır. Böylece ona göre kendini bilimsel olarak tanımlayabilecek bir söylem veya bilgi türünün insanı ortaya çıkartması betimlenirken, tüm bunları insan bedeninde nesneleşen ve onu sürekli tahakküm altında tutarak etkisi altında bırakan, cezai yaptırım uygulayan, delileri kapatan, bireyselleştiren ve yönlendiren iktidar teknolojileri açıklanmış olacaktır.<sup>340</sup>

Foucault Marksist felsefede anlatıldığı gibi iktidarın sadece ideoloji üzerinden işlemediğini, tarihsel olarak bu felsefeden çok daha önce iktidarın insanların fiziksel bedenleri üzerinde işlediğini belirtir.<sup>341</sup> Bedeni, olayların kaydolma yeri olarak betimleyen Foucault'ya göre soybilimin görevi de tamamen tarih ile dolu bedeni göstermektir.<sup>342</sup> O halde Foucault'nun iktidara yönelik düşüncelerinin ruhu değil bedeni esas aldığı açıktır; dolayısıyla iktidar da beden üzerinden şekillenen bir yapı niteliğindedir. Bedenin bir üretim gücü olması özellikle endüstrileşen dünya ile daha belirgin hale gelecek ve sivil bir kölelik rejiminin destekçisi olacak, onu üretecek, bunun için cezalandırma mekanizmaları inşa edecek ve sonunda sadece tek kaynak niteliğine varmış olan insan bedeni öldürülmek yerine tımarhaneler ve hapisaneler yoluyla ıslah mekanizmalarını doğuracaktır.

İktidar bedenin güçlerine egemen olmayı hedefleyen, bedenin işleyişinin bilimi olmayan adına “bedenin siyasi teknolojisi” denilebilecek bir beden bilgisini sunar. Bu teknoloji, devlet aygıtları ve kurumlarının işlerlik kazandırdığı tahakküm unsurlarıyla *iktidarın mikrofiziğini* oluşturur. İktidarın mikrofiziği ile Foucault'nun bahsettiği şey, iktidarın mülkiyet olarak

---

<sup>340</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.59-60.

<sup>341</sup> Foucault, “İktidar Mekanizmasında Hapishaneler ve Tımarhaneler”, *Büyük Kapatılma*, s.146.

<sup>342</sup> Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s.238.

incelenmesi değil, kullandığı bir strateji olarak belirginleşmesidir. Bu bağlamda iktidarın manevraları, yönelimleri, teknikleri, taktikleri ve işleyişleri arasındaki bir ilişkiler ağının keşfedilmesi söz konusudur.<sup>343</sup>

İktidar mekanizmalarının tarih boyunca hiçbir zaman doğru şekilde incelenmediğini öne süren Foucault, şimdiye kadar işletilmiş olan tarih anlayışının kralların ve generallerin yapıp ettikleriyle ilgili olan bir anekdotlar tarihi olduğunu; oysa yapılması gerekenin iktidarın en ince ayrıntılarına kadar, özellikle iktidar ile bilgi arasındaki ilişkinin ve bunların birbirlerine olan etkisinin araştırılması olduğu fikrini öne sürer.<sup>344</sup> Foucault'ya göre en çok hapisane üzerinde görülen yeni iktidar teknolojisinin mikrofizik analizi, iktidarı stratejik bağıntıları dâhilinde ortaya çıkarmaya yönelik çalışmaktadır. Bu noktaya dair iktidar düzeninde gözetlemeden cezalandırmaya geçildiği önemli bir anın tespitini yapan Foucault, bu anın 18.yy'ın sonu ve 19.yy'ın başına denk gelen dönemi kapsadığını ve artık yeni bir iktidar işleyişinin söz konusu olduğunu düşünür. Yeni iktidar düzeni bireylerin en temellerine kadar ulaşıp, pratik yaşamlarındaki söylemlerini ve davranışlarına kadar tahakküm altında tutarak müdahale ettiği, kralın şahsi bedeninde şekillenen bir iktidarın yerine toplumsal bedenin üzerinden işleyen bir yapının devreye girdiği iktidar şemasıdır.<sup>345</sup> İktidar kapitalist toplumların işleyişinde kendi egemenliğini bedensel kuşatma teknolojisiyle sağlamaktadır ve bunun çıktısı olarak görülür ki; iktidarın kendini maddileştirdiği yer okullarda, hastanelerde, kışlalarda, atölyelerde ve ailelerde karşımıza çıkan disipline edici rejimlerdir.<sup>346</sup> 17.yy'da kralın bedeni yani onun fiziksel varlığı monarşinin temelini oluşturması bakımından siyasi bir gerçeklik durumundayken, artık 19.yy'dan sonra cumhuriyetlerin kurulmaya başlanmasıyla şahsi beden toplumunun bedenine, cezalandırma gözetlemeye dönüşmüştür.<sup>347</sup>

Marksist görüşlerde iktidarın işleyişindeki tek amacının bastırmak olduğu, negatif nitelikte uygulanması yönüyle abartılı bir statünün verildiğini düşünen Foucault'ya göre; tüm bunların aksine iktidar bilginin önünü keserek

---

<sup>343</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, ss.63-64.

<sup>344</sup> Foucault, "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi", s.35.

<sup>345</sup> Foucault, "Hapishane Üzerine Söyleşi: Kitap ve Yöntemi", s.22-23.

<sup>346</sup> Foucault, "İktidar ve Beden", *İktidarın Gözü*, s.41.

<sup>347</sup> Foucault, "İktidar ve Beden", s.38-39.

engellemek yerine askeri ve eğitimsel disiplinler sayesinde beden üzerinden pozitifliği içinde bilgiyi üretir. Böylece beden üzerinde işleyen iktidardan fizyolojik, organik bir bilgi olanağı sağlanır. Foucault'ya göre 19.yy'da Marksizm öğretisi devlet aygıtını kendi mücadelesinin karşı gücü olarak yorumlamıştır. Ancak bunun sonucunda ilk olarak askeri ve politik kavramları, yönetmelikleri ve disiplin usullerini kullanan devlete karşı başka bir devlet modeli getirmeyi hedefler. İkinci olarak Marksist görüşün devleti ele geçirmesinde devleti işgal altındaki bir yapı olarak mı yoksa ortadan kaldırmak olarak mı kabul edeceği tartışmalıdır. Sonucunda Marksizm içinde kabul edilen görüşe göre devlet, bir zamana ve bir duruma varıncaya kadar proletarya diktatörlüğü olarak varlığını sürdürecektir. Üçüncü olarak devlet aygıtının sürdürmek ve çalışır olabilmelerini sağlamak için burjuvaziyi kullanıldığı görülecektir. Marksist iktidar uygulaması örneğinde görüldüğü gibi Foucault'ya göre sonuç olarak iktidarın yerinin devlet aygıtı olmadığı, yapılacak olan iktidar mikrofiziği ile birçok noktada küçük ölçekte tespit edilebilen iktidar mekanizmalarında değişiklik olmadan toplumda da hiçbir şey değişmeyecektir.<sup>348</sup>

### 3.2.1. İktidar, Savaş ve Strateji

Foucault, çoğu zaman *iktidar* sözcüğü kullanıldığında geleneksel anlamıyla bir siyasi yapı, hükümet, köleye karşı efendi veya hâkim bir toplumsal sınıfın akla geldiğini; oysa kendi kullanımında *iktidar ilişkilerine* karşılık gelen bu kavramın, birinin bir başkasının davranışlarını yönlendirmeye çalışırken kullandığı stratejiler bütünü olan ilişkiyi anlamaktadır.<sup>349</sup> İktidarı değişkenlikler gösteren bir ittifaklar ağı olarak gören Foucault'ya göre iktidarın anlaşılmasını sağlayacak metafor, taktikler ve stratejilerin neden olacağı çatışmalar ve mücadeleleri oluşturacak savaş benzetmesidir.<sup>350</sup> Bu bağlamda siyasal iktidarın görevi güç ilişkilerini devamlı bir savaş yoluyla insan bedenlerine etki edinceye kadar kurumlar, araçlar gibi çeşitli stratejik mekanizmalarla yeniden kurmaktır.<sup>351</sup>

<sup>348</sup> Foucault, "İktidar ve Beden", s.42-43.

<sup>349</sup> Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar*, s.235.

<sup>350</sup> Urhan, *Düşünce Sistemleri*, s.242.

<sup>351</sup> Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s.31-32.

Söylemsel oluşumları incelerken *Bilginin Arkeolojisi*'nde Foucault'nun stratejiyi bir söylemdeki nesnelere, ifadeler ve kavramların düzenleyicisi olarak dördüncü söylemsel oluşum kuralı olarak belirlemiştir. Foucault bu arkeolojik sistemden çok da bağımsız olmadığını aktardığımız soykütüksel iktidar analizinde stratejiyi daha somut ve toplumsal pratiklerdeki etkisiyle araştırılabilir olan savaşıma metaforundaki konumuna göre bir başka boyutta inceler. Bu bağlamda Foucault'ya göre strateji üç şekilde tanımlanır: İlk olarak belirli bir amaca ulaşmak için kullanılan araçları göstermekle beliren rasyonalite; ikinci olarak belirli bir karşılıklı mücadelede, taraflardan birinin diğerine üstün gelerek onun nasıl düşünüp davranacağına karar verecek konuma kendini getirme şeklini açıklamak; üçüncü olarak bir rakibi etkisiz kılmaya zorlamak için kullanılan yöntemleri tanımlamak için ya da zaferi edinmeye yönelik tasarımlarla ilgili problemlerdir.<sup>352</sup>

İktidarın soykütüksel çözümlemesinde stratejinin belirttiğimiz üç anlamı düşmana karşı durumdayken onun mücadele hareketlerini sürdürmesini olanaksızlık niteliği kazandıracak bir ortamın üretilmesi anlamında birleşir. Bu noktada strateji mücadele kazandıracak çözümleri seçebilme temeli üzerinde kurulmaktadır. Ayrıca Foucault, bu ayrımlar yapılırken tıpkı arkeolojik stratejide olduğu gibi stratejinin çok özel durumlardaki farklı anlamlarının korunması gerektiğini belirtir. İktidar ilişkilerinin temelinde devamlılık arz eden direnme ve özgürlük arzusu bulunduğu için, içinde dayatmalardan kaçmanın veya kurtulmanın olanaksız olduğu bir iktidar ilişkisi yoktur. O halde Foucault için iktidar ilişkileri bütünüyle mücadele stratejileri üzerinde kurulur ve her strateji kendi içinde özelliğini yitirmeden ve birbirine karışmadan varlığını sürdürür. Böylece mücadele içindeki taraflardan biri çeşitli mekanizmalarla diğer tarafın davranışlarını kesin ve kalıcı olarak yönetebilecek ve ivmelendirebilecek gücü kendinde sağladığında veya karşı tarafı etkisiz hale getirdiğinde zafer kazanılmış olur. İktidar ilişkilerinin stratejik çözümlenmesinin yapılacağı merkezi oluşturacak zaferin kazanılması veya bir rakibi çatışma durumuna getirme durumu, iktidarın son noktasını ve iktidarın sınırlarını oluşturur. Foucault için iktidarın

---

<sup>352</sup> Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, s.80.

sınırlarında keşfedilen şey her çatışma stratejisinin bir iktidar ilişkisine, her iktidar ilişkisinin de bir kazanma stratejisine dönüşmeyi arzuladığı, durmaksızın bir tersine dönüş niteliği göstermesidir.<sup>353</sup>

İktidar kötüdür diyen Sartre'dan çok başka bir görüşe sahip olduğunu belirten Foucault'ya göre iktidar stratejik ilişkilerdir. Öyleyse şeylerin tersine çevrilmesinin kolayca yapıldığı ortamlarda iktidarın stratejik ilişkilerine veya oyunlarına tanık olunurken, bu yerlerde iktidarın kendini bir başkası üzerinde uygulaması kötülük olmaz. Bu bağlamda Foucault'nun kendi örneğine göre bir öğretmenin üzerinde otoritesini kötüye kullanarak tahakküm kurmaya çalıştığı bir öğrencinin konumundaki problem, ortaya çıkan dayatma unsurlarının nasıl etkisizleştirileceğini bilmektir.<sup>354</sup> Bu bilme, iktidarın bilgi ile olan ilişkisinin analizine ve iktidarın tarih içindeki oluşum, yayılım ve nüfuz koşullarının ortaya çıkartılmasına bağlıdır.

