T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

FOUCAULT'NUN ARKEOLOJİSİNDE FARK DÜŞÜNCESİ

Gültekin SAT

Danışman
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

2025

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

FOUCAULT'NUN ARKEOLOJİSİNDE FARK DÜŞÜNCESİ

Gültekin SAT

Danışman
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

İZMİR - 2025

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı	: GÜLTEKİN SAT
Öğrenci No	: 2019800999
Tez Başlığı	: Foucault'nun Arkeolojisinde Fark Düşüncesi
Savunma Tarihi	: 13/06/2025
Danışmanı	: Prof.Dr.Doğan GÖÇMEN

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof.Dr.Doğan GÖÇMEN	- Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU	- Dokuz Eylül Üniversitesi	.....
Prof. Dr. Özcan Yılmaz SÜTÇÜ	- İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	.....
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN	- Sıtkı Koçman Üniversitesi	.....
Prof. Dr. Yavuz KILIÇ	- Adnan Menderes Üniversitesi	.....

GÜLTEKİN SAT tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği( ) / oy çokluğu( ) ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Erhan DEMİRELİ
Müdür

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Foucault'nun Arkeolojisinde Fark Düşüncesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

8.7.2025

Gültekin SAT

ÖZET

Doktora Tezi

Foucault'nun Arkeolojisinde Fark Düşüncesi

Gültekin SAT

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Bu çalışma, özellikle Foucault'nun arkeolojik yöntemine dayanan eserlerine odaklanarak *fark* düşüncesini ele alır. Foucault'nun arkeolojik soruşturması temel olarak delilik, emek, yaşam, dil gibi deneyimleri ele alarak öznedeki kavramsal düşüncenin tarihsel ve eleştirel bir analizini yapar. Bu sayede Foucault, öznede mevcut kavramsal kategorilerin evrensel ve zorunlu olmadığını bizlere gösterir. Tarihsel süreç içerisinde bir rastlantı sonucu oluşmuş olan bu kategoriler, düşüncenin kısıtlayıcı setlerini oluşturur. Ancak düşünceyi kısıtlayan bu kavramsal kategoriler yalnızca bilgiye dayalı oluşan sınırlarla ilişkili değildir. Zira bilgiyi üreten ve dolaşıma sokan iktidardır. İktidar, bilgiyi üretir ve onu dolaşıma sokar. Düşüncede yer edinen bilgiler ve kavramlar iktidarın birer dayatması olarak iş görürler. Dolayısıyla bu çalışma, Foucault'nun arkeolojik yönteminde ele aldığı iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiler sonucu açığa çıkan *tarihsel a priori* kavramların bir eleştirel analizini yapmayı ve *fark* temasının bu bilme biçimleri dışında ortaya çıkacağını göstermeyi hedefler. Çalışmanın temel amacı, Foucault'daki *fark* temasının düşünsel ve politik bir düzeyde ortaya çıktığını göstermektir. Bu anlamda *fark* temasının hem öznenin başka türlü düşünme imkânı olarak hem de öznenin kendi düşüncesini kısıtlayan sınırları aşmak suretiyle bu sınırlarla verdiği mücadele biçimi olarak ortaya çıktığı görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Foucault, bilgi, iktidar, arkeoloji, fark, siyaset.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy(PhD)

Thought of Difference in Foucault's Archaeology

Gültekin SAT

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

This study deals with the conception of *difference*, focusing particularly on Foucault's works based on his archaeological method. Foucault's archaeological investigations mainly provide a historical and critical analysis of the conceptual thought in the subject by considering experiences such as madness, labor, life and language. In this way, Foucault shows that the conceptual categories present in the subject are not universal and necessary. These categories, which have been formed as a result of a coincidence in historical process, constitute the restrictive sets of thought. However, these conceptual categories that restrict thought are not only related to the boundaries formed based on knowledge but also they are the power that produces and circulates knowledge. Power produces information and puts it into circulation. The knowledge and concepts that arise in thought function as an imposition of power. Therefore, this study aims to conduct a critical analysis of the *historical a priori* concepts which emerge as a result of the relations between power and knowledge Foucault deals with in his works related to archaeological method and to show that the concept of difference can emerge outside these forms of knowing. The main purpose of this study is to show that the conception of difference in Foucault is placed at an intellectual and political level. In this sense, the concept of the difference will emerge both as the possibility of thinking of the subject and as the form of struggle with these limits by overcoming the limits that restrict its own thought.

Keywords: Foucault, knowledge, power, archaeology, difference, politics.

FOUCAULT'NUN ARKEOLOJİSİNDE FARK DÜŞÜNCESİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
***FARK*'I AÇIĞA ÇIKARAN YÖNTEM: "ARKEOLOJİ"**

1.1. ARKEOLOJİK YÖNTEM VE *FARK* 7
1.2. *BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ*: KAVRAMSAL BİR HARİTA 14
1.3. TARİH VE SÜREKSİZLİK 22
1.4. ARKEOLOJİ VE SİYASET 29
1.5. SÖYLEM VE İKTİDAR 37

İKİNCİ BÖLÜM
RASYONALİTE ELEŞTİRİSİ: *ÖTEKİ*'Yİ DÜŞÜNMEK, *FARK*'I YARATMAK

2.1. BİR *DENEYİM* DÜŞÜNÜRÜ OLARAK FOUCAULT 43
2.2. DELİLİKLE (*ÖTEKİYLE*) BİR DİYALOG 48
2.2.1. Bir Sınır Deneyim Olarak Delilikten *Fark*'ın Kuruluşuna 53
2.3. *KELİMELER VE ŞEYLER*: DÜZEN'İN VE AYNI'NIN ELEŞTİRİSİ 57
2.3.1. Köken, Süreklilik ve "Doğa" Fikrinin Ortaya Çıkışı 62
2.3.2. *Emek*, *Dil*, *Yaşam*: Modern Düşüncenin İcadı Olarak "İnsan" 72
2.3.3. Sonluluğun Analitiği ve "İnsan"ın Ölümü 83
2.3.4. Düşüncenin Ödevi: "Antropolojik Uyku"dan Uyanmak 96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FOUCAULT'DA *FARK*'IN KAVRANIŞ BİÇİMİ

3.1. FOUCAULT'DA *FARK* KAVRAMI VE ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR 101
3.2. EPİSTEMOLOJİK KIRILMA OLARAK *FARK* 113
3.2.1. Epistemolojik Kırılmaya Bir Örnek: Aristoteles'e Karşı Nietzsche 115
3.2.1.1. Aristotelesçi Argüman: "Bilme Arzusu Evrenseldir" 115
3.2.1.2. Felsefi Söylemin Düzeni ve Bilgi Teorisinin Gelişimi 121
3.2.1.3. Nietzsche'nin "Münasebetsizliği": "Bilgi Bir İcattır" 124
3.3. İKTİDARIN DAYATTIĞI BİLGİ REJİMİNE DİRENİŞ BİÇİMİ OLARAK *FARK* 129

SONUÇ 140
KAYNAKÇA 146

GİRİŞ

Fark kavramı özellikle çağdaş Fransız düşüncesinde oldukça sık rastlanan, üzerine düşünülen ve önemli yer edinmiş bir kavramdır. Foucault dışında Deleuze, Derrida ve Guattari gibi düşünürlerde de bu kavrama yer verilir ve kavram, her düşünürün kendi felsefi perspektifi açısından ele alınır. Nitekim Deleuze, yukarıda adı geçen düşünürleri kastederek, "hepimizde çokluk, fark, tekrar gibi temalara rastlanıyor"[1] der. Gerçekten de *aynı* ve *fark* [*başka*] kavramına Anglosakson felsefesine göre Avrupa'daki düşünürlerin çalışmalarında daha sık rastlanır. Clare O'Farrell'e göre Avrupa'da "varoluşçu, fenomenolojik ve öznelci düşünce sistemlerinde 'Aynı' sıklıkla bireysel özneye ya da öznel deneyime işaret eder, oysa yapısalcı ve postyapısalcı düşüncede 'Aynı' sistemlere, kavramlara ya da kurumsallaşmış söylemin kabul edilen bir kipine işaret etmez."[2] O'Farrell'in bu görüşü, felsefi düşüncede *farkın* kavranış biçiminin çok geniş bir spektrumda ele alındığının bir göstergesidir. Dolayısıyla bu konu çok geniş açılardan ve çeşitli düşünürler açısından tartışılabilir bir meseledir. Ancak bizim bu çalışmadaki amacımız, *fark* kavramını çeşitli düşünürler açısından ele almak değildir. Bu çalışmada genel olarak *fark* temasını Foucault'nun *arkeolojik* çalışmaları üzerinden değerlendirmeyi hedefliyoruz. "Foucault'nun arkeolojik soruşturmaları ne anlama gelmektedir?" ya da "*Fark* kavramının Foucault'nun arkeolojik çalışmasındaki yeri nedir?" gibi sorulardan hareket ederek *fark* temasını Foucault'nun düşüncesinde işlemeyi düşünüyoruz. Ancak öte yandan da arkeolojik araştırmanın politikayla ve iktidar stratejileriyle olan ilişkilerini tartışmaya girişiyoruz. Bu meseleyi ele alırken de arkeolojik araştırmanın nesnesi olan *bilginin iktidarla* olan ilişkilerinin bir analizini ortaya koymaya çalışacağız. Zira bu tezin temel hedefi, Foucault'nun arkeolojisinde *fark* temasının politik düzeyde ele alınıp alınmayacağını belirlemektir. Buradan hareketle de çeşitli Foucault yorumcularının görüşlerine başvurup hem *fark* temasının ne anlama geldiğini hem de *farkın* politik boyutunu ele almayı amaçlıyoruz.

Bizim bu çalışmadaki amacımız, *farkın* düşünsel düzeyde gerçekleşen bir dönüşüm olduğunu ve düşünceyi kuşatan sınırların aşılması suretiyle onun politik bir

[1] Gilles Deleuze, **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, 2. Baskı, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 98.
[2] Clare O'Farrel, **Foucault: Historian or Philosopher**, Macmillan Press, London, 1989, p. 31.

düzeyde konumlanabileceğini göstermektir. Zira Foucault'ya göre bilgiyi üreten esas unsur iktidardır. İktidar, bilgiyi üretir ve dolaşıma sokar. Düşünceyi kuşatan ve iktidar aracılığıyla dolaşıma sokulan bilgi temelde bireyselleştirici bir tarzda bireylere bir "kimlik" dayatır. Foucault'nun "kimlik" veya "bireysellik" derken kastetmek istediği şey, "insanın kendisine atfettiği veya kendisine atfedilen bir 'deneyimler' -bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme veya Foucault'nun sıklıkla tercih ettiği bir terminolojiyle söylersek 'var olma' biçimleri- kümesidir."[3] İktidar, belirli bir hakikat ve bilgi üretimi yoluyla insanlara boyun eğdirmek suretiyle bir baskı, denetim ve manipülasyon aracı olarak kimlikler dayatır. Foucault'ya göre iktidar tarafından dayatılan kimlikleri içselleştiren özne, gönüllü olarak yaşamını bu sınırların ve kısıtlamaların çerçevesinde kurmaya başlar. Özne, artık bu sınırlara ve kısıtlamalara göre yaşar, davranır, konuşur veya düşünür. İktidarın özneyle ilgili olan bu tasarrufları, aslında bir *normalleştirme toplumunun* kurulmasına yöneliktir. Nitekim bireylerin sınıflandırılması, onlara birer kimlik dayatılması, öznelerin düşünce, eylem ve davranışlarının kontrol edilmesi ve şeylerin düzene sokulması gibi gözle görülemeyecek düzeydeki ince teknikler, iktidarın *norma* dayalı bir toplum oluşturma çabasını ifade eder.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, iktidar tekniklerinin nüfuz ettiği yer *düşünce* veya *ruhtur*. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda şöyle yazar: "Bize sözü edilen ve özgürleşmeye davet edilen insan, çoktan beri bizatihi kendinden daha derin bir tabi kılmanın sonucudur. Bu 'ruh' onda ikame etmekte ve onu, kendi de bizatihi iktidarın beden üzerinde uyguladığı egemenlik içinde bir parça olan varoluşa taşımaktadır. Bir siyasal anatominin sonucu ve aleti olan ruh; bedenin hapishanesi olan ruh."[4] Bu nedenle ruh, iktidarın en derinlere nüfuz ettiği ve onu kuşattığı bir yüzeydir. Bu kuşatmanın kendisi ise bilgi veya hakikat aracılığıyla olur. Bilgi de, şeyler veya insanın kendisi hakkında üretilen söylemlerin kavramsal bir çerçeve altında belirli bir kategoride toplanmasıdır. Birer *tarihsel a priori*[5] olarak bu kavramsal kategoriler düşünceyi sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı işlev görürler.

---

[3] Ferda Keskin, "İktidarın Gözü", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, 4. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 14.

[4] Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 6. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, (HD), s. 68.

[5] Bu kavram, "Bilginin Arkeolojisi: Kavramsal Bir Harita" bölümünde açıklanmıştır.

Eğer özne söz konusu bu sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı iktidar kuşatmasından kurtulmak istiyorsa, o zaman düşüncede yer edinen bu kavramsal (deli, suçlu, cinsellik, emek, yaşam, dil vb. gibi) kategorileri tarihsel olarak sorunsallaştırmalıdır. Sorun, esasen bir *hakikat* ve *doğruluk* sorunudur. Kategorilerin sorunsallaştırılması aslında iktidar rejimlerinin dayattığı *hakikatin* ve *doğrunun* sorunsallaştırılmasıdır. Zira Foucault'ya göre iktidar, hakikat üretmeden bir bilgiyi veya düşünceyi özneye dayatamaz. Ve bir norm olarak düşüncede yer alan "hakikat" veya "doğru", düşüncenin aşması gereken bir engel olarak ortaya çıkar. Bu nedenle *fark* veya *farklılaşma* iktidarın özneye dayattığı bu deneyimlerin veya kimliklerin yine özne tarafından reddidir. Başka bir deyişle *fark*, dayatılan kimliğin yıkılması, onun dışına çıkılması ve *başka* bir varoluşun yaratılmasıdır. Zira Foucault'nun kimlik ve *farklılaşma* ile ilgili söylediği şeylere kulak vermek gerekirse, şunları söyler: "Eğer kendimizi kimlik sorununa göre konumlandıracaksak, kendimizi biricikliğimizle konumlandırmalıyız. Fakat, kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler kimlik ilişkileri değildir; bunlar daha ziyade *farklılaşma*, *yaratma*, *yenilik* ilişkileri olmalıdır."[6]

Burada Foucault'nun vurgu yaptığı şey verilen ve dayatılan kimliğin olduğu gibi kabulü değildir. Zira kimliğin doğrudan kabulü, öznenin onu kendi varoluşunun yasası ve kuralı olarak görmesi anlamına gelir. Foucault'ya göre burada önemli olan şey dayatılan kimliğin dışına çıkarak onu dönüştürmektir. Az önce yukarıda, kimliklerin ve deneyimlerin belirli bir *bilgi* türü aracılığıyla dayatıldığını söylemiştik. O halde *fark*, söz konusu bilgi türü aracılığıyla dayatılan kavramsal kategorilerin tersyüz edilmesi ve mevcut *bilme* alanının dışına çıkılmasıdır. *Fark*, kimliğin ve öznenin kendi bilinciyle kurduğu ilişkinin "aynılaştırıcı aidiyet ilişkileri üzerinden değil, farklılaşma, yaratma ve yenilik üzerinden tesis edilmesidir."[7] Kuşkusuz *farkın* bu tarzda bir inşası iktidarın aşırılığını sarsması, onun düşünceyi sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı çerçevesini kırması bakımından politik bir faaliyet niteliğinde olacaktır.

O halde tezimizde her ne kadar Foucault'nun arkeolojik araştırmalarını ve buna bağlı olarak bilgi sorununu ele alsak da, incelemelerimiz iktidarın bilgi boyutundaki etkilerini de dolaylı yönden konu edinecektir. Zira Foucault'ya göre modern dünyada bilginin iktidardan ayrı düşünülmesi tamamen imkânsız hale gelmiştir:

---

[6] Foucault, "Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti", **İktidarın Gözü**, s. 282.
[7] Keskin, İktidarın Gözü, s. 20.

> *Bilginin oluşumunun, dolaşımının ve kullanımının temel bir şey olduğu toplumsal bir dünyada yaşıyoruz. İçerisinde yaşadığımız toplumun temel niteliklerinden biri olması bakımından, bilgi birikiminin sermaye birikiminden kalır yanı yoktur. Bilginin uygulanması, üretimi ve birikimi iktidar mekanizmalarından ayrı düşünülemez; analiz edilmesi gereken karmaşık ilişkiler söz konusudur burada.*[8]

Bu anlamda tezimizde ele aldığımız Foucault'da *fark* teması, düşüncenin iktidarın sınırlarını yıpratması ve onu aşması suretiyle kendisinde gizil olarak mevcut olan güçtür veya gücün kullanımıdır. *Fark*, potansiyel anlamda sahip olduğumuz gücün kullanımı sonucunda açığa çıkan *başka*'dır. Bu noktada Gaston Bachelard'ın düşünceyi tanımlama biçimi, Foucault'da tanımlamaya ve ifade etmeye çalıştığımız *fark* kavramı ile düşünce arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olabilir. Bachelard şöyle der: "Düşünce bir kuvvettir, töz değildir. Kuvvet ne kadar büyükse varlık da o kadar yüksek mertebelere taşınır. Öyleyse, insanın düşünen varlık dinamiği çerçevesinde kendini kurması, deneyimin genişlettiği an ile bilgisini düzenleşik kıldığı iki andadır."[9] Bu anlamda Foucault da akla keşfetmeyi değil, kendini sürekli yenileyecek deneyimlere açık olmayı önerir. Deneyim, aklı güncel ve sürekli faaliyet halinde bırakacak bir tema olarak, *farkın* düşüncede ortaya çıkmasına ve düşüncenin de "aklın kesintisiz kronolojisinde" kırılma yaratmasına vesile olacaktır.

Bu tema Foucault'nun tüm çalışmalarını kat eder. Nitekim, Edward W. Said'in ifadesiyle söyleyecek olursak, "Foucault'nun çalışmalarının özü, neticede, daima taşıdığı ve muhtelif şekillerde somutlaştırdığı bir düşünce olan *ötekilik* duygusudur. Foucault açısından *ötekilik*, kendi içinde hem bir güç hem bir duygudur, görünüşteki sonsuz dönüşümlerinin çalışmalarına yansıdığı ve bunları şekillendirdiği şeydir."[10] Ancak Foucault çalışmalarında *fark* veya *öteki* kavramına vurgu yapsa da "ötekiliği ve heterodoksiyi ehlileştirmeden ya da doktrinin içine almadan formüle etme konusunda sonsuz bir çaba"[11] harcar. Bunun nedeni düşünceyi serbest bırakmak istemesi ve düşüncenin kendi üzerine eğilerek, kendi kendini estetize etmesine yönelik çabanın değerli olduğunu düşünmesidir.

---

[8] Michel Foucault, **Marx'tan Sonra**, çev. Gökhan Aksay, Olvido Kitap Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 125.
[9] Gaston Bachelard, **Rasyonalist Bağlanma**, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 44-45.
[10] Edward W. Said, "Michel Foucault", çev. Özgür Emir, **Söylem Üstüne Söylem**, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 9, 1999, s. 189.
[11] Said, s. 189.

İşte arkeolojik soruşturma, düşüncenin kendi üzerine eğilmesinde ve kendi üzerine eleştirel düşünmesinde önemli bir rol oynar. Nitekim bilginin kurucu düzeninin bir eleştirisi olan arkeoloji, "bilgilerin varoluşunu ve dönüşümünü onları iktidar ilişkilerinin içindeki parçacıklar olarak kurmak suretiyle, onları politik bir düzenin içine sokmak suretiyle açıklamak"[12] ister. Arkeoloji, bilgilerin bu düzenliliğini ve organizasyonunu oluşturan sisteme de *episteme* adını verir. *Episteme*, "bilginin özel düzeni, bilginin belirli bir çağda üstlendiği ve ona bilgi olarak bir pozitiflik veren dış görünüş, düzenleniştir."[13] Çağın neredeyse bilgilerinin tümü arasındaki ilişkileri düzenleyen ve örgütleyen şey *episteme*'dir. Bu nedenle arkeoloji, ekonomi, filoloji ve biyoloji gibi birbiriyle ilişkili olmayan alanlarda eş zamanlı olarak ortaya çıkan bilgilerin ve kavramların aralarındaki bağlantıları analiz etmeye yönelik bir soruşturmadır. Soruşturma, içinde bulunulan çağın bilgi çalışmalarındaki "kavramlar arası ilişkileri" göstermek suretiyle analizlerini yürütür. Dolayısıyla, arkeolojik analizde disiplinlerarası ilişkiler kurma ve farklı alanlara ait bilgileri eklemleme söz konusudur. Ancak bu çalışma tarihin dönemselleştirilmesiyle gerçekleştirilebilecek bir çalışmadır. Bu nedenle arkeoloji, tarihte çağlar arasında meydana gelen süreksizlikleri, kopuşları, kırılmaları ve ani sıçramaları odağına alır. Zira arkeolojinin tarihteki süreksizlikleri ve kırılmaları ele almasındaki amaç tarihteki ilerleme, gelişim ve evrim temalarını etkisiz hale getirmektir. Roberto Machado'nun kendi ifadesiyle söyleyecek olursak, "arkeolojik tarih ne evrimsel ne geçmişe yönelik ne de geri dönücüdür: o *epistemeyle* ilgilidir. Arkeolojik tarih sürekli ya da süreksiz bir gelişmenin varlığını öne sürmez, ama gelişme sorununu etkisiz hale getirmek suretiyle süreksizliği düşünür."[14]

Süreksizliği konu edinen arkeoloji, düşünceyi de süreksizliğe sürükleme amacındadır. Düşüncenin süreksizliği, yani dayatılan sınırlardan azade bir tarzda düşünmesi *farklılığın* ve *başka* türlü düşünmenin imkânına zemin hazırlar. Bu anlamda arkeolojik çalışma, öznenin kendi düşünce içeriklerini sorunsallaştırmasının yolunu açar. İşte, tezimizi yazarken izleyeceğimiz yol genel itibariyle bunlar üzerinden olacaktır. Hem arkeolojik yöntemi hem de *fark* sorununu böyle bir felsefi güzergâh

[12] Roberto Machado, "Arkeoloji ve Epistemoloji", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, Ed. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 133.
[13] Machado, s. 134.
[14] Machado, s. 136.

üzerinden tartışmayı amaçlıyoruz. Tartışmaları derinleştirmek ve meseleleri daha da anlaşılır kılmak için birçok Foucault yorumcusunun görüşüne yer vermeye çalışacağız.

Bu minvalde, tezimizin birinci bölümünde genel olarak arkeolojik yöntemin konusunu, onun temel kavramlarını, *farkı* ne yönden açığa çıkardığını göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken de arkeolojinin politik boyutunu ele aldık. Bu bölümde incelememizin temel odağını Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* kitabı oluşturdu. İkinci bölümde ise bir deneyim düşünürü olarak Foucault'nun özneye dayatılan çeşitli kavramsal kategorilerin tarihsel eleştirisini nasıl gerçekleştirdiğini göstereceğiz. Emek, yaşam, dil, delilik gibi öznel deneyimlerin tarihsel analizlerini inceleyeceğiz. Modern rasyonalitenin oluşumunu, "insan"ın ve antropolojik düşüncenin doğuşunu bu bölümde analiz edeceğiz. Buradan hareketle de Aynı'nın düzeninin oluştuğu zemin olan modern *epistemenin* eleştirisini yaparak düşünceyi "antropolojik uyku"dan uyandıracak yöntemi formüle etmeye çalışacağız. Bu bölümün temel kitaplarını *Deliliğin Tarihi*, *Kelimeler ve Şeyler*, seçme yazıların ve çeşitli söyleşilerin yer aldığı kitap olan *Felsefe Sahnesi* oluşturdu. Üçüncü bölümde ise çeşitli Foucault yorumcularının görüşlerine yer vererek Foucault'da *farkın* kavranış biçimini tartışmaya açtık. Son olarak *fark* kavramını değişik biçimlerde yorumlayan Cristopher Falzon, Judit Revel ve James W. Bernauer gibi yorumculara karşı Lois McNay, Karlis Racevskis ve Clare O'Farrell'i takip ederek görüşlerimizi belirginleştirmeyi ve anlaşılır kılmayı amaçlıyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM
FARK'I AÇIĞA ÇIKARAN YÖNTEM: "ARKEOLOJİ"

1.1. ARKEOLOJİK YÖNTEM VE *FARK*

Bilginin Arkeolojisi kitabıyla Foucault, daha önce yapmış olduğu çalışmalarına dair yapılan eleştirilere cevap vermeyi ve tarihsel epistemolojiyle ilgili kendi araştırma yöntemini ortaya koymayı amaçlar. Bu nedenle eser, *Deliliğin Tarihi* ve *Kelimeler ve Şeyler* kitaplarında eksik kalmış noktaları tamamlamak, arkeolojik yöntemi daha kavramsal bir çerçeveyle genişletmek ve cevapsız soruları cevaplamak amacıyla girişilen bir çalışmanın ürünüdür. Nitekim James W. Bernauer'e göre de Foucault'nun "arkeolojiyi kavrama ve bunun yerini sağlamlaştırma isteğinin kökeninde yatan şey, daha önce ulaştığı birtakım içgörüleri pekiştirme arzusu değil, düşüncesi için yöntembilimsel bir önerme açıklama sorumluluğudur."[15] Foucault bu girişimiyle düşünce tarihine özgü olan konuları ele alır ve kendi yöntemini stratejik olarak "antropolojizmden arınmış" bir tarih kavrayışıyla geliştirmeye çalışır:

> *Antropolojik temadan kurtulmuş olan bir tarihsel analiz yöntemini tanımlamak söz konusu olduğu ölçüde, şimdi tasarlanacak olan teorinin, daha önce yapılmış incelemelerle ikili bir ilişki içinde bulunduğu görülür. Bu araştırmaların kullandığı ya da sebebin ihtiyacı için biçimlendirdiği araçları genel ifadelerle (düzeltmelerin ve hazırlamaların çoğu ile) oluşturmaya çalışır. Fakat bu aynı zamana demektir ki her türlü antropolojizmden arınmış olan bir analiz yöntemini tanımlamak için elde edilmiş sonuçlarla güçlenir.*[16]

Klasik tarih anlayışının, tarihsel olaylara ve süreçlere yönelik antropolojik ve hümanist bir yaklaşımı olduğu aşikardır. Foucault'ya göre antropolojik ve hümanist yaklaşımın altında yatan iki temel neden vardır: *Süreklilik* ve *Özne*. Süreklilik ve özne fikri, tarihin insan bilincinin gelişimi olarak okunması suretiyle birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. "Sürekli tarih" der Foucault, "öznenin kurucu işlevinin zorunlu bir korelatifidir."[17] Yani tarihte bir sürekliliğin olması için kurucu öznenin var olması zorunlu görünmektedir. Zira süreklilik kavramı, içsel dinamiği açısından bir gelişim arz eder. Gelişim de bir yöne, bir amaca doğru ilerlemeyi ifade eder. Foucault'ya göre

---

[15] James W. Bernauer, **Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 192.

[16] Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, 2. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, (BA), s. 27.