### 3.2.2. Foucault'nun İktidar/Bilgi Anlayışı

Foucault'nun “iktidar” kavramı devletin içinde vatandaşlarına belirli hakları tanıyan ve bu haklarını koruyarak garanti eden olguyu karşılamaz. Orta Çağ'daki infaz edici, hükümlanlık statüsünü tekrar oluşturmaya yönelik veya Fransız Devrimi'nden sonra şiddet uygulamak yerine çeşitli kurallar koyarak uyruklaştıran yapı değildir. Ayrıca iktidar, Hobbes'taki gibi karşılıklı sözleşmelerle kurulan ve temelde tümüyle kötücül bir yapıyı da ifade etmez. Aksine Foucaultcu iktidar, pozitifliği içinde sürekli olarak bilgiyi üreten yapıyı oluşturmasıyla; devleti ve iktidarı kötücül, negatif ve kurtulması gereken olgular olarak kabul eden tüm görüşlere ve Marksizme karşıdır.

Foucault'ya göre “iktidar”dan anlaşılan şey, kendine özgü söylem temalarıyla örgütlenen, sürekli yayılım ve dönüşüm gösteren güç ilişkilerinin analizidir. Foucault'nun isteği bu güç ilişkilerindeki dayanak noktalarını tespit edebilmek, böylece ortaya çıkan tüm mücadele unsurlarını, zincirleme sistemleri ve tam tersine bu nedensellikleri birdenbire yok eden stratejilerin betimlemesini yapabilmektir.<sup>355</sup> Bu anlamıyla devlet aygıtı olmayan

<sup>353</sup> Foucault, “Özne ve İktidar”, s.80-82.

<sup>354</sup> Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s.244.

<sup>355</sup> Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s.69.

Foucaultcu iktidar; toplumun her yerinde, her örgütlenmede, her bireyde farklı biçimde işlerken; bireylerin diğerleriyle olan ilişkisi de bir başka iktidarın varlığını işaret eder. Böyle kavrandığında iktidarın içinde yaşanan tüm dünyayı sarmaladığı ve sürekli olarak pozitif yapıda ve çeşitli stratejilerle bilgiyi üreten, yayan ve dolaşıma sokan yapıyı oluşturduğu anlaşılır. Ancak bu noktada iktidarın filozoflarla etkileşiminin bir tarihini göstermek gerekmektedir. Çünkü Foucaultcu bilgi-iktidar ilişkisinin betimlenmesi, bilginin tarih boyunca evreler geçirerek farklı yapılarda konu edilmesi gibi filozofların iktidara yönelik etkilerinin de değiştiğinin görülmesine bağlıdır.

Foucault'ya göre Antik Yunan'da filozofun, bilgi ve iktidar kavramları bağlamında üç biçimde devlet yönetiminde etkili olduğu gözlemlenir. 1. Solon'da görülen yasa koyucu filozof etkisidir. 2. Hükümdarın danışmanlığını yapacak ve iktidarın kötüye kullanılmasını engelleyerek "pedagog filozof" rolünde Platon'un üstleneceği filozof, devlet ve iktidar ilişkisidir. 3. İktidarla alay eden Diyojen'de örneklenebilecek kiniklerdir. Ancak bu üç yönetim türü Modern Çağ'a gelinceye kadar sürekli olarak birbirleriyle yer değiştirerek ve asla tamamen devleti filozofun etkisi altında bırakmadan devam etmiştir. Roma imparatorluğu Stoacılığın etkisiyle kurulmuş olsa da asla bu felsefede devam etmemiş, Aristoteles'in öğrencisi İskender asla Aristokrasi yanlısı olmamış veya Platon'un önerdiği site devletleri hiç kurulmamıştır. Ancak 18.yy'ın sonuna gelindiğinde Fransız Devrimi'yle birlikte örgüt temelli, organik ilişkileri olan felsefe-devletlerin oluştuğu gözlemlenir. İlerleyen dönemlerde Napolyon'un imparatorluğunun Rousseau'yla, Prusya'nın Hegel felsefesiyle, Leninizm ve Marksizmin Sovyetler Birliği'yle bağları olduğu gözlemlendiğinde felsefenin ve filozofların devlet üzerinde doğrudan etkisi olmaya başlamıştır. Foucault'ya göre felsefe-devletlerin oluşması, Batı toplumlarında siyasi kurumlarda nüfuzu artan iktidarın aşırı biçimlerinin doğmasına sebep olmuştur.<sup>356</sup>

Foucault, Antik Çağ'da iktidar ve bilgi temasının en iyi örneklerinden birinin Sofokles'in *Kral Oidipus* eserinde yansıtıldığını düşünür. Bu eser hakikatin ortaya çıkartılmasına yönelik çeşitli mekanizmalara sahiptir. Eserin

---

<sup>356</sup> Foucault, "Analitik Siyaset Felsefesi", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s.197-199.

isminin *Ensest Yapan Oidipus* veya *Kral Katili Oidipus* değil, *Kral Oidipus* olmasının bir nedeni vardır ve “kral” kavramının özellikle belirtilmesiyle bir siyasi iktidarın sembolliğini oluşturmaktadır. Oidipus iktidar insanıdır ve belirli bir iktidarı uygulayan kimse olarak kral kişisidir. Bu kral kişisi Yunan düşüncesinin iyi bildiği, işaret ettiği, sınıflandırdığı ve nitelediği “tiran” şahsiyettir. Ancak tiran kişiliği sadece iktidarın sahibi olmasıyla değil, bir bilgi türünü ifade etmesiyle bütünlüğünü kazanmaktadır; örneğin eserde Kral Oidipus, bilgisini ve düşüncelerini kullanarak Sfenks’in sırrını açığa çıkarır. Böylece açık olur ki bilginin iktidarla doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu tema Foucault’nun bilgi-iktidarına yakın anlamı ifade eder ancak; Yunan düşüncesinde iktidar ve bilgi ilişkisinin birbirine denk anlamda ilerlemediği gözlemlenir. Kral Oidipus bir tragedya eseridir, oysa bilgi ile iktidarın birleştiği kişilik gerçekte fiilen Doğu Akdeniz uygarlıklarından Asur kralında vücut bulur. Bu kral tamamen bilgisini iktidarıyla birleştirmiştir. Doğu uygarlığındaki kralın iktidarında bilgi bir şartı gerektirmektedir: İktidar olmadan bilginin, bilgi olmadan iktidarın varlığı mümkün değildir.<sup>357</sup> Neticede bu iki kavram Eski Çağ Doğu toplumlarında bağıntılı ve birbirlerine denk görünürken, Batıda ise Sofokles’in Kral Oidipus tragedyası dışında fiili bir gerçeklik kazanmamıştır.

Yunan felsefesinin erken dönemlerinde sofistlerde görülen haliyle bilgi-iktidar ilişkisinin bağıntılılığı söz konusudur. Sofistler bilgiyi kullanarak kendilerine özgü hitabet veya retorik yöntemleriyle insanları etkileyerek bir iktidar unsurunu ortaya çıkartmaktadırlar. Ancak Platon ve sonrasında Aristoteles’te görülen sistemli felsefe, bilgi ve iktidarı birbirlerinden tamamen başka yapılar olarak kabul etmiştir. Bu filozoflar için bilgi iktidarla bütünüyle başka yapıda, doğruluk ve yanlışlık değerini bilgiye kazandırmak için kullanılmıştır. Geleneksel felsefenin doğruluk ve yanlışlık değeri alan bilgi üzerinden işleyen mekanizması, doğruluğu hakikatle eşdeğerde görmüştür. Felsefenin bu geleneksel anlayışı, 19.yy’ın ikinci yarısında Nietzsche’nin bilgi ve iktidarı aynı yerde düşünmesine ve güç istencinin bir sonucu olarak bilginin ortaya çıkmasına kadar etkili olmuştur.

---

<sup>357</sup> Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, s.189-197.



Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı, Antik Yunan felsefesinin bilgi ve iktidar arasında yaptığı ayırımı yıkmaktır; böylece artık bilginin hakikatten beslenen niteliği ortadan kalkarken, bilgi ve iktidar aynı yerdedir. Sonuçta insan ve doğanın arasında bilgi bulunur; yani bilgi, Modern Çağ'da iki parçaya ayrılmış insan ve doğa ile özdeş değil onların arasında bir yerlerdedir. Ancak tabii bu konum bilgiye de bir kesinlik sağlamaz. Çünkü Antik Çağ'dan Modern Çağ'ın sonuna kadar kabul edilen bilgi temasının niteliği neredeyse aynıdır ve bir keşif özelliğindedir. Nietzsche felsefesinde felsefe bilimin oluşumunu bilme istencine ve bu istencin doğal olarak insanın kendisinde bulunmasına bağlayan Aristoteles'in felsefesinin toptan bir yıkımı görülür. İstenç, bilme ve bilginin kapatılmış mesafesinin açılması; bilgi ile iktidar arasında açılan mesafenin ise kapatılması söz konusudur.