[17] Michel Foucault, **The Archaeology of Knowledge**, trans. A. M. Sheridan Smith, Routledge Classics, London, 2008, (AK), p. 13.

tarihin belirli bir amaca doğru ilerleme fikri onun merkezinde kurucu bir öznenin, insan bilincinin olduğu varsayımını beraberinde getirir. Bu nedenle süreklilik ve özne teması, geleneksel tarihin birbirine sıkı sıkıya bağlı iki aksını oluşturur. Aynı zamanda bu iki aks, Foucault'ya göre, aynı düşünce sisteminin iki farklı yüzünü oluşturur: "Süreklilik söyleminin tarihsel analizini yapmak ve insan bilincini tüm tarihsel gelişimin asıl öznesine dönüştürmek aynı düşünce sisteminin iki farklı yüzüdür."[18] Bu nedenle tarihte bir süreklilik temasının olduğunu söylemek ve böyle bir tarih anlayışını benimsemek, aynı zamanda bilince tarihte özel bir yer ayırmak anlamına gelir. Foucault'ya göre tarihte süreklilik ve özne arasında zorunluluğa dayalı olan bu ilişki, merkezinde öznenin olduğu kendi içine kapanan bir tarihsel sistem vaadinde bulunur:

> *Elbette düşünce tarihi, kesintisiz sürekliliklerin yeri olarak kalabilse, hiçbir analizin soyutlama yapmaksızın bozamayacağı art arda gelişleri sürekli birbirine eklese, insanların söyledikleri ve yaptıkları şeylerin çevresinde onu önceden sezen, hazırlayan ve sınırsız biçimde onu geleceğine doğru götüren belirsiz sentezleri düzenleseydi o zaman, bilincin egemenliği için o imtiyazlı bir sığınak olacaktı. (...) özneden kurtulan her şeyin ona geri dönebileceğinin garantisi; zamanın, yeniden oluşturulmuş bir birliğin içinde özneyi yeniden kurmadan hiçbir şeyi dağıtmayacağının hakikati; öznenin bir gün, tarihsel bilinç biçimi altında, ayrım yoluyla uzakta tutulmuş bütün bu şeylere yeniden sahip olabileceğinin, bir gün yeniden egemenliğini kurabileceğinin ve onun barınağı olduğu söylenebilecek şeyi bulabileceğinin vaadi.*[19]

Böyle bir sistem merkezinde bilincin olduğu, her şeyin bu bilinçten hareketle oluştuğu ve kendisinden kurtulan her şeyin yine kendisine döneceği kendi içine kapalı bir sistemdir. Süreklilik tezi ile özne kavramının kesişim noktası tarihçinin kendisidir. Tarihçi kendi bilincini merkeze alarak tarihte gerçekleşmiş olayları bir nedensellik örgüsü içinde ardışık bir biçimde birleştirir. Foucault'nun böyle bir tarih yazımına ilişkin esas itirazı, "bilincin geçmişle ilgili belli bir hakikati taşıdığını iddia eden ve bu hakikati yazarak temsil eden bireyin eylemine"[20] yöneliktir. Bu anlamda süreklilik tezinde her tarihsel olay (devrimler, isyanlar, dönüşümler) bilincin tarihteki tezahüründen başka bir şey ifade etmez: "Bu sistemde zaman bütünleştirici yönüyle tasarlanır ve devrimler asla bilinçlenme anından başka bir şey değildir."[21] Foucault, sözünü ettiğimiz bu temaların çeşitli formlar altında 19. yüzyıldan beri öznenin

[18] Foucault, AK, p. 13.
[19] Foucault, BA, s. 24.
[20] Mark Poster, **Foucault, Marksizm ve Tarih**, çev. Feride Güder, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 85.
[21] Foucault, AK, p. 13-14.

egemenliğini muhafaza etmeye yönelik önemli bir rol oynadığını söylese de; çeşitli eksen kaymaları yaşadığını da kabul eder.

Nitekim Marx ve Nietzsche'nin tarihi kavrayış biçimleri öznenin egemenliği üzerinden geliştirilen tarihsel analizlerden oldukça farklıdır. Marx, tarihi ekonomik belirlenimler, üretim ilişkileri ve sınıf mücadeleleri üzerinden okurken; Nietzsche geliştirdiği soybilim yöntemiyle tarihi güç ilişkileri düzleminde ele alır. Fakat her iki duruma karşı da tarihsel süreci öznenin üstünlüğü ve insan bilinci merkezli okuyan antropolojik ve hümanist yaklaşımlar, global bir tarih anlayışını etkin kılar. Foucault'ya göre global tarih anlayışının etkin olmasıyla birlikte *kopuş* fikri yerine *oluş* fikri merkezi role sahip olur:

> *Kopuş değil oluş, ilişkiler oyunu değil iç dinamizm, sistem değil özgürlük için verilen sıkı emek, biçim değil kendi kendini yeniden ele alan ve şartlarını en sonuna kadar zorlayıp kendini yeniden yakalamaya çalışan bir bilincin sürekli çabası olacak bir tarih; bütün sınırları yıkmakla son bulan bir hareketin hem uzun kesintisiz dayanıklılığı hem de canlılığı olacak bir tarih.*[22]

Foucault'ya göre böyle bir ortamda tarihte süreksizliğin, sınırların, "özel düzenlerin", "otonomilerin" ve "farklılaşmış bağımlılıkların" genel bir teorisini oluşturmak oldukça zordu:

> *Başlangıçları araştırmaya, öncüllerin çizgisini sonsuzca geri götürmeye, gelenekleri yeniden kurmaya, evrim eğrilerini izlemeye, ereksellikleri yansıtmaya ve sürekli olarak hayatın metaforlarına başvurmaya alışık olunan yerde, sanki farkı düşünmede, mesafeleri ve dağılmaları betimlemede, kimliğin güven verici biçimini ayırt etmede özel bir isteksizlik gösteriliyordu. Daha doğrusu, şu eşik, dönüşüm bağımsız sistem, sınırlı seri kavramları hakkında -gerçekten tarihçiler tarafından kullanıldıkları gibi- teori oluşturmakta, genel sonuçlar elde etmekte, hatta mümkün olan bütün sonuçları tüketmekte sanki güçlük çekiliyordu.*[23]

Her ne kadar Foucault, özne merkezli bir tarih anlayışının dışına çıkmanın zor olduğunu ve bundan dolayı büyük bir dirençle karşılaşıldığını iddia etse de; yine de bir tarihsel analizin içinde süreksizlik ve fark gibi kategorilerin, eşik, dönüşüm ve kopuş kavramlarının her defasında "öldürülmüş olan tarihe haykırılması" gerektiğini açıkça belirtir. Kuşkusuz Foucault'nun "öldürülmüş olan tarihe haykırışı" *sınır*, *eşik*, *kopma* ve *fark* gibi bir ya da birden çok "söylemsel oluşumun genel rejimine dayanan dönüşümleri"[24] inceleyen arkeolojik yöntemle birlikte olacaktır.

---

[22] Foucault, BA, s. 24-25.
[23] Foucault, BA, s. 23.
[24] Foucault, BA, s. 206.

Bir yöntem olarak *arkeoloji* bilgiyi, bilginin oluşum koşullarını, onu oluşturan ifadeleri ve bilgiye dayalı söylemsel oluşumları inceler. Arkeolojik yöntemi benimseyen Foucault, arkeolojiyi "araştırma konusu olmuş çizgisel art arda gelişler yerine, bir derine inme oyunu"[25] olarak tanımlar. "Derine inme oyunu", tarihteki kırılmaları, süreksizlikleri ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan rasyonalitelerin ortaya konma girişimini ifade eder. Aslında Foucault, böyle bir yöntemin tarihi ve tarihin gelişimini düz bir çizgi gibi ele alan geleneksel ve *global tarih* anlayışına karşı geliştiğini söyler. Foucault'ya göre bu yöntemi benimseyen Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ve Louis Althusser gibi düşünürler "dikkatlerini çağlar" ve "yüzyıllar"dan oluşan geniş zaman birimine vermek yerine, kırılma yaratan olaylara yönelirler.[26] Adı geçen düşünürler, tarihsel analizden "artık sessiz başlangıçların araştırılmasını ya da ilk habercilere doğru sonu gelmez bir geriye gidişi değil; fakat yeni bir rasyonellik tipinin ve onun çeşitli etkilerinin tespitini isterler."[27]

Bachelard ve Canguilhem gibi düşünürler aracılığıyla Foucault'nun geliştirdiği arkeolojik yöntem bilgiyi elde etmenin koşullarını değil, mevcut haliyle var olan bilginin oluşum kurallarını inceler. Arkeolojik yöntem eleştireldir ve yöneldiği esas alan düşünce tarihidir. Düşünce tarihinde bilginin ve kavramın serüvenini değil, bilgiyi oluşturan ifadeleri ve söylemsel oluşumları inceler. Yani *arkeoloji* düşünce tarihini değil, düşünce sistemlerinin tarihini ve bu sistemin oluşum koşullarını ele alır. "Arkeolojik betimleme" der Foucault, "tam olarak düşünce tarihinin bir terki, onun postulatlarının ve yöntemlerinin sistematik bir reddi, insanların söyledikleri şeyden oldukça farklı bir tarihi uygulamaya dair bir girişim gibidir."[28] Bu anlamda Foucault "düşünceler konusunda gelenek ya da öznelerin bilinçli üretimleri çerçevesinde düşüncenin süreklilik gösteren evriminin peşine düşen idealist ve hümanist yazım tarzını reddeder."[29]

Klasik tarih anlayışının reddinden hareketle tarihi yeniden yorumlamak için gerekli olan şey içinde bulunulan zamanın düşünce yapısının ya da çağın

[25] Foucault, BA, s. 14.
[26] Bkz. Foucault, BA, s. 14.
[27] Foucault, BA, s. 15.
[28] Foucault, AK, p. 154.
[29] Steven Best ve Dauglas Kellner, **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2016, s. 69.

episteme'sinin dışına çıkmaktır. Nitekim Foucault *Bilginin Arkeolojisi* kitabının giriş kısmında klasik tarih yazımına ilişkin eleştirisinde "sanki *başka* olanı (*farkı*) kendi düşüncemizin zamanı içinde düşünmekten korkuyor gibiydik"[30] diye yazar. Demek ki *başka* olanı düşünebilmek için *düşünce* ile *zaman* -yani içinde bulunulan çağ- arasında bir kopuş yaratılmalıdır. İçinde bulunulan zamanın düşünce biçimine karşı konulan mesafe, o çağın bilgisinin ve düşünce kategorilerinin bir eleştirisi anlamına gelir. Eleştiri aslında *sınırların* aşılmasına yöneliktir. Dolayısıyla felsefe eleştirel olmalıdır ve eleştirinin üzerinde çalıştığı zemin tam da düşüncenin kendisidir. O halde felsefenin, düşüncenin kendi üzerindeki eleştirel bir çalışması olduğunu söylemek mümkündür: "Ama günümüzde felsefe -felsefi etkinlik demek istiyorum- düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel çalışma ve zaten bilineni meşrulaştırmak yerine, nasıl ve nereye kadar farklı düşünmenin olanaklı olduğunu bilmek için girişimde bulunmak değilse nedir ki?"[31]

James W. Bernauer'in deyişiyle, "bir yöntem olarak arkeolojinin kendisi düşüncede gerçekleşen bir olaydır."[32] Bernauer'in argümanını biraz yorumlayacak olursak; arkeoloji, bir tarihsel epistemoloji çalışması olduğu için bilginin zihindeki veya düşüncedeki yerinin bir sorgulamasını yapar. Arkeolojik yaklaşımda temel amaç, düşüncenin işleyiş koşullarını belirlemek ve onun bilgiyi elde etme metodunun tarihsel analizini ve eleştirisini yapmaktır. Dolayısıyla Foucault'nun arkeolojik analiz yöntemiyle yeni bir düşünme biçimine giden yolun taşlarını döşemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bernauer'e göre bu yol, diyalektik olmayan bir düşünme biçimine çıkan bir yoldur: "Arkeoloji, diyalektik anlaşılırlığa olan inancını kaybetmekte olan bir kültüre yetecek bir düşüncenin vaadidir."[33] Bu bakımdan arkeolojik yöntemin, olduğundan başka türlü düşünmenin imkânını -yani *farkı*- söz konusu bu yeni düşünme yönteminin pratik edilmesiyle sağlandığını söyleyebiliriz.

Buradan hareketle Foucault'nun eleştirel bir düşünür olduğunu ve onun, Gary Gutting'in haklı olarak ifade ettiği gibi, "kendi girişimine yönelik nihai kavrayışını bir

[30] Foucault, AK, p. 13.
[31] Michel Foucault, "Hazların Kullanımı", **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 6. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 121.
[32] Bernauer, s. 169.
[33] Bernauer, s. 169.

felsefi eleştiri kavrayışı biçiminde formülleştirdiğini"[34] söylemek gayet mümkün görünmektedir. Fakat bu eleştirel düşünce *aşkınsal* değil, tarihseldir. Gutting'e göre, Foucault'nun eleştirel projesi "gereklilik savlarını, bunların yalnızca birer tarihsel rastlantı olduklarını göstermek yoluyla kökten yıkma düşüncesiyle inceler."[35] Bir başka ifadeyle böyle bir proje, içinde bulunduğumuz dünyada yaşayabilmek için gerekli olan kategorileri belirleyen gerekli bilme koşullarını keşfetme iddiasında bulunmaz. O daha çok, mevcut yaşamamızda düşüncelerimizi belirleyen tarihsel kategorileri ve zorunlulukları sarsma niyetindedir. Bu bakımdan Foucault, Kant'ta negatif içeriğe sahip olan eleştiri kavramına pozitif bir içerik kazandırır. *Saf Aklın Eleştirisi'*nde Kant, eleştirinin yararının yalnızca olumsuzluk olduğunu söyler. Çünkü eleştiri, teorik aklı deneyimin sınırlarını aşmama konusunda sürekli uyararak meseleyi problematik olarak ele alır.[36] Foucault'da ise eleştiri, deneyimin sınırlarını belirlemek suretiyle bu sınırları aşmak üzere kurgulanır.

Öte yandan *arkeoloji* tarihte bir köken ve başlangıç arayışında da olmaz. Arkeoloji, *süreksizliğin*, *kopuşun*, *eşiğin* ve *kırılmanın* tarihini yapar. Şeylere ya da kendimize dair bilginin oluşum kurallarını ortaya çıkaran arkeolojik yöntem, söz konusu bu *oyunun*[37] [*the game*] kurallarının dışına çıkmamıza ve *dışarıyı* düşünmemize olanak sağlar. İşte *fark* da burada ortaya çıkar: "*Fark*, unutulmuş ve yeniden keşfedilmiş köken olmak şöyle dursun, olduğumuz ve oluşturduğumuz bu dağılımdır."[38] Arkeolojik düşünme, *düzen* ve *aynılık* arayışına hapsedilmiş olan düşünceyi içinde bulunduğu durumdan kurtarmayı ve onu *farklılığa* veya *farklılığı* düşünmeye sevk etmeyi hedefler.

Bunların dışında, Foucault'nun sürekliliğe dayalı ve özne merkezli tarih anlayışını eleştirmesi, bizleri tarihi ortadan kaldırmak istediği, onu yok etmek istediği yanılgısına düşürmemelidir. Nitekim Foucault bizleri bu konuda uyarır:

---

[34] Garry Gutting, **Foucault**, çev. Hakan Gür, 2. Basım, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020, s. 91.
[35] Gutting, **Foucault**, s. 92.
[36] Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 5. Basım, İdea Yayınevi, İstanbul, 2017, (AUE), s. 28.
[37] Foucault'nun "oyun" kavramına yüklediği anlam şöyledir: "*Oyun* sözcüğü sizi yanıltmasın: Ben *oyun* derken hakikat üretiminin kurallar bütününü kastediyorum. Bu taklit etmek ya da eğlenmek anlamında bir oyun değildir… belli bir sonuç doğuran, ilkelerine ve prosedür kurallarına bağlı olarak geçerli ya da geçersiz, galip ya da mağlup sayılabilecek olan prosedürler bütünüdür." (Michel Foucault, "Ahlâkın Dönüşü", **Özne ve İktidar**, çev. Osman Akınhay, 4. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 242.)
[38] Foucault, AK, pp. 147-148.

> *Yanılgıya düşmemek gerekir; bu kadar çok hayıflanılan şey, tarihin yok olması değil, gizli olan fakat tümüyle öznenin sentetik aktivitesine bağlanmış bulunan bu tarih biçiminin silinmesidir; (...) hayıflanılan şey, bir asırdan daha fazla bir zamandan beri kendisinden uzaklaşmaya devam eden her şeyi, kendisi yoluyla insanda yeniden kurmaya çalışan tarihin bu ideolojik kullanımıdır.*[39]

Bu anlamda Foucault'nun temel amacı kesinlikle tarihi reddetmek değildir. Düşünürün yegâne hedefi tarihin ideolojik kullanımının dışına çıkmaktır. Zira süreklilik tezi altında tarihi betimlemiş olan tarihçinin, her zaman "geçmişin deneyimini kendinde toplayabildiği için, geçmişin günümüze sebep olmasının kaçınılmazlığını yeniden ileri sürerek ve aynı zamanda ortada belli bir iktidarın söz konusu olduğunu inkâr ederek, bunun önemini korumasında ideolojik çıkarı vardır."[40] Tarihin ideolojik kullanımına karşı olan Foucault, tarihsel alan içerisindeki dönüşümlerin ölçüsünü tespit etmeye ve antropolojik güçlükleri aşmaya çalışır. Foucault bu hedef doğrultusunda, Özgür Soysal'ın ifadesiyle, "süreklilik ve birliğin askıya alınmasının açığa vurduğu -tarihsel çözümlemede hep ihmal edildiğini söylediği- muazzam bir -sözlü ve yazılı- ifadeler alanını betimlemeye çalışır."[41] Bir başka ifadeyle arkeolojik yöntemi benimseyen Foucault'nun temel amacı, "söylemsel olaylar" alanını incelemek ve çözümlemektir. Bu noktada yaşanan eksen kaymasının özne merkezli bir tarih kavrayışından söylemin ve "söylemsel olayların" alanına doğru olduğunu söylemek gerekir.

O halde arkeolojinin düşünce tarihini veya bir düşünce biçiminin tarihsel serüvenini incelemekten ziyade, bir düşünceye bağlı "söylemsel bir pratiğin düzeninin gün yüzüne çıkarılmasına"[42] yönelik olduğunun altını çizmek gerekir. Bu nedenle Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'den üç yıl sonra yayımladığı *Bilginin Arkeolojisi* başlıklı eserinde, "tarihi öznenin bilinçli edimlerinden kurtarmak suretiyle *söylem etkisi* olarak tasvir eden arkeolojik çözümleme yöntemini"[43] daha da anlaşılır hale getirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Öyle ki, arkeolojik yöntem düşünce tarihini değil ama; düşünce sistemleri tarihini ele alır ve "zihniyet tiplerini" çözümler. Çünkü düşünce tarihini ele almak, Foucault'ya göre, bizleri yeniden başlangıç, köken ve

[39] Foucault, BA, ss. 25-26.
[40] Poster, s. 85.
[41] Özgür Soysal, **Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2011, s. 426.
[42] Foucault, BA, s. 170.
[43] Soysal, s. 423.

süreklilik temasına geri götürecektir. Oysa arkeolojik betimleme "açıkça düşünce tarihinin terk edilmesi, onun postulatlarının ve karar verme yollarının sistemli bir biçimde reddedilmesi, insanların söyledikleri şeylerin büsbütün başka bir tarihinin yapılmasıdır."[44] Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, Foucault aslında bir çağın düşünce biçimine bağlı söylemin analizini yaparken aslında söz konusu söylemin kullandığı kurallar oyununu açığa çıkarmak ister. Nihayetinde arkeolojik betimleme tarihte "olmayan büyük birlikleri" söylem düzeyinde vurgulamaya yönelik bir yöntemdir. Birlik, farklılığın ve çokluğun aynı çatı altında toplanmasıdır. Birlik, çokluğun birleşmesine ve onların düzenli bir işleyişine gönderme yapar. İşte bu yönüyle arkeolojik yöntem birlik ve süreklilik vurgusu yapan bir düzen eleştirisi rolünü de üstlenir. *Fark* ise birlik ve sürekliliğin parçalandığı düşünsel düzeyde ortaya çıkar.

1.2. *BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ*: KAVRAMSAL BİR HARİTA

Arkeolojinin, Foucault açısından, tarihsel bir epistemoloji çalışması olduğunu ve onun temel alanını bilgi sorununun oluşturduğunu söyledik. Bilgi kurumların, disiplinlerin ve bilimlerin belirli bir bilme tarzını söylemsel olarak dolaşıma sokmasıyla açığa çıkar. Keza söylem de kurumlar, disiplinler, bilimler, kavramlar, ekonomik ve toplumsal süreçler ve davranış örüntüleri arasındaki bir ilişkiler yumağıdır. Bu anlamda Foucault'nun arkeolojik analiz adını verdiği şey, "söylemsel oluşumların olabilirlik koşullarını sağlayan ve tarihsel olarak spesifik söylemsel pratikleri (epistemeleri) ortaya çıkarmaya yönelik"[45] bir çalışmadır. Söylemsel oluşumları oluşturan şey kavram, nesne, özne, konumlar ve stratejilerdir. Söylemsel oluşumlar, söylemi önceleyen bir konuma sahip olup belirli bir söylem tipinin oluşmasına zemin hazırlar. Fakat şuna dikkat etmek gerekir ki söylemsel formasyonlar bizzat bilimin kendisi değildirler. Onlar basit bir biçimde bilim olarak ele alınabilirler ya da en azından "Foucault'nun disiplinler -yani organizasyonunu bilimsel modellerden ödünç alan ifade grupları- olarak adlandırdığı şey olarak düşünülebilir."[46]

---

[44] Foucault, BA, s. 164.

[45] Ferda Keskin, "Önsöz: Felsefe Sahnesi", **Felsefe Sahnesi**, çev. Işık Ergüden, 2. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 15.

[46] Gary Gutting, **Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason**, Cambridge University Press, New York, 1989, (ASR), p. 250.

Bu nedenle söylemsel formasyonlar doğrudan bir tür bilimsel disiplin olmasa da ortaya çıkan bilimsel disiplinlerin oluşum koşullarını oluştururlar. Örneğin Foucault'ya göre deliliği konu edinen psikiyatri, kendisinden önce edebiyat, felsefe vb. gibi alanlarda ortaya çıkan söylemsel pratiklerden hareketle 19. yüzyılda ortaya çıkmış bilimdir.

Bu nedenle bilimler ile söylemsel oluşumlar arasındaki ilişkiyi daha iyi açıklayabilmek için *connaissance* [bilgi] ve *savoir* [bilme] kavramları arasında bir ayrım yapar. Foucault *connaissance* kavramı ile herhangi bir bilgi türünü kasteder. Örneğin Evrimsel biyoloji, Freudyen psikanaliz, nükleer fizik gibi. *Savoir* [bilme] ise *connaissance*'nin gelişimi için gerekli olan söylemsel koşullara işaret eder. Yani *savoir* kavramı söylemsel pratikleri, stratejileri ve ifade kipleri gibi unsurları içeren bir kavramdır. Buradan hareketle Foucault düşünce tarihi ile arkeolojinin çalışma alanını ayırır. Ona göre "düşünce tarihi çözümlemesinin denge noktasını *connaissace* [bilgi] öğesinde bulurken, arkeoloji çözümlemesinin denge noktasını *savoir* [bilme] öğesinde bulur."[47] Bu nedenle arkeolojinin odaklandığı temel alan söylemsel formasyonlar alanıdır ve analiz alanı bilim veya düşünce tarihine göre daha geniştir.

Foucault'ya göre *arşiv* kavramı ise belirli bir döneme özgü bilimsel ve teorik alanlarda bilgi düzeyindeki söylemsel varoluş tarzlarının üst üste binmesini veya katmanlaşmasını ifade eder. Bir söyleşisinde kendisine çalışma alanıyla ilgili sorulan soruya karşılık olarak Foucault, "Evet, çünkü benim konum, dil değil arşivdir, yani söylemlerin birikmiş varlığı"[48] diye cevap verir. Söylem, belirli bir alanda -yani bilimsel ve epistemolojik- söylenmiş, telaffuz edilmiş ve yazılmış bir maddi karşılığa sahiptir. Bu nedenle arşiv, bilgi düzeyinde teorik olarak var olan söylemin tortulaşmış tabakalarını ifade eder. "Derine inme oyunu", bu tortulaşmış tabakaları yüzeye çıkarmak ve analiz etmektir. Bu bir "toprak altının analizi olarak"[49] düşünülmemelidir. Söylemin yüzeyinin derinliklerindeki bir çalışma olarak düşünülmelidir. Bu anlamda arkeoloji her ne kadar bir kazı çalışması anlamına gelse de, kazı çalışmasındaki amaç gizli ve saklı olanı deşifre etmek değildir. Esas olarak bu kazı çalışması söylemin yüzeyindeki kuralları ortaya koymayı amaçlar. Arkeolojik çalışma ne bir köken, soy araştırması ne de bir gizli olanı açığa çıkarma çalışmasıdır. Nitekim Foucault'ya "arkeoloji" kavramının anlamı sorulduğunda Foucault şu cevabı verir:

[47] Foucault, AK, s. 202.
[48] Foucault, "Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine", **Felsefe Sahnesi**, s. 76.
[49] Foucault, Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine, **Felsefe** Sahnesi, s. 76.

Bu 'arkeoloji' kelimesi beni rahatsız ediyor, çünkü tam olarak bana ait olmayan iki temayı içeriyor. Öncelikle, başlangıç teması (Yunanca'da arke başlangıç anlamına gelir). Oysa ben başlangıcı, geri kalan her şeyi mümkün kılan ilk köken anlamında, temel anlamında inceliyor değilim. Örneğin, tüm Batı matematiğini mümkün kılmış olan o ilk törensi anın peşinde değilim. Euklides'e ya da Pythagoras'a kadar uzanmıyorum. Benim aradıklarım her zaman göreceli başlangıçlar; temellerden, kuruluşlardan çok kurulmaların ya da dönüşümlerin peşindeyim. Ayrıca kazı fikri de beni rahatsız ediyor. Benim aradığım şey, saklı, gizli olan, insanların bilincinden daha derin ya da daha sessiz ilişkiler değildir. Tersine, bizzat söylemlerin yüzeyinde olan ilişkileri tanımlamaya çalışıyorum; şeylerin fazlasıyla yüzeyinde olduğu için görünmez olan şeyi görünür kılmaya çalışıyorum.[50]

Buradan hareketle arkeolojik çalışmanın temel hedefinin bir söylem analizi olduğunu söyleyebiliriz. Foucault'ya göre söylemlerin kendisini analiz etmek, "sözcüklerle şeyler arasında aracı olan bu söylemsel pratikleri analiz etmek", yani "şeylerin ne olduklarını tanımlamayı ve sözcüklerin kullanımını saptamayı sağlayan bu söylemsel pratikleri"[51] analiz etmek anlamına gelir. Söylemsel pratikler, aslında bilginin oluşum kurallarını temel alıp, şey ile sözcük arasındaki bağıntıyı kurarak ikisini birbirine bağdaştıran strateji ve kuralları benimser. Bu nedenle Foucault söylemi "görünür varlığı içinde, kurallara itaat eden bir pratik olarak ele almayı"[52] dener. Bir başka ifadeyle Foucault oluşum, varoluş ve işlev görme kurallarına itaat eden bir pratik olarak ele alır söylemi. Foucault söz konusu kuralları bilginin bilinçdışı kuralları olarak niteler. Nitekim Foucault, Freud'un keşfetmiş olduğu bilinçdışı kavramını açıklarken şunları söyler:

Bu bilinçdışı sorunu gerçekten çok güç bir sorundur, çünkü görünüşte psikanalizin, bilinç psikolojisine eklenen, bilinç psikolojisini ek bir bilinçdışı tabakasıyla ikiye katlayan bir psikoloji biçimi olduğu söylenebilir ve aslında bilinçdışı keşfedilirken, aynı zamanda bir yığın sorunu da kendine çektiği hemen fark edilir; bu sorunlar, özellikle bireyle ya da bedenin karşıtı olan ruhla değil, ama şimdiye kadar fizyolojik sıfatıyla ya da sosyolojik sıfatıyla dışlanmış olanı asıl anlamıyla psikolojik sorunsala indirgemekle ilgilidir."[53]

Foucault'nun da tarihsel bilincin görmezden gelinen oluşum kurallarını ortaya koyduğu düşünülürse, o zaman arkeolojik çalışmanın bilimin, bilginin ve insan bilgisinin [*savoir*] tarihindeki bir tür bilinçdışını bulmaya çalışan bir yöntem olduğu düşünülebilir. Böyle bir bilinçdışının sistemli ve organize işleyen kuralları vardır; tıpkı insanın bilinçdışında işleyen sistemli kuralları gibi. Fakat Paul Veyne, söylem

[50] Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", **Felsefe Sahnesi**, s. 185.
[51] Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", **Felsefe Sahnesi**, s. 189.
[52] Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", **Felsefe Sahnesi**, s. 185.
[53] Foucault, "Felsefe ve Psikoloji", **Felsefe Sahnesi**, s. 22.

konusunda Foucault'nun "bilinçdışı" kavramını kullanmasını uygunsuz görür. Ona göre bilinçdışı kavramı insan zihni ve psikolojisiyle ilişkilidir.[54] Foucault ise özellikle arkeolojik çalışmalarında psikolojinin etkisi olduğuna dair varsayımları kesinlikle reddeder: "Söylemin dönüşümünün tarihsel analizini, insanların düşüncesine, algı kiplerine, alışkanlıklarına, maruz kaldıkları etkilere, vs. başvurmadan yapabilmeliyiz."[55] Dolayısıyla Foucault, bu kavramı [bilinçdışı] meramını daha sarih anlatabilmek için kullanır. Foucault'nun asıl amacı tıpkı bilinç alanından dışlanmış olanın psikolojik sorunsala indirgenme söz konusu olduğu gibi, söylem alanında da buna benzer bir şeyin mevcut olduğunu göstermektir. Zira Foucault'nun, söylem analizinde söylemin yüzeyindeki görünmeyen derinliklerden söz etmesi bu nedenledir.

Şimdi, epistemelojik bağlamda varlığını sürdüren bu bilinçdışı kurallara, yani *episteme* kavramına gelecek olursak; her dönemin bilginin kendine özgü olan bu oluşum kurallarını Foucault, *episteme* olarak adlandırır. Episteme kavramı, belirli bir döneme özgü bilginin oluşum kurallarını, onu elde etme metodunu ifade eder. Fakat *episteme* kavramı, Foucault'ya göre, "aklın genel bir çerçevesi değildir; art arda gelen zamansal uyumsuzlukların kategorisidir."[56] Foucault episteme kavramını, genel anlamda belirli bir dönemde ve farklı bilimsel alanlarda bilgiyi elde etmenin koşullarını sağlayan ilkelerin birbirleriyle olan sistematik ilişkisi olarak ele alır. Başka bir deyişle *episteme*, farklı alanlarda ortaya çıkan kuralların organize ve sistematik etkileşimi veya ilişkisidir. Frédéric Gros'un episteme kavramını tanımlama biçimi, bu kavramı anlamaya ilişkin zorlukları aşmak bakımdan dikkate değerdir. Gros, episteme kavramını gizli bir "sinir ağına" benzetir. Ona göre arkeolojinin görevi, görünmez ve gizli olan bu sinir ağlarını belirginleştirmektir. Açığa çıkan ve belirginleşen sinir ağları ise bize bilginin temelinde olan ve onu mümkün kılan şeyin kurallarını verecektir. Çünkü Gros'a göre;

> *Bilgilerin temel unsuru, elementi denebilecek, bünyelerini biçimlendiren bir şey vardır ('var olma ortamı' anlamında, su, toprak gibi): Bu, bilgi nesnelerine belli bir varoluş tarzı, bilgi öznelerine belli konumlanış biçimleri, kavramlara da düzenli dağılım biçimleri empoze eder. Foucault'nun episteme dediği ve arkeolojiye konu olan şey, nesne, özne ve kavramların kuruluş kurallarının bu sistematikliğidir.*[57]

---

[54] Bkz. Paul Veyne, **Foucault, Düşüncesi, Kişiliği**, çev. Işık Ergüden, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 26-27.
[55] Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", **Felsefe Sahnesi**, s. 185.
[56] Foucault, "Bir Soruya Cevap", **Felsefe Sahnesi**, s. 117.
[57] Frédéric Gros, **Michel Foucault**, çev. İsmet Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 42.

Buna göre *episteme*, dağınık ama tanımlanabilir ve kurallı ilişkiler alanıdır. Böylelikle Foucault'nun *episteme* kavramını, neden stratejik bir *dispositif* [*tertibat*] olarak tanımladığı netlik kazanır:

> *Dilerseniz, episteme'yi, geçmişe dönük bir bakışla, bilimsel bir teori demeyeceğim ama bir bilimsellik alanı içinde kabul edilebilecek olan bütün sözceler arasında bir ayıklama yapmayı ve bunların doğru mu yanlış mı olduğunu söylemeyi mümkün kılan stratejik dispositif olarak tanımlardım. Episteme, doğruyu yanlıştan değil, sadece bilimsel diye nitelenebilecek olanı bilimsel diye nitelenemeyecek olandan ayırmayı mümkün kılan dispositiftir.*[58]

Episteme kavramını, epistemolojiyle veya refleksif bilginin başka türleriyle karıştırmamak gerekir. Epistemolojik soruşturma, emprik bilginin nasıl düzenlendiğini, onun ne tür ilkeleri takip ettiğini ve bilgiyi elde etme konusunda özel bir düzenin kurulma nedenini açıklamak için yürütülen bir soruşturmadır.[59] Epistemoloji, soruşturmalarını özne-nesne dikatomisi üzerinden yürütür. Episteme ise, düşünmenin epistemolojik formlarından önceki aşamayı oluşturur. Öyle ki Foucault arkeoloji terimini, "tam anlamıyla (örneğin keşifler ya da fikirler tarihinin anlatıldığı anlamda) tarih olmayan, epistemoloji -yani bir bilim yapısının iç analizi- de olmayan bir analiz biçimini belirtmek için"[60] kullandığını söyler. Foucault, arkeoloji teriminin daha çok *arşiv* kavramını betimleyeceğini umduğunu söyler:

> *Sonuçta bu 'arkeoloji' sözcüğünün -beni bağışlayacağınızı umduğum bir yaklaşıklık pahasına- şunu ifade edebileceğini sanıyorum. Arşiv'in betimlenmesi. Arşivden, fiilen dile getirilen söylemler bütününü anlıyorum; ve bu söylem bütünü, kesin olarak meydana gelmiş olan ve tarihin limbosunda ya da arafında ertelenmiş kalan olaylar bütünü olarak değil, tarih boyunca işlev görmeye, dönüşmeye, başka söylemlere ortaya çıkma imkânı sunmaya devam eden bir bütün olarak da düşünülür.*[61]

Lois McNay'e göre *Bilginin Arkeolojisi*, *Kelimeler ve Şeyler*'de -özellikle *episteme* kavramı konusundaki- bazı teorik karışıklıkların üstesinden gelmek için yazılmıştır. Ona göre episteme kavramı, yerini yeni bir kavram olan *arşiv*'e bırakır: "*Episteme* gibi, *arşiv* de belirli bir tarihsel dönemde konuşulabilen ve konuşulamayan şeyi belirleyen -söylemsel düzenlerin sistemi- genel olasılık koşulları olarak tanımlanır."[62] McNay'in söylediklerine, şunu da eklemek yerinde olacaktır: *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki bütün kavramsal öğeler birbirleriyle ilintilidir ve her bir kavram

---

[58] Michel Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, 3. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 122.
[59] Lois McNay, **Foucault: A Critical İntroduction**, Polity Press, Oxford, 1994, p. 52.
[60] Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", **Felsefe Sahnesi**, s. 184.
[61] Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", **Felsefe Sahnesi**, ss. 184-185.
[62] McNay, p.66.

kendisinden sonra gelen kavramı temellendirir. Örneğin *tarihsel apriori* kavramı *arşiv*'i, *arşiv* de *episteme* ve *arkeoloji* terimini temellendirmek için vardır. Dolayısıyla kitap birbirine sıkı sıkıya bağlı bir kavramsal dokuya sahiptir.

Şimdi, söylemler bütününü ifade eden arşiv, bir dönemselleştirme metoduyla belirli bir döneme bağlı olarak bilimsel ve epistemolojik düzeyde eşzamanda söylenmiş şeylerin analizi ile o döneme özgü söylem tipini açığa çıkarır. Bir başka ifadeyle Foucault'nun arşiv olarak tanımladığı şey, "*tarihsel a priorilere* uygun olarak farklı pozitiviteler tarafından üretilen ifade sistemleridir."[63] *Tarihsel a priori* kavramı ifadenin işleyiş koşullarını ve onun pozitiflik biçimini belirler. Foucault, burada pozitiflik kavramıyla, ifadenin kendi içinde sistemli olarak değişip dönüşmesini kasteder. Foucault'dan bir alıntıyla tanımlama yapacak olursak, "bu pozitiflik biçimi ve ifadenin işleyiş koşulları, biçimsel özdeşliklerin, tematik sürekliliklerin, kavram nakillerinin, polemik oyunlarının muhtemelen kendisinde ortaya çıkabildikleri bir alanı tanımlar."[64] Bu anlamda bu pozitiflik kavramı Foucault'nun *tarihsel a priori* dediği kavrama karşılık gelir.

Fakat *a priori* kavramının aşkınsal ve zaman-dışı bir şeye gönderme yaptığı düşünülmemelidir. A priori belirli bir zamanda söylenmiş ve verilmiş olan şeydir:

> *Ayrıca bu a priori tarihsellikten de kurtulamaz; olayların ötesinde ve hareketsiz bir gökyüzünde, zaman-dışı bir yapı oluşturamaz; ancak söylemsel bir pratiği belirginleştiren kurallar bütünü olarak tanımlanır: Oysa bu kurallar, ilişkide oldukları öğelere dışarıdan dayatılmaz; onlar bir araya topladıkları şeyin içine angaje olmuştur; eğer bu kurallar öğelerin aralarından en küçüğüyle birlikte değişmezse onlar, öğeleri değiştirir ve belirli bir eşiklerde onlarla birlikte dönüşür. Pozitifliklerin a priorisi sadece zamansal bir dağılım sistemi değil; dönüşebilir bir bütünün kendisidir.*[65]

İşte Foucault'nun *arşiv* adını verdiği kavram, aslında ifadeler arasındaki oyunun ve ilişkilerin bir sistemidir. Arşiv, bir hareketsizliğe, sabitliğe ve durgunluğa karşılık gelmez. Arşiv, isminin ima ettiği gibi, gelecekte kullanmaya yönelik korunan geçmiş ifadelerin etkisiz bir deposu değildir; o, tam da mümkün ifadelerin ortaya çıkmasını sağlayan sistemdir.[66] Bu anlamda Foucault arşiv kavramını kendi aktüelliği ve dinamizmi içinde ele alır. Onun aktüelliği ise işleyiş sisteminden ileri gelir. Arşiv,

[63] Alan Sheridan, **Michel Foucault: The Will to Truth,** Routledge, Cambridge, 1980, p. 101.
[64] Foucault, BA, s.153.
[65] Foucault, BA, s.154.
[66] Sheridan, p. 101.

bir bütünsellik ifade etmez, bir bütünsellik içinde tanımlanabilir veya betimlenebilir değildir. O, "kendi aktüelliği içinde, sınırları çizilemez olandır."[67]

Toparlayacak olursak; arşiv, çağın söylem tipinin açığa çıkmasında önemli bir rol oynar. Foucault'ya göre bir araştırma metodu olarak arkeoloji ise "söylemin arşiv kipliği içinde analizidir."[68] Burada özellikle *arşiv* kavramının önemi büyüktür. Zira Foucault'ya göre *arşiv*, "söylemsel pratiklerin kalınlığı içinde" ortaya çıkan ifadeleri ve bu ifadelerin olanaklılık koşullarını düzenleyen bir sistem olarak varlığımızı kuşatır:

> *Arşiv hakkındaki analiz o halde öncelikli bölgeyi içerir: Hem bize yakın hem de mevcut durumumuzdan farklı olan bu bölge, varlığımızı kuşatan, onu ortaya çıkartan ve onu değişimi içinde gösteren zamanın kıyısıdır; bizim dışımızda bizi sınırlayandır. Arşiv hakkındaki tanımlama kendi olanaklarını ve kendi olanaklarının üstünlüğünü, gerçekten kısa bir süre önce bizim söylemlerimiz olmaktan çıkmış bulunan söylemlerden hareketle, ortaya koyar; arşivin varoluş eşiği artık söyleyemediğimiz ve söylemsel pratiğimizin dışında kalan şeyden bizi ayıran parça tarafından kurulur; o bizim kendi dilimizin dışında başlar; onun yeri, kendi söylemsel pratiğimizin aralığıdır.*[69]

Arşiv, süreksizliğin devreye girmesi ve onu işaret etmesi bakımından önemlidir. Arşiv analizi, içinde bulunulan çağın zamanına teşhis koyma ve onun kendinden önceki çağlarla farklılıklarını tespit etme imkânı tanır. Böylece ortaya çıkan çağlar arası söylemsel farklılıklar, içinde bulunulan çağın söyleminin temellerini sarsar. Nitekim Garry Gutting'in haklı olarak olarak ifade ettiği gibi "bir düşünce arkeolojisi, bir söylemsel formasyondan başkasına dönüşmesiyle ve bu dönüşümlerin önemli bir süreklilik zeminine zıt yönde oluşabilmesiyle ilgilenir."[70] Çağlar arası söylem farklılıkları zamansal sürekliliği de kesintiye uğratır. Bu nedenle Foucault, *arşiv*'in "zamansal özdeşliği" yok ettiğini söyler. O, kimliğimizi tespit etmemizi değil, aksine bize dayatılan kimliklerin dışına çıkmamıza yardımcı olur: "Antropolojik düşüncenin insanın varlığını ya da öznelliğini sorguladığı yerde, o ötekiyi ve dışarıyı apaçık ortaya koyar. Bu şekilde anlaşılmış olan teşhis, farklılıklar oyunuyla kimliğimizin tespitini sağlamaz. Bu teşhis farklı olduğumuzu, aklımızın söylemlerden, tarihimizin zamanlardan, benimizin maskelerden farklı olduğunu ortaya koyar."[71] Demek ki arşiv analizi, düşünce ile içinde bulunulan zaman arasındaki kopuşun ve

---

[67] Foucault, BA, s. 157.
[68] Foucault, "Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine", **Felsefe Sahnesi**, s. 76.
[69] Foucault, BA, s. 158.
[70] Gutting, ASR, p. 247.
[71] Foucault, BA, s.158.

kırılmanın ortaya çıkmasındaki en temel etkendir. Arşiv analiziyle birlikte düşünce ve zaman arasında süregelen zorunlu birliktelik parçalanır. Böylelikle olduğundan başka türlü bir varlık olma kipinin imkânı ortaya çıkar. *Fark*, işte tam da bu noktada, yani bir adım geriye çekilip içinde bulunan zamana ve o zamanın düşüncesine *dışardan* bakabilmenin mümkün olduğu anda ortaya çıkar. Fakat *dışarıdan* bakmak, içinde bulunulan zamana, dile ve düşünceye *içkindir* ve onları oluşturan sınırları içerden parçalar.

Sonuç itibariyle Foucault'ya göre *arkeoloji*, "söylemsel pratiklerin kalınlığı içinde" tortulaşmış tabakaları -yani *arşivi*- çözümleyerek o döneme özgü belirli bir söylem tipini ortaya koyar. Bu anlamda Foucault'nun arkeolojik çalışmasında ortaya çıkarılan söylem tipi epistemolojik ve bilimsel düzeydeki söylemsel oluşumlara karşılık gelir. O halde Foucault'nun dil fenomenini analiz etme şekli "yalnızca söylemeyi sağlayan dilin değil, söylenmiş olan söylemlerin de"[72] dilini analiz etme amacını taşır.

Peki bu söylemlerin dili kime aittir? "Söyleyen kimdir?" Bu noktada Foucault, söyleyenin belli olmadığı *anonim* tipte bir söyleme işaret eder. Foucault'nun anonim tipte bir söyleme işaret etmesi, aslında onun öznesiz -yani özne merkezli olmayan- bir felsefe ortaya koymak istemesinden ileri gelir. Çünkü Foucault'ya göre özne veya birey merkezli felsefi kavrayışlar tarihi donuklaştırır. Tarihsel süreçte özne dışındaki farklı olayları ve dinamikleri dışlar. Bu yüzden tarihi ve kendi tarihselliğimizi anlamak istiyorsak, özne, akıl ve birey kavramı dışındaki fenomenlere gönderme yapmak durumundayız. Foucault böyle bir felsefi anlayışı temellendirebilmek için şu sorudan hareket eder: "Tarihin bir kıvrımına yerleşmiş olan birey, bir dönemin ya da bir uygarlığın tüm hakikatinin ifadesini bulduğu güzellik biçimlerini nasıl keşfedebilir?"[73] Nitekim Foucault, günümüzde sorunların artık bu terimlerle ortaya konmadığının altını çizer:

> *Artık hakikatin içinde değiliz, söylemlerin tutarlılığı içindeyiz, güzelliğin içinde değil, karmaşık biçim ilişkileri içindeyiz. Bugün önemli olan şey, bir bireyin, bir adın, bir öğe ya da öğeler grubunun dayanağı haline nasıl gelebildiğini bilmektir; ki bu dayanak, söylemlerin tutarlılığına ya da biçimlerin belirsiz ağı ile karışıp bütünleşerek, belli bir noktaya kadar, bir süre boyunca ve bazı bakışlar*

[72] Foucault, "Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine", **Felsefe Sahnesi**, s. 76.
[73] Foucault, "Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine", **Felsefe Sahnesi**, s. 77.

için yine de taşıyor olduğu bu şahsiliği, bu adı -işareti- siler ya da en azından dolaysız ve boş kılar.[74]

Birey, hakikat, özne, varlık gibi kavramların merkezde olmadığı felsefe anlayışı bizleri ister istemez başlangıcı ve kökeni olmayan bir ilişkiler ağına götürür. Zaten Foucault'nun başından beri temel arzusunu oluşturan şey de özne merkezli olmayan felsefi yaklaşımla birlikte düşünceye yeni bir soluk getirmektir. Özne kavramı içine hapsolmuş felsefi düşünceyi özgürlüğüne kavuşturmanın yolu, Foucault'ya göre, buradan geçmektedir. Başka bir deyişle anonim ilişkiler ağının bir haritasını çizmek ve bu ilişkileri yeniden elde etmek zorundayız:

Anonimliği yeniden elde etmeliyiz, nihayet bir gün anonim olacağımıza olan devasa kanıyı kendimize doğrulamak zorundayız; tıpkı klasik düşünürlerin hakikati bulduklarına ve kendi adlarını buna eklediklerine olan güçlü kanılarını doğrulamak zorunda olmaları gibi. Eskiden, yazan kişi için sorun herkesin anonimliğinden kurtulma sorunuydu, günümüzün sorunu ise kendi özel adını silmeyi başarma ve mevcut söylemlerin bu büyük mırıltısına kendi sesini dahil etme sorunudur.[75]

Zira Foucault'ya göre ancak bilginin *anonim ağları* ve iktidarın *anonim stratejilerinin* bir şeması veya haritası çizildiğinde özne merkezli antropolojik düşünceden sıyrılmamız mümkündür. Bu nedenle geleneksel felsefi düşünceden kurtulmak isteyen felsefenin en önemli hedefi bu belirsiz ağları görünüme kavuşturmak ve onların eleştirel bir analizini yapmak olmalıdır. Aynı zamanda belirsizliği ve anonim ağları ortaya çıkaran özne de -yani yazar da- kendi konumunu bu belirsizliğin akışına karıştırmalıdır. Zira ancak yazarın belirsiz konumu, metnin nerden geldiği belli olmayan söylemin anonimliği ile buluştuğu anda öznesiz bir felsefi düşünce geliştirilebilir.

1.3. TARİH VE SÜREKSİZLİK

Tarih kavrayışında *süreksizlik* nosyonunu benimseyen Foucault, tarihi bu unsur üzerinden incelemenin getirdiği zorlukların farkındadır: "Süreksizlik, kopuş, eşik, sınır, seri ve dönüşüm kavramlarının kullanımı bütünüyle tarihsel analizi yalnızca yöntemsel sorunlarla değil, aynı zamanda teorik problemlerle de karşı karşıya bırakır."[76] Foucault *Bilginin Arkeoloji'*sinde, söz konusu bu sorunları düşünce tarihi,

[74] Foucault, "Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine", **Felsefe Sahnesi**, s. 77.
[75] Foucault, "Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine", **Felsefe Sahnesi**, s. 77.
[76] Foucault, AK, p. 23.

bilim tarihi ve bilgi tarihi gibi disiplinler üzerinden ele alacağını da ifade eder. Ve Foucault'ya göre yöntemsel ve teorik problemleri aşabilmek için ilk olarak yerine getirilmesi gereken "negatif bir çalışma" vardır. Söz konusu negatif çalışma, sürekliliğe dair bütün bir kavram yığınının terk edilmesiyle ilgilidir. Foucault sürekliliğe dair veya kendilerinden hareketle tarihte süreklilik çalışması yapılan bu kavramların sağlam bir yapılarının olmadığını ileri sürmekle birlikte, işlevlerinin de çok açık olduğunu söyler. Tarihi neden-sonuç ilişkisi bağlamında belirli bir zamansal dizgeyi takip ederek ele alan kavramlardır bunlar.

Örneğin *gelenek* kavramı. Foucault'ya göre bu kavram süreklilik temasıyla çalışan tarihçilerin vazgeçilmez kavramlarındandır. Gelenek bir olagelişi, davranış örüntülerinin herhangi bir kesintiye uğramadan devamlılığını var sayar ve bir toplumdaki normların ve kültürel faaliyetlerin koruyucusu görevini üstlenir. Bu açıdan Foucault, *gelenek* kavramının "hem ardışık hem özdeş olan bir fenomen grubuna özel bir zamansal statü vermeye meyilli"[77] olduğunu söyler. *Gelenek* kavramından hareketle düşünülen tarihte olaylar, önceki nesillerin faaliyetlerine bağlanır ve normatif kuralların zamansal sürekliliğine vurgu yapılır. Bu nedenle *gelenek*, belirlenmiş olan normatif kuralları zamana ve dönüşüme boyun eğmeyecek şekilde sabitler. Bu yönüyle *gelenek* aynı zamanda bir otorite anlamına da gelir. Nietzsche'nin ifadesiyle tanımlayacak olursak *gelenek*, "bize yararlı olan şeyleri emrettiğinden dolayı itaat ettiğimiz yüksek bir otoritedir."[78] Dolayısıyla geleneğin ağır bastığı durumlarda, sürekliliği kesintiye uğratan her olay veya durum iptal edilmek üzere dışlanır ve kökensel olarak başı ve sonu belli olmayan davranış örüntülerinin sürekliliği vücut bulur. Dolayısıyla *gelenek*, bir ardışıklığa, özdeşliğe ve sürekliliğe hizmet eder.

Buradan hareketle Foucault ardışık, özdeş ve sürekli zamansal dizilimde *farklı* olanı düşünebilmenin zorluğuna dikkat çeker. Zira tarihsel dağılım, *aynılığın* formu atında tekrar tekrar düşünülür hale gelir: "O [gelenek], kökene yönelik sonsuz araştırmayı süreksizlik olmadan sürdürmek için her başlangıca özgü *farklılığın* bir sınırlandırmasına izin verir; gelenek, süreklilik zeminine karşı *özgünlüğü* izole

[77] Foucault, AK, p. 23.
[78] Friedrich Nietzsche, **Tan Kızıllığı**, çev. Hüseyin Salihoğlu-Ümit Özdağ, 6. Basım, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020, s. 22.

etmemizi ve onun değerini dehâya ait özgünlüğe, bireylere özgü karara dönüştürmemizi sağlar."[79] Demek ki gelenek kavramı süreklilik temasıyla ilintili olup *farkı* ve *özgünlüğü* kavramaya bir engel teşkil etmektedir. Gelenek kavramı dışında süreklilik temasına uygun işleyen *gelişme* ve *evrim* kavramları da öyledir. Bu kavramlar, Foucault'ya göre, gelecekte bir birlik temasına yönelik işleyen ve dağınık, birbirinden kopuk olayları bir arada toplayarak "hayatın örnek gücüne" boyun eğdirmeyi amaçlayan kavramlardır. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* kitabında evrim temasıyla ilgili şunları söyler: "Bir şeyin, bir göreneğin, bir organın evrimi hiç de onun bir ereğe doğru ilerlemesi değildir, hele, en mantıklı ve kısa yoldan, en zahmetsizce ve en az güç sarf edilerek elde edilmiş bir ilerleme hiç değildir."[80] Foucault da tıpkı Nietzsche gibi tarihte bir evrim fikri olduğunu düşünmez. Zira ona göre *gelişim* ve *evrim* kavramları *olay'ı* kendi tekilliği içinde düşünmemize engel olacak birer süreklilik kategorisidir. Bir başka deyişle bu kavramlar aracılığıyla *olay*, kendisine belirli bir nedensellik yüklemek suretiyle geleceğe hizmet eden bir öğe olarak görülür. Oysa Foucault'ya göre bir yöntem tarihsel-felsefi bir çözümlemeye sahip olmak istiyorsa "kendini saf tekilliklerin içkinlik alanında tutmak zorundadır."[81] Ne var ki, *gelişim* ve *evrim* kavramı böyle bir niteliğe sahip olacak kavramlar değildir. Çünkü Foucault'ya göre, kendisine nedensel değer atfedilen her bir kavram nihai mercii hedefleyen bir kavramdır.[82] Bu anlamda Foucault, *gelişim* ve *evrim* kavramlarını bir nedensellik değeri üstlendiği için "birleştirici bir kökene işaret eden bir piramitleşmeye boyun eğen"[83] niteliklere sahip olarak görür.

Aynı şekilde tarihsel analizde *köken* arayışına girmek *tekillikleri* ve *farkı* görmeyi engelleyecek bir yaklaşım içerir. Foucault'ya göre *köken* teması "söylemin düzeni içerisinde, hakiki bir olayın ortaya çıkışını saptamanın asla mümkün olmadığını varsayar; görünürdeki tüm başlangıçların ötesinde gizli bir kökenin -öyle gizli ve öyle ilksel ki, onu kendi içinde asla tamamen kavrayamayız- her zaman var olduğunu

[79] Foucault, AK, p. 23.
[80] Friedrich Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik**, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 74.
[81] Michel Foucault, **Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü,** çev. Murat Erşen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, (EN), s. 53.
[82] Foucault, EN, s. 53.
[83] Foucault, EN, s. 53.

varsayar."[84] Köken arayışı, sürekli bir *öz* tasarımına bağlandığı için bizleri tarih dışına çıkarma riski taşır. Her zaman ilk olana ve başlangıca götürür. Tarihteki tüm olaylar da bu özün, yani kökenin tezahürü olarak görülür. Bu nedenle Foucault köken temasıyla "kronolojilerin naifliği arasından, son derece geçmişte kalmış, hiçbir tarihte asla mevcut olmayan bir noktaya doğru kaçınılmazcasına"[85] sürüklendiğimizi söyler.

İşte, yukarıda saydığımız nedenlerden ötürü Foucault'ya göre süreksizlik çalışmasında önemli olan ilk nokta, tarihte söylemlerin birliğini oluşturan ve söylemlerin birliğine hizmet eden söz dağarcığını parçalamak olmalıdır. Çünkü süreklilik temasını çeşitlendiren bu kavramların Foucault açısından önemi, bunların düşünsel kategorileri, normatif kuralları ve sınıflandırma ilkelerini belirliyor olmasıdır. Dolayısıyla düşünüre göre "söylemin sonsuz sürekliliğini ve onun her zaman devam ettirilmiş bir yokluk oyunu içindeki kendinde gizli varlığını, teminat altına almayı görev saymış olan bütün bu temalardan vazgeçmek gerekir."[86] Bu nedenle Foucault tarihi ya da geçmişi, hakikatin sığınağından çıkarılacağı bir çalışma alanı olarak düşünmez. Ancak Foucault'nun "hakikatin kaynağına ulaşmak için tarihsel olguların geçmişe uzanan izlerini sürmek yerine, onların içinde bulunulan zamandaki konumlarını derinlemesine incelemeyi tercih ettiği, böylelikle de, Modern-öncesi dönemin süreklilik temeline dayanan gelenekçi tarih anlayışının dışına çıktığı söylenebilir."[87] Zira Foucault için temel problem "gelenek ve iz problemi değil, kopma ve sınır problemidir; problem artık sürüp giden temel problemi değil, temel ve temellerin yenilenmesi olarak değer kazanan dönüşümler problemidir."[88] Böylelikle klasik tarih anlayışının yöntemindeki sorunları ortaya koyan Foucault, yeni tarihsel analizde benimsenecek yöntemin kurallarını serimlemeye çalışır.