Nietzsche'ye göre bilgi bir icattır ve bu durum dört şey anlamına gelir. Birincisi Aristoteles'te görüldüğü gibi bilgi insan doğasına işlenmiş değildir ve insanın en eski yetisi değildir. Bilgi kendi kendini öncelemez veya önceden gizlice orada bulunmaz. İkincisi Descartes felsefesinde belirgin olarak gözlemlenen ve zorunlu olarak bulunan, bilginin ilahi bir akıl benzeri dışsal bir garantisi yoktur. Üçüncüsü bilgi gizlenmiş bir bilginin deşifre edilmesi değildir; böylece kanıtlama, algılama vb. şekillerde dünyaya eklenmez. Son olarak dördüncüsü, bilgi karmaşık bir işlemin sonucudur. Nietzsche'ye göre bilginin karmaşık bir işlem olması onun kötücül olmasıyla alakalıdır. Çünkü bir yolla herhangi şeyleri tanıtmayı amaçlamak yerine kendiyi diğerleri arasında mesafe koymaya çalışmaktadır. Mesafe koyma işlemini, diğerini bir şekilde ortadan kaldırarak, imha ederek, değersizleştirerek yaptığından; bilginin iyi olması durumu söz konusu değildir. Ayrıca bahsedilen kötücül olmak, bilen kişiyi de içermektedir. İnsanın kendi zihnini bilgiye zorlaması sevme, olumlama ve hayranlık duyma arzularını ortadan kaldırır ve sadece şüphe etmesine neden olur.<sup>358</sup> Önceden çoktan orada olan bilginin başka bir bilginin varlığına destek olması Nietzsche için bir uydurmadan ibarettir. Elbette bilgiyi bu şekilde anlayan düşüncenin belirli iktidar mekanizmalarına sahip olması şarttır. Öncelliğe atıf yapmak ancak

---

<sup>358</sup> Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s.204-206.

bunu ortadan kaldırarak bir felsefe inşası çeşitli ifade etmeme, gizleme, hile yapma ve şiddet unsurlarıyla bir iktidar mekanizmasının kullanmasını gerektirmektedir.

Foucault'nun düşüncelerinin çağrışımsal düşünme anlayışından oldukça etkilendiği görülmektedir. Hatırlatmak gerekirse filozofa göre episteme olarak bilgi ve bilme olarak bilginin birbirinden ayrılması söz konusudur. Epistemeler, çağ oluşturan kopmaların oluşturduğu süreksizliklerinden okunan bir tarihin sunduğu söylemleri oluşturmaktadır. Söylemler ise ikinci bölümde konu edindiğimiz arkeolojik mekanizmaların belirlenmesiyle epistemelerin oluşum koşullarının imkânını verir. Bu imkânlar söylemlerin yükümlendiği bilme olarak bilgi'nin açığa çıkartılmasıdır ki bu da zaten arkeolojik analizdir. Bu yönüyle Foucaultcu düşünmenin asla bilginin neliğine veya özüne yönelik bir araştırmada olmadığı açıktır; sadece çağlara karşılık gelen ve hiçbir biçimde birbirlerine eklenemeyen epistemelerin arasındaki süreksizliklerin sağladığı söylemlere yüklenen bilginin doğuşunu betimlemektir. Böylece bilginin bir icat olması fikri Foucault'da devam eder.

Bilginin icat olarak kavranmasının bazı sonuçları vardır. Öncelikle “yazar ilkesi”ni açıklarken bahsettiğimiz yorumun tekrar yoruma dönen sonsuz çıkmazını, fenomenolojinin dışından incelenemesine olanak tanır. İkinci olarak göstergelerden bahsin yapısalcı felsefeden bağımsız olarak araştırılabilmesini sağlamaktadır. Üçüncüsü yorumdan kökene dayalı bir özne üzerinden yapılacak anlatımı dışarıda bırakır. Dördüncüsü gösterge sistemlerinin çözümlenmesiyle, şiddet ve tahakküm unsurlarını oluşturacak bir analizin ortaya çıkmasını sağlar. Elbette bu da bir iktidarı gerektirdiğinden çeşitli iktidar mekanizmalarının analizine olanak tanır. Son olarak beşincisi ise bilginin her türlü hakikati öncelemesi problemi özne ve nesne ilişkisinden bağımsızlaştırılmış bir bilme olarak bilgi (savoir) üzerinden betimlenebilir.<sup>359</sup>

Foucault'ya göre bilginin iktidardan bağımsız olduğu bir anı bile düşünülemez. Bilgi olamadan iktidar olanaksızdır, bilginin de iktidar olmadan düşünülmesi mümkün değildir.<sup>360</sup> O halde iktidar ve bilgi iki kavram biçiminde değildir; iktidar/bilgi veya bilgi/iktidar'dır. Çeşitli tahakküm

<sup>359</sup> Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s.215.

<sup>360</sup> Foucault, “Hapishane Üzerine Söyleşi”, s.36.

unsurlarını pozitif olarak üreten iktidarın sayısızca birbirlerine geçen halkaları mevcuttur. Bu halkalar zaman zaman zincirleme, bazen de tamamen nedensellikten arınmış olarak vardır. İçinde yaşanan dünyanın her noktasında ayrı şekilde işleyen iktidarın bireylerin kendisiyle, diğer bireylerle, toplumun içinde, devletin işleyişinde, devletin topluma ve bireylere müdahalesinde çeşitli stratejik işaretlerle sürekli olarak doğmakta, yayılmakta ve dolaşıma girmektedir. Foucault için burada yapılması gereken iktidarın bir analizini yaparak tüm tahakküm veya dayatma teknolojilerinin etkisizleştirilmesidir. Ancak şu özellikle belirtilmelidir ki burada Foucault'nun iktidara karşı bir tavırda olduğu düşünülebilir. Zaten böyle düşünülmesi Foucault'nun *Marksist* veya *Yapısalcı* gibi eleştiriler almasına neden olmuştur. Oysa asla iktidara karşı değildir; aksine ona göre iktidarın kendisi bilgiyi üretiyor olmasıyla pozitif yapıdadır. Foucault radikal olarak özgürlüğü aramakta, bunun önündeki engelin özellikle Modern Çağ'dan sonra keşfedilmiş insanı bir tahakküm nesnesi haline getiren iktidar türü olduğunu düşünür. Burada Foucault'nun yapmaya çalıştığı iktidarın koşullarını ortaya çıkarmak ve dayatma teknolojilerini saf dışı etmektir.

### 3.3. Gözetleyen İktidar

İktidarın tahakküm unsurlarını ortadan kaldırmayı hedefleyen Foucault, bunları sunan bir düzenin içinde olmadan dışına çıkılamayacağını düşünmektedir. Zaten tüm insanlar belirli bir iktidarın etkisi olmadan var olmazlar. Özne, istese de istemese de bir iktidarın içinde doğar ve yaşar. Ancak iktidar sadece bireylerin kendisiyle ve diğerleriyle olan ilişkisi içinde değil devlet aygıtıyla ilişkileri anlamında da dolaşımını sürdürmektedir.

Foucault, iktidarın sadece analiz edilip bilebildiği takdirde dışına çıkılabileceğini veya etkisizleştirilebileceğini düşündüğünden iktidarın bilinmesi için yöntemler geliştirmiştir. Bu yöntemlerin işlerliğini iktidarın tarihini, beden ile ilişkisini, kullandığı stratejileri, yapısını ve söylemlerini çözümlenmekle mümkün görmüştür. Elbette iktidarın bilinebilmesi için bir bilgi unsuru olması gerekmektedir ki Foucault için iktidar dendiğinde bilgi, bilgi dendiğinde bir iktidar ilişkisi dışında bir şeyden bahsedilemez.

Orta Çağ'da savaşlar hukuki-siyasi işlev üzerinden ilerlerken 18.yy'ın sonundan itibaren Fransız devriminin gerçekleşmesi, aristokrasinin yerine burjuvazinin ikame edilmesi ve endüstrileşen dünyanın üzerine kurulan kapital ekonomi sistemi iktidarın bireyler üzerindeki hâkimiyetini hükümlerlik iktidarında olduğu gibi yansıtmaz. Artık insanlar idam edilecek suçlular değil, ıslah edilmesi gereken güç kaynaklarına dönüşmüştür. Bilginin güç olduğu bilinen bu yerde iktidarın bilgiden bağımsız biçimde hareket etmesi düşünülemez ve istediği yalnızca gücü elinde tutmak ve yaymaktır. İktidar kendi pozitifliği içinde çeşitli bilgiler üreterek tahakküm mekanizmalarını kullanıma sokmaktadır. İktidarın siyasi karşılığı, devlette yapılaşan kurumlar ve türlü yönetim aygıtlarıyla toplumlara, bireylere ve onların bedenlerine sonu gelmeyen etkisini bir gözetleme teknolojisi kurmasıyla mümkün hâle getirmektedir. Gözetleyen iktidar sadece bir düşünce olarak kalmamış, çağdaş dünyanın tamamında işler hale gelmiştir. Sürekli çalışan bir makine olarak gözetleyen iktidar, zamana uymakta, daha fazlasını istemekte, teknolojiler veya bilgiler üreterek yeni bir toplumun doğmasına yol açmıştır. Tezin bu kısmında iktidarın uygulama pratiklerinin daha seçilir hale getirilmesi için kullandığı teknikler gösterilecektir.

### 3.3.1. Gözetleme ve İktidar

Foucault'nun kapatılmanın tarihine ilişkin bir diğer eseri *Hapishanenin Doğuşu* dur. Bu eserin daha başlangıcında Damiens adında bir mahkûmun 2 Mart 1757'de azap çektilirerek uygulanan idam cezası ayrıntılarıyla aktarılır.<sup>361</sup> Foucault'nun kitabına bu şekilde başlamasının nedeni 18.yy'a gelinceye kadar ceza uygulamalarındaki azap unsuru üzerinden iktidarın kendisine bir atıfta bulunmak istemesidir. Çünkü bu dönemde işlenen suç, asıl kurbanın dışında hükümdara da saldırmaktadır; kişisel olarak saldırmaktadır, çünkü yasa hükümdarın iradesi olarak geçerlidir; fizik olarak saldırmaktadır, çünkü yasanın gücü hükümdarın gücüdür.<sup>362</sup> Foucault için bu azap çekirme töreni, yasaya iktidarını veren güç ilişkisini ortaya çıkartmaktadır. Çünkü bu

<sup>361</sup> Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 2019, s.33.

<sup>362</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.91-92.

dönemde her yasa ihlalinde, suçların en küçüğünde bile suçluların içinde potansiyel bir kral katili olduğu düşünülmektedir. O kişi artık mutlak olarak suçludur; çünkü hükümdarın fizik kişisinde, onun koyduğu ve kendi maddi ve manevi varlığıyla koruduğu yasaya saldırmaktadır. Orta Çağ düşüncesinde bu durumda kral katilinin uygun cezasını, mümkün tüm acıların toplamını oluşturmalıdır.<sup>363</sup> Burada azap çektirmenin hukuki-siyasi bir işlevi olduğunu belirten Foucault için yapılan idam gösterisiyle, bir an için yaralanmış olan hükümdarlığı yeniden oluşturmaya yönelik törensel bir an söz konusudur.<sup>364</sup>

Azap çektirme işlemlerinin sona ermesi Fransız Devrimi dönemine denk gelmektedir. 1791 tarihli Fransız ceza kanununun 3. Maddesi olan “her ölüm mahkûmunun kafası kesilir” Foucault’ya göre bu üçlü anlamı taşımaktadır: herkese eşit ölüm hakkı verilirken bu ölüm tek bir darbeye azap çektirmeden sağlanacak ve son olarak da ceza yalnızca mahkûma verilecektir. 1792’den itibaren kullanılmaya başlayan giyotin bu ilkelere uygun bir mekanizma olurken; ölüm bu aletin ortaya çıkarttığı bir anlık olaya dönüştürülmüştür. Böylece fiziki bir mücadele sonlanmış, yasa veya yasayı uygulayanlarla suçlunun bedeni arasındaki temas bir ana indirgenmiştir.<sup>365</sup>

Bedensel azap çektirme töreni sona ermiş olsa bile azabın kendisinin sonlanması 19.yy’da sanayi devrimiyle birlikte endüstrileşen ve kapitalleşen dünyada hapishanenin keşfiyle gerçekleşecektir. Daha öncesinde Orta Çağ’da uygulamada hapishaneler yoktur; bu dönemde hücrelerin işlevi, mahkeme bekleme odası olarak, birini teminat almak için, ardından öldürmek için veya başka tarzda cezalandırmak için veya serbest kalabilmek için haraç, kefarete veya fidye ödesin diye kapatılmaktaydı. Dolayısıyla hapishanenin kendi varlığının ceza niteliği taşıyor olduğu düşüncesi Orta Çağ’da bilinmediğinden bu çeşit uygulamalara o toplumlarda rastlanmaz.<sup>366</sup> Foucault’ya göre Fransız Devriminden sonra apaçık ortada olan bir olgu vardır; azap çektirilen, parçalanan, organları kopartılan, yüzüne veya omuzuna simgesel damga basılan, canlı veya ölü olarak teşhir edilen, seyirlik unsur haline getirilen beden birkaç on yıl içinde ortadan yok olmuştur. Beden, ceza ile yıldırmanın

---

<sup>363</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.100.

<sup>364</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.93.

<sup>365</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.46.

<sup>366</sup> Michel Foucault, “Büyük Kapatılma”, *Büyük Kapatılma*, s.104-105.

ana hedefi olmaktan çıkmıştır. 18.yy'ın sonuyla 19.yy'ın başında cezayı karanlık bir şenlik haline getiren uygulama yok olmaya yüz tutmuştur.<sup>367</sup> Ceza yasaları genel olarak edepli hale gelmişlerdir. Bedene dokunmamak veya her halükarda mümkün olduğunca az dokunmak ve onda bedenini kendisi olmayan bir şeye ulaşmak. Şöyle denilecektir: hapishane, içeri kapatma, zorla çalıştırma, kürek, ikamet yasağı, sürgün tamamen fizik cezalardır: para cezasının tersine, doğrudan bedene yöneliktirler. Beden burada araç veya aracı durumundadır. Onu kapatarak veya çalıştırarak bedene müdahale ediliyorsa bunun nedeni bireyi hem bir hak, hem de bir mal varlığı olarak kabul edilen bir özgürlükten mahrum bırakmaktır. Beden bu cezalandırma yöntemiyle zorlama ve mahrum bırakma, zorunluluklar ve yasaklar sistemi içinde alınmış olmaktadır. Fizik acı, bizzat bedenini acı çekmesi, artık cezanın oluşturucu unsurları olmaktan çıkmışlardır.<sup>368</sup> Ceza madem ki bedene değil, o halde ruha müdahale etmektedir. Bedeni kudurtan kefarete cezasının yerine kalp, düşünce, irade, ruhsal durum üzerine derinlemesine etki eden bir ceza geçmelidir.<sup>369</sup>

Devrimin getirdiği herkese eşit ölüm fikri ve bu fikrin uygulanma alanı olan giyotin makinesinin azabı sıfıra indirmesinden bir ıslah ekonomisine geçilmiştir. Azap çektirilen kişinin bedeninin sergilendiği darağacının, hükümdarın ayinsel olarak dışa vurulan gücünün, cezanın tasarımının toplumsal bünyeye sürekli olarak verildiği ceza tiyatrosunun yerine, bizatihi devlet aygıtının gövdesiyle bütünleşen kapalı, karmaşık ve hiyerarşik büyük bir mimari geçmiştir. Bu tamamen insanların bedenlerini kuşatmanın başka bir biçimi, başka bir iktidar fiziğidir.<sup>370</sup> Islahatın, daha en genel formülleştirmelerinden sonraki asıl amacı, daha eşitlikçi ilkelerden hareketle yeni bir ceza hukuku kurmaktan çok, yeni bir cezalandırma ekonomisi kurmak, onun en iyi dağıtımını sağlamak, bunun birkaç ayrıcalıklı elde yoğunlaşmasına ve birbirleriyle zıtlaşan merciler arasında aşırı bölünmesine özen göstermek; bunu her yerde icra edilebilir türdeş akımlar halinde ve toplumsal bünyenin en küçük parçalarına ulaşacak şekilde dağıtmak

---

<sup>367</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.39.

<sup>368</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.43.

<sup>369</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.50-51.

<sup>370</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.182.

olmuştur.<sup>371</sup> Bu ıslah tekniğinde yeniden oluşturmak istenilen şey, toplumsal antlaşmanın genel ilgi alanının içine alınmış olan hukuk öznesinden çok; boyun eğen özne, alışkanlıklara, kurallara, emirlere, etrafında ve üzerinde inşa edilen ve kendinde otomatik olarak işlenmesine izin vermek zorunda olduğu bir otoriteye tabi kılınmış olan bireydi.<sup>372</sup>

İnsanlar kaynak haline gelmişlerdir. Bu kaynağın işlevsel olabilmesi hükümlerin kendi iktidarını, en küçük suçta bile azap çektirerek idam eden dehşet tiyatrosuyla tekrar üreten ve böylelikle kendini açığa çıkartan eski rejimde olanaksızdır. Çünkü kaynak ne kadar fazla hayatta kalırsa o kadar verimli olabilir. Bu nedenle hapisanelerin meşrulaşması için yeni bir teknolojinin icat edilmesi gerekmektedir. Disiplin teknolojileri ve gözetim mekanizmaları bu ihtiyaç doğrultusunda geliştirilmiştir. Ceza adaleti sisteminin sınırı kral katilinin sonsuza kadar parçalanmasıyla; Fransız Devrimi'nin sonrasındaki toplumlarda ceza sistemi disiplinsel şemalara göre belirlenmektedir. Gözetimde tutmak, türlü disiplinsel yöntemler ve inceleme tekniklerinin istilasıyla yeni bir adalet sistemini gerekli kılar. Ceza adaletinin eski rejimdeki en uç noktası kral katilinin sonsuza kadar parçalanmasıydı. Bugün ceza sisteminin ideal noktası, belirsiz disiplin olacaktır. Gözlem altına almak, disiplinsel yöntemler ve inceleme usulleri tarafından istila edilmiş olan bir adaletin doğal uzantıları olmaktadır. Foucault'ya göre gözetleyen iktidarın yargı eliyle ve onun güçlerini arttırarak sağladığı normleştirme mekanizmalarıyla hücrelerden oluşan hapisanelerin modern toplumlarda cezalandırma aygıtı olması gayet doğaldır. Eğer hapisane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapisaneye benziyorsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur.<sup>373</sup>

### 3.3.2. Panoptikon ve İktidar

Foucault için hapisane olgusunun ortaya çıkması iktisadi, ekonomik, sıhhi ve eğitimsel başka süreçlerden bağımsız değildir. Sanayileşen dünyada hapisanenin toplumun her kurumuna nüfuz etmesi yeni bilgi koşullarını ve

---

<sup>371</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.135.

<sup>372</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.201.

<sup>373</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.331.

yeni bilgi oluşum alanlarına sebebiyet vermiştir. Foucaultcu düşünmede iktidar teknolojilerinin beden üzerinde maddileşen tahakküm unsurlarını oluşturan tüm bu koşulların değerlendirilmesi gerekir.

18.yy'ın ekonomik değişimleri, iktidarın toplum üzerindeki nüfuzunu giderek daha ayrıntılı yollarla bireylere, onların davranışlarına, fiziki bedenlerine ve bütün pratik yaşamlarındaki yapıp ettiklerine kadar müdahil olmasının olanaklarını oluşturmuştur. Böylece uygulanan tek tipleştirme veya tüm çıktıları bir yerde toplama stratejisiyle iktidarın etkisi, hükmü altındaki insan sayısı ne kadar fazla olursa olsun hepsine bir insana uygulanıyormuş gibi tesir etmesine neden olmuştur.<sup>374</sup>

Fransız Devriminin amacı, oluşturmak istediği yeni adalet sisteminin gücünü toplumun kendisinden veya kamuoyundan almasını sağlamaktır. Ancak oluşturulacak yeni adalet sistemini hükümlerlik iktidarındaki gibi insanları cezalandırarak değil, insanların suç işleyecek veya kötülük yapacak durumda olmalarını engellemek üzerine kurmak ister. Bu durum daimi bir denetleyenin, yani iktidarın gözetimi altında olmayı koşullamaktadır. Foucault'ya göre iktidarın bu etkisi, insanların kötülük yapabilme veya suç işleyebilme yetisini ve hata böyle bir durumu düşünebilme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Sorunun tam da burada ortaya çıktığını düşünen Foucault'ya göre, Fransız Devrimi'nin suça ve kötü davranışlara yönelik uygulamaları, insanları yapamamaya ve isteyememeye mahkûm etmektedir.<sup>375</sup>

Disiplinsel iktidarın pratikte uygulama alanı, bir mimari biçim ve gözetleme aygıtı olan *panoptikon* olacaktır. Panoptikon fikrinin gerçekten adını koyup, ifade etmiş olan Bentham'dır ve Foucault, Panoptikon'u klinik tıbbın kökenlerini incelerken keşfettiğini söyler.<sup>376</sup> Bentham'ın Panoptikon'u disiplinsel gözetim iktidarının mimari biçimidir. Bu yapı ortada bir kuleyi çevreleyen çember şeklindedir; hücrelere bölünmüş çemberin kuleye bakan iç yüzeyi tamamen kuleyi gören pencerelerle, dış yüzeyi ise sadece ışığın içeri girmesini sağlayan pencerelerle kaplıdır.<sup>377</sup> Bu olgu Jeremy Bentham'ın 1785 yılında çizdiği ama inşa edilemeyen hapisane modelidir ve kelime anlamı

<sup>374</sup> Michel Foucault, "İktidarın Gözü", *İktidarın Gözü*, s.91.

<sup>375</sup> Foucault, "İktidarın Gözü", s.92-94.

<sup>376</sup> Foucault, "İktidarın Gözü", s.85-87.

<sup>377</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.295.



bütünü (pan) gözlemlemek (opticon)'tir.<sup>378</sup> Panoptikon'un işlevi, mahkûmun üzerinde iktidarın gözetleme gücünün sürekli olarak çalıştığını ve aynı şekilde mahkûmun da sürekli olarak bir tahakküm unsuru altında olduğunu göstermektedir.