Bu anlamda tarihsel analiz yönteminde gelenek, gelişim, evrim ve özne gibi temalar yerine, *süreksizlik*, *kırılma*, *kopuş ve dönüşüm* gibi temaları benimseyen Foucault *tekillikleri* ve *farkı* öldüren, dışlayan veya sessizliğe iten klasik tarih anlayışına karşı yeni bir çalışma yöntemi geliştirerek kırılmaların ve kopuşların

[84] Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", **Felsefe Sahnesi**, s. 148.
[85] Foucault, "Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", **Felsefe Sahnesi**, s. 148.
[86] Foucault, BA, s. 38.
[87] Veli Urhan, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2020, s. 112.
[88] Foucault, BA, s. 16.

tarihini yapar. Böylelikle Foucault'nun gözünde tarih, birbirinden kopuk olan *olayların* ortaya çıktığı bir alan olarak kabul edilir. Ve Foucault'ya göre;

> *Süreklilikle ilgili bütün bu dolaysız biçimler bir defa askıya alınınca gerçekte, bütün bir alan kurtulmuş olur. Sınırsız fakat tanımlanabilen bir alan. Bu alan olaylara bölünmelerin ve her bir olaya özgü olan anın içinde, bütün gerçek ifadelerin (ki onlar konuşulmuş ve yazılmıştır) birliği tarafından kurulur. Her gerçeklikte, bilimle, romanlarla, siyasi söylemlerle, bir yazarın eseri ya da kitabıyla meşgul olmadan önce ilk tarafsızlığı içinde incelememiz gereken materyal, genel söylemin alanı içindeki bir olaylar topluluğudur.*[89]

O halde buradaki *olay* kavramı, bilimsel alanda ortaya çıkan söylemsel oluşumları ve onların varoluşlarını ifade eder. Aslında arkeoloji felsefe, edebiyat, siyaset gibi söylemsel alanları da kapsar ve bu alanlara da uygulanabilir bir yöntemdir. Fakat Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde arkeolojiyi doğrudan bilimsel alandaki söylemsel formasyonların analiziyle sınırlandırmayı tercih eder. Foucault'nun böyle bir şeyi tercih etmesinin nedeni doğrudan düşünceyi ve düşüncenin işleyiş koşullarını analiz etmek istemesinden ileri gelir. Bu yönüyle arkeolojik analiz, soybilimsel yöntemden ayrılır. Soybilimsel yöntemde Foucault, *olay*'ı bir güç ve iktidar ilişkisi olarak ele alır. *Nietzsche, Soybilim, Tarih* metninde olay kavramı şöyle tanımlanır:

> *Gerçek tarih, olayı, biricikliği ve keskinliği içinde ortaya çıkarır. Olay: Bundan anlaşılması gereken şey bir karar, bir anlaşma, bir saltanat ya da muharebe değil, tersine dönen bir güç ilişkisi, el konulan bir iktidar, ele geçirilen ve kullanıcılarına karşı çevrilen bir sözcük dağarı, zayıflayan, gevşeyen, kendi kendini zehirleyen bir tahakküm, bir diğer tahakkümün kendini maskeleyerek ortaya çıkışıdır.*[90]

Bu nedenle Foucault tarihe metafizik bir anlam yüklemez. Tarihi açıklayabilmek için zaman-dışı bir varlığa göndermede bulunmaz. O, tarihi içinde gerçekleşen olayları, tüm çıplaklıklarıyla ele alır. Olayların gerçekleştiği zemin ise bedenin bizzat kendisidir. Beden, olayların geliştiği yüzey olmak suretiyle mücadeleye girer, çarpışır ve çözülmeye uğrar: "Beden: Olayların kaydolma yeri (halbuki dil onları belirtir, fikirler eritir), (tözsel birlik kuruntusunu yüklemeye çalıştığı) Ben'in ayrışma yeri, sürekli aşınan hacim."[91] Dolayısıyla Foucault düz ve çizgisel bir tarih kavrayışı yerine; tarihi kırılmalardan, sapmalardan ve dönüşümlerden ibaret olan bir süreç olarak görür. Düşünüre göre tarih, "yoğunlukları, eksikleri, gizli öfkeleri, büyük çoşku

[89] Foucault, BA, ss. 39-40.
[90] Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", **Felsefe Sahnesi**, s. 244.
[91] Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", **Felsefe Sahnesi**, s. 238.

nöbetleri ve senkoplarıyla birlikte oluş'un gövdesidir."[92] Bu anlamda tarihin soybilimsel analizi güç ve iktidar ilişkileri üzerinden pratik edilir. Tarihe yönelik böyle bir kavrayış, olayın ortaya çıkışı ile sürekli-zorunluluk arasındaki ilişkiyi tersine çevirir.[93]

Öte yandan arkeoloji, "Nietzscheci bir soybilimin kaygılarını izlemekle"[94] birlikte, *olay*'ı söylemsel formasyonlar bağlamında bilimsel ve teorik düzeyde ele alır. Tıpkı soybilimsel yöntemde olduğu gibi arkeolojik yöntemde de olay, söylemin kendi tekilliği ve varoluş uzamı içerisinde ele alınır. Zira süreksizlik analizinin işleyebilmesi, söylemi kendi tekilliği içinde ele almakla bağlantılıdır. Burada güdülen amaç, "söylemsel formasyonun kendisinin zamansallığına ulaşmaktır."[95] Böylelikle tarih "sınırsız ama tanımlanabilen bir alan" ve birçok olayın yüzeyinde gerçekleştiği bir süreç olarak ortaya çıkar. Arkeolojik analiz açısından tarih, artık, birçok söylemsel olayın belirdiği, birbirini kestiği, bir söylemin başka bir söylemi engellediği veya başka bir söyleme eklendiği yüzeydir. Bu anlamda söylemi, bu "bilinçdışı oyunun" kuralları içinde yeniden analiz etmek gerekir. Böylelikle "aklın kesintisiz kronolojisinin" karşısında bu "bilinçdışı oyunun" analizini benimseyen Foucault, "birbirinden kopuk olayların ortaya çıktığı alanı (…) kendinde ve kendi dışındaki ilişki oyunlarını tanımlamak için serbest bırakır."[96]

Süreklilik teması, söylemleri tarihsel belirlenimlere tabi kılıyor ve onları kronolojik bir sıraya sokarak "zamansal özdeşlik" ve ayrıcalıklı özne fikrinin gelişmesine neden oluyordu. Fakat Foucault'ya göre "bu tür bir sürekliliği baltalamak için insan öznenin ayrıcalıklı rolünü sorgulayan yeni bir düşünce tarihi yazmak zorunluydu."[97] Bu nedenle süreksizlik üzerine yapılan vurgu "düşünce tarihi yazımı konusunda geçerli bir strateji olarak özel bir öneme sahiptir."[98] Fakat bu kavram birçok yorumcu tarafından yanlış anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Öyle ki süreksizlik meselesinin en yoğunluklu hissedildiği kitap olan *Kelimeler ve Şeyler*, o dönemin entelektüel dünyasında büyük yankı uyandırır. O dönemde eser, birçok tarihçi

[92] Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", **Felsefe Sahnesi**, s. 234.
[93] Mustafa Demirtaş, **Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay**, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 24.
[94] Bernauer, s. 174.
[95] Bernauer, s. 208.
[96] Foucault, BA, s. 42.
[97] Gutting, ASR, s. 247.
[98] Gutting, ASR, s. 247.

tarafından "tarihi katleden" kitap olarak anılır. "İnsan'ın ölümünü ilan eden ve felsefe ile insan bilimlerindeki tüm hümanist geleneği karşısına" alan kitap, "özellikle Jean-Paul Sartre ve Komünist Parti'ye yakın entelektüellerin saldırısına uğrar."[99] Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Foucault, süreksizliği yücelten ve "yaşasın süreksizlik" diyen bir düşünür değildir. Foucault'nun temel amacı, kendi ifadesiyle, "Nasıl oluyor da belli anlarda ve belli bilgi düzenlerinde, ani kopuşlar, evrimde hızlanmalar, normalde sahip olduğumuz sakin, süreklilikçi imgeye denk düşmeyen dönüşümlerle karşılaşıyoruz?"[100] sorusunu ortaya atmaktır. Bu anlamda arkeolojik yöntem, süreksizlik temasıyla birlikte, belirli bir bilimsel alanda yapılan çalışmaların birbirine olan etkisini, ortaya çıkan *sözcelerin*[101] kurallarında meydana gelen değişimi analiz etmeyi hedefler.

Böylece Foucault'nun arkeolojisinin süreksizlik temasıyla birlikte "farklılıkların indirgenmesini reddetmek suretiyle, fikir tarihindeki bir eğilime, yani olayları nihai bir amacın başarımına tam bir süreklilik perspektifine yerleştirmekle farklılıkları ortadan kaldırma eğilimine karşı içgüdüsel bir muhalefet"[102] geliştirdiğini söylememiz mümkündür. Buradan hareketle Foucault'nun tarihsel dönemlerde ortak "yapıların" olduğunu varsayan "yapısalcı" düşünceyle arasına bir mesafe koyduğunu da eklemek gerekir. Foucault, yapısalcı düşünce ile benzer bir çalışma yöntemlerinin olduğunu kabul etmekle[103] birlikte kendisinin o düşünce geleneğinin içine yerleştirilmesini kesin bir dille reddeder.[104] Foucault'ya göre yapısalcılık, dili son derece karmaşık ve analiz yapabilmek için zengin bir fenomen olarak görür. Fakat yapısalcılık, aynı zamanda "dilbilimsel ya da sözel düzeyde olmayan başka anlamların ortaya çıkışını analiz etmek için model olarak hizmet eder."[105] Oysa Foucault dilsel bir analiz yaparak bir anlam arayışına girmez. Anlam arayışı yerine, anlamın ortaya çıkış koşullarını analiz eder. Foucault için önemli olan şey, bir anlamın başka bir anlamın

[99] Ferda Keskin, "Michel Foucault", **Felsefe Sahnesi**, s. 8.
[100] Foucault, "Hakikat ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 62.
[101] Foucault, *sözce* kavramını şöyle açıklar: "Benim sözce diye adlandırdığım şey, göstergeler bütünüdür, bu bir cümle de olabilir, bir önerme de, fakat bu bütünün varoluşu düzeyinde düşünülmüştür." (Foucault, "Michel Foucault Son Kitabını Açıklıyor", **Felsefe Sahnesi**, s. 192.)
[102] Bernauer, s.207.
[103] Hatta Jean-François Bert, Foucault'nun yapısalcılıkla olan göreli yakınlığıyla bile isteye oynadığını söyler. (bkz. Jean-François Bert, **Foucault**, çev. Emrullah Ataseven, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2020, s. 20.)
[104] Bkz. Foucault, "Kimsiniz siz, Profesör Foucault?", **Felsefe Sahnesi**, s. 85.
[105] Foucault, "Kimsiniz siz, Profesör Foucault", **Felsefe Sahnesi**, s. 85.

ortaya çıkışı için ortadan kaybolmasını tespit etmektir. Bu bağlamda yapısalcı düşünce, dil fenomeni analiziyle "anlamı" ortaya koyabilmek için *yapı* kavramına başvurarak "tarihsel dönemlerin kendi içinde bir takım ortak yapılar olduğunu"[106] varsayar. Foucault ise anlamın veya kavramın anlamsal içeriğinde tarihsel süreçte meydana gelen dönüşümlere ve bu dönüşümlere neden olan kırılma ve kopuşlara odaklanır.

Ne var ki Eric Paras, Foucault'yu varoluşçuluğa karşı yürütülen mücadelede yapısalcılığı bir panzehir olarak gören bir düşünür olarak niteler.[107] Bu, oldukça sorunlu bir tanımlamadır. Zira Foucault'nun varoluşçu felsefeye karşı bir savaş açmış olması gibi bir durum söz konusu değildir. Ayrıca Foucault'nun yapısalcılıktan ayrıldığı noktaları belirttik. Yapısalcı çözümlemenin aksine Foucault'nun benimsediği arkeolojik yöntem, "söylemlerin genelleşmiş oluşum kurallarını araştırmaz; bilakis, söylemlerin fiilen ortaya çıkışlarının ve varoluşlarının tarihsel koşullarını analiz eder."[108] Buradan hareketle Foucault *söylem* kavramını yaratarak, tarihte bilginin *anonim ağlarını* yoğun bir biçimde vurgular. Bu anlamda Foucault'nun "varoluşsal tarihselciliğin ve savaş sonrası öznelciliğin" dışında felsefi düşünceye yeni bir yol açması, onun ne varoluşçuluğa karşı bir savaş açtığı ne de yapısalcı olduğu anlamına gelir.[109]

1.4. ARKEOLOJİ VE SİYASET

Bu başlık altında düşünceyi hedef alan ve *farkın* düşünce boyutunda ortaya çıkmasını sağlayan arkeolojik yöntemin politikayla olan ilişkisini ele alacağız. Amacımız *farkın* düşüncede gerçekleşen bir dönüşüm olduğunu göstermek olduğu kadar, aynı zamanda onun politik bir boyuta sahip olduğunu da ortaya koymaktır. Bu nedenle bu bölümde olabildiğince arkeolojinin ne tür bir siyasal işlev gördüğünü çözümlemeye çalışacağız. Bu hususta "Foucault'nun arkeolojik araştırmasının

[106] Bernauer, ss. 207-208.
[107] Eric Paras, **Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, çev. Yunus Çetin, Kolektif Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 44.
[108] Thomas Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, çev. Özge Karlık, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2016, s. 75.
[109] Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Lemke, ss. 69-76.

siyasetle bir ilişkisi var mı?" ya da "Arkeolojik araştırma yöntemi siyasal bir düzlemde ele alınabilir mi?" gibi sorulardan hareket edeceğiz.

Bu sorular aslında Foucault'ya arkeolojik çözümlemenin bazı meseleleri açıklayamadığı ve bundan dolayı da soybilimsel bir yöntem geliştirdiği yönündeki eleştirilerle bir paralellik içerir. Bazı yorumcular arkeolojik ve soybilimsel araştırma arasında bir ayrım yaparak "arkeolojinin bir noktada tıkandığını" ve soybilimsel yöntemin arkeolojinin başarısızlığı sonucu ortaya çıktığını ileri sürer. Bu iddia da aslında Foucault'nun bilgi ve iktidar arasında bir mesafe, bir kopukluk olduğu fikri ile önemli ölçüde örtüşür. Oysa Foucault, arkeolojik yönteminde bilginin oluşum ve var oluş koşullarını belirleyen bir öğe olarak episteme kavramını ileri sürdüğünde aslında dolaylı olarak iktidara ve iktidar pratiklerine gönderme yapar. Zira Foucault bilgi ve iktidar ilişkilerini birbirinden ayırmanın hiçbir zaman mümkün olmadığını söyler. Öyle ki Foucault'ya göre "bilgi, toplumsal kontrolden türer ve ona zemin hazırlar: toplumsal kontrolün her özel formu, özel bir bilgi biçimine dayanır ve onu mümkün kılar."[110] Bu durumda bilgi ve iktidar blokları her zaman birbirine karışmış vaziyette işlev görürler. Bu nedenle Keskin'in haklı olarak ifade ettiği gibi "dikkatli bir okuma Foucault'nun kendi yapıtlarında amaç ve kaygı bakımından sistematik bir bütünlük ve bu bütünlüğün arkasında yöntembilimsel bir süreklilik gördüğünü; yani arkeoloji ve soybilimi iki ayrı araştırma alanına özgü iki ayrı ve birbirine alternatif yöntem olarak değil, aynı araştırmanın birbirini tamamlayan iki biçimi olarak konumlandırdığını ortaya çıkartıyor."[111] O halde arkeolojinin kendi içinde "soyut dilsel yapılara" yaptığı vurgu, onun -1970lerden itibaren- soybilimsel yöntemle beraber açığa çıkan iktidar analizleriyle ilişkisinin olmadığı iddia edilse de; "arkeoloji, kendi politik (ve etik) yetkisinden yoksun değildir. Bu yetkinlik, kendi düşünce biçimlerimizde bulduğumuz gerekliliğe karşı çıkan alternatif düşünce biçimlerini sunma yeteneğinden kaynaklanır ."[112]

İşte bu kısımda tartışacağımız melese iki soruya birden cevap vermeyi amaçlıyor: "Arkeolojik araştırma ile siyaset arasında bir ilişki var mıdır?",

---

[110] Michael Walzer, "The Politics of Michel Foucault", **Foucault: A Critical Reader**, (Ed. David Couzens Hoy), Basil Blackwell, New York, 1986, p. 64.

[111] Ferda Keskin, "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", **Söylem Üstüne Söylem**, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 9, 1999, (SAİ), s. 16.

[112] Gutting, **Foucault**, s. 68.

"Foucault'nun arkeoloji ve soybilim olmak üzere geliştirdiği iki araştırma yöntemi kendi aralarında bir bütünlük arz ediyor mu?" Aslında bu sorulardan ilki bizzat Foucault'nun kendisine sorulmuş ve Foucault Mayıs 1968'de yayınlanan *Esprit* dergisinde bu soruya cevap vermeyi tercih etmiştir.[113] Foucault'nun cevabı aslında onun özneyi kavrayış biçimiyle ilintilidir. Zira Foucault ilerici bir siyasetin temelini özne merkezli bir felsefi yaklaşımda görmez: "İlerici bir siyaset, insanı, bilinci ya da genel olarak özneyi tüm dönüşümlerin evrensel temsilcisi haline getirmez: Kendi oluşum kuralları olan bir alanda, öznelerin işgal edebilecekleri farklı plan ve işlevleri tanımlar."[114] Bu anlamda Foucault ilerici bir siyasetin özne merkezli felsefi kavrayıştan hareketle değil, ama özneyi kurma işlevini yerine getiren anonim bir bilgi ve iktidar stratejilerinin çözümlenmesinden ve ortaya konabilmesinden hareketle inşa edilebileceğini söyler. Dolayısıyla bu iki soruya cevap verebilmemiz için onun özne kavrayışından hareketle işe koyulmamız gerekir. Zira Keskin'in ifadesiyle "Foucault'nun araştırmalarına çok genel anlamda bir bütünlük getiren şey, kuşkusuz özne ve öznellik temasıdır."[115]

Foucault her zaman için özneyi nesneleştiren tarihsel deneyim formlarının analizini yapmayı amaçladığını ifade eder. Onu iktidar analizine sevk eden şey de bu olmuştur. Keza Foucault 1982 yılında kaleme aldığı *Özne ve İktidar* isimli metninde son yirmi yıldır sürdürdüğü çalışmalarının temel hedefini şöyle açıklar: "Hedefim, iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini de atmak değildi. Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktı."[116] Foucault tarihte insanların özneye dönüştürülme kiplerini üç aks üzerinden gösterileceğini söyler: bilgi, iktidar ve etik. Bilgi ekseninde -ki bu arkeolojik araştırma yönteminin alanına girer-, çeşitli alanlarda bilim statüsü kazanan disiplinlerin insanları özneleştirme (yani nesneleştirme) kiplerinin bir çözümlemesini yapar. Örneğin genel gramer (dilbilgisi), filoloji ve

---

[113] Foucault'ya yöneltilen soru şu şekildedir: "Düşünce tarihine sistemin zorlamasını ve süreksizliği dahil eden bir düşünce, ilerici bir siyasi müdahalenin tüm temellerini ortadan kaldırmaz mı? Şu ikileme varmaz mı:
-Ya sistemin kabulü
-Ya da sistemi sarsacak tek şey olan yabanıl olaya, dışsal bir şiddetin ortaya çıkmasına çağrı?", (Foucault, "Bir Soruya Cevap", **Felsefe Sahnesi**, s. 113.)

[114] Foucault, "Bir Soruya Cevap", **Felsefe Sahnesi**, s. 135.

[115] Keskin, SAİ, s. 16.

[116] Foucault, "Özne ve İktidar", **Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, çev. Osman Akınhay, 4. Baım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 57-58.

dilbilim alanlarında insan konuşan bir özne olarak nesneleştirilir. Ekonomi ve iktisat teorileri alanında insanlar üreten ve emek harcayan birer özne olarak nesneleştirilir. Ya da son olarak biyoloji ve doğa tarihinde insan yaşayan bir canlı olarak nesneleştirilir.

İktidar ekseninde -ki iktidar ve iktidar pratiklerinin analizi de soybilimsel yöntemin çalışma alanına girer- insan, çeşitli kurumsal pratikler aracılığıyla kendi içinde ya da dışarıdan bir bölünmeye maruz bırakılır. Foucault iktidarın bu stratejisini *bölücü pratikler* olarak adlandırılır.[117] Bu noktada bireyin kendisi, bir başkası tarafından belirli bir hakikat oyunu aracılığıyla bir deneyim öznesi olarak görülür. Örneğin deli-akıllı, hasta-sağlıklı, suçlu-iyi çocuk gibi. Foucault'ya göre bu özneleştirme biçiminde kurumlar, insana dair elde edilen bilgiler aracılığıyla bireyleri sınıflandırır. Sınıflandırma sonucunda bireye bir öznel deneyim biçimi (örneğin delinin akıl hastası olarak tanımlanması gibi) dayatılır. Dolayısıyla birey hem kendi açısından kendini bir deneyimin öznesi olarak düşünür hem de başkası tarafından belirli bir kavram altında nesneleştirilir. Cinsellik ekseninde ise etik bir bağlamda bireyin kendini özneye dönüştürme kipi incelenir. Örneğin cinsellik aracılığıyla kişinin kendini belirli bir cinsel deneyimin öznesi olarak görmesi gibi. Burada bilgi ve iktidar bloklarının karşılıklı işleyişi sonucunda birey, kendi kendini belirli bir özne kipine (deli, hasta, suçlu gibi) dönüştürür.

Bilgi ekseninde, arkeolojik yöntem üzerinden, öznenin bilginin söylemsel biçimlerinden (psikoloji, biyoloji, psikopatoloji vs. gibi bilimsel söylemler) hareketle çözümlenmeye çalışılması, arkeolojinin söylemsel pratiklerin oluşumunu inceleyen bir yöntem olduğunu gösterir. Aynı şekilde iktidar ekseninde, soybilimsel yöntem aracılığıyla, öznenin söylemsel olmayan pratiklerden (akıl hastanesi, hapishane vs. gibi kurumlar) hareketle analiz edilmesi, soybilimin iktidar pratiklerinin uygulandığı bir takım söylemsel olmayan pratiklerin işleyişini çözümlediği anlamına gelir. Etik ekseninde ise özne, belirli bir deneyime bağlı kalarak hem bilginin söylemsel formları içinde hem de iktidarın söylemsel olmayan pratikleri aracılığıyla kendi özneleşme kipini oluşturur. Örneğin deliliğin bir akıl hastalığı olarak yeniden kurulması bu üç özneleştirme kipinin ortak işleyişi sonucu meydana gelir. Deli, kendisi hakkında (psikoloji, psikopatoloji, psikiyatri aracılığıyla) üretilen bilimsel söylemler ile bu

[117] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 58.

bilgilerin kullanıldığı ve birer iktidar pratiği olarak ortaya çıktığı yer olan akıl hastanelerinde ve tımarhanelerde kendini akıl hastası olarak deneyimler.

Bu anlamda Foucault, öznenin tarihsel anlamda edindiği deneyimlerin bu üç akstan (bilgi, iktidar, etik) birinin diğer ikisiyle olan ilişkisi sonucunda gerçekleştiğini söyler. Bu nedenle Foucault bilgi ve iktidar eksenlerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve bu aksların bireyi özneleştirmek suretiyle senkronize çalıştığını söyler. Foucault bilgi ve iktidar eksenlerinin özneyi *sorunsallaştırma* yoluyla onu bir *hakikat oyununa* (*the games of truth*) tabi kıldığına işaret eder. Foucault'ya göre *sorunsallaştırma*;

> *Ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlâki düşünce biçiminde ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.*[118]

Dolayısıyla *doğru* ve *yanlış oyunu*, öznenin belirli bir düşüncenin nesnesi haline getirilmesi suretiyle hakikatin ona bir zorlama yoluyla dayatılması anlamına gelir. Bu noktada Foucault, önceden var olan, yani iktidar ve bilgi arasındaki ilişkilerden önce bağımsız bir şekilde mevcut bir özneye gönderme yapmaz. Çünkü düşünüre göre özne, "gerçek pratikler (tarihsel bakımdan analiz edilebilecek pratikler) ortamında kurulur."[119] Söz konusu bu gerçek pratikleri analiz edebilmek için ise bilgi, iktidar ve etik alanına odaklanmak gerekir. Dolayısıyla bireyi özneleştirmek suretiyle bir *doğruluk rejimi* dayatan bu üç aksı birbirinden ayırmak mümkün değildir. O halde öznenin edindiği bu deneyimleri "aynı anda hem bir bilgi ve doğruluk alanı, hem bir normlar ve bu normlara bağlı kurumlar sistemi, hem de kendiyle ilişki modeli içeren karmaşık odaklar olarak görülmesi ve eleştirilmesi gerek."[120] Böyle bir perspektiften yaklaşıldığında bilgi ve iktidar eksenlerinin, yani söylemsel pratikler analizini mümkün kılan arkeolojik yöntem ile söylemsel olmayan pratiklerin analizini mümkün kılan soybilimsel yöntemin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği açık hale gelir. Bu iki eksen arasındaki, yani söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikler arasındaki

[118] Foucault, "Hakikat Kaygısı", **Özne ve İktidar**, s. 86.
[119] Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", **Özne ve İktidar**, s. 217.
[120] Keskin, SAİ, s. 17.

karmaşık ilişkinin kilit noktasını, Foucault'ya göre, hakikat [doğruluk] sorunu oluşturur.[121] Foucault bir söyleşisinde hakikate ilişkin şöyle bir tespit yapar:

> *-Hakikat; sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.*
> *-Hakikat; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisini meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi.*[122]

Alıntıladığımız bu iki maddenin ilki arkeolojik yöntemi, ikincisi ise soybilimsel yöntemi karakterize eder. Foucault hakikatin yalnız başına var olmadığını, onun ancak belirli bir bilgi ve iktidar ilişkisi bağlamında ortaya çıkabileceği bir kurallar bütünü olarak tanımlar. "Hakikat" der Foucault, "keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil; doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya bir takım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür."[123] Demek ki hakikat hem bilginin dolaşıma girdiği hem de bu dolaşım esnasında kendisine bir takım iktidar etkileri yüklendiği esnada ortaya çıkar.

Öte yandan Foucault, "hakikat" kavrayışını açıklarken bir bilgi ve iktidarın ortak işleyişi sonucu açığa çıkan kurallar bütününden bahseder. Bilginin oluşum kurallarını veya ortaya çıkış koşullarının belirli bir *epistemik* mekânda gerçekleştiğini söylemiştik. *Episteme*, belirli bir dönemde söylemsel pratikler üzerinden bilginin ortaya çıkışının koşullarını ifade eder. Nitekim bilgi, bizlere hali hazırda verili olan ve keşfedilmesi gereken bir şey değildir. Bilgi, Foucault'ya göre, söylemsel pratiklerin birbirine eklemlenmesi, birbirini betimlemesi ya da birbirlerini dışlaması sonucunda ortaya çıkar. Söylemsel pratiklerse "anonim ve tarihsel kurallardan oluşan bütünler ve bu kurallara göre oluşan ve 'bilimsel olarak doğru kabul edilen' söylemsel oluşumları (*formations discusives*), yani tarihsel olarak konumlanmış bilgi alanlarının oluşma koşullarını betimler."[124] Ancak bu kurallar ve pratikler söylemin kendisinden bağımsız ve kendisine aşkın bir konumda değildir. Ayrıca Foucault, söylemi belirleyen bu kurallar ile söylemin belirli bir konumundan konuşan bilgi öznesini belirleyen şeyin aynı kurallar olduğunu söyler. Dolayısıyla özne, söylemi belirleyen ve üreten bir konuma sahip değildir. Tam aksine özne yine söylemin kuralları tarafından oluşturulan, kurulan, onu dile getiren ve ona anlamını veren bir konumdadır. Örneğin

---

[121] Keskin, SAİ, s. 17.
[122] Foucault, "Hakikat ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 83.
[123] Foucault, "Hakikat ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, ss. 82-83.
[124] Keskin, SAİ, s. 18.

tıp alanında yapılan çalışmalar, insan bedeni, onun işleyişi ve sağlığı bakımından bir söylem üretir. Fakat bu söylemi dile getiren ve onu tedavi tekniklerinde kullanan söylemin öznesi olan doktordur. Bu nedenle söylemsel bir pratik olmayan hastane, söylemin içinde belirdiği ve dolaşıma girdiği bir mekân haline dönüşür. Bu anlamda ortaya çıkan söylemin doğrudan hastanenin kendi iç yapısından çıktığını söylemek mümkün değildir. Burada söylemsel pratikler (bilimsel söylem) ile söylemsel olmayan pratikler (kurumlar) söylemin öznesi üzerinde kesişir. Aynı şekilde kriminolojide yapılan çalışmalar kurumsal birer alan olarak mahkeme (yargıç, hâkim) ve hapishanelerde (gardiyan, hapishane müdürü) dolaşıma sokulur. Sonuç itibariyle özne "söyleme kaynaklık eden" ve "söylemin birliğini sağlayan" bir konumda değildir. O halde "söylemde daha çok öznelliğin değişik durumları için bir düzenlilik alanını görmek gerekir. Söylem, öznenin ortadan kalkışının ve süreksizliğinin bizzat kendisiyle belirlenebildiği bir bütündür. O, bir farklı yerler ağının açıldığı dışsallık alanıdır."[125]

Aynı şekilde Foucault iktidar kavrayışını açıklarken, onu bir stratejiler ve teknikler bütünü olarak ele alıyor. Foucault'ya göre iktidar, şiddet bazlı gerçekleştirilen bir uygulama değildir. İktidar, daha ziyade bireyin çalışma, iş görme ve üretme gücüne zarar vermeden onu yöneten ve disipline eden tekniklerdir. Zira Foucault'ya göre modern iktidar, burjuva toplumunun büyük bir icadıdır. Burjuvazi kendi zenginliğini, sınıfsal statüsünü koruma ve ekonomik zenginliğini arttırmak için uysal ve disiplinli bedenlere ihtiyaç duyar. Bu minvalde de insanın üretici gücünü tahrip etmektense, onu uysallaştırmayı ve disipline etmeyi uygun görür. Bu da "iktidara şiddetten daha farklı ince teknikler" gerektirir. Foucault bu ince teknik ve stratejilere *dispositif* adını verir. Foucault *dispositif* terimini şöyle açıklar:

> *Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlâki ve hayırseverce önermelerden -kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir.*[126]

[125] Jozef Van de Wiele, "Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, Ed. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 178.
[126] Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 118.

Anlaşılan o ki, Foucault *dispositif* terimini *episteme* kavramını da içine alacak şekilde kullanır. Zira alıntıladığımız pasajda Foucault'nun *dispositifin* unsurları arasında "bilimsel sözceler", "söylenmemiş olduğu kadar, söylenmiş her şey" de yer alır. Bu demektir ki *episteme dispositifin*, yani iktidarın genel stratejilerinden biridir. Böylelikle Foucault'nun *episteme* kavramını neden bir *dispositif* olarak tanımladığı açıklığa kavuşmuş olur:

> *Demek ki dispositif daima bir iktidar oyununun girdabına kapılmış durumdadır, ama aynı zamanda da daima dispositiften kaynaklanan, yalnız belirli ölçülerde de onu koşullandıran bir takım bilgi koordinatlarıyla bağlantılıdır. Dispositif şudur: bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri. Kelimeler ve Şeyler'de bir episteme tarihi yazmaya uğraşırken, gene tam bir açmaza düşmüştüm. Şimdi yapmak istediğim, bir dispositif dediğim olgunun episteme'nin daha genel bir biçimi olduğudur. Ya da episteme'nin özellikle söylemsel bir dispositif olduğunu, oysa genel biçimiyle dispositifin, unsurları çok daha heterojen bir yapı sergilediğinden hem söylemsel hem de söylemsel olmayan bir nitelik taşıdığını göstermeye çalışmak.*[127]

O halde *dispositifin* "bilgi ekseni (söylemler, bilimsel, felsefi, ahlâki önermeler) ile iktidar ekseninin (kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar) bir araya geldiği söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumakları olduğunu söyleyebiliriz."[128] Foucault'nun burada dikkat çekmek istediği esas nokta bilimsel sözceler arasındaki ilişkiyi yöneten iktidar bağlantılarıdır. Foucault'ya göre söz konusu olan şey, "sözceleri *yöneten* şey ve bunların, bilimsel düzeyde kabul edilebilecek, buna bağlı olarak bilimsel prosedürlerle doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek bir önermeler dizisi oluşturacak şekilde, birbirlerini *yönetme* biçimiyle ilgili bir sorundur. Kısacası, sorun rejim sorunu, bilimsel sözce siyaseti sorunudur."[129] Bu nedenle bilimsel sözcelerin nasıl yönetildiği, hangi iktidar ilişkileri ve rejimi aracılığıyla oluşturuldu büyük önem arz eder.

Bu anlamda Foucault'nun iktidar kavrayışı yalnızca "Hayır!" diyen ve yalnızca baskıcı niteliği olan bir pratik değildir. Öyle ki Foucault'ya göre iktidarı yalnızca baskıcı niteliği üzerinden değerlendirmek onu hukuk ve yasa ile özdeşleştirmekten başka bir şey değildir. Hatta Foucault, "eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir özellik taşımasaydı, eğer 'Hayır!' demekten başka hiçbir şey yapmıyor olsaydı, ona gerçekten hep boyun eğileceğini düşünebilir misiniz?"[130] diye sorar. Çünkü iktidar

---

[127] Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 121.
[128] Keskin, SAİ, s. 21.
[129] Foucault, "Hakikat ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi,** s. 62.
[130] Foucault, "Hakikat ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 69.

yalnızca yasak koyan ve sınır çizen bir pratik değildir. Bununla birlikte "zevkler yaratan", "bilgiler oluşturan" ve "söylemler üreten" bir uygulamadır. Dolayısıyla iktidar toplumun bütün bünyesini kat eden karmaşık ilişkiler yumağıdır. Ve bilgi, iktidarın varlığını sürdürmesi ve insanları yönetmesi açısından vazgeçilmez bir unsurdur. Bilgi, hakikatin üretiminin en temel öğesidir. İktidarın bilgi olmadan hakikat üretmesi mümkün değildir. Bu anlamda hakikat, bilgi ekseni ile iktidar ekseninin düğüm noktasında yer alır. Foucault'ya göre hakikat de ne iktidarın dışındadır ne de ondan yoksundur. Çünkü "hakikat bu dünyaya ait bir şeydir; Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır."[131]

Görüldüğü gibi Foucault'da arkeolojik yöntemin siyasetle olan ilişkisi çok derinliklidir. Arkeoloji, her ne kadar bir tarihsel epistemoloji ve söylem çalışması olsa da onun nihai hedefi politiktir. Nitekim Foucault bilginin bir söylem, söylemin de şiddet ürettiğini ve aynı şekilde politik bir dışlama niteliğine sahip olduğunu *Collége de France*'a kabul aldığı sene vereceği ilk derste ortaya koyacaktır.

1.5. SÖYLEM VE İKTİDAR

Foucault Collége de France'ta göreve başladığı dönemde ilk konuşmasını[132] gerçekleştirirken, aslında hem geçmişte yapmış olduğu hem de ilerleyen yıllarda yapacağı çalışmaların bir taslağını sunar. Frédéric Gros'un haklı olarak ifade ettiği gibi, Foucault Collége de France'a atandıktan sonra "*Bilginin Arkeolojisi'*nin başlıca teorik kazanımlarını özetlemek ve onlardan hareketle somut yöntem ilkeleri koyma ihtiyacı duyar."'[133] Bu vesileyle Foucault, ilk olarak *söylemin üretimine* ve *düzenine* ilişkin saptamalar yapar: "Bana göre, söylemin üretimi, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, bellisiz olagelişlerini dizginlemek, ağır, korkulu maddiliğini savuşturmak olan bir takım yollarla, hem denetlenmiş hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır."[134] Gros'un deyimiyle burada söz konusu olan şey, "söylemin gücünü ve tehlikelerini etkisizleştirmekte kullanılan bütün süreçleri belirlemektir."[135] Bir başka deyişle Foucault, söylemsel düzenin her

[131] Foucault, "Hakikat ve İktidar", **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, s. 81.
[132] Bkz. Michel Foucault, **Söylemin Düzeni,** çev. Turhan Ilgaz, Hil Yayınları, İstanbul, (SD), 1987.
[133] Gros, s. 57.
[134] Foucault, SD, s. 23.
[135] Gros, s. 57.

toplumda belirsizlik, tehlike, rastlantısallık ve kaos yaratan söylemleri dışlamak ve önlemek suretiyle oluşturulduğunu söyler. Mesela Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles'in Sofistlerin felsefi söylemini dışlaması ve bu söylemi bertaraf edecek bir felsefi söylem geliştirmeye çalışması, söylemin düzeninin tehlike yaratabilecek söylemle mücadelesine bir örnek olarak verilebilir. Bu anlamda söylemsel düzenin dışından dile getirilen her söylem kendi içinde potansiyel bir tehlike taşır ve dolayısıyla söylemsel düzen, tehlike yaratacak söylemle her zaman mücadele halindedir.

Nitekim Foucault konuşmasında, düzenin dışından gelen söylemlerin ne anlamda tehlike yarattığını şöyle sorar: "Peki ama insanların konuşuyor olmasında ve de söylemlerinin sınırsızca çoğalmasında bu denli tehlikeli olan ne var? Nerede o zaman tehlike?"[136] Düşünüre göre tehlike, aslında tam da söylemin ve söylemsel üretimin kendisinde yatar. Zira Foucault söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet olarak tanımlar: "Söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet, her türlü şıkta, bizim onlara zorla kabul ettirdiğimiz bir uygulama gibi algılamak gerekir."[137] Söylem, söylenecek olanın sınırlarını belirler ve tehlike içeren söylemleri etkisiz hale getirerek dışlar. Bu, öznelere ve nesnelere uygulanan bir şiddet biçimidir. Şeylere ve nesnelere bilgiyi zorla kabul ettirmeye çalışmak, nesneleri düzenlemeye, örgütlemeye ve tanımlamaya çalışmak esasında bir şiddet ilişkisidir. Bu nedenle Foucault'ya göre söylemi ve söylemin düzenini analiz ederken söylemin gücünü, şiddetini ve yarattığı etkiyi tespit etmek gerekir. Söz konusu etki, güç ilişkileri, mücadeleler ve meydan okumalar sonucu açığa çıkan bilginin yayılımıdır. Söylem, aslında iktidar ilişkileri ve mücadeleleri sonucunda açığa çıkan bilginin, özneleri nesneleştirerek kendini zorla kabul ettirmesinde yatar.

Foucault, söylemin düzenini oluşturan iki usul belirler: *Dışlama Usulleri* ve *İçsel Usuller*. *Dışlama usulleri*; *yasak*, *akıl* ile *delilik* arasındaki karşıtlık ve *doğru-yanlış* karşıtlığını oluşturan *doğrulama istenci* (*bilme istenci*) olmak üzere üç temel öğeden oluşur. *Yasak*, Foucault'ya göre, dışlama usullerinin en apaçık, aynı zamanda en tanıdık olanıdır. Bilindiği gibi yasak, üzerine konuşulmaması gereken şeyleri belirleyerek söylemin sınırlarını çizer. Dolayısıyla toplumda herkesin her şeyi söyleme

[136] Foucault, SD, s. 23.
[137] Foucault, SD, s. 51.

hakkı yoktur. Yasaklanan nesne bir tabu, nesne üzerinde konuşan kişi ise ayrıcalıklı bir konum halini alır. Foucault'ya göre burada sanki "nesnenin tabuluğu, koşuldaki ayinsellik, konuşan öznenin ayrıcalıklılık veya salt ona özgü bir hakkı söz konusudur."[138] Söylemin dışladığı ve birer yasak halini alan en karanlık bölgeler ise cinsellik ve politikaya aittir. Foucault bu durumu şöyle belirtir:

> *Söylem sanki, cinselliğin sınırsız kaldığı ve politikanın da uzlaşmacılaştığı o saydam veya tarafsız öğe olmak şöyle dursun, bunların, ayrıcalıklı bir tavırla, en korkutucu güçlerinden bazılarını hareket geçirdikleri alanlardan biriymiş gibi… Söylemin, görünüşte, önemsiz bir şey olması hiç fark etmez, karşı karşıya kaldığı yasaklar hemen, çabucak, onun arzu ve erkle olan ilişkisini gün ışığına çıkarırlar. Ve bunda şaşılacak bir şey yoktur: zira söylem -psikanaliz bize bunu gösterdi- arzuyu yalnızca ortaya koyan (veya gizleyen) şey değildir; aynı zamanda arzunun nesnesi olan şeydir; ve zira -bunu da tarih hiç durmadan bize öğretiyor- söylem yalnızca kavgaları ve baskı sistemlerini açıklayan şey değil, ama onun için, onun vasıtasıyla, mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir.*[139]

Alıntıladığımız pasajdan da anlaşılacağı üzere söylem, arzu ve iktidarla iç içedir. Cinsellik ve politika söz konusu olduğunda söylemin arzunun iktidarı ele geçirme ve kendisini ifade etmesinin bir aracı olarak belirdiğini görürüz. Bu anlamda söylem, Foucault'ya göre, iktidarı ele geçirebilmenin mümkün mücadele alanıdır. O, gerçekliği şekillendirir ve düzeni belirler. Söylemi basit anlamda bir dilsel ifade şeklinde algılamamak gerekir. Söylem "basitçe gerçekliğin dile çevirisi değildir, söylemi gerçeği algılama şeklimizi belirleyen bir sistem şeklinde değerlendirmeliyiz."[140]

Batı toplumunda yer alan bir diğer dışlama ilkesi ise *akıl* ve *delilik* arasındaki ilişkide belirir. Aklın Orta Çağ'dan bu yana her zaman için deliliği bir sorun haline getirdiğini ve onu sorunsallaştırdığını söyleyen Foucault, deliliğin tarih boyunca sessizliğe ve hiçliğe itilerek dışlandığını belirtir. Bu bakımdan deli, Foucault'ya göre, "söyleminin diğer insanlarınkiler gibi yayılabilmesine imkân bulamayan kişidir."[141] Akıl, deliliği dışlar ve akıl ile delilik arasındaki ilişki, aklın delilik üzerindeki tek taraflı monoloğuna dönüşür. Başka bir değişle akıl, delilik hakkında yargıda bulunurken, deli akıl hakkında herhangi bir yargıda bulunamaz ve aklı sorgulayamaz konumdadır. Aralarındaki asimetrik ilişkide akıl, her zaman üstün olan taraftadır.

---

[138] Foucault, SD, s. 23-24.
[139] Foucault, SD, s. 24.
[140] Sara Mills, **Foucault'yu Anlamak: Söylem ve İktidar**, çev. James Cem Yapıcıoğlu, Fol Yayınları, İstanbul, 2023, (Sİ), s. 76.
[141] Foucault, SD, s. 24.

Bir diğer ve üçüncü dışlama unsuru ise doğru-yanlış karşıtlığıdır. Foucault, doğru-yanlış karşıtlığının aynı zamanda bir *doğrulama istenci* olduğunu söyler. Ve bizim *bilme istencimize* temel olarak yön veren şeyin de doğru-yanlış karşıtlığı üzerinden kurulan bu doğrulama istenci olduğunu söyler:

> *Hiç kuşkusuz, bir söylem içinde, bir önerme düzeyinde yer alındıkta, doğru ve yanlış arasındaki paylaşım ne keyfidir, ne değiştirilebilirdir, ne kurumsaldır, ne de şiddete dayanır. Ama eğer başka bir basamakta yer alınacak olursa, söylemlerimiz boyunca, tarihimizin onca yüzyılını aşıp gelen o doğruluk istencinin ne idiği, durmamacasına ne olduğu, ya da çok genel biçimi içinde, bilme istencimizi yönlendiren paylaşım tipinin ne olduğu sorusu sorulacak olursa, işte o zaman belki de bir dışlama sistemi (değiştirilebilen, kurumsal olarak baskıcı, tarihi sistem) gibi bir şeyin biçimlendiği görülür.*[142]

Foucault'ya göre bu *doğrulama istencinin* uzun bir tarihi vardır. Arkaik dönemdeki Yunan şairlerinden Platon ve Aristoteles'e ve o dönemden de günümüze kadar uzanan çeşitli formlar alarak varlığını sürdürmüştür. Bunun Klasik ve Modern Çağ'daki formunu daha önce açıklamaya çalıştık. Ancak burada önemli olan *doğrulama istencinin* tıpkı öteki *dışlama usulleri* gibi kurumsal bir desteğe dayanmasıdır. En önemli kurumsal desteği sağlayan ise pedagojidir. Pedagoji bilginin toplumsal gövdede dağılışı, paylaştırılışı, düzenlenişi ve örgütlenişi açısından son derece önemlidir. Elbette pedagoji gibi "kitapların, yayın dünyasının, kitaplıkların oluşturdukları sistem gibi, geçmişin bilim cemaatleri, bugünün laboratuvarları gibi, bütün bir uygulamalar yığınıyla hem daha güçlendirilmiş hem de kapı dışarı edilmiştir."[143]

Foucault'ya göre söylemi dışardan belirleyen ve ona müdahale eden usullerin yanı sıra bir de söylemin düzenini içerden belirleyen, denetleyen ve düzenleyen *içsel usuller* vardır. İçsel usuller, aslında söylemlerin kendi kendilerini denetlemesidir. Bir başka ifadeyle denetleme ve düzenleme söylemin düzeninin içinden gelir. Söylemin düzenin içinden konuşan ve söylemin devamlılığını sağlayan usullerdir bunlar. Zira Foucault, bu usullerin "söylemin bir başka boyutunun, oluş ve rastlantı boyutunun, dizginlenmesi söz konusuymuş gibi"[144] hareket ettiğini söyler. Ve aynı zamanda sınıflandırma, paylaştırma, örgütleme ve düzenleme biçimi altında mevcut söylemin varlığını yeniden üretirler. Foucault'ya göre bu usulleri şöyle sıralayabiliriz: *Yorum*, *yazar*, *disiplinlerin örgütlenme biçimi*.

---

[142] Fouault, SD, s. 27.
[143] Fouault, SD, s. 29.
[144] Foucault, SD, s. 31.

Yorum, Foucault'ya göre, aslında bir tekrardır. Belirli bir alanda mevcut olan söylemin, farklı biçimler altında tekrar edilmesidir. Ortaya çıkan şey, aslında var olanın yeni bir yorumudur. Dolayısıyla yorum söylemin düzenini içeriden sarsarak mesafe kat etmez. Bunlar daha çok "durmamacasına söylenmiş olan, söylenmiş olarak kalan ve daha da söylenecek olan söylem"[145] türleridir. Bu söylem türlerine örnek olarak dinsel ya da hukuksal metinler örnek verilebilir. *Yorum*, başlangıçta var olan söylemin doğruluğunu kabul eder ve buradan hareketle mevcut söylemin doğruluğunu onaylayacak şekilde onu yeniden formülleştirir. Söz konusu olan söylemi bir nevi yeniden revize etmektir. Bu anlamda her yeni bir *yorum*, yeni bir şeyler söylüyor gibi görünse de aslında, başlangıçtaki temel bağıntıyı doğrular bir nitelik taşır.

İçsel usullerin bir diğer öğesi olan *yazar* ise, "söylemin birleştirilme ilkesi olarak, anlamlarının birliği ve kökeni olarak, tutarlılıklarının kaynağı olarak" [146] yazardır. Foucault'nun esas olarak burada kastettiği *yazar* kavramı, bir şeyler yazan ya da keşfeden *yazar* değildir. Buradaki *yazar*, söylemin düzeninin içinden konuşan, belirli bir alana, disipline özgü dağınık bilgi ve söylemleri örgütleyen ve birleştiren *yazar*dır. Foucault, *"Yazar Nedir"* isimli metninde yazarın işlevini şöyle açıklar:

> *Yazar-işlevi, söylemlerin evrenini içine alan, belirleyen, eklemleyen hukuksal ve kurumsal sisteme bağlıdır; her söylem üzerinde, bütün dönemlerde ve tüm uygarlık biçimlerinde aynı tarzda ve tek biçimli olarak uygulanmaz; bir söylemin üreticisine kendiliğinden atfedilmesiyle değil, bir dizi özgül ve karmaşık işlemle tanımlanır; gerçek bir bireye doğrudan bir göndermede bulunmaz, birçok ego'ya, farklı birey sınıflarının gelip işgal-edebileceği birçok özne-konuma eşzamanlı olarak yer verebilir.*[147]

Alıntıladığımız pasajdan da anlaşılacağı üzere, Foucault'nun ima ettiği *yazarın* işlevi, belirli bir düzene, kesime ve söylem kipine hizmet eder. Yazar, söylemin düzeninin dışından konuşacaksa eğer, "sonsuz bir söylem olasılığı yaratmalıdır."[148] Bir başka deyişle, "başka metinlerin oluşum imkânını ve kuralını üretmelidir."[149] Foucault bu yazarlara örnek olarak Marx'ı ve Freud'u gösterir.

Söylemin düzenini oluşturan içsel usullerin üçüncü öğesini *disiplinlerin örgütlenme biçimi* oluşturur. Disiplin, kendi çalışma alanına özgü nesnelere, ilkelere, formüllere ve stratejilere sahip bilimsel bir alanı ifade eder. Bir disiplinin temel

---

[145] Foucault, SD, s.32.
[146] Foucault, SD, s. 35.
[147] Michel Foucault, "Yazar Nedir?", **Sonsuza Giden Dil**, çev. Işık Ergüden, 2. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, (SGD), s. 240.
[148] Foucault, SD, ss. 241-242.
[149] Foucault, "Yazar Nedir?", **Sonsuza Giden Dil**, s. 241.

yöntemleri, kuralları ve ilkeleri bellidir. Disiplinlerin örgütleniş biçiminde ortaya konulan şey, aslında o alana özgü yeni kavramlar ve formüllerdir. Bu anlamda bir alanın disiplin olarak sayılabilmesi için sonsuz sayıda formüllerin üretim olanağını sunması gerekir: "Bu halde disiplinin olabilmesi için, yeni önermelerin formülleştirilme ve de sonsuz sayıda formülleştirilme imkânının bulunması gerekir"[150] Dolayısıyla disiplin, belirli bir alanda ve belirli bir konu veya nesne üzerinde söylenmiş olan şeylerin toplamı değildir. Foucault'ya göre disiplin, bir alanda oluşabilecek sonsuz sayıda söylem biçiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan ve söylemsel düzeni içerden sınırlayan bir denetleme usulüdür. Örneğin hekimlik, hastalıklar üzerinde söylenebilecek bütün şeylerin tamamından oluşmaz. Bir disiplin her zaman için yalnızca doğru bilgilerin var olduğu bir alan değildir. O, doğrularla birlikte yanlışlardan da oluşur. Zira bu karşıtlık onun gelişiminin ve sonsuz formülasyonda önerme üretmesinin ön koşuludur.

O halde, bütün bu söylediklerimizden hareketle, Foucault'nun söylemden ve söylemin düzeninden bahsederken, onun kurumsal pratikleri dışarda bıraktığı düşünülmemelidir. Zira okul, laboratuvar, kışla, hapishane, mahkeme gibi birçok kurum, söylemsel düzenin ilintili olduğu iktidar pratiklerini oluşturur. Bu anlamda Foucault söylemi, iktidarı uygulayan ve hayata geçiren kurumsal pratiklerle (yani söylemsel olmayan alanla) birlikte düşünür. Keza söylemin, iktidarın birer uygulama alanı olarak kurumsal pratikler olmadan dolaşıma girmesi ve yayılması mümkün değildir.

[150] Foucault, SD, s. 37.

İKİNCİ BÖLÜM
RASYONALİTE ELEŞTİRİSİ: *ÖTEKİ*'Yİ DÜŞÜNMEK, *FARK*'I YARATMAK

2.1. BİR *DENEYİM* DÜŞÜNÜRÜ OLARAK FOUCAULT

Foucault'yu ve onun çalışmalarını anlamak için verdiği söyleşilere kulak vermek ve kendi çalışmalarını retrospektif açıdan değerlendirdiği metinleri okumak gerçekten de büyük önem arz eder. Bir kere söz konusu metinlerde Foucault, kendisine yöneltilen eleştirilere büyük bir açık yüreklilikle cevap verir. Aynı zamanda bu metinlerde kendisinin bir sistem düşünürü olmadığını ve amacının insanlara nasıl yaşaması gerektiğine dair bir öneride bulunmak olmadığını da açıkça belirtir ve bunu şu şekilde ifade eder: "Ben entelektüel olarak, ahlakçı ya da kâhin rolüne soyunmak istemiyorum."[151] Bu nedenle Foucault, bir teorisyenden ziyade bir deneyci olduğunu öne sürer. Zira düşünür temel amacının araştırmalarının farklı alanlarına aynı biçimde uygulanmak üzere çıkarsamaya dayalı sistemler geliştirmekten ziyade, kendini dönüştürmek ve her zaman aynı şekilde düşünmemek olduğunu söyler. Nitekim bir deneyci olmak, sürekli kendini geliştirmek ve dönüştürmekle, her zaman aynı düşünmemekle ilintilidir:

> *Birçok şeyin tamamen ötesine geçtim. Hem beni ilgilendiren şeylerde, hem de düşünce tarzımda sürekli değişiklik yaptığımın farkındayım. Ayrıca, yazdığım kitaplar, mümkün olduğunca zengin olmasını arzu ettiğim deneyimlerdir. Deneyim insanı değiştiren bir şeydir. Düşünmekte olduğum şeyi aktarmak için kitap yazmak durumunda olsaydım, böyle bir adımı asla atmaya cesaret edemezdim. İlgimi çeken bir konu hakkında ne düşündüğümü henüz bilmediğim için, tam olarak bunun için yazıyorum. Böyle yaptığım için, kitap beni dönüştürüyor, düşüncemi değiştiriyor. Sonuçta, her yeni çalışma, bir önceki çalışmanın sonucunda edinmiş olduğum düşünce tarzını kökten değiştiriyor.*[152]

Foucault çalışmalarında kesin bir kural olmamakla beraber, kendi çalışmalarıyla insanları yeni bir deneyim yaşamaya davet eder. R. J. Goldstein'in de ifade ettiği gibi, Foucault, "asıl görevini düşünüş tarzımıza meydan okumak olarak tasarlar" ve "uğraşını sürdürürken sıklıkla düşüncesini değiştirerek, bizim

[151] Michel Foucault, **Marx'tan Sonra**, çev. Gökhan Aksay, Olvido Kitap Yayınları, İstanbul, 2019, s. 129.
[152] Foucault, **Marx'tan Sonra**, s. 37.

düşüncemizi de değiştirmeyi"[153] amaçlar. Buradan hareketle Foucault'nun gerçekleştirmemiz için bize çağrıda bulunduğu *deneyim* davetinin[154] bizi olduğumuzdan başka türlü bir insana dönüştürme, şeylerle ve onların modern dünyadaki tarihiyle yeni bir ilişki kurmamıza yardım etme gayretine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Deneyimin gerçekleşmesi ise okuyucunun Foucault'nun metinleriyle ilişkilenmesi ve yazılan metinlerden hareketle kendini sorgulaması ölçüsünde gerçekleşir. Zira Foucault her kitabında okuyucuyu kendisini sorgulamaya provoke etmekten keyif alan bir düşünürdür. Onun yazma tarzı, okuyucunun kendi düşünme biçimini sorgulamasına neden olduğu için rahatsız edicidir. Mark Poster, Foucault'nun yazım tarzına ve metinlerinin okuyucu üzerindeki etkisine dair şunları yazar:

> *Foucault'nun metinlerinin akışı, bir şeyin başka birinin ardına konuluşu toplumsal tarihe aşina okuyucunun beklentilerini rahatsız eder. Anlatımda büyük boşluklar görülür, okuyucuya bağıran bir sessizlik vardır. Konular rahatsız edici şekilde normal sıralamanın dışında yerleştirilir. Analiz düzeyleri rahatsız edici bir karışıklığa neden olacak şekilde birbirine geçirilmiştir; fikirler ve davranışlar arasındaki farklılıklar tanınmaz ve çiğnenir. Nedenselliğe ilişkin basit sorular göz ardı edilir veya ters bir sırada görünür. Anlatım yoğun ve mecazi olmasının yanı sıra anlatım tarzının bakış açısı da sık sık kaybolur. Araştırma nesnesi asla yeterince netleştirilmemiştir ve konu edilen ne bireyler, ne gruplar, ne de kurumlar olarak görünür. Daha kötüsü, şeyler anlatımın seyri içinde kayar gibi görünmektedir; başlangıçta söz konusu olan belli bir mesele iken sona varıldığında kendimizi başka bir meseleyi okurken buluruz. En kötüsü ise, yazarın araştırma başlığı karşısındaki tutumu asla ortaya çıkmaz.*[155]

İşte *deneyim*, bu belirsizlikler silsilesi içinde okuyucunun kendi yolunu bulmaya çalışması, kendini sorgulaması sonucunda gerçekleşir. Düşünürün her metni yeni deneyimlere kapı araladığı için *deneyim* kavramı, *farklı* düşünme ve insanın kendini dönüştürme noktasında merkezi bir öneme sahiptir. Foucault'ya göre "bir deneyim ne gerçektir, ne de sahte; o bir kurmacadır, kurulan bir şeydir. Kurulmasından önce var olmayan, sadece kurulduktan sonra var olan bir şeydir. Gerçek değil, gerçekleştirilen bir şeydir."[156] Dolayısıyla deneyim, hakikatle kurulacak zorlu ve yeni

---

[153] R. J. Goldstein, "Farklı Düşünmek", **Marx'tan Sonra**, s. 23.

[154] Foucault bu davetini şöyle ifade eder: "Profesyonel tarihçilerin yolundan gitmek yerine, belirlenmiş tarihsel bir konuyu inceleyerek, deneyimi, bugün ne olduğumuzun, sadece geçmişimizin değil, aynı zamanda bugünümüzün de ne olduğunun deneyimini kendim yaşamayı amaçlıyorum. Ve başkalarını, deneyimi paylaşmaya çağırıyorum. Böylelikle, günümüzün bir deneyimi, dönüştürmüş olduğu şeyin içerisinde anlaşılır bir hale gelebilir bizim için." (Foucault, **Marx'tan Sonra**, s. 42.)

[155] Poster, ss. 81-82.