Foucault'ya göre Panoptikon planı ortadan kaybolmadan toplumun yapısında yayılmaya devam etmiştir. Sürekli olarak çoğalma özelliğine sahip Panoptikon'un amacı, toplumsal güçleri daha kuvvetli kılmak, üretimi arttırmak, ekonomiyi geliştirmek ve eğitimi yaygınlaştırmaktır. Bu yönüyle Panoptikon, temelinde hükümlerlikten çok disiplin mekanizmalarıyla etki eden yeni bir siyasal anatominin genel ilkesini ifade eder.<sup>379</sup> Bu kurumsal yapı türü hapisaneler, hastaneler, okullar, kışlalar, ıslahevleri, yetimhaneler ve fabrikalarda işleyen; birinin bir diğeri üzerinde inşa edebileceği ve tahakküm unsurlarına dayalı iktidarı oluşturabilmesini sağlayan mimari formu temsil etmektedir. Foucault'ya göre Panoptikon planı bir iktidar ve toplum sistemine dair ütopyadır, ancak tamamen gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu iktidar sistemine *panoptizm* denilebileceği gibi, zaten panoptizmin egemenliğindeki toplumlarda yaşanmaktadır.<sup>380</sup>

Gerçekten de panoptizm türü iktidar mekanizmalarının hüküm sürdüğü günümüzde, bir şekilde bireyler ya bir eğitim kurumuna, ya hapisane veya kışla gibi cezalandırıcı veya hizaya getirici bir aygıta, ya hastanelerde tedavi görerek, ya da fabrikada veya bir atölyede çalışarak bütün hayatlarını başından sonuna kadar boyun eğmeye zorlayarak etkisinde bırakan bir iktidarın dayatmaları altında sürdürür. Bahsettiğimiz tüm bu kurumlar veya iktidar aygıtları, 19.yy'dan itibaren sanayi devrimiyle ortaya çıkan kapitalist toplumda işlevsel koşullarını şekillendirmiştir.<sup>381</sup> Bu tip toplumlarda artık boşluksuz tahakküm düzeni üzerinden insanlar yaşamlarını bir iktidar mekanizmasının gözetimi ve denetimi altında geçirmeye mahkûm kalmıştır. Panoptizm iktidar sistemi kendinden asla ödün vermeden ve sürekli olarak

<sup>378</sup> Catherine Pease-Watkin, "Bentham'ın Panoptikon'u ve Dumont'un Panoptique'i", *Panopticon: Gözün İktidarı*, çev. Barış Çoban, İstanbul: Su Yayınları, 2016, s.78.

<sup>379</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.306-307.

<sup>380</sup> Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma*, s.224.

<sup>381</sup> Foucault, "Hapishaneler ve Hapishane İsyanları", *Büyük Kapatılma*, s.126.

gözetim teknolojilerini geliştirerek kendi için daha fazla güç sağlamak adına, otomatik olarak işlerliğini sürdürür.

Bentham'ın Panoptikon mimari önerisi hapisanelerle başlayan ama asla sadece bu aygıtla bitmeyerek okullar, hastaneler, tımarhaneler ve fabrikalar üzerinde işleyişinin planıdır. Foucault'ya göre bu iktidar mekanizmasının devreye sokulması 18.yy'ın sonunda gerçekleşirken; dönemin hukukçu ve felsefecilerinin kusursuz toplum hayali kurmaları sırasında ordu, insanın bedenlerinde maddileşen ve insanı birey üretim tesislerinden çıkartılmış dışlılar haline getiren dev bir askeri makine inşa etmiştir.<sup>382</sup> Bütünüyle boyun eğen bireyler üreten ve durmadan üretim verimini arttırmayı amaçlayan fabrikalara dönüşen toplumların düzeninde iktidar disiplini kullanmıştır. Belki de en başında sonu öngörülemez bir sistemle disiplin teknolojisi getirilmiş, ancak neredeyse engellenemez ve hayatlarımızın her noktasına temas etmeyi başaran bir canavarı oluşturmuştur.

Foucault'nun “büyük kapatma” diyeceği devasa operasyonun Orta Çağ'daki karşılığı cüzzam hastalığına yönelik dışlama ritüelleriyken, veba hastalığı ise disiplin teknolojilerine olanak tanımıştır. Cüzzamlıların gemilere doldurularak sürgün edilmesi arınmış bir toplumun hayaliyken, vebayı kontrol altına alma çabası disiplinsel toplumun temellerini oluşturacaktır.<sup>383</sup> 17.yy'da Batı toplumlarında bu tip hastalıkların sürekli görünmesi panoptizm tarzı disiplin usullerinin uygulanmasının önünü açtığı öngörülebilir. Ancak tabii tek neden hastalıklar değil; siyasi çıkarlar, teknolojilerin gelişmesi ve buna bağlı olarak toplumdaki bireylerin yaşam koşullarının değişmesidir. Panoptikon'a benzeyen hapisaneler 20.yy'a kadar inşa edilmediyse de, bu önerinin prensibi modern topluma egemen olmuştur.<sup>384</sup>

### 3.3.3. Disiplin ve İktidar

Klasik Çağ'da iktidarın nesnesi haline gelen beden üzerinden işleyişinin geliştirilmesi amaç edinilmiştir. Bedenlerin tüm etkinlikleri her ayrıntısına kadar denetlenmesi ve bedeni güçlerin devamlı olarak yarar sağlayacak

---

<sup>382</sup> Urhan, *Düşünce Sistemleri*, s.269.

<sup>383</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.293.

<sup>384</sup> Gutting, *Foucault*, s.123.

şekilde biçimlendirilmesi için boyun eğdirme yöntemlerine “disiplinler” adı verilmektedir. Foucault’ya göre 17. ve 18.yy’lar süresince egemenlik kurma formüllerine dönüşen disiplinler; bedenlerin itaatkâr-yarar oranını bir iktidar mekanizmasına ekleyen insan bedeni sanatının doğuşunu işaret ederler.<sup>385</sup> Disiplini iktidarın mümkün işleyiş biçimlerinden biri olarak anlayan Foucault’ya göre disiplinler, bir kurum veya aygıtla özdeşleşmeyen iktidarın bir türünü, iktidarın işleyişindeki aletler, usuller, teknikler, uygulama alanları ve amaçlarının toplamını ifade ederken; bir iktidar fiziği, anatomisini veya teknolojisini oluşturur.<sup>386</sup>

Temel olarak merkezci olan disiplin, bir mekânı çevreleyip yalıtarak ve sıkıştırıp kapatarak kendi işlerliğini gerçekleştirir. Böylece disiplinin ilk hareketini, mekanizmalarının tamamen eksiksizce ve her noktaya etki edebilecek şekilde çalışmasını sağlayacak bir mekânın sınırlarını belirler.<sup>387</sup> Sonucunda iktidar, insanları çeşitli şekillerde sınıflandırarak çevreleyen sürekli gözetleme, kayıt tutma ve hizaya getirme aygıtını icat etmektedir. Bir başka iktidar ilişkisinin ürettiği bu teknolojik aygıt, sürekli yayılma ve dolaşım göstererek tahakkümü altına aldığı grupları ve bireyleri bir tür iktidar makinesine bağlayarak çalışmayı sürdürür. Foucault’ya göre bu baskı makinesi üzerinde devam eden iktidar, her an denetlemesiyle, hiyerarşik düzen oluşturmasıyla, kıyaslamasıyla, farklılaştırmasıyla, türdeşleştirilmesiyle ve dışlamasıyla *normalleştirmektedir*.<sup>388</sup> Böylece Foucaultcu düşünmede disiplinsel uygulamaların tümü “normalleştirme” kavramında birleşirken, normalleştirmenin ana hedefini bireyleştirmek oluşturur. Foucault için Modern Çağ’ın sunduğu şey soylulara veya atalara ait olanların yerine normalin, statünün yerine ölçünün geçtiği, böylece hatırlanan insanın yerine hesaplanabilen insanın geçirildiği; tüm bunların insan bilimlerinin olanaklarının var edilmesiyle yeni bir iktidar teknolojisinin siyasal bir beden anatomisini devreye soktuğu “bireysellik”tir. Üretilmiş bir gerçekliği sunan

---

<sup>385</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.208-210.

<sup>386</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.316. Ayr.bkz. Foucault, “Siyaset ve Etik”, *Özne ve İktidar*, s.277.

<sup>387</sup> Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s.44.

<sup>388</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.272.

birey, iktidarın disiplin teknolojisinin eseridir.<sup>389</sup> Foucault için insan bilimlerinin söylemini mümkün kılan süreç, mutlak anlamda heterojen olan iki mekanizma ve iki tür söylem olan; hukukun hükümlerlik çevresinde düzenlenmesi ve disiplinler tarafından uygulanan zorlama mekanizmasının yan yana gelmesi, bir anlamda karşılaşmasıdır. Bu çatışma tam da tıbbın yayılmasında görülmektedir. Filozofa göre tıbbın gelişmesi, insan davranışlarının, söylemlerinin ve isteklerinin genel olarak tıbbileştirilmesi çatışmayı kanıtlar niteliktedir.<sup>390</sup>

Hukuk toplumunun monarşik toplum olduğunu söyleyen Foucault, Avrupa'nın 18.yy'a kadar hep hukukun temel sorun kabul edildiği toplumlara oluşturduğunu düşünür. Ancak 19.yy'dan sonra kendini hukuk toplumu olarak tanıtan Batı; artık temelinde hukuki olmayan, ancak kendini hukuk olarak sunan ve bunun ardına gizlenen, ancak kaynağında norm ilkesi bulunan bir toplumdur. Norm toplumu aslında yasa ve mahkemeleri olan hukuk aygıtını değil; tıbbi, toplumsal denetimleri, psikiyatridi ve psikolojiyi araç olarak kullanan bir başka iktidar mekanizmasını kullanmaktadır. Bunun kanıtı olarak Batı Avrupa ülkelerindeki ceza sistemlerinin uygulanışına dikkat etmek gerektiğini belirten Foucault'ya göre, mahkemelerde tıpta, psikiyatride ve psikolojide uzmanlaşmış birinin incelemesinden geçmeyen bir suçlunun bile bulunmamasına dikkat çekmektedir. Çünkü yasanın ve hukukun değil, norma uygunluğun ya da normdan sapmanın tespit edilmesi birincil niteliktedir.<sup>391</sup> Foucault'ya göre tüm bunlar norm toplumunda yaşandığının bir kanıtıdır. Artık psikiyatrik bir iktidarın ve disiplinsel veya normalleştirici bir toplumun içinde yaşanmaktadır.

Normalleştirici toplumun uygulamalarını ve koşullarını anlamının yolunu disiplin teknolojilerinin mekân içinde yayılmasının analiz edilmesinde gören Foucault, bu işlemin dört teknik çerçevesine gerçekleştiğini düşünür. Öncelikle *çitleme* ilkesinden bahseden Foucault, bu ilkenin disiplinin kendi üzerine kapalı, özel bir alanın varlığını koşullamasından söz etmektedir. Bahsi geçen çitleme; hapisane, okul,

---

<sup>389</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.286.

<sup>390</sup> Foucault, "İki Ders", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s.114-115.