[156] Foucault, **Marx'tan Sonra**, s. 44.

bir ilişkiye kapı aralar. Yeni deneyimle beraber özne, hakikatin zorunlu olmadığını ve onun karmaşık iktidar ilişkilerinin bir dayatması olduğunu görür. İktidarın dayattığı hakikatle kurulan ilişki, öznenin yeni deneyimiyle beraber bütünüyle tehlikededir. Dolayısıyla deneyim, "belirli sınırlarda, kendisinin içerisinde kendisine bağlanmadan kullanıla gelen *hakikati* bozar."[157]

Öznenin kendisi, iktidarın dayattığı hakikate ve sınır-deneyimlere karşı olmak suretiyle iktidarın işleyişinde bir *kopuş* yaratır. Aslında bu kopuş, öznenin kendi öznelliğini yeniden tesis ettiği *farklılıktır*. Foucault'ya göre iktidarın dayattığı ve kurmaca niteliğinde olan sınır-deneyimler vardır. Delilik, cinsellik, suç, yaşam ve ölüm gibi deneyimler sadece bilginin nesnesini değil, aynı zamanda nesne üzerinde çalışan özneyi de dönüştürür. Örneğin delilik sorununda, bir bilgi nesnesi olarak deliyi akıl hastalığı olarak tanımlamak, sadece deliyi etkilemez. Delilik üzerinde çalışan özne de, deliliğin bir akıl hastalığı olarak düşünülmesi gerektiği kanaatine varır ve onu öyle düşünür. Bu durumda dönüşen hem özne hem de nesnedir. Bu bakımdan iktidar tarafından dayatılan sınır-deneyimlerin bir faili olarak yaşamaya devam etmek, mevcut hakikatin ve iktidarın işleyişinde bir sürekliliğe neden olur.

Foucault'nun ve yazdığı kitapların bizleri davet ettiği yeni deneyimler yaşama fikri, iktidarın sürekli işleyişini bir kopuşa veya kesintiye uğratması bakımından önemlidir. Zira Foucault'nun hayatı boyunca uğruna hep mücadele ettiği şey, iktidarın kuşatması altındaki özneye yeni deneyim ve yaşam alanları açabilmek olmuştur. Öyle ki *fark*, tam da zihni, yani düşünceyi kuşatan iktidarın temellerinin sarsılmasıyla gerçekleşir. Ne demek istediğimizi daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse; Foucault'nun düşüncesinde iktidarın her zaman için hedef aldığı ilk unsur ruh veya düşüncedir. Düşünceyi şekillendiren ve sınırlandıran iktidar, bedenin ve davranışlarının düzenlenmesine, örgütlenmesine ve aynılaşmasına yol açar. İktidar için önemli olan ruh veya düşünce üzerinden bedeni kontrol etmektir. Foucault bu bakışıyla, Platoncu "beden ruhun hapishanesidir" önermesini tersine çevirir: "Ruh bedenin hapishanesidir." Foucault özellikle bu düşüncesini *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında geliştirir.[158] Bizim bu çalışmamızda *farkın* temelde düşüncede gerçekleşen

[157] Foucault, **Marx'tan Sonra**, s. 44.

[158] Foucault ruhun ceza adaleti sahnesine girişini şöyle betimler: "Ceza eğer, artık en katı biçimleri itibariyle bedene yönelmiyorsa, neye müdahale etmektedir? Kuramcıların cevabı (…) basit, adeta

bir *kopuş* ve düşüncenin yeninden yapılandırılması ve tesisi olduğunu öne sürmemiz bundandır. Böylelikle *fark*, iktidarın kuşatmasını hedef alması, onu sarsması ve aşması yönünden politik bir angajmanda gerçekleşir.

Bu bağlamda Foucault'nun felsefi düşüncesinde özne, merkezi bir rol oynamaz. Arkeolojik araştırmalarda özneyi tesis eden unsurlar, birbirlerine karışan ve epistemolojik-bilimsel söylemleri dolaşıma sokan bilgi ve iktidar bloklarıdır. Foucault özne merkezli olmayan düşüncesinin gelişimini Nietzsche, Blanchot ve Bataille gibi düşünürlerin etkisiyle oluşturur. Bu konuda adı geçen düşünürlerin etkisini inkâr etmez. Aksine onların kendi düşüncesi üzerindeki gelişimlerini açıkça belirtir:

> *Onların bana gösterdikleri şey neydi? Her şeyden önce, özne kategorisinin, onun önceliğinin, kaynaklık etme işlevinin sorgulanması. Ve bu sorgulamanın teorik araştırmayla sınırlı kalmasının bir işe yaramayacağı kanısı. Öznenin sorgulanmasının, onun, belki de gerçekten yok olmasıyla, ayrışmasıyla, havaya uçmasıyla, büsbütün başka bir şeye dönüşmesiyle sonuçlanacak bir deneyimin içerisinde yaşanması anlamına geldiği.*[159]

Nietzsche ve Bataille gibi düşünürlerin etkisinde kalarak özne merkezli olmayan bir felsefi anlayışı geliştirme girişiminde bulunan Foucault, bir deneyim düşünürü olarak kendi kitaplarında da okura yeni ilişkileri deneyimleme fırsatı sunar. Daha da öteye gitmek, sınırı aşmak, şeylerle farklı ve özgün ilişkiler kurmak gibi öznede köklü değişimler yaratmak ister. İşte bu nedenlerden ötürü Foucault'nun felsefesini bir öğreti veya doktrin olarak nitelemek oldukça sakıncalıdır. Örneğin Paul Veyne "Foucault kendi doktrinini asla açıklamadı, bu zor görevi yorumculara bıraktı"[160] diye yazar. Oysa Foucault'nun kitapları bir öğreti veya doktrin olmaktan çok -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- birer deneyim kitaplarıdır. Foucault hiçbir zaman okurlarına nasıl düşünmeleri ya da eylemeleri gerektiğine dair bir şeyler söylemez. Her zaman için okurun şeylerle olan ilişkisini nasıl kuracağını yine okurun kendisine bırakır. Judit Revel'in ifadesiyle, Foucault burada, yani kendi kitapları söz konusu olduğunda, "deneyim kitapları ya da deneyim geçişleri tanımını benimser (…)

---

aşikârdır. Bu cevap doğrudan doğruya sorunun içinde yer alıyormuşa benzemektedir. Mademki bedene değil, o halde ruha müdahale edilmektedir. Bedeni kudurtan kefaret cezasının yerine kalp, düşünce, irade, ruhsal durum üzerine derinlemesine etki eden bir ceza geçmelidir." (Foucault, HD, ss. 50-51.)

[159] Foucault, **Marx'tan Sonra**, s. 51-52.

[160] Veyne, s. 15.

Deneyim kitapları, dönüşmüş olarak çıktığımız kitaplardır: Gerçeklik üreten, gerçeklik etkileri üreten kitaplar."[161] Foucault ise bu konuda şunları söyler:

> *Öğreti kavramını reddediyorum; bu kavram, okurlar için oluşturulmuş, pozitif doğrultularla dolu öğretiler kütlesiyle genelleştirilebilen bir yönteme yol açan bir çalışmanın, sistematik bir kitabın niteliğini ifade ediyor. Benim yaptığımsa, bundan büsbütün farklı bir şey; böylesi bir niteliği yok benim kitaplarımın. Kitaplarım, sonunda aynı şeyi ya da benzeri bir şeyi yapmayı veyahut bir şekilde, usulca bu tür deneyimin içerisine girivermeyi istemiş olabilecek herkese yapılan davetlerdir.*[162]

Dolayısıyla bu noktada deneyim kavramını olduğundan başka türlü düşünme, farklı olma ve farklı ilişkiler yaratma, bir kopuş ve kırılma olarak düşünmek gerekir. Bilindiği gibi Foucault, delilik, suç, cinsellik, emek, yaşam, dil gibi öznel deneyimleri modern iktidarın bizlere olan birer dayatması olarak görür. Bu kavramsal ve tarihsel kategoriler belirli bir özne kipinin oluşmasına zemin hazırlar. Söz konusu bu "öznel deneyimlerin nasıl kurulduğunun tarihsel bir analizi aynı zamanda güçlü bir modernite eleştirisi biçimini"[163] alır. O halde Foucault'nun her biri modernite tarafından dayatılan bu öznel deneyimlerin eleştirisi niteliğindeki kitapları, aslında okurları kendileriyle, modern yaşamla ve şimdiyle kurdukları ilişkiyi sorgulamaya davet eder. Bu bakımdan *farkın* tesis edilmesi, Foucault'ya göre tam da, "kendimizi ve bizi çevreleyen kültürel evrenle, tek sözcükle belirmek gerekirse, bilgimizle (*savoir*) ilişkimizde bir başkalaşmaya, bir dönüşüme yol açabilecek bir deneyimi"[164] sağlayan eleştirel düşünmeden geçer.

Bundan dolayıdır ki Foucault, *deneyim* kavramına kendi felsefi düşüncesinde merkezi bir rol verir. Deneyim kavramı, "sadece bireysel olmayan, başkalarına kolayca erişebilme niteliğine de sahip olan bir dönüşümün, bir başkalaşımın yolunu açmanın kaçınılmaz"[165] yoludur. Başkalaşım ve dönüşüm aslında *farkın* politik kuruluşuna işaret eder. Çünkü modernitenin dayattığı sınır deneyimler, belirli bir bilgi düzleminde insanları politik olarak idare etmenin ve yönetmenin, yani belirli bir özneleşme kipinin koşuludur. Aslında belirli bir özneleşme kipinin oluşumu belirli bir kimliğe hapsolmayı ve nesneleşmeyi de beraberinde getirir. İktidarın hem iktidarı uygulayan

---

[161] Judith Revel, **Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi**, çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, (MF), s. 16.
[162] Foucault, **Marx'tan Sonra**, s.46.
[163] Ferda Keskin, "Sonsuza Giden Dil: Bitirirken", **Sonsuza Giden Dil**, çev. Işık Ergüden, 2. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 12.
[164] Foucault, **Marx'tan Sonra**, s.45.
[165] Foucault, **Marx'tan Sonra**, s.45.

hem de iktidarın uygulandığı özne üzerindeki çift yönlü etkisi (tıpkı delilik konusunda olduğu gibi) sonucunda özne, iktidarın belirli dayatmalarına maruz kalarak nesneleşir. Bir başka ifadeyle tanımlanan kimliğin altında donuklaşan insan hareketsiz kılınıp nesne haline dönüştürülür. Kurmaca yoluyla bir deneyim formuna sokulan özne hem kendisiyle hem de başkasıyla kurduğu ilişki bakımından iktidarın kendi işleyişini sürdürmesini sağlar. Bu anlamda Foucault'nun yeni *deneyimlere* olan daveti veya çağrısı iktidarın işleyiş biçimindeki sürekliliğin bir kesintiye uğratılması olarak yorumlanabilir.

2.2. DELİLİKLE (*ÖTEKİYLE*) BİR DİYALOG

Foucault'nun delilik üzerine yaptığı uzun soluklu çalışmanın amacı, kendi deyimiyle söyleyecek olursak, "şu akıl bozukluğu denilen deliliğin gizemini" çözmektir. Delilik üzerine yaptığı araştırmalarla Foucault, deliliğin tarihsel bir analizi üzerinden zihnimizde evrensel bir kategoriymiş gibi yer edinen "akıl hastalığı" kavramının aslında tarihsel bir yaratı olduğunu gösterir ve buna bağlı olarak tarihsel süreklilik fikrini sekteye uğratır. *Deliliğin Tarihi* isimli çalışma Foucault'nun klasik tarih anlayışının süreklilik temasıyla vereceği uzun ve zor mücadelenin ilk safhasını oluşturur. Foucault bu çalışmayla birlikte süreklilik fikriyle gerçekleştireceği mücadeleyi şöyle tanımlar: "Söz konusu olan böylesine bir karışıklığa izin veren hatayı belirlemek değil de, bizim akıl yürütme sistemimizin şimdi kurmuş olduğu sürekliliği iyi izlemektir."[166] Bir başka ifadeyle esas amaç, tarihsel süreci güncel bir zaman dilimi olan "şimdi"de iptal etmektir. Buradan hareketle Foucault, şu anda bizim akıl yürütme ve düşünme biçimimizi oluşturan spesifik bir kavram ve olaya odaklanır: Delilik ve Kapatılma. Dolayısıyla eser, ciddi bir modern rasyonalite eleştirisi içerir ve eseri de aslında bir *ötekiliğin* tarihsel çalışması olarak değerlendirmek gerekir. Ötekiliğin tarihsel anlamda kuruluşu ve onun herkes tarafından bir *öteki* kabul edilmek suretiyle dışlanmasına dair bir çalışmadır bu. Bu anlamda *ötekilik* dışlanan öznelerin açısından bir özdeşliği, dışlanan özneleri *öteki* kabul eden özneler açısından da bir *aynılığı* beraberinde getirir. Başka bir deyişle bir öteki olarak dışlanan ve delilik

[166] Michel Foucault, **Deliliğin Tarihi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 6. Basım, Metis Yayınları, Ankara, 2015, (DT), s. 180.

deneyimi üzerinden *akıl hastalığı* kavramı altında toplanan özneler (deli, eşcinsel, yoksul, işsiz, suçlu, sapkın) özdeş kabul edilir. Onların birbirlerinden hiçbir farkı yoktur. Deliliği bir öteki, aklın kendisinden farklı ve dışlanmış kabul eden özneler açısından ise durumu *aynılık* bağlamında düşünmek gerekir. Zira deliliği bir akıl-dışılık olarak kavrayan öznelerin deliliğe olan bakışı *aynı* yöndedir. Dolayısıyla Foucault'nun delilik üzerine çalışmasında *öteki* ile *aynı* arasında sıkı bir korelasyon olduğunu söylemek mümkündür.

Bu anlamda delilik deneyimi Batı kültürünün oluşumundaki en önemli sınırlardan biridir. Foucault'ya göre *deliliği*, tarihsel açıdan bir kültürün *sınır-deneyimi* olarak ele almak gerekir. Fakat deliliğin bu başka biçiminin tarihini yapabilmek için deliliğin nesneleştirildiği bu "komplo anını yakalamak" gerekir. Kuşkusuz bu süreç, 17. yüzyılda Avrupa'da ekonomik buhranın ortaya çıkmasıyla başlar. Bu dönemde çalışmayan veya çalışma yeteneği olmayan deliler, aylaklar, eşcinseller, suçlular büyük bir kapatılmaya maruz kalırlar. Fakat deliliğin tıbbi uygulamaların alanına girmesi, üzerinde çalışılan bilimsel bir nesne olarak kabul edilmesi ve akıl hastalığı olarak tanımlanmasına kadar gidilen süreçte deli, diğer kapatılan gruplara göre ayrı bir konumu teşkil eder. Bu nedenle Foucault delilik sorununu, "Batı logos'unun kendisini aşırı kararsızlıkla, heterojen bir şeyle karşı karşıya gördüğü sınır deneyimler arasında aydınlatmaya çalışır."[167]

Avrupa'da yaşanan ekonomik krizle birlikte başlayan *Büyük Kapatılma* tıbbi bir amaç gütmez. Yani deli, tıbbi bir tedavi amacıyla kapatılmaz. Foucault'ya göre bu dönemde gerçekleşen "kapatma jesti" kurumsal bir yaratıdır. Yeni bir toplum metafiziği oluşturmaya yarayacak bir yaratı. Kapatılmadaki temel gerekçe delilerin ve diğer grupların (eşcinsel, yoksul, dilenci vb.) çalışma kabiliyetinin olmamasıydı. Foucault *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* kitabında bu durumu şöyle izah eder: "İnsanlar buralara, tedavi edilme amacıyla değil, artık bir toplumun parçası olamayacaklarından ya da olmamaları gerektiğinden kapatılır. (…) Söz konusu olan, toplumun kendisiyle olan ilişkisi ve insanların davranışlarında neyi onaylayıp onaylamadığıdır."[168] Zira o dönemde oluşmakta olan burjuva dünyası çalışamama durumunu ve işsizliği bir

[167] Jürgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity**, trans. Frederick Lawrence, Polity Press, Cambridge, 1994, p. 240.

[168] Michel Foucault, **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, çev. Emre Bayoğlu, 6. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, (AHP), s.86.

tehlike olarak görmekteydi: "Böylece, bu kurumlara kapatılanlar, sivil ve siyasal toplumdan hem fiziksel hem de idari olarak dışlanmış oluyorlardı. Delilerin yeni evi bundan böyle kapatıldıkları bu mekanlardı; ama bunun nedeni, delilerin hasta olmaları değil, üretime katılmamalarıydı."[169]

Nitekim Foucault, bu dönemde gelişmekte olan bu ticaret dünyasında en önemli günahın işsizlik olduğunu söyler. Bu bakımdan delilik zihnin işlevsel bir bozukluğu olarak alınmak yerine, ahlaki bir davranış (*çalışma*) modeline göre ele alınır. Çalışmanın ahlaki anlamda içselleştirilmesine yönelik deliler ve diğer gruplar üzerinde deneysel pratikler uygulanır. Bunun nedeni, çalışma kavramı aracılığıyla deliyi ve diğer "aylak grupları" birlikte yönetebilmektir. Deliler ve "başıboş insanlar" üzerinde uygulanan deneyler sonucunda çalışma, bu bireylere insanın doğal bir hakikati olarak sunulur. Süreç içerisinde delilik tıbbi pratiklerin alanına girer ve bir Akılsızlık, Akıl-dışılık olarak tanımlanır. Bu anlamda Foucault'ya göre en geniş anlamında delilik "ilk çıkışında Farklılık, Anlamsızlık ve Akılsızlık olarak ele alınan şeyin, negatif olarak değerlendirilmesinin başladığı, kültürel olgulardaki bu tortulaşma seviyesinde bulunur."[170] Fakat yeni tıp biliminin doğuşuyla ve gelişimiyle birlikte beden, "tıp biliminin sınırsız özgüven sahibi yöntemlerinin ana ilgi odağı haline gelecekti; bilginin gücüne duyulan bu ikili güven, deliliğin bir hastalık ve üstesinden gelinmesi, insan dünyasından tamamen sökülüp atılması gereken bir sorun olarak algılanmasına neden olacaktı."[171]

Ekonomik kriz sonucu bir sorun olarak görülen deliliğin daha sonradan tıbbi pratiklerin alanına girmesiyle beraber delilik, Batılı insanın kendi hakikatini aradığı ve kurduğu bir nesneye dönüşür. Akıl, deliliği çalışmayan -ya da çalışma kabiliyetinden yoksun-, üretmeyen, ahlaki normlara uygun davranmayan, hakikati göremeyen ve düşünemeyen bir varlık olarak tanımlar. Deliliğe dair saydığımız bütün bu nitelikler negatiftir. Oysa Lois McNay'in haklı olarak ifade ettiği gibi, Foucault'ya göre "akıl hastalığının hakikati böyle bir negatif yöntem dahilinde tanımlanamaz, ama bunun yerine pozitif ve negatif davranışlardan, baskılanan ve vurgulanan fonksiyonlardan kaynaklanan kompleks bir yapı olarak anlaşılmalıdır."[172] Öte yandan akıl, az önce

[169] Roy Boyne, **Foucault ve Derrida'da Aklın Öteki Yüzü**, çev. İsmail Yılmaz, Metis Yayınları, Ankara, 2009, s. 20.
[170] Foucault, AHP, s. 97.
[171] Boyne, s.48.
[172] McNay, Foucault, 1994, s. 15.

saydığımız ve deliliği tanımlayan bütün bu negatif niteliklerin tersinden hareketle kendi pozitivitesini kurar. Bir başka deyişle delilik için geçerli olan tüm negatif -çalışmamak, üretmemek, düşünmemek, ahlaki normlara uymamak gibi- niteliklerin tersi akıl için geçerli hale gelir. Yani akıl düşünen, hakikati gören, ahlaki normlara uyan, çalışan ve üreten niteliklere sahip pozitif öğelerin üzerine kurulur. Ve Foucault'ya göre bu noktada, aklın hakikatine ve insanın doğasına yönelik evrensel söylemin temelleri atılır:

> *Klasiklerin dünyaya ilişkin olarak akılda tuttukları, daha şimdiden doğaya ilişkin olarak hissettikleri aşırı soyut bir yasadır; ama bu yasa gene de en canlı ve somut zıtlık olan gündüz ile gece arasındaki zıtlığı meydana getirmektedir. Artık gezegenlerin kader niteliğindeki zamanı değildir; aydınlık ile karanlığın evrensel, ama mutlak olarak paylaştırılmış zamanıdır. Düşünce bu biçime matematik bilimin içinde -Kartezyen fizik bu ışığın mathesisi gibidir- egemen olmakta, ama bu biçim aynı zamanda insan varoluşunun büyük trajik durağını belirlemektedir.*[173]

Keza bu söylem deliyi "insan doğasını" oluşturan söylemin sınırına yerleştirir. Deli, insan olmayan bir canlıdır. Deli tam da sınırlı yeteneklere sahip olan hayvanın kendisidir.[174] Bu noktada *akıl* ve *delilik*, *akıl-akıl olmayan* ilişkisinde hiyerarşik ve dikey bir ilişkinin olduğunu söyleyebiliriz. Zira akıl, delilik üzerindeki iktidarını kullanarak akla, yani akılsal olana dair bir hakikat üretir. Hakikat de yukarıda saydığımız ve insan doğasını teşkil eden tüm bu "pozitif" niteliklerden oluşur. Ne var ki insan doğasına yönelik evrensellik içeren bu hakikat söylemi, aklın şiddet içeren dışlayıcı pratiklerinden hareketle oluşur. Bu anlamda Foucault, akıl ile delilik arasındaki dışlayıcı iktidar ilişkisini ortaya koyarak, aslında Batılı insanın içinde yaşadığı hakikat söyleminin karanlık yüzünü göstermeye çalışır. Özne tüm bu pozitif nitelikleri sürekli olumlamak üzere kurgulanan dünyada hakikatin şiddet içeren bu karanlık yüzünü görmekte de zorlanır. Zira kendisine biçilen görevleri sürekli olumlamaya dönük olan özne, olumsuzlamayı ve eleştirel düşünme kabiliyetini yitirir.

Foucault'ya göre aklın delilik dolayımıyla öne sürdüğü hakikat, evrensellik ve insan doğası gibi ilkeler, kuşkusuz bilimsel bilginin ışığında üretilir. Sırtını bilimsel bilgiye yaslayan akıl, deliliğe dair bütün nesnellik ölçütünü bu alanda bulur. Artık deliye dair söylem, mitsel ve alegorik söylemi dışlamakla tamamen bilimselleşir.

---

[173] Foucault, DT, s. 363.

[174] Bkz. Michel Foucault, **Madness and Civilization**, çev. Richard Howard, Vintage Books Edition, New York, 1988, (MC), pp. 73-74.

Aslında bu noktada bir yarılma daha gerçekleşmiştir. Zira Klasik Çağ[175] öncesinde -orta çağ ve Rönesans döneminde- deliliğe dair mevcut söylem daha çok dinsel ve mitsel motifler içermekteydi:

> *Delinin, pozitif tıp hâkim söylem oluncaya kadar şeytan çarpmış birisi olarak görüldüğü sık, çok sık dile getirilmiştir. Bugüne kadar da psikiyatrinin bütün tarihi, orta çağın ve Rönesans'ın delisinde, büyüye ilişkin ve dinsel anlamların kıskacında sıkışıp kalmış, kendini bilmeyen bir hastayı göstermeye çalışmıştır. Böylelikle, doğaüstü nedenlerle açıklanmaya çalışılan sapkınlığın yerine, insan doğasının bozulduğunun keşfedilmesi için; soğukkanlı, tıbbi ve nihayetinde bilimsel bir bakışın nesnelliğinin ortaya çıkması gerekmiştir.*[176]

Judith Revel'in haklı olarak ifade ettiği gibi, deliliğe dair nesnel bir bakışın belirmesiyle, "bilimsel söylem ile mitolojik ya da alegorik söylem, aklın düzeni ve tutkuların düzeni, vb. birbirinden ayırt edilmeye başlanır."[177] Keza Foucault, deliliğin mitsel ve dinsel öğeler dolayımıyla öte dünya ile olan ilişkisinin -ki Ortaçağ'da deli bir günahkâr olduğu gerekçesiyle Tanrı tarafından cezalandırılan ya da "cin çarpmış" bir varlık olarak görülürdü- kesilmesini şöyle ifade eder: "Böylece delilik artık kendi trajik gerçekliği içinde, öteki dünyaya dair erişimi sağlayan mutlak yırtılma içinde düşünülmez."[178]

Foucault'ya göre nesnel bir bakışın hâkim görüş olmasıyla beraber, Batı *ratio*'su delilik dolayımıyla diğer özneler üzerindeki tahakkümünü de genişletir. Aklın delilik üzerindeki iktidarı sonucunda bilimsel söylemin dolaşıma girmesiyle deli dışındaki diğer özneler, deliliği bir *akıl hastalığı* şeklinde kavramaya başlar. Bu süreçte ortaya çıkan psikoloji, psikiyatri, psikopatoloji gibi insani bilimler deliliği "nesnel ölçütler" üzerinden tanımlar, ayrıştırır ve kategorize eder. Bu süreçte deliliğe dair yapılan deneyler, üretilen söylem ve bilgiler, tarihin de "sarsılmaz ve saf bir cins toplumsal iç güdü tarafından meşrulaştırılmasına"[179] yol açar. Akıl bozukluğunu doğalmışçasına evrensel bir kategori olarak düşünülmesini Foucault şöyle izah eder:

> *Akıl bozukluğu, halkların büyük belleği, onların geçmişe karşı en büyük sadakatleri olmalıdır; tarih bu belleğin içinde, bu halklar için belirsiz bir çağdaşlık taşımaktadır. Artık bu ayak diremelerin evrensel unsurunu icat etmekten başka yapacak bir iş yoktur. Ama bu, kimliğin cazibesine kapılmak*

[175] Klasik Çağ 17 ve 18. Yüzyılları kapsayan bir süreçtir.
[176] Foucault, AHP, s. 82-83.
[177] Revel, s. 30.
[178] Foucault, MC, p. 32.
[179] Foucault, DT, ss. 190-191.

olacaktır; çünkü süreklilik fiili olarak süreksizliğin olgusundan başka bir şey değildir.[180]

Bütün bu olaylar örgüsünün sonucunda oluşan veya ortaya çıkan şey bir kültürel trajedidir. Nitekim Foucault, Batı dünyasının sınır-deneyimlerinin merkezinde bizzat *trajedi* sınır-deneyiminin yer aldığını söyler.[181] Bunun nedeni deliliğin dışlanarak bir hiçliğe indirgenmesi ve koskoca kültürün kendini bu hiçliğin üzerinden tanımlama projesidir. Akıl tarafından dışlanan delilik için yeni bir kavram icat edilir: Akıl hastalığı. Ve bu kavramla birlikte, deliliğe yeni bir anlamsal içerik kazandırılır. Böylelikle deli, görünmez ve dipsiz bir boşlukta kendi gürültüsü içinde boğulan bir varlığa dönüşür:

Tarihin doluluğu hem boş hem de dili olmayan ve kulak verenlere tarihin altından sesi olmayan bir gürültüyü, tek başına konuşan -ne konuşan öznesi ne de muhatabı olan, kendi üzerine katlanmış, gırtlağı düğümlenmiş, daha hiç dile getirilmeden geçerliğini kaybetmiş ve içinden hiç çıkmadığı sessizliğe sessiz sedasız geri dönen- bir dilin inatçı mırıltısını işittiren tüm o dilsiz sözcüklerle dolu mekânda mümkündür ancak: Anlamın kireçleşmiş kökü.[182]

Bu anlamda deli hem dışlanır hem de yeniden kurulur. Yeniden kurulan şey aslında bir hiçliktir. Foucault'ya göre "deliliğin insanlığın çıplak hakikati" olduğunu söyleyen ve onu "hiçliğe indirgeyen bir kültürde" deli, aslında "bir *eser yokluğudur."*[183] Delilik üzerinde oynanan bu *hakikat oyununu* (*the games of truth*) Foucault şöyle tanımlar: "Bu oyun, kuralları, taktikleri, buluşları, hileleri, müsamaha gösterilen yasadışılıklarıyla, anlamları küle dönüşmüş karmaşık bir ritüelden başka bir şey değildir ve daima öyle kalacaktır."[184]

2.2.1. Bir Sınır Deneyim Olarak Delilikten *Fark*'ın Kuruluşuna

O halde Foucault'ya göre delilik, Batı'nın kendi akılsallığını kurduğu bir sınırdır. Gerçekten de Foucault *Deliliğin Tarihi*'ne yazdığı *Önsöz*'de deliliğin, Batı kültürünün kendisini biçimlendiren kökensel yoğunluğu oluşturduğunu söyler ve

[180] Foucault, DT, s. 175.
[181] Michel Foucault, "Deliliğin Tarihi'ne Önsöz", **Büyük Kapatılma**, çev. Ferda Keskin, 3. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, (DTÖ), s. 23.
[182] Foucault, DTÖ, s. 25.
[183] Bkz. Michel Foucault, "Delilik, Eser Yokluğu", **Büyük Kapatılma**, çev. Işık Ergüden, 3. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 90.
[184] Foucault, "Delilik, Eser Yokluğu", **Büyük Kapatılma**, s. 91.

aslında eleştirisinin temel odağının tam da kültürü biçimlendiren bu kökensel yoğunluğun kendisi olduğunu ilan eder: "Bir kültürü sınır-deneyimleri hakkında sorgulamak, ona tarihin sınırlarında, adeta kendi doğumu olan bir yırtılma hakkında soru sormaktır. Bu durumda daima çözülme halinde olan bir gerilim içinde, diyalektik bir analizin zamansal sürekliliği ile trajik bir yapının zamanının kapılarında gün ışığına çıkarılması karşı karşıya gelmiş olur."[185]

Aklın kendinden olmayanı -yani deliyi- dışlayarak kendi varoluşunu tarihsel olarak inşa ettiğini söyleyen Foucault, bu dışlama stratejisi sonucunda *delilik* ile *akıl* arasında bir kopuş, bir kırılma, bir boşluk oluştuğunu ifade eder. İşte bu kırılma ve kopuş Foucault'ya göre kurucu edimin tam da kendisini oluşturur: "Kurucu olan, deliliği bölüp ayıran edimdir, yoksa bu bölme bir kez yapılıp da ortalık yatıştığında yerleşik hale gelen bilim değil."[186] Akıl ile delilik arasındaki bu kırılma yeni bir düzenin habercisidir. Zira Foucault modern insanın, gerçekleşen bu kırılmadan sonra, deli ile diyaloğa girmediğini açıkça belirtir:

> *Ortak dil yok; artık ortak dil yok. On sekizinci yüzyılın sonunda deliliğin akıl hastalığı olarak kurulması kesintiye uğramış bir diyaloğun sonuçlarını ifade eder, bu durum akıl ile delilik arasındaki ayrılığı sanki zaten varmış gibi koyar ve sabit söz dizimi olmayan, biraz anlaşılmaz biçimde ifade edilen, daha önce delilik ile akıl arasındaki alışverişte kullanılan o eksik kelimelerin bütününü unutulmaya bırakır.*[187]

Delilik hakkında konuşan yalnızca akıldır. Nitekim Foucault delilikle kurulan ilişkiye ancak hastalığın soyut evrenselliği aracılığıyla izin veren bir akıl insanının var olduğunu söyler.[188] Bu anlamda deli, deyim yerindeyse sessizliğe gömülür. Aslında deli sessizliğe gömülmekten çok sessizliğe itilmiş ve sessiz kalmaya mecbur bırakılmıştır. Todd May'in gayet yerinde olan tespiti ile dile getirecek olursak:

> *Kitap [Deliliğin Tarihi], delilik üzerine monoloğunda aklın tarihsel yapılarının ve arşivlerinin bir arkeolojisidir. O halde 'sessizliğin arkeolojisi' ifadesinden ne anlam çıkaracağız? Bu bir sessizliğin arkeolojisi değil, daha ziyade bir susturmanın arkeolojisidir: onun büründüğü biçimlerin, ortaya çıkardığı tartışmaların ardışık yapılarının yol açtığı deney ve tedavi uygulamalarının arkeolojisi. Başka bir deyişle bu, delilerin arkeolojisi değil, akla kapılanların arkeolojisidir.*[189]

---

[185] Foucault, DTÖ, s. 23.
[186] Foucault, DTÖ, s. 21.
[187] Foucault, DTÖ, s. 22.
[188] Foucault, DTÖ, s. 22.
[189] Todd May, **Foucault'nun Felsefesi: Kim Olduğumuz Üzerine Bir İnceleme**, çev. Orhan Düz, İrene Kitap Yayıncılık, 2024, İstanbul, s. 68.