<sup>391</sup> Foucault, "İktidarın Halkaları", *Özne ve İktidar*, s.158-159.

hastane, kışla fabrika gibi kurumlarda uygulanan kapatma alanlarıdır. İkinci olarak çitleme ilkesi tek başına yeterli sayılmaz. Amaç kapatma alanlarının veya mekânlarının en ince ayrıntılarına kadar denetlenebilir olmasını sağlamaktır. Bu nedenle bahsedilen mekânlar, içerisinde ne kadar beden varsa kendini o kadar bölümlenmeye çalışmaktadır. Böylece sürekli gözetim altında tutulan bireylerin ne zaman ne yapacakları, yararlı ve yarasız davranışları, kendileri ve diğerleriyle iletişim araçları belirlenip ölçülerek tablolaştırılması söz konusudur. Böylece disiplinin kendi kârına analitik bir mekânı örgütlemesinin önü açılır. Üçüncü olarak *işlevsel yerleşimler kuralı*, disiplin kurumlarının mimari yapısının olabildiğince işlevselliğe uygun inşasını konu edinir. Çünkü yönetsel ve siyasal olan bu mekânın tıbbi tedavi alanlarıyla eklenmesi gerekir. Böylece disiplinin tüm hayatların ölçümü ve değerlendirilmesinin tablolarının yapılmasıyla bireyselleştiren mekanizmayı gerçekleştirilmesine ihtiyaç duyar. Dördüncü ve son olarak disiplin unsurlarının aralarında değiştirilebilir özellikte olması sağlanır. Her şeyi denetim altında tutmak isteyen bir mekanizmanın, insanların doğumundan ölümüne kadar kesintisiz bir süreçle aileden okula, fabrika veya atölye gibi işyerlerine, hastanelere ve kışlalara bütünsel geçişini sağlayan mekânın geçişliliğini işaret eder. Bir kurum başkasına dönüşerek ilişkiler ağı oluşturarak bireyleştirir.<sup>392</sup>

Foucault'ya göre disiplinsel toplumun işlerliğini kazandıracak iktidar teknikleri böyle sıralanırken; disiplin teknikleri bu toplumun içinde olduğu *ekonomik, hukuki-siyasi* ve son olarak *bilimsel* olan tarihsel süreçlere gönderme yapmaktadır.

*Ekonomik* süreç iktidarın uygulanmasının masraflarını mümkün olduğu kadar azaltmak, ulaşabileceği en uzak bölgelere yayılmasını sağlamak ve son olarak iktidarın uygulanmasını sağlayan aygıtların verimliliğini birbirlerine ilişkilendirmek olarak üç aşamadan oluşmaktadır.<sup>393</sup> 18.yy'dan sonra insanları besleyecek ve yararlanacak bir mekanizmanın gelişmemesi ciddi nüfus sorunlarına yol açacaktır. Bu nedenle disiplinin ekonomik görevi bedenin en düşük giderle olabildiğince yüksek performansta çalışmasını sağlamaktır.

<sup>392</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.215-221.

<sup>393</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.319.

*Hukuki-siyasi* yapılar iktidarın panoptikon modeli toplumuyla doğrudan bağımlı değildir. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi Foucault için 19.yy öncelikle norm toplumunu sunmakta ve normalleştirici teknolojilerin ardında işleyen bir hukuki-siyasi işlevi göstermektedir. Eşitlikçi hukuk aslında panoptizm hâkimiyetinde disipline bağımlı bireyler üreten norm toplumunu kendi çıkarlarına göre düzenlemektedir. Bu nedenle Foucault'ya göre Aydınlanma dönemi özgürlükler gibi disiplinleri de keşfetmiştir. *Bilimsel* sürece baktığımızda 18.yy'da kullanılan yöntemlerin çeşitli bireyleştirme, yayılma ve genelleştirmelerle bilgi oluşumunu dairesel döngüde düzenleyip güçlendirdikleri seviyeye vardığı tespit edilir. Teknik-bilim barajını aşan disiplinler, 18.yy'da Orta Çağ'ın adli soruşturması gibi disiplin ve sınav tekniklerini icat etmiştir.<sup>394</sup>

Foucault'nun belirlemeleri beden üzerinden kendini maddileştiren bir mekanizma olarak iktidarın bunu disiplinle gerçekleştirdiğini göstermektedir. Bir iktidar teknolojisi olan disiplin, insanların bedenlerinden toplumun bütününe yayıldığı görülmektedir. Toplumun ve bedenlerin üzerindeki disiplinsel mekanizmalarla iktidarın etkisi, disiplinin normalleştirici bir teknoloji olduğunu göstermektedir. Birey üreten, onları toplumsallaştıran ve normalleştiren teknolojiler olarak disiplinler Foucault'nun panoptizm adını verdiği toplum türünün temel özelliklerini yansıtmaktadır. Hapishane olgusu, giderek toplum üzerinde işleyen panoptizm fikrine dönüşmüştür.

Batı toplumlarının yapısında kapitalizmin devreye sokulmasıyla çeşitli normalleştirici düzenlerin disiplin teknolojileriyle birleşerek sürekli daha fazla kar amacı güden yapıları oluşturmuştur. En temelde kaynağı bedenleri ve işgüçleriyle insanlar oluşturacaktır. Ancak çalışma şartlarının daha fazla katılaştırılması halkların kontrol altında tutulmasını veya sürekli olarak gözetleyici ve düzenleyici bir mekanizmanın icat edilmesini gerektirmiştir. Gözetleyen iktidarın oluşturulması ve yerleştirilmesiyle artık yöneticiler, toplumun bütününde, özel olarak her bireyde ne türden işlevlerin olduğunu, nasıl tahakküm altına alarak kullanabileceklerini, ıslah edilebilir olanların ve

---

<sup>394</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s.323-328.

olmayanların bir arşivini oluşturur. Böylece disiplinci ve normalleştirici bir iktidar mekanizması tüm çağdaş toplumlara yayılır.



## SONUÇ

20.yy'da yaşamış ve etkisini günümüz 21.yy'ında hâlâ sürdüren ve giderek çalışmalarına daha fazla ilginin arttığı gözlemlenen Michel Foucault, kendi yaşamı sırasında çok değerli kabul edilmiş filozoflardan biridir. 1954 yılındaki ilk kitabını yayımlamasından 25 Haziran 1984 yılındaki ölümüne kadar otuz yıllık süreçte çok aktif olduğu tespit edilebilen filozofun, Fransa'nın önemli gazetelerinden Le Monde'un 27 Haziran 1984 sayısında büyük bir felsefi değer kaybı olarak verilen haberle, yaşadığı zamanda ne kadar popüler olduğu görülebilir. Foucault, öyle değerli görülmüştür ki *Foucault'yu Unutmak* adlı eserinde yönelttiği sert eleştirileri yüzünden Jean Baudrillard gibi birçok Fransız filozofun bazı çevrelerce dışlanmasına sebebiyet vermiştir. Oysa Baudrillard'ın Foucault'nun eserlerinde, özellikle iktidara dair görüşlerinde sürekli sarmallaşan, neredeyse her nokta için yeni bir kavram üreterek yoğun ifadelerin veriliyor olmasının anlamı bulanıklaştırdığı görüşünde çok haksız değildir. Ancak bizce Baudrillard'ın simülasyonları ve Foucault'nun arkeolojisi oldukça birbirlerini destekleyici ve 21.yy'ın çağrtaesi toplumunda siberetik ağlar üzerinden işleyen bir iktidarla üretilen dijital evrenini anlamakta ve açıklamakta yardımcı olabilir.

Foucault'nun felsefesinin ana hatlarını “episteme” ve “bilgi” kavramları denilerek ayrılan episteme olarak “bilgi” (connaissance), bilme olarak “bilgi” (savoir); söylemlerin betimlenmesini sağlayan arkeolojik çözümleme ve iktidarın çözümlemesini sunan soykütüksel çözümleme oluşturur. Bu başlıkların hepsi “Arkeoloji” kavramı altında toplanabilir çünkü sonuçta yapılan düşünsel bir arkeolojik kazıyla bilgilerin ortaya çıkışının imkânlarının betimlenmesidir. Doğru şekilde Foucaultcu düşünmenin anlaşılabilmesi için öncelikle filozofun bilgi ve epistemeyi nasıl ayırdığını anlaşılması; elbette bu ayırımı anlamak için de 20.yy'a gelinceye kadar düşünce tarihinde bilgi'ye yaklaşımların nasıl farklılaştığını ve bilginin nasıl evreler geçirdiğini betimlenmesi gerekir. İlk olarak tezde bu farklılaşmayı belirleyebilmek için felsefe tarihinin üç önemli filozofu Aristoteles, Descartes ve Heidegger'in görüşleriyle bilgiye dair bazı belirlemelerde bulunulmuştur. Aristoteles ve Descartes'da bilginin özüne ve neliğine yönelik çabalar görülürken, 19.yy'ın ikinci yarısında Nietzsche'yle başlayan diyalektik



olmayan düşünmelerin etkisiyle Heidegger felsefesinde tarih boyunca bilginin neliğinin araştırılmasının varlığın anlamının sorgulanmasının önünü kapattığını görürüz. İki bin yıldan fazla süren geleneksel felsefenin bilgi anlayışının kendi içinde yeni evreler görse bile benzersiz derin değişimlere Çağdaş felsefede uğramıştır.

Aristoteles bilme, bilgi ve istenci bir yerde toplayarak belirlenmiş kategorilerle ve mantık aletiyle yeni bilgilerin ispatlanabileceğini düşünür. Ünlü önermesi “Tüm insanlar doğaları gereği bilmek isterler” buradan ortaya çıkan bir görüşü karşılar. Bir bilginin ya doğru ya da yanlış olabileceğini söyleyen Aristoteles, geleneksel mantığın ilkelerini de bu doğrultuda; bir şeyin yalnızca kendisini ifade edeceği, kendisi dışındaki olmayacağı ve bunların dışında üçüncü bir halin olanaksızlığıyla üç mantık yasasını devreye sokmuştur. Mantığın mahiyeti Aristoteles için bir bilimden çok sanatı verirken, bu aletin kullanılmasının nedeni Yunan filozofunun insanın düşünmesinde hataların olduğunu kabul etmesinden kaynaklanır. Yani düşünme esnasında düşünceler arasında kesikli bir yapı bulunmaktadır ve bu aralıklar düşünme sırasında çeşitli hataların olmasına sebebiyet verirken, mantık düzlükler veya bütünlükler oluşturmanın aracıdır. Oysa 17.yy’da Descartes felsefesinde şüphe eden aklın kendi kuşku etkinliğinden şüphe edememesi ilk bilgiyi verirken; aktivitesi sonucu tamamen bütünlüklü veya kesikli olamayan bir yapıyı oluşturan akıl asla hata yapmaz. Hata yapmayan aklın da herhangi bir mantık aleti kullanmasına gerek yoktur.

Antik Çağ’ın sofistlerden sonraki felsefelerinde bilgi sadece bilgi olması bakımından incelenmiştir. Böyle bir alanda bilgi, yalnızca kendi kendini verirken herhangi bir insanın rastgele veya sadece istemesine dayalı değişimlerinden arınacaktır. Sonucunda Aristoteles için kategoriler ve mantık kullanarak ispatlanan bilgiler, tecrübeyle sabitlenebilir ve sonraki nesillere aktarılabilir evrensel ve genel geçer olan felsefe-bilimi oluşturacaktır. Elbette Aristoteles’e göre bir bilginin kesinleşebilmesi için öncül olarak duyuların olması gerekir. Batı aklının duyulara, özellikle görsel duyuma öncelik tanınması geometrik bir düşünmeyi beraberinde getirecektir. Ancak 17.yy’dan sonra, ilk olarak Descartes felsefesinde karşılaşıldığı üzere şüphe edilen ilk şeyi duyular oluşturmuştur ve bu nedenle güvenilmezdirler. Yine de şüphe

etmek için öncelikle duyuları seçen Descartes'ın ilk aşamada hâlâ geometrik düşünmenin hâkimiyetini bildiği açıktır ve bu yapıdan ayırıldığı söylenemez. Descartes'ın akılcılığının geometrik düşünmeye matematiksel-mekanik dünya tasviriyle ve insan-doğa ayırımıyla daha da bağlandığı görülür. Üstelik filozofun sadece geometri yaptığı bile söylenebilir.

Antik felsefenin “doğal olarak bilmek isteyen insan” düşüncesindeki örtük tasımlarla bilginin önceden atfedildiği yapılara yeni bir bakış getiren Descartes'a göre uzamsal şey (res extensa) ve düşünen şey (res cogitans) iki farklı tözü oluşturur. Buna göre insan ve doğa artık birbirlerine eklenen yapıları değil tamamen farklı veya başka olan şeyleri temsil eder. Descartes'a göre insan öznesinde her şey zihinsel etkinlikler sonucu gerçekleşir. Zihin, ruh ile aynı şeyi ifade ederken; bedeni etkinliklere yönelmiş mekanik-maddi zihin ve salt düşünmeye yönelmiş manevi zihin olarak ikiye ayrılmıştır. Duyularından dolayısıyla maddi şeylerden kuşkulanan zihin, önce kendiliğinden başkasını tasavvur edemediğinden şüphe ediyor olmasından kuşkulanamaz ve aklın yanılmazlığını ilan eder. Buna karşın Heidegger'in felsefesine gelindiğinde Descartes, Aristoteles ve o güne kadar öne sürülmüş geleneksel düşüncelerin hep varlığın neliğini ve özünü soruşturmasıyla eleştirildiği görülür. Heidegger'e göre modern dönemde oluşan krizin sebebi sadece bilginin özünün araştırılması bağlamında epistemolojik alana sıkışmışlıktır. Oysa problem varlığın özden önce gelmesinden dolayı epistemolojik değil ontolojiktir. Bu nedenle asıl soruşturulması gereken varlığın anlamıdır. Heidegger için Modern dönemin asıl krizini bir krizde olduğunu fark edemeyişi oluşturur.

19.yy'ın ikinci yarısından itibaren Nietzsche'yle başlayan Çağertesi dönem bilgiyi bir uydurma veya icat olarak görür. Felsefe-bilimin oluşmasına ve yüzyıllar boyunca hâkimiyet sürmesine neden olan bilgi anlayışı, örtük kıyaslarla sanki hep bilgi önceden orada varmış gibi yansıtılmıştır. Ancak hiç açıklanmamış, bir şekilde gizlenmiş veya problemin bilinmesine rağmen ifade edilmemiştir. Foucault'nun bilgiyi kavrayışı da tam bu düşünme şekli üzerinden ilerler. O, hiçbir zaman bilginin özüne veya neliğine dair çalışma yapmamış ve bilginin tarih boyunca hangi koşullar altında ortaya çıktığının betimlenmesine uğraşmıştır. Bu yönüyle Foucault'nun, bilginin neliğine

yönelik eleştirileri ve bir anlamın unutulmuşluğu tezleriyle Nietzsche ve Heidegger'den etkilendiği açıktır.

Foucault'ya göre episteme ve bilgi iki farklı anlamı karşılar. Bu farkın anlaşılması filozofun tarih bilimine bakışını anlamakla mümkündür. Ancak filozofun tarihe bakışı, bilimsel pozitif yapıyla çoğunlukla kabul gören geleneksel anlayıştan ayrılır. Bilim olarak düşünce tarihi, tarihsel olayların aralarında boşluklar oluşturan süreksizlikleri ortadan kaldırarak sürekli ve çizgisel bir tarihi üretir. Oysa Foucault'nun tarih anlayışında boşluklar oluşturan süreksizliklerin yok edilmesi yerine daha da belirgin hale getirilmesiyle çağların yüklemlediği belirli söylemlerin betimlemesinin yapılabilmesi için episteme olarak “bilgi” (connaissance) oluşur. Böylece Foucault tarihin ötesine geçen söylem aşırı bir işlevi devreye sokar. Episteme olarak “bilgi” kavramı tarihin içinde çağları oluşturan, kopukluklara, kırılmalara neden olan, tamamen birbirinden farklı ve belirli stratejilerle oluşturulmuş söylemlerin nitelediği yapılarıdır. Foucault'nun amacı bu noktada söylemlerin oluşum koşullarının betimlemesini yaparak asıl olan bilme olarak “bilgi” (savoir) nin doğuşunu örnekler üzerinden göstermektir. Burada özellikle bilinmelidir ki “bilgi” aslında tanımı olan bir şey değildir. Foucault bilgiye bir tanım getirmek veya neliğini sorgulamak, sonucunda yeni bir bilgi anlayışını sunmak istemez. Bu nedenle Aristoteles ve Descartes'ın felsefesine dair Heidegger'in yaptığı gibi bir eleştiriye değil, o dönemi kapsayan kuralların toplamının verdiği ve bir diğeriyle asla eklemlenmeyen söylemin oluşumuna imkân tanıyan koşulları betimlemek ister. Foucault, esasen bu etkinliğe bir kitabına da başlık olan “Bilgi'nin Arkeolojisi” adını vermiştir. Tezin başlığını ve ana konusunu oluşturan bu kavram, bilginin oluşum koşullarının ortaya çıkartılmasında çağertesi bir bakış açısını verirken bunu bilginin uzun zamanlar boyunca kabul edilmiş ve genel-geçer kılınmış sisteminin dışından yapmaktadır. Geleneksel sistemin dışına çıkmanın önkoşulu zaten bir sistemin içinde olduğunu kabul etmek ve onu doğru şekilde çözümleyerek söylemin yüklemlediği güç odaklarının betimlenmesiyle mümkün görülmüştür.

Foucault'ya göre felsefe tarihinde belirleyici epistemeleri “benzerlik” olan Rönesans Çağı, “temsil” olan Klasik Çağ ve “antropoloji” olan Modern Çağ

bağlamında birbirinden ayrı üç dönem vardır. Gelecek dördüncü bir devrin Çağertesi/Postmodern döneme tekabül edeceğini söylese de bu çağın epistemesine dair belirlemelerde bulunmaz. Bu çağlar asla birbirlerine eklemlenmeden kendi içlerindeki özel söylemsel örgütlenmeleriyle belirli epistemeleri oluşturmaktadır. Rönesans Çağı 16.yy'ın sonundan 17.yy'ın başına kadar olan süreci kapsar. Dönemin belirleyici epistemisinin “benzerlik” üzerine kurulmasıyla şeylerin sürekli olarak birbirlerine dönüştürülebildikleri ve kendiliklerinde özdeş kalabildikleri bir alanı oluşturulur. Benzerliğin dört ögesi uyuşma, öykünme, kıyas ve sempatilerdir ancak bunlar tek başlarına benzerliği açıklamaz. Benzerliğin işlerliği şeylerin çeşitli şekillerde “imza”lar kullanılarak işaretlenmesiyle mümkündür. Böylece Rönesans dönemi benzetme özelliği kendi üzerinde ikizleşen bir dünya yaratarak sadece ve her zaman kendini bilmeye mahkûm eden bir sistemi üretmektedir. Bir sonraki dönem Klasik Çağ ise 17.yy'ın başından 19.yy'a kadar süren dönemi kapsar. Foucault'ya göre bu dönemi ayırt eden “temsil” kavramı, şeylerin Descartes örneğinde görüleceği gibi kendisini kendisinden itibaren tanımlamasıyla belirlenim kazanır.

Benzerlik epistememesinin iki büyük eleştirisini Klasik dönemde Bacon ve Descartes yapmıştır. Bacon için insan zihni doğada benzeşmeler görmeye çok müsaittir. Oysa olup bitenler tamamen farklılıklardan ve kendiliğinde yaşananlardan oluşmaktadır. Diğer taraftan Descartes eleştirisinde ise apaçık bilgiyi oluşturan ve yanılmayan akıl önce karşılaştırmalar yaparak benzerliğin bilgisine ulaşacaktır. “Temsil” demek sadece kendini ifade eden, kendi üzerine katlanan şeyleri tanımlamaktadır. Descartes felsefesinde “düşünüyorum o halde varım” önermesinde görülebileceği gibi özne kendisini kendinden itibaren temsil ederek bir aynılığı vermektedir. Artık Klasik Çağ'da bilmek, şeyleri birbirlerinden ayırmaktır. Böylece örneğin yıldızlarının konumunun insanın vücut yapısıyla ilişkisi gibi çeşitli benzeşim temalarıyla birbirlerine dönüştürülen kavramlar görülmez. Epistemesi belirginleşmiş son dönem Modern Çağ, Foucault'ya göre 19.yy'da başlayan ve 20.yy'ın büyük oranda içinde bulunduğu dönemi ifade etmektedir. Modern dönemin en büyük özelliği o gün, o anda veya “şimdi”de içinde yaşanan toplumun bilincinde olarak öznenin kendi devrini yorumlayabiliyor

olmasıdır. Foucault'ya göre Descartes'ta sadece bilginin apaçık ve kesin kanıtlarının arandığı bir felsefe sunulurken, “şimdi”ye dair bir soruşturma görülmez. “Aydınlanma Nedir?” sorusu üzerine yazdığı makale örneğinden anlaşılacağı gibi Kant, ilk kez kendi yaşadığı “şimdi”nin insan öznesi temelinde içinde bulunduğu toplum bağlamında konumunun problem edilmesi görülür. Bu nedenle Foucault'ya göre Modern Çağ'ın epistemisinin kurucusu Descartes değil Kant olmuştur. Ancak insanın konu edilmesi, “antropoloji” gibi insan bilimlerinin ortaya çıkması bu çağın epistemisini verir. Tıpkı Nietzsche'nin “bilginin icadı” tezindeki gibi Foucault'da Modern dönemi insanın icadına bağlamaktadır. Mekanik doğa anlayışıyla her şey fenomenal alanda sıkışmış, zaman ve mekânın içine hapsedilmiştir.

Episteme olarak “bilgi”lerin tespit edilebilmesi işlemi arkeolojik bir süreci işaret eder. *Arkeoloji*, belirli yöntemlerle söylemlerin süreksiz durumlarındaki özelliklerini inceleyerek bilgi dediğimiz yapıların ağlarını ortaya koyar ve doğuşlarını gösterir. Arkeolojinin ilgilendiği sadece ve sadece bilgilerin oluşum koşullarının imkânlarıdır. Dolayısıyla örneğin Aristoteles veya Descartes'ın görüşlerini eleştirmek, yerine yenilerini sağlamak ya da yeni bir bilgi inşasını amaç edinmek yerine dönemlerinin sunduğu verilerin hepsini tek tek analiz ederek oluşumlarındaki koşulları betimlemektir. Foucault, söylemsel çözümlemenin her biri kendine özgü parçalarını *söylemin pozitiviteleri* olarak adlandırır. Nesnelere, ifadeler, kavramlar ve stratejiler düzeyindeki bu pozitiviteler ayrı ayrı analiz edilerek, en sonunda hepsinin toplamının bir senteziyle bilme olarak “bilgi” (savoir) nin yüklendiği ve çağları veren söylemlerin veya epistemelerin tanımları yapılır. Pozitiviteler Foucaultcu düşünmede önemli bir kavram olan “arşiv” in içinden uzun süren, incelikli ve derin bir kazıyla çıkartılarak sınıflandırılır. Arşiv tüm olayların, olguların, düşüncelerin ve metinlerin kaydedildiği alandır. Düşünsel bağlamda anlaşılması gereken arkeoloji, tıpkı bir kazı alanındaymış gibi arşivi kavrar ve olabildiğince her noktasına temas ederek bilgisel kazı eylemini gerçekleştirir.