Bu anlamda Foucault psikiyatrinin dilinin, tam da aklın delilik hakkındaki bu monoloğundan hareketle ancak böyle bir sessizlik üzerine kurulmuş olduğunu söyler.[190] Nitekim Gary Gutting de, Foucault'nun Klasik Çağ'da deliliğin tarihini yazmaktaki nihai amacının modern psikiyatrinin gerçek doğasını aydınlatmak olduğunu dile getirir.[191] Ve "psikiyatri bilimi tarafından ve akla uygun davranışın görünüşte evrensel olan diliyle yazılan bu yeni dramda, "hekim" başrollerden birini oynayacaktır."[192]

Şimdi, "*sınırların* bir tarihi yapılabilir" der Foucault. Ve hemen ardından şunu ekler: "Gerçekleşir gerçekleşmez zorunlu olarak unutulan, bir kültürün kendisi için Dışarısı olacak bir şeyi reddetmek için kullandığı bu karanlık edimlerin tarihi."[193] Bu alıntıda dikkat etmemiz gereken iki önemli kavram vardır: *Sınır* ve *Dışarısı*. Foucault'nun "*sınır"* derken aslında kastetmek istediği şey *sınır-deneyimdir*. Eğer delilik üzerine konuşuyorsak sınır-deneyim, delinin kendini akıl hastası olarak deneyimlediği eşiktir. Aklın deliliği bir hastalık olarak tanımlaması ve onu böyle ilan etmesi, bir özne olarak delinin kendisiyle bu yönde bir bilinç ilişkisi kurması anlamına gelir. Fakat burada deliliği bir akıl hastalığı olarak deneyimleyen yalnızca delinin kendisi değildir. Delinin bir akıl hastası kavramı altında nesneleştirilmesi, kategorize edilmesi ve tanımlanması deli olmayan diğer öznelerin de deliyi bir akıl hastası olarak kavramasına neden olur.

Foucault'ya göre deliliğin bir akıl hastalığı olarak kavranması suretiyle Batı ratio'su kendi varlığını bu *sınır-deneyimde* inşa eder. Akıl, deliliği *dışlar* ve bu *dışlama* aslında sınırın kendisini oluşturur. Yani *dışarısı* fikri bir bütün olarak Batı *ratio*'sunun üzerinde tesis edildiği bu sınırlardır. *Dışarısı* aslında aklın kendisine içkin olan bir dışarısıdır: "Delilik, kayalık aklın sıvı ve akıcı dışarısıdır."[194] O halde aklın deliliği dışlayıcı tutumu bir sınır dışında tutma veya sınır dışı etme eğilimi değildir. Revel'in de ifadesiyle söyleyecek olursak, "aklın dışsallığı, aklın içine katılmış ve aynı zamanda kesin olarak sözden yoksun bırakılmıştır."[195] Batı rasyonalitenin içerisinde delilik artık

[190] Bkz. Foucault, DTÖ, s. 22.
[191] Gary Gutting, "Foucault and the History of Madness", **The Cambridge Companion To Foucault**, Ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, USA, 1994, p. 60.
[192] Boyne, s. 51.
[193] Foucault, DTÖ, s. 23.
[194] Michel Foucault, "Su ve Delilik", **Büyük Kapatılma**, s. 86.
[195] Revel, s. 34.

"aşikâr bir işareti olmaksızın, hissedilir dünyanın dışında ve evrensel bir aklın gizli saltanatının altında, yaygın bir mevcudiyetinin içinde erimiştir."[196]

Bu anlamda akıl tarafından dışlanan deli, sınırın kendisini oluşturur. Eğer delilik bir sınır ise, akıl da bu sınırlardan oluşan bütünsel bir yapıyı ifade eder. Dolayısıyla aklın işleyişi ve düşünce dünyası bu sınırlar üzerinden hareketle oluşur. Az önce Todd May'den yaptığımız alıntıda *Deliliğin Tarihi* kitabının aslında deliliğin değil, "akla kapılanların" bir tarihi olduğunu söylemiştik. Aslında Foucault'nun delilik üzerine olan araştırmasını "aklın kuruluşunun tarihi" gibi tersten okumak, bizim *fark* temasını nasıl ele aldığımızı göstermemiz açısından önemli olacaktır. Zira Foucault, bize aklın delilik aracılığıyla nasıl kendi sınırlarını oluşturduğunu göstermeye çalışır. Bu, aslında bugün bizim aklımızın epistemolojik düşünme boyutunu gözler önüne serer. Bugünkü mevcut olan rasyonalitenin geçmişten bugüne gelerek nasıl kurulduğunun bir tarihidir bu:

> *Deliliğin Tarihi bizim kim olduğumuza dair bir tartışmadır. Varlığımızın en önemli boyutu olan aklımıza odaklanır. Aklın kendi Başkasını -kendi dışında yatanı, onun karşısında kendini tanımladığı ve savunduğu şeyi- nasıl kurduğunu ve koruduğunu tartışıyor. Üstelik aklın, zamanlar üstü bir insan vasfı olmaktan başka türlü düşünülmesi gerektiğini öne sürüyor. (...) Foucault, aklın her zaman uzak durduğu çeşitli koşullara bağlı olduğunu ileri sürer: tarih, gündelik pratikler ve Başkası. Akıl ne zamandan bağımsız ne uhrevidir. Aksine zamansaldır ve dünyamızda temellenmiştir.*[197]

O halde aklın güncel hali, deliliğe dair yapılan araştırmaların sonucunda açığa çıkan bilgilerden ve bilginin bu sınırlarından oluşmuştur. Akıl sınırlardan oluşması dolayısıyla da özgür değildir. Sınır derken kastettiğimiz şey, aslından zihnin işleyiş kurallarıdır. Zihnin yargıda bulunma, düşünme ve eyleme geçme konusunda başvurduğu epistemolojik kurallar. Aklı özgürleştirmek bu sınırların aşılmasından ve bu sınırlarda bir *kopuş,* bir *süreksizlik* yaratılmasından geçer. Bir başka ifadeyle, aklın düşünmek, konuşmak ve eylemek için başvurduğu epistemolojik kuralların işleyişini bozması ve bu kuralları yeniden yaratması gerekir.

Bu anlamda Foucault'nun delilik çalışması, aslında "aklın kesintisiz kronolojisinin" serüvenini anlatır. Tarihte sürekliliğe bağlı olarak üzerinde aklın temellendiği bir kültür söz konusudur. "Çünkü" der Foucault, "kültür değerlerini

[196] Foucault, DT, s. 274.
[197] May, s. 69.

tarihin sürekliliğinde kazanır ve muhafaza eder."[198] Bu alıntıyı biraz daha açacak olursak; süreklilik, olagelen şeyin devam etmesidir. Batı kültürünün sürekliliği de akıl ile akıl olmayan arasında kurulan diyalektik ilişkiye yönelik yeni söylemlerin üretilmesinde yatar. Ve düşünüre göre tehlike aslında tam da buradadır. Bir başka deyişle tehlike, söylemin ve söylemsel üretimin kendisindedir. Zira Foucault *Söylemin Düzeni*'nde *söylemi*, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet olarak tanımlar: "Söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet, her türlü şıkta, bizim onlara zorla kabul ettirdiğimiz bir uygulama gibi algılamak gerekir."[199]

Bu nedenle *fark*, iktidarın söylemini reddetmekle ve yeni bir söylem biçimini yaratma noktasında ortaya çıkar. Sınırların sarsılması, aşılması ya da sınırda açılan bir gedik, yaratılan bir kopuş, *fark*'ın ortaya çıkmasını sağlar. Aklın mevcut haliyle olan sınırlarını reddetmek ve bu sınırları aşmak özgür düşünmenin zeminini oluşturur. Aynı şekilde McNay de *farklılığı*, aslında "bir olmsuzlama ya da dilin bozulmaya uğramasındaki denge bozucu hareket ve düşüncenin normal kalıplarının parçalanması"[200] şeklinde tanımlar. Dilin *farkın* kuruluşundaki yeri önemlidir. Zira Foucault, *ihlâl* dilini kullanarak belirli bir edebi kanonda yazan Nietzsche, Blanchot, Artaud, Hölderlin gibi yazarların çalışmalarını ayrı bir noktada konumlandırır. Bu nedenle *farkın* kuruluşunun mekânı veya uzamı dile içkindir. İhlâlin dili *farkı* kurar ya da tam tersi *fark*, ihlâlin dilinde vücut bulur. Böylelikle *ihlâlin* konumu ve *farkın* kuruluşu "toplumsal alanın sınırlarında gömülü bir deneyimden dilin evrensel ortamına içkin potansiyel bir deneyime taşınır."[201]

2.3. *KELİMELER VE ŞEYLER*: DÜZEN'İN VE AYNI'NIN ELEŞTİRİSİ

Foucault *Kelimeler ve Şeyler*[202] kitabında, tıpkı *Deliliğin Tarihi*'nde yapmış olduğu rasyonalite ve kurucu özne eleştirisini sürdürür. Fakat bunu faklı bir saldırı

[198] Foucault, DTÖ, s. 23.
[199] Foucault, SD, s. 51.
[200] McNay, p. 46.
[201] McNay, p. 46.
[202] Orijinal adı *Kelimeler ve Şeyler* (*Les Mots et les choses*) olan bu kitabın İngilizce çevirisi -İngilizcede aynı başlıkta bir kitap bulunduğu gerekçesiyle herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için Foucault'nun da onayı alınarak- *The Order Of Things: An Archaeology of Human Sciences,* (*Şeylerin Düzeni: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*) şeklinde olmuştur. Bu çalışmamızda hem Türkçe hem de İngilizce çeviriler kullanılacak ve alıntılar ait olduğu başlık altında verilecektir.

biçimiyle gerçekleştirir. *Deliliğin Tarihi*'nde Foucault doğrudan bir öznel deneyim (akıl hastalığı) üzerinden Batı rasyonalitesini oluşturan sınırları hedef alır ve rasyonalite eleştirisini de sınırların bu tarihsel analizinden hareketle gerçekleştirir. *Kelimeler ve Şeyler*'de ise, McNay'in ifade ettiği gibi, "fenomenolojik olarak saf bir deneyime dair problematik araştırma terk edilir."[203] Hem söylemsel hem de söylemsel olmayan ilişkileri kapsayan delilik çalışmasının tersine, "insan bilimlerinin arkeolojisi, sadece düşüncenin kiplerini düzenleyen ve farklılaştıran organizasyon ve formasyon kurallarıyla ilgilidir."[204] Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de bu iki çalışma arasındaki karşılaştırmaya dair şunları söyler:

> *Deliliğin Tarihi'nde, bir kültürün, kendini sınırlandıran farklılığı kitlesel ve genel bir biçim altında nasıl ortaya koyduğunu sorgularken, burada [Kelimeler ve Şeyler] bu kültürün, şeylerin akrabalıklarının tablosunu ve onları kat ettiği düşünce düzeni oluştururken, bu şeylerin yakınlığını nasıl hissettiğini gözlemlemek söz konusu. (...) Deliliğin tarihi, Öteki'nin tarihi olmalıdır -bir kültür için aynı anda hem iç hem yabancı, yani dışlanması (onun iç tehlikesini önlemek için), ama bu işin onun kapatılarak yapılması gereken (onun ötekiliğini indirgemek için)-; şeylerin düzeninin tarihi ise Aynı'nın tarihi olmalıdır -bir kültür için aynı anda hem dağınık hem ilişkili, yani vurgularla farklılaştırılması ve kimlikler içinde bir araya toplanması gereken-.*[205]

Fakat her iki çalışma birlikte düşünüldüğünde, Foucault'nun Batı kültürünün ta köklerine büyük bir darbe indirmeye giriştiğini söyleyebiliriz. *Deliliğin Tarihi* Başka olana, onu dışlayan aklın kendi bakış açısıyla bakmamızı sağlar. *Kelimeler ve Şeyler* ise Aynı'yı oluşturan epistemik düzenin yapısını açığa çıkarır. Şu anki mevcut haliyle insanın epistemolojik düzlemde ele alınma ve incelenme şekli *Kelimeler ve Şeyler*'in esas konusudur. Bu anlamda kitap, bizlere "yaşayan, konuşan, etkileşim içindeki varlıklar olarak gördüğümüz, tarihsel bağlamda konumlanmış çerçeveleri"[206] betimler. Dolayısıyla *Deliliğin Tarihi*, aklı "kendisi için yarattığı örnek (deli) aracılığıyla" tanımlamaya çalışırken; *Kelimeler ve Şeyler*, tarihsel rasyonaliteyi bilgi düzeyinde teorik bağlamda ele alır.

Her iki çalışma farklı yaklaşımlar sergilese de esas hedef bellidir: Rasyonalite Eleştirisi. Bir başka açıdan da söyleyecek olursak, "her iki çalışmanın

---

[203] McNay, p. 48.
[204] Barry Smart, **Key Sociologists: Michel Foucault,** Tavistock Publications, New York, 1985, (KS), p. 32.
[205] Michel Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 5. Basım, İmge Kitabevi Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 24.
[206] May, s. 91.

yaklaşımlarındaki farklılığa rağmen Foucault'nun temel amacı aynı kalır; yani *farklılığı* veya *ötekiliği* rasyonelliğin eleştirisi yoluyla düşünebileceğimiz bir alan açmak."[207] Aslında Foucault'nun iki çalışmasında da gözle görülür farklılıklar olmasına rağmen projesini başarılı bir biçimde gerçekleştirmesi, onun tarih ve felsefe gibi iki farklı disiplini bir araya getirebilmesinin sonucudur. Zira felsefe ve tarihin bu birlikteliği Foucault'nun *Aynı* ve *Başka*, *özdeşlik* ve *fark* gibi temaları ele alabilmesinin yolunu açar. Dolayısıyla bu noktada tarihin felsefenin bir analiz nesnesi olması da tesadüfi değildir. O'Farrell bu konuda şunları söyler:

> *Foucault'nun çalışmasında felsefenin varlığı basit bir biçimde onun tarihsel materyalinde herhangi bir felsefi düşüncenin rastlantısal görünümüyle sınırlandırılamaz. Aslında onun tarihi tercih etmesi bile felsefi olup, tarih Aynı ve Başka ya da özdeşlik ve Fark, kelimeler ve şeyler, doğa ve insan bilgisinin ve deneyiminin önemi arasındaki ilişki gibi yaklaşan felsefi problemler yoluyla kullanılır.*[208]

O halde Foucault'nun arkeolojik çalışmalarında ele aldığı *Aynı*, *Başka*, *özdeşlik* ve *fark* gibi sorunlar, mevcut rasyonalitenin bir felsefi-tarihsel eleştirisini yapma arzusunun sonucudur. Bu da aynı zamanda, bizim bugün kim olduğumuz belirleyen bir kurallar manzumesinin eleştirisi anlamına gelir. Farklı perspektiflerden hareketle de olsa her iki çalışma, "kendimize dair tarihsel bağlamda konumlanmış bilgimizde ortaya çıkan bizim kim olduğumuz bu soruyu ele alır."[209] "Biz Kimiz?" Bu proje ışığında Foucault hem Aydınlanma rasyonalitesinin özdeşlik mantığına hem de kurucu bir bilgi öznesi fikrinin zorunluluğuna karşı çeşitli eleştiri enstrümanları geliştirmiş olur. Bu anlamda da arkeolojik analiz, "dilden önce var olan ve tüm anlamların kökeni olan özne kavramının, söylemsel oluşumları yöneten yapısal kurallar tarafından yaratılan bir yanılsama olduğunu ortaya koyar."[210]

İşte *Kelimeler ve Şeyler* kitabı tam da modern öznenin doğuşunun söylemsel ve epistemolojik koşullarını ele alır. Kitapta, "bir bilgi nesnesi olarak insanın ortaya çıkışının olasılık koşulları sorunu"[211] merkezi bir rol oynar. Buradan hareketle Foucault "insanın doğuşunun" tarihsel ve epistemolojik koşullarını ortaya koyabilmek için Batı uygarlığının tarihini üç büyük döneme ayırır: Rönesans, Klasik Çağ ve

[207] McNay, p. 49.
[208] O'Farrell, pp. 30-31.
[209] May, s. 92.
[210] McNay, p. 49.
[211] Smart, KS, p. 32.

Modern Çağ.[212] Tarihin bu şekilde dönemselleştirilmesiyle birlikte Foucault, çağlar arasında epistemolojik bağlamda karşılaştırmalar yaparak kopuşlar veya kırılmalar olduğunu görür. Nitekim Foucault'nun temel amacı, çağlar arasında *epistemeler* yönünden bir karşılaştırma yaparak tarihteki *süreksizliği* açığa çıkarmaktır. İngilizce edisyona yazdığı önsözde Foucault kitaba ve bu kitabı yazma amacına ilişkin olarak şunları söyler:

> *Bu kitap karşılaştırmalı bir çalışma olarak okunmalıdır, semptomatolojik bir çalışma olarak değil. Benim amacım özel bir bilgi türünden veya fikirler bütününden yola çıkarak bir dönemin resmini çizmek ya da bir yüzyılın ruhunu yeniden oluşturmak değildi. Yapmak istediğim şey, canlı varlığın bilgisi, dilin yasalarının bilgisi, ekonomik olguların bilgisi ve onların 17. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan bir süreç boyunca kendileriyle çağdaş olan felsefi söylemle olan ilişkileri gibi bir takım tanımlı elementi yan yana ortaya koymaktı. Bu, genel olarak ne bir Klasizm analizi ne de bir Weltanschauung (dünya görüşü) araştırmasıdır; ama tam olarak bölgesel bir araştırmadır.*[213]

Tarihi belirli dönemlere ayırarak "bölgesel bir çalışma" yürüten Foucault, her dönemde dağınık halde bulunan bilimsel söylemleri parça parça birleştirmeyi amaçlar. Dağınık parçaların birleştirilmesi sonucu açığa çıkan kurallara Foucault, "bilginin pozitif bilinçdışı"[214] adını verir. Aslında burada Foucault'yu temel anlamda ilgilendiren şey düşüncedir. Düşüncenin analizidir. Modern çağın düşüncesinde -yani kendi düşüncemizin- temelinde yatan kuralların tarihsel oluşumu nasıl gerçekleşmiştir? Bilgiyi hangi yöntemler, kurallar ve sınırlar aracılığıyla elde ediyoruz? Hangi sınırlar içinde düşünüyoruz? Bu gibi soruları arttırmak mümkün. Fakat bütün bu soruların dönüp dolaşacağı ve dayanacağı son nokta, "*Aynılık* düzeni içerisinde *farkı* yaratıp bu *aynılığın* dışına nasıl çıkabiliriz?" sorusudur. Zira Foucault'ya göre Modern düşüncenin genel yapısı varlıklar üzerinde yapılan işlemlerin düşünceye olan etkisi sonucu oluşur. Varlıkların düzene sokulması, sınıflar halinde paylaştırılması, farklılıkların tek çatı altında toplanarak bir birlik teması oluşturulması gibi işlemler düşünceyi ve düşüncenin düşünme biçimini etkiler. Bu nedenle *Kelimeler ve Şeyler* adlı çalışma düşünceyi ve düşünmeyi oluşturan zeminin bir sorgulamasını yapar. Farklılıkları, benzerlikleri ve özdeşlikleri hangi zemin üzerinden düşünmekteyiz? Aslında Foucault'nun bu soruşturmaya girişmesini

---

[212] Buna göre Rönesans dönemi 16. yüzyılı, Klasik Çağ 17 ve 18. Yüzyılları, Modern Çağ ise 19. Yüzyıldan günümüze kadar gelen süreci kapsar.

[213] Michel Foucault, "Foreword to the English Edition", **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**, trans. Alan Sheridan, New York, 1994, (OT), p. x.

[214] Bkz. "Bilginin Arkeolojisi: Kavramsal Bir Harita" bölümü.

tetikleyen şey, Borges'in metninde bir Çin ansiklopedisinden alıntı yaptığı şu pasajdır: Bu eserde hayvanlar;

> *a) İmparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) denizkızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) testiyi kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler olarak ayrılırlar.*[215]

Hayvanları bu şekilde sınıflandırmanın büyüsüne kapılan Foucault, aniden bu sınıflandırmanın ve adlandırmanın hangi koşullara göre yapıldığını sorgulamaya başlar: Bu sınıflandırmanın yapıldığı mekân neresidir? Dil, hangi koşullar altında böyle bir adlandırma yapabilmiştir? Görüldüğü gibi bir Çin ansiklopedisinde yer alan şeylerin bu örgütlenme biçimi bizim kültürümüzün düşünme biçimine oldukça yabancıdır. Bir kere bu sınıflandırma biçiminde düşünce ve mekân arasında ciddi bir kopukluk vardır. Bizim kültürümüzde ise hayvanlar yaşadıkları mekâna göre sınıflandırılır. Örneğin balıklar denizde, kaplumbağalar ise hem denizde hem karada yaşayan canlılar grubunda yer alırlar. Bu noktada Çin kültüründeki varlıkları sınıflandırma biçiminin farklı kültürel kodlarla inşa edildiği açıktır. Zira Foucault'ya göre Çin ansiklopedisindeki sınıflandırmanın a priori ve zorunlu bir ilkeden hareketle yapılmadığı kesindir. Bu sınıflandırmada "bir fabl aracılığıyla başka düşünce sisteminin egzotik cazibesi olarak gösterilen şey, bizim kendi düşüncemizin sınırı, onu düşünmenin kesin imkânsızlığıdır."[216]

Buradan hareketle Foucault, Batı düşüncesinde şeylerin örgütlenme, düzenlenme, sınıflandırılma ve adlandırılma biçimlerinin temelini oluşturan epistemolojik kurallarını açığa çıkarmak ister. Çünkü "farklı kültürlere ait insanlar olarak kendilerimizi farklı kodlarda, farklı düşünce yuvalarında buluyoruz."[217] Kuşkusuz kültürümüzü oluşturan ve düşünme biçimimizi belirleyen bu farklı kodlar Foucault için bir "zihinsel kapatılmaya" işaret eder. Öyle ki şeylerin ve varlıkların bilimsel çalışmalar sonucu tasnifi, düşünceyi ve felsefi sorgulamayı etkiler:

> *Bir kültürün temel kodları -onun diline, algılama şemalarına, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine, uygulamalarının hiyerarşisine hükmedenleri-, daha işin başında her insan için, karşılaşacağı ve kendini onların içinde bulunacağı*

[215] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 11.
[216] Foucault, OT, p. xv.
[217] Bernauer, s. 125.

> *ampirik düzenleri saptar. Düşüncenin öteki ucunda bilimsel teoriler veya filozofların yorumları, genelde neden bir düzen olduğunu, bunun hangi yasaya boyun eğdiğini, hangi nedenden ötürü başka biri değil de bu düzenin yerleşik hale geldiğini açıklamaktadırlar.*[218]

Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*, bilimlerin ortaya çıkış koşullarını, kültürün ne tür deneyler sonucu oluştuğunu ve bu deneylerin yaşamı düzene sokma ve düşünce üzerindeki etkisini, rasyonalitelerin ortaya çıkışını serimler. Bu çalışmada şeylerin bir tür zorlama yoluyla düzene sokulduğu ve sürekliliğin de bu zorlama sonucu ileri sürüldüğü açıkça görülür. Foucault burada oluşturulan düzene dair fikrini şöyle açıklar:

> *Düzen kendini aynı anda hem onların iç yasası, onların bir bakıma birbirlerine en uygun şekilde denk düştükleri gizli şebeke olarak; hem de bir bakışın, bir dikkatin, bir dilin çevresi içinde var olabilen şeydir; ve düzen ancak bu çerçevelendirmenin beyaz kutuları içinde, zaten oradaymış ve telaffuz edilmeyi sessizce bekliyormuş gibi, kendini derinlemesine bir şekilde dışa vurabilmektedir.*[219]

Bu anlamda Foucault'ya göre, "her kültürde, düzenleyici kodlar denebilecek şeylerle düzen üzerinde düşünme arasında düzenin ve onun varoluş tarzlarının çıplak deneyi vardır."[220] İşte Foucault'nun çözümlemek istediği şey bu deneydir.

2.3.1. Köken, Süreklilik ve "Doğa" Fikrinin Ortaya Çıkışı

Foucault arkeolojik yöntemle birlikte Batı uygarlığı tarihini -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- XVI. yy'dan itibaren üç büyük döneme ayırır ve dönemler arasında kopuşlar ve kırılmalar tespit eder. Buna göre her dönemin kendine özgü epistemeleri vardır ve Foucault için önemli olan söz konusu dönemlere özgü bu epistemeleri, yani düşünme paradigmasını veya kurallarını ortaya koymaktır. Zira ortaya konacak olan analiz, bizlere zihinde yer edinen evrensel tümellerin aslında öyle olmadığını ve bu tümellerin dönemin kendine özgü düşüncesi içinde karmaşık ilişkiler sonucu ortaya çıktığını gösterecektir. Bu anlamda Foucault'da *Fark*'ın veya *fark* düşüncesinin, düşüncenin sınırları ve kategorileriyle ilişkili olduğunu ve onun ancak bu sınır ve kategorilerin aşılması durumunda ortaya çıkacağını düşünürsek; zihnimizde yer edinen kategorilerin tarihsel eleştirisi bu konun can damarını oluşturacaktır.