1970'li yılların ortasına geldiğinde Foucault'nun felsefi etkinliğinde “iktidar” izleklerinin yoğun şekilde araştırması başlar. İktidar analizlerini *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* eserlerinde işler. Foucault,

iktidar çözümlerinde yeni bir araştırma biçimi olan *soykütüğünü* kullanır. Soykütüğü/jeneoloji/soybilim Nietzsche'den alıp kullandığı bir terim olmakla beraber pozitif bilimsel bir anlama tekabül etmez. Aksine soykütüğü tamamen bir karşı-bilimi oluşturacaktır. Tıpkı bilginin arkeolojik incelemesinde gösterilen bilme olarak “bilgi” nin mahiyeti gibi soybilim de söylem aşırı bir işlevi niteler. Söylem aşırı işlev, Aristoteles'in tanımında görüldüğü gibi bilginin kendisine “çoktan” atfedilmiş varlığını kabul etmeyerek; Nietzscheci ve Heideggerci perspektifle bilgiyi dışarıdan inceleyen bir konuma kendini yerleştirir.

Foucaultcu düşünmede soykütüğü, arkeolojiye göre farklı araştırmaları nitelenmesinden çok arkeolojinin içinde açılmış yeni bir alanı temsil eder. Nasıl ki arkeoloji söylemlerin oluşum koşullarını araştırıyorsa, soykütüğü de kendi özelinde iktidarın oluşum ve dolaşım koşullarını araştırır. Nitekim nerede bir bilgi varsa orada bir iktidar ilişkisi, nerede bir iktidar varsa orada bir bilgi vardır. Dolayısıyla bilgi/iktidar veya iktidar/bilgi gibi bir kavramsallaştırmaya gidilir. Bilgi/iktidar kavramının kökeninin tespiti için arşivde arkeolojik bir kazı yapılırken; soybilimin içerdiği köken araştırması ise bir ilk ilkenin belirlenmesi amacını değil, karşı bilim oluşturma kaygısını taşır. Sonucunda Foucault'nun iktidar ilişkilerinin analizi olarak tespit ettiği “iktidar” kavramı, devleti yöneten hükümet, kurallar koyan hukuk sistemi değil, kendi başına bilgidir. Onun amacı tümüyle söylemleri kendi pozitifliği içinde belirleyen, hapishaneyi oluşturan, çeşitli siyasal teknolojileri devreye sokan bir operasyon veya örgütlenmenin imkânları olarak iktidarı betimlemektir. Bilginin kendisinden başkası olmayan iktidar, bireylerin kendileri ve diğerleri üzerinde kullandıkları bir teknolojiyi veya güdümlenmeyi belirtmektedir ve her yerde farklı boyutlarda işler. Fransız Devrimi'nden sonra üretilen teknolojilerle eskiye göre yeni bir örgütlenme disiplinleştirici, bireyselleştirici veya normalleştirici bir toplum mekanizması oluşturulmuştur. İktidar belirli stratejilerle kendini beden üzerinde maddileştirerek çeşitli söylemlerin analizleriyle ortaya çıkartılabilen öznellikleri dayatırken; Foucault'nun amacı daha radikal bir özgürlük sağlayabilmek için iktidarın tahakküm unsurlarının nasıl etkisizleştirileceğini bilmektir. Nihayetinde 21.yy'da bile hâlâ içinde yaşadığımız Foucault'nun

panoptizm adını vereceği hapishane ve askeri nizam disiplin teknolojilerinden yararlanan hukuki işlevin ardına kendisini gizleyen, gözetimci ve tahakkümcü bir norm toplumu ortaya çıkar.

Foucault'nun eserleri kronolojik sıraya göre okunduğunda en başta bir tarih anlatısı gibi anlaşılabilir ancak derinde bir felsefi etkinliğin de ilerlediği bilinir. Her eserinde felsefe kendini daha baskın hale getirerek kademe kademe yoğunlaştırır. Foucault'nun felsefi etkinliğinin ilk aşamasından son anına kadar tek ve aynı çalışmanın sürekli gelişen yapısı gözlemlenir. Bu felsefe tezin de başlığını oluşturan “bilginin arkeolojisi” etkinliğidir. 20.yy'ın en önemli düşünürlerinden olan Fransız filozofun görüşleri, gün geçtikçe daha fazla önem kazanmaya devam ederken; bizce gerçekten de onun yönteminin kullanılması belirli iktidar ve söylem analizlerinin çağertesi topluma bir bakış açısını geleneksel felsefeden çok daha uygun incelemesine olanak tanımaktadır. Foucault öldüğünde son eserinin henüz daha yarısını bitirmiş olmasına rağmen kendi içine kapanan bir felsefe yerine sürekli geliştirip güncellenebilecek, böylece çeşitli yollarla kullanılacak bir felsefeyi miras bırakmıştır.

## KAYNAKÇA

### 1. Kitaplar

AKARSU, Bedia. *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979.

ARİSTOTELES. *Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

ARİSTOTELES. *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

ARİSTOTELES. *Kategoriler-Önergeler*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

ARİSTOTELES. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014.

ARİSTOTELES. *Poetika*, çev. Samih Rifat, İstanbul: Can Yayınları, 2013.

ARİSTOTELES. *Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Cilt.3, 2014.

BAUDRILLARD, Jean. *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2013.



BLACKHAM, H.J. *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

ÇÜÇEN, A. Kadir. *Klasik Mantık*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.

DAĞ, Ahmet. *Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyetinin Oluşumunda David Hume*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.

DESCARTES, René. *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014.

DESCARTES, René. *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayınlar, 2009.

DESCARTES, René. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

DESCARTES, René. *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

DURALI, Teoman. *Sorun Nedir?*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

ECO, Umberto (der). *Antik Yunan*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Yayınları, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 2019.

FOUCAULT, Michel. *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Kliniğin Doğuşu*, çev. Şule Ünsaldı, Ankara: Epos Yayınları, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar 6*, der. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Toplumun Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

GUTTING, Gary. *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Metafizik Nedir?*, çev. Mahzar Şevket İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2011.

HEKMAN, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

HUME, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.

JAMESON, Fredic. *Biricik Modernite: Şimdinin Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Sami Oğuz, Ankara: Epos Yayınları, 2004.

KANT, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örneğ, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015.

KOLOŞ, Umut. *Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

LAVAL, Christian ve PALTRINIERI, Luca ve TAYLAN, Ferhat (der). *Marx ve Foucault*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

MEGILL, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1958.

MERQUIOR, Jose Guilherme. *Foucault*, çev. Nurettin Hüseyini, İstanbul: Alfa Yayınları, 1986.

- MUNSLOW, Alun. *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnmam, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnmam, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- ÖNER, Necati. *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- PLATON. Timaios, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- REVEL, Judith. *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları, 2016.
- ROSS, David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- SKINNER, Quentin (der). *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- TUĞCU, Tuncay. *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara: Alesta Yayınları, 2000.
- TÜRK DİL KURUMU, *Türkçe Sözlük*, İstanbul: Milliyet Yayınları, Cilt.2, 1992.

TÜRKER, Sadık. *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012.

URHAN, Veli. *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

URHAN, Veli. *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

URHAN, Veli. *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

URHAN, Veli (der). *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

WEST, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

## 2. Makaleler

BERTI, Enrico, “Aristoteles”, *Antik Yunan*, der. Umberto Eco, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, ss.476-500.

BİRCAN, Ufuk. “Michel Foucault”, *Çağdaş Fransız Felsefesi*, der. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo ve Banu Alan Sümer, Ankara: Phoenix Yayınları, 2019, ss.277-308.

ÇÜÇEN, A. Kadir. “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname*, Sayı.2, 2003, ss.3-13.

DAVIDSON, Arnold. “Arkeoloji, Geneoloji, Etik”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, ss.101-119.

DURALI, Teoman. “Aristoteles’in Akıl Esâslı Felsefe-Bilimi Oluşturduğu”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı.34, 2017, ss.27-34.

GÜZEL, Cemal. “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.20, Sayı.1, 2003, ss.126-139.

KANT, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Dergisi*, Sayı.11, 2000, ss.17-23.

KESKİN, Ferda. “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı.9, 1999, ss.15-25.

MACHADO, Roberto. “Arkeoloji ve Epistemoloji”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, ss.119-139.

PALLOTTA, Julien. “Foucault Üzerinde Althusser Etkisi: Cezalandırıcı Toplumdan Yeniden Üretim Teorisine”, *Marx ve Foucault*, çev. İsmet Birkan, der. Christian Laval, Luca Paltrinieri ve Ferhat Taylan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, ss.177-188.

PASE- WATKİN, Catherine. “Bentham’ın “Panoptikon’u ve Dumont’un Panoptique’i”, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, çev. Barış Çoban, der. Barış Çoban ve Zeynep Özarslan, İstanbul: Su Yayınları, 2016, ss.77-85.

PHILP, Mark. “Michel Foucault”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, ss.89-111.

RACEVSKİS, Karlis. “Kelimeler ve Şeyler’de Başka’nın Konatif Fonksiyonu”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, ss.197-207.

TÜRKER, Sadık, “Analitik Filyon: Çağertesi-Beşertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu”, *Felsefi Düşün Dergisi*, Sayı.9, 2017, ss.225-269, <https://www.academia.edu/34091844> (Erişim 06.09.2019).

### 3. Tezler

AKSOY, Mutlu. *Metafizik ve Biyoloji Eserleri Bağlamında Aristoteles’in Sınıflandırma Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırklareli, 2013, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No: 345494.

ESENYEL, Adnan. *Felsefe İçin Yeni Bir Başlangıç Olanaklı Mı?: Nietzsche ve Heidegger’ de Felsefenin Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2016, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No: 440055.

ÇIVGIN, Ayşe Gül. *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2014, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No.363750.

KESKİN, Gamze. *Kant’ın Transendental Mantık Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, No.2501080695, <https://www.academia.edu/1157672> (Erişim 25.10.2020).

SABANCI, Celal. *Hegel, Heidegger ve Levinas’ta Ölümün Kurucu Rolü*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018, YÖK Ulusal Tez Merkezi, No: 509605.



TAŞKIN, Fahrettin. *Nietzsche, Heidegger ve Foucault'da Akıldışı*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018, YÖK Ulusal Tez merkezi, No.508987.