---

[218] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 18.
[219] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 18.
[220] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 20.

Foucault'nun bu amacını gerçekleştirme doğrultusunda, arkeolojik analizinde belirlediği ilk dönem Rönesans'tır. Foucault'ya göre Rönesans döneminde bilgi, *benzerlik* yoluyla elde edilir. Rönesans insanı için benzerlik, analoji yoluyla şeyler arasındaki ilişkiyi keşfetmeye yarayan bir temadır ve dünya, sonsuz bir benzerlik ilişkisi kurulacak bir mekânı ifade eder: "Benzerlik, şeyleri dünyanın tabanında görünür kılan şeyin görünmez biçimiydi; fakat bu biçimin de kendi hesabına aydınlanabilmesi için, onu derin görünmezliğinden çekecek görünür bir figür gerekir. İşte bu nedenden ötürü, dünyanın çehresi armalar, karakterler, şifreler, karanlık sözlerle kaplıydı."[221] Rönesans epistemesini oluşturan bu *benzerlik* projesi "ampirik keşif yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilemez; çünkü benzerlikler, kişinin deney veya gözlem yoluyla keşfedebileceği bir şey olmaktan ziyade, kozmosun içine örülmüş, onun görünmez bir veçhesidir."[222] Bu anlamda, Foucault'ya göre, Rönesans döneminde doğa, büyüsel ve çözülmesi gereken büyük sırlara sahip bir mekân olarak kabul edilirdi. Başka bir ifadeyle "doğa, nasıl gelişeceği önceden kestirilemez bir mucize alanı, büyücü kutusu ve canlılık kaynağı olan bir ana tanrıça olarak tasarlanıyordu."[223]

Bu dönemde benzerlik kurmak, doğada sonsuz sayıda varlıklar olduğu için sınırsızdır. Ve Foucault'ya göre "her yerde tek bir oyun vardır: işaret ile benzerlik arasındaki. Ve işte bu nedenden ötürü, doğa ve söz sonsuza kadar kesişerek, okumasını bilen için tek bir büyük metin oluşturabilirler."[224] Benzerliğin sınırsız evreninde dil, benzerliklerin kurulmasına bağımlı olarak var olur. Dil, "benzerlikler ve imzaların büyük dağılımının içinde yer alır."[225] Bu da bize dilin deneysel olarak var olduğunu gösterir. Çünkü Rönesans döneminde süreklilik fikri henüz var olmadığı için varlıklar arasında benzerlik yoluyla kurulan ilişkiler değişime açıktır. Dolayısıyla dil, şeyler arasındaki ilişkilerin benzerlik yoluyla tesis edildiği bir uzamı ifade ediyordu. Buna bağlı olarak Rönesans'ta düşünce de dil ve doğa tarafından belirlenen bir konumdadır. Çünkü benzerlik, dilin pürüzlü yüzeyinde bir gerçeklik olarak inşa edilirken, düşünce de bu gerçekliğe göre şekilleniyordu. Rönesans'ta insan da, varlıklar arasında bir

[221] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 58.
[222] May, s. 77.
[223] Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 16.
[224] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 69.
[225] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 69.

hiyerarşi olmadığı için, varlıklar arasında bir varlık olarak benzerlikten nasibini alır. Öte yandan doğadaki varlıkların veya şeylerin konumları, şekilleri ve türleri benzerliğin kurulmasında önemli bir rol oynar. Örneğin; boğanotu tohumunun gözü andırması, onun göz hastalıklarına iyi gelen bir bitki olduğu fikrine yol açar. Aynı şekilde cevizin beyni andırması, onun beyne iyi geleceği varsayımını beraberinde getiriyordu. İşte bütün bu söylediklerimizden ötürü Rönesans düşüncesi, deyim yerindeyse, "-büyük doğa kitabında her bir işaret başka işaretlere gönderme yaptığı için- şeylerin benzerlik ilişkisine göre fizyonomik bir şekilde düzenlendiği kozmolojik bir dünya görüşü tarafından yönlendirilir."[226]

XVII. yüzyıla (Klasik Çağ) gelindiğinde ise artık doğadaki şeylerin bambaşka bir dağılımı söz konusudur. Foucault bu dönemde doğaya ve şeylere olan bakışın Modernite'nin bilgisini etkileyecek ölçüde büyük bir dönüşüm geçirdiğini söyler:

> *Kültürün devasa bir yeniden örgütlenmesi söz konusu olmuş, klasik çağ bunun ilk, belki de en önemli aşamasını meydana getirmiştir, çünkü hâlâ içinde bulunduğumuz düzenlemenin sorumlusu odur; çünkü işaretlerin anlamının Benzer'in hükümranlığı içinde özümlendiği ve esrarlı, tek düze, inatçı, ilkel varlıklarının sonsuz bir dağılımı içinde kıvılcım saçtığı bir kültürden bizi o ayırmıştır.*[227]

Foucault'nun çözümlemelerine göre, Rönesans'ın sonuyla birlikte dil, "şeylerin maddi yazısı olarak ya da ilksel/orijinal metin üzerine ikincil bir yorum olarak var olmayı bırakmış ve artık bir 'söylem', dünyanın temsillerini mantıksal bir düzende sunan ve düzenleyen, bir konuşma tarzı haline gelmiştir."[228] Şeyler artık benzerlik yoluyla değil de, bir işaret-temsil oyunu aracılığıyla kavranır. Nitekim Foucault'ya göre 17. Yüzyıldan itibaren, "artık sadece temsili işaretlerin genel rejimi içinde var olabilen bir dil anlayışı ile birlikte, Rönesans'ın 'bir işaretin işaret ettiği şeyi nasıl gösterdiği' sorusu, yerini 'bu işaretin işaret ettiği şeye nasıl bağlanabileceği'[229] sorusuna bırakır."[230] Zira Klasik Çağ, bilginin nesne ve onun işareti arasında kopuk olan içsel bağların birleştirilmeye çalışılmasıyla elde edildiği bir dönemi ifade eder. Bilgi, bu düzenlemenin, yani nesne ve onun işareti arasındaki ilişkinin dilin temsil düzeyinde ortaya çıkan yansımasıdır. Bu anlamda temsil de nesneye ait işaretlerin

---

[226] Habermas, p. 258.
[227] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 81.
[228] Soysal, s. 382.
[229] Bu dönemde doğadaki şeylerin bir işarete sahip olduğu ve işaretlerin de bir temsile (yani söyleme) bağlanarak bilgi elde edileceği düşünülürdü.
[230] Soysal, s. 382.

dildeki düzenini ifade eder. Dolayısıyla temsil, bir bakıma, şeyler ve onlara ait işaretlerin söylem düzeyinde oluşturulan düzenidir. Foucault'ya göre dilin sahip olduğu şeffaflık buradan kaynaklanır.

Klasizm, "işaret"in "temsil"e nasıl bağlanacağı sorusundan hareketle doğadaki şeyleri ölçme-düzenleme (*mathesis*) ve sınıflandırma-tablo oluşturma (*taxinomia*) yoluyla kavramaya çalışır. Foucault, Klasik Çağ'da *mathesis* ve *taxinomia*'nın evrensel bilgiyi elde etmenin iki temel yöntemini oluşturduğunu ve bu iki kavramın birbirini dışlamadığını söyler:

> *Taxinomia mathesis'e karşıt değildir. (...) Kesin anlamda mathesis bir aynılıkların ve dolayısıyla da nitelemelerin ve kanıların bilimidir. Diğer yandan taxinomia, özdeşliklerden ve farklılıklardan bahseder; o eklemelerin ve sınıflandırmaların bilimidir: varlığın bilgisidir. Aynı şekilde genesis [oluşum] taxinomia tarafından içerilir. (...) Ama taxinomia görülebilir farklılıkların tablosunu kurarken, genesis gelişen bir seriyi önceden varsayar.*[231]

O halde mathesis ve taxinomia varlıkların veya şeylerin belirli ölçülere göre düzenlenmesinin ve sınıflandırılmasının temel kavramlarıdır. Dolayısıyla da bu iki kavram o dönemin amprik bilimlerinin (genel gramer, doğa tarihi, zenginlik çözümlemesi) çalışmalarında izleyecekleri rotayı belirler. Nitekim bu dönemin amprik bilimleri, gözlem ve deneyin öncülüğünde varlığın sahip olduğu işareti temsile bağlayarak bilgiyi elde ediyordu. Dil ise yalnızca, varlık-işaret-temsil arasındaki bağıntıyı kurmanın aracı rolünü üstlenir. Habermas'ın ifadesiyle;

> *Dil, kendini tamamen gerçeklikleri resmetme işlevine adar, aynı düzeyde -temsil edilmiş olan nesnelerinkinden farklı olmayacak şekilde temsil etme faaliyetini yerine getiren öznenin doğası da dahil olmak üzere- temsil edilebilen her şeyi tanımlar. Dilin sahnesinde insan doğası şeylerin doğası üzerinde hiçbir ayrıcalığa nail olmaz. İçsel ve dışsal doğa aynı tutumda (...) sınıflandırılır, analiz edilir ve birleştirilir. Bu tam olarak Klasik Çağ'a özgü bilginin dönüşsüz formunun sınırıdır; bilgi tamamen dilin temsili yapısına bağımlı hale gelir.*[232]

Bu anlamda Foucault Klasik Çağ'la birlikte "sezgi, yani kusursuz ve dikkatli zekânın tekil bir eylemi ve gözlem yoluyla elde edilen kanıtı uyum içinde bağlayan çıkarım dışında doğru bilginin"[233] artık mümkün olmadığını söyler. Artık doğa, o dönemin insanı için, gizemi çözülmüş ve şeylerin gözlem yoluyla kendilerindeki işaretlerin temsile bağlanması sonucunda düzenlenecek yeni bir mekânı ifade etmeye başlamıştır. Foucault oluşmakta olan bu yeni kültürü şöyle ifade eder:

---

[231] Foucault, OT, p. 74.
[232] Habermas, p. 259.
[233] Foucault, OT, p. 52.

> *Sonuç olarak Batı kültürünün tüm epistemesi kendini kökten değişmiş olan düzenlemeler üzerine kurar. Özellikle 16. yy insanının karmaşık bir akrabalık, benzerlik ve yakınlık olarak gördüğü ve dilin ve şeylerin sonsuz bir biçimde bütün bu uçsuz bucaksız iç içe geçirildiği ampirik alan, yeni bir düzenlemeyi üzerine almaya başlar. Sanırım, bu yeni düzenleme rasyonalizm olarak adlandırılabilir.*[234]

Bu alıntıda dikkat çeken husus şudur: Foucault'nun rasyonalizm olarak kast ettiği şey doğadaki varlıkların veya şeylerin düzenlenme biçimidir. Zira Foucault'ya göre rasyonel bir varlık olarak insan, tarih sahnesine henüz çıkmamıştır. İnsan bu dönemde yalnızca, şeyleri işaret yoluyla temsile uyumlu bir biçimde bağlayan bir varlıktır. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow bu dönemde insanın konumuna ilişkin şunları yazarlar:

> *İnsanın görevi, dünyanın düzenini aydınlığa kavuşturmaktı. O, bunu açık ve kesin fikirler aracılığıyla yaptı. Kilit nokta, temsil dilinin güvenilir ve şeffaf olmasıydı. Düşünürün görevi, halihazırda var olan düzenin yapay bir tanımını vermekti. O ne dünyayı ne de nihayetinde temsilleri yarattı. O suni bir dil, işaretlerin genel düzenlemesini oluşturdu. Ama onlara anlam yükleyen insanın kendisi değildi. İnsan tanımladı, ama yaratmadı; O işaretin aşkınsal (transcendental) kaynağı değildi.*[235]

Görüldüğü gibi Klasik Çağ, insan doğasının şeylerin doğasından ayrı düşünülemediği bir dönemdir. Fakat yine de *doğa*, *köken* ve *süreklilik* teması bu dönemde ortaya çıkacaktır. Şeylerin gruplar ve tablolar halinde ayrıştırılması bir grubun içinde bulunan şeylerin aynı *doğaya* sahip olduğunun göstergesi olarak kabul edilir. *Aynılık*, bir bakıma *özdeşliktir*. İşte *özdeşlik* ve *farklılık* şeylere bir doğa dayatmanın, onlara bir kimlik vermenin iki kavramsal öğesini oluşturur. Damgaları, yani "şeylerin işaretlerini düzene sokma ve bir temsile bağlamanın ilkeleri olarak özdeşlik ve farklılık fikri." Bu anlamda Foucault'ya göre mathesis ve taxinomia yoluyla şeylerin ayrıştırılması, gruplandırılması ve sınıflandırılmasına bağlı olarak rasyonel düzenleme ve çözümleme *köken* ve *doğa* fikrini beraberinde getirecektir. Çünkü Rönesans döneminde şeyler arasında benzerlik yoluyla bir yakınlık kurma söz konusuydu. Klasik Çağ'da ise şeyler ayrıştırılıp çözümlenir. Çözümleme, kökene doğru sonsuz bir geriye gidişi beraberinde getirir: "Keyfi bir işaretler sistemi, şeylerin en basit unsurları içinde çözümlenmesine izin vermeli, kökene kadar parçalara

---

[234] Foucault, OT, p. 95.

[235] Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, **Michel Foucault: Beyonde Structualism and Hermeneutics**, The University of Chicago Press, USA, 1983, p. 20.

ayırabilmelidir."[236] "Bu nedenle zorunluluk ve süreklilik bilginin kökeninin soruşturulmasından hareketle ortaya çıktı"[237] der Foucault.

Foucault'ya göre bu üç kavramın (köken, doğa ve süreklilik) önemi şeylere yeni bir kimlik kazandırmasında yatar. Şeyin sahip olduğu işaret, kendisini tanımlamaya yarayacak bir gösterge olarak kabul edilir. Foucault varlıkların bir işarete sahip olduğunun kabul edilmesi ve şeylerin bu işaretler aracılığıyla radikal bir biçimde yeniden düzenlenmesinden hareketle Batı düşüncesinin artık bir hükmetme çağına girdiğini söyler: "Klasik düşüncede işaret zamanı silmez ve hükümsüz kılmaz: aksine, insanın onları [şeyleri] aşama aşama kat etmesini ve dikkatle incelemesini sağlar. Şeylerin belirgin haline gelmesini, onları kendi kimlikleri içinde muhafaza etmeyi ya da onları birbirine bağlamayı sağlayan işarettir. Batı aklı hükmetme çağına girmektedir."[238] Zira doğa, düzenlenebilir ve örgütlenebilir bir mekân olduğu için çelişki barındırmayan bir nitelikte kabul edilir ve bu yolla kendisine bir sistem dayatılır. İşte Foucault'ya göre Klasik Çağ, "işaretler ve temsillerin evrensel bir sınıflamasını, varlığın düzenini yansıtabilecek, mükemmel kesinliği sağlayacak evrensel bir çözümleme yöntemi oluşturma projesini önüne koymuştur."[239] Bu evrensel çözümleme yöntemi, "temsilleri ve işaretleri karmaşıklık dereceleri açısından düzenlenmiş ve dünyadaki şeylerin düzenini yansıtacak bir farklılıklar tablosu biçiminde sergileyebilecektir."[240]

Artık Klasik Çağ ile birlikte bilgiyi elde etmenin yepyeni bir paradigmasının varlığı söz konusudur. Rönesans'ta varlıklar arasında benzerlik yoluyla kurulan ilişki yerini bambaşka bir düşünce şablonuna, bir işaretler sistemi ve temsil teorisine bırakmıştır. Ne var ki Foucault, bir çağdan diğerine doğru bilgi düzeyinde yaşanan sıçramanın nedenlerini ve gerekçelerini tam anlamıyla belirtmez. Fakat yine de Foucault Cervantes'in roman kahramanı Don Quijote'tan hareketle Rönesans epistemesinin neden terk edildiğine dair imalarda bulunur. Cervantes'in Don Quijote romanı Rönesans dünyasının tam aksini temsil eder. Rönesans dönemi epistemesi olan benzerlik terk edilmiş olmasına rağmen romanın kahramanı "delibozuk biri olmaktan

[236] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 105.
[237] Foucault, OT, s. 73.
[238] Foucault, OT, s. 61.
[239] Soysal, s. 384.
[240] Soysal, s. 384.

çok, benzerliğin bütün işaretleri önünde mola veren özenli bir hacıdır. O, Aynı'nın kahramanıdır."[241] Foucault'ya göre Don Quijote'un bütün çabası dünyayı benzerlik üzerinden okuyan bir faaliyeti temsil eder. Nitekim O, (okuduğu) kitapları dünyanın şifresini çözmek için okur:

> *Kitap onun varoluşundan çok, ödevidir. Ne yapacağını ve ne diyeceğini ve içinden çıktığı metinle aynı doğadan olduğunu kendine ve başkalarına kanıtlayabilmek için hangi işaretleri vereceğini bilebilmesi için, sürekli olarak bu kitaba başvurmak zorundadır. Şövalyelik romanları, onun macerasının reçetesini, bir kerede ebediyen geçerli olmak üzere yazmışlardır. Ve her olay, her karar, her macera, Don Quijote'un gerçekten, açığa çıkardığı bütün bu işaretlere benzediğinin işareti olacaktır.*[242]

Fakat okuduğu kitaplar üzerinden dünyanın şifrelerini benzerlik üzerinden çözmeye çalışan Don Quijote, her seferinde büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Zira "benzerlikler ve işaretler eski antlaşmalarını bozmuşlardır; benzerlikler yanıltmaktadır, hayal görmeye ve hezeyana dönmektedirler."[243] Öyle ki kendi üzerine kapanan benzerlikler çağının ardından "yeni açılan bilgi uzamında, farklı nesneleri birbirileriyle ilişkilendirme tarzı benzerlik olmaktan çıkarak özdeşlik ve farklılık haline gelmiştir."[244] Foucault'nun burada Rönesans'ın düşünce paradigmasının terk edildiğini ve Klasik Çağa girildiğini *Don Quijote* romanı üzerinden göstermesi gerçekten ilginçtir. Zira bu romana felsefi açıdan başvuran düşünür sayısı oldukça azdır. Hatta George Canguilhem, Cervantes'in *Don Quijote*'unu büyük bir felsefi olayı betimleyecek şekilde dikkate alan filozofların sayısının bir elin parmaklarını geçmeyeceğini söyler.[245]

Görüldüğü gibi Foucault, Klasik rasyonalitenin bu yeni paradigmasını alışıla geldiği gibi ne "doğanın matematikselleştirilmesi" ne de "mekanik perspektifin hakimiyeti" şeklinde ortaya koyar. Zira Foucault'ya göre Klasik Çağ'ın insanı için kilit nokta düşüncenin ölçüm ve düzenlemenin evrensel dili olan *mathesis* ile kurduğu ilişkidir. Bizim açımızdan ise burada önemli olan nokta *köken*, *doğa* ve *süreklilik* (buna bağlı olarak da *özdeşlik* ve *farklılık*) fikrinin ortaya çıkması ve bu kavramların Modern epistemeyle beraber daha sistemli hale getirilen birer düşünsel kategoriler olmasıdır.

---

[241] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 83.
[242] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 84.
[243] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 85.
[244] Soysal, s. 383.
[245] George Canguilhem, "The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito", **The Cambridge Companion to Foucault**, trans. Catherine Porter, Ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, USA, 1994, p. 71.

Zira bu kavramlar zihne işleyen ve dünyaya olan bakışımızı tek tipleştiren türdendir. Örneğin doğa kavramı. Doğa kavramı bir aynılığı ve özdeşliği beraberinde getirir. Zira aynı doğaya sahip varlıkları özdeş kabul ederiz. Bu kavram modern düşüncede bilginin elde edilmesi konusunda çok önemli olsa da şeylere bizim göremediğimiz bir tür şiddet uygulanmasına neden olur. Şeylere kendimiz tarafından atfedilen bir doğa, onu kendi varoluşundan soyutlayarak düşünmemize neden olur. "İnsan doğası" dendiği zaman genellikle insanların "sahip olduğu doğaya" uygun biçimde davranması beklenir. İnsanın bazı ödev ve sorumlulukları olduğu düşünülür ve bunun dışında herhangi bir eylemde bulunulduğunda evrensel insan doğasına aykırı bir biçimde hareket edildiği var sayılır. Bu nedenle "doğa" fikri;

1- Şeylere varoluşsal açıdan bir hareketsizlik dayatır,

2- Hareketsiz, yani aynı kalma fikrini empoze eder,

3- Söylemsel ve soyut bir şiddet türüdür,

4- Gayet suni bir biçimde elde edilen bilginin nesnel bir gerçeklik kazanmasına neden olur.

Tekrar belirtecek olursak; Klasik Çağ'da "doğa" ve "insan doğası" ayrımı yoktur. Zira bu dönemde "insan" henüz tarih sahnesine çıkmamıştır. Foucault'ya göre insan; "XVIII. yüzyılın sonundan önce var olmuyordu. Hayatın gücü, emeğin üretkenliği veya dilin tarihsel kalınlığı için de aynı durum geçerliydi. İnsan bilginin evreni düzenleme çabası içinde, bundan iki yüzyıldan daha az bir zaman önce, kendi elleriyle imal ettiği çok yeni bir yaratıktır."[246] Elbette Klasik Çağ'da her ne kadar doğa tarihi, zenginlik çözümlemesi ve genel gramer alanlarında insana yönelik bir kavrayış olsa da henüz Klasik epistemede "bir bilgi nesnesi olarak insana" yer yoktur. Dolayısıyla burada "insan doğası"na gönderme yapmamızın nedeni ne demek istediğimizi daha anlaşılır kılmak içindir. Klasik Çağ'da "doğa" ve "insan doğası" kavramlarının birbirinden bağımsız düşünülmediğini söyleyen Foucault'ya göre bu dönemde "doğa" ve "insan doğası" arasında yalnızca bir zıtlık vardır. O da şeylerin düzeninin temsil ilişkisi üzerinden çözümlenmesine ilişkin bir karşıtlıktan ötürüdür. Nitekim Foucault o dönemde "doğa"nın, "gerçek ve düzensiz bir çakışmanın işleyişiyle, varlıkların düzenli sürekliliği içindeki farklılığı ortaya çıkardığını; insan

[246] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 431.

doğasının ise, temsillerin düzensiz zinciri içindeki özdeşliği ortaya koyduğunu ve bunu imgelerin sergilenmesi yoluyla yaptığını"[247] söyler. Yani doğa, bir yandan düzensizliği ifade ederken, diğer yandan da ortaya çıkan süreklilik kavramından hareketle "varlıkların düzenli sürekliliğinin" gerçekleştiği mekânı ve varlık düzeyinde bu süreklilik içindeki farklılıkları ortaya koyuyordu. Aynı şekilde "insan" da Klasik Çağ'ın epistemik düzeni içinde temsil ve işaretlerden hareketle düşünen ve özdeşlik ve farklılığı tespit eden bir varlıktı. O halde her ne kadar bu dönemde "insan" epistemolojik düzeyde bir varlık olarak ortaya çıkmamış ve "doğa" ile "insan doğası" birbirinden bağımsız olarak düşünülmüyor olsa da bu kavramlar kendi aralarında belirli bir zıtlık içerirler.

Bu anlamda temsil zinciri de, "yeryüzünün düzensizliği" içinde varlıkların kesintisiz bir biçimde tablolar halinde tanımlanması ve *adlandırılması* aracılığıyla oluşturulur. Bir başka deyişle varlık ve temsil, dilin *adlandırma* eyleminde, yani *söylemin iktidarında* kesişir. Foucault, "doğa" ve "insan doğası" kavramlarının belirli bir zıtlık üzerinden birbirine pozitif bir biçimde dolandığı bu çerçeveyi şöyle izah eder:

> *(...) önce rastlantısal olan ve kendilerini sundukları halleriyle temsillerin kaprislerine teslim edilen bellek, yavaş yavaş var olan her şeyin genel bir tablosu halinde sabitleşmektedir; insan artık dünyayı, kendi temsilini temsil etme gücüne sahip bir söylemin hükümranlığına sokabilir. Konuşma eyleminde veya daha doğrusu (Klasik dil deneyi açısından esaslı olanın mümkün olduğunca yakınında durarak), adlandırma eyleminde, temsilin kendi üzerine kıvrım yapması olarak insan doğası, düşüncelerin çizgisel devamını kısmen farklı varlıkların sabit bir tablosu haline dönüştürmektedir: temsillerin orada ikizlediği ve dışa vurduğu söylem, onu doğaya bağlamaktadır. Bunun tersine, varlıklar zinciri, insan doğasına, doğanın işleyişi aracılığıyla bağlıdır: madem ki gerçek dünya, kendini bakışlara sunduğu haliyle varlıkların temel zincirinin açımlaması değildir ve onun birbirlerine karışmış -tekrarlanan ve süreksiz- parçalarını sunmaktadır, o halde zihindeki temsiller dizisi fark edilmez farklılıkların sürekli yolunu izlemek zorunda değildir."*[248]

Alıntıladığımız bu uzun pasajdan da anlaşılacağı üzere söylem hem varlığın temsil edildiği hem de insanın doğasının temsil edilen bu varlık düzenine bağlandığı alanı oluşturur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Foucault'ya göre, kelimeler ve varlıklar *adlandırma* yoluyla bir söylem haline dönüşür ve buradan hareketle insan doğasına ve temsiller zincirine bağlanır. Bu nedenle Klasik Çağ epistemesi şeylerin kendisinden farklı ve "bir bilgi nesnesi" olarak "insanın" düşünülmesine izin vermez.

[247] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 431.
[248] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 432.

"Epistemenin büyük düzenlenişinin içinde" doğa" ve "insan doğası" birbirine dolanmış vaziyettedir. İnsan doğası, "bilmenin insan aktivitesine bağlı olduğu doğaya ilişkin olarak özel bir role sahiptir."[249] Buna karşılık, "temsil ile varlığın karşılaşma noktasında, doğa ile insan doğasının kesiştikleri yerde -günümüzde, insanın ilk, reddedilmez ve esrarlı doğasının varlığını tanıdığımıza inandığımız şu yerde-, klasik düşüncenin ortaya çıkardığı şey söylemin iktidarıdır."[250] Söylemin iktidarı, aslında temsil ettiği ölçüde dilin varlığını ifade eder. "Kelimelerin şeffaflığı içinde" dil, ayrıştırır, böler, bağlar, çözer ve bütün bu işlemleri bir tablo düzeninde sergiler. Bu anlamda şeyleri, onların düzenini ve işleyişlerini tanımak "söylemin hükümranlığından" geçer.

Şeylerin kökenine dair bir soruşturma yapıldığında ise, kökenin "hakikatin yeri" olduğu düşünülür. Her şeyin kedisinde en kusursuz ve en mükemmel an olduğu düşünülür kökenin. Bu nedenle köken fikri bir zaman ve tarih-dışılığa gönderme yapar. Foucault'nun ifadesiyle söyleyecek olursak; "Şeylerin başlangıçta eksiksiz olduğuna; yaratıcının ellerinden kusursuz çıktığına ya da gün doğumunun gölgesiz ışığına çıktıklarına inanmak hoşa gider. Köken, her zaman yeryüzüne düşüşten öncedir, bedenden öncedir, dünyadan ve zamandan öncedir; kökenin yeri tanrıların tarafındadır ve kökeni anlatmak her zaman bir tanrıdoğum ezgisi söylemektir."[251] Oysa Foucault'ya göre şeylerin kökeninde veya tarihsel başlangıcında karşımıza çıkan şey, kökenlerinin korunduğu bir özdeşlik değildir. Aksine şeylerin tarihsel başlangıcında karşımıza çıkan şey "diğer şeylerin uyumsuzluğudur, uyumsuz olandır." Bu nedenle hakikati köken fikrinin kendisinde aramak büyük bir yanılgı olarak karşımıza çıkar.

Aynı şey süreklilik kategorisi için de geçerlidir. Süreklilik bir oluş'u, zamansal ve evrimsel bir kronolojik sıralamayı var sayar. Fakat elbette, Foucault'nun göstermiş olduğu gibi, bu kavram doğanın kendisinde mevcut değildir. Süreklilik kavramı öznenin doğaya ve dünyaya dayattığı bir düşünsel kategoridir. Süreklilik zamansal bir şeyi ifade etse de onun meskeni her zaman için düşüncedir. Düşünce, burada sürekliliğin akıntısına kapılıp gider. Zamanın geçmişten geleceğe doğrusal olan ilerleyişi düşünceyi de beraberinde sürükler. Başka bir deyişle, zamanın veya çağın

[249] Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, p. 20.
[250] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 433.
[251] Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", **Felsefe Sahnesi**, s. 233.

epistemesi düşünceye egemendir ve dünyanın bir uzamında yer edinmiştir. Foucault bu konudaki şaşkınlığını şöyle ifade eder:

> *Nihayetinde kendini açığa çıkaran problem düşünce ve kültür arasındaki ilişkilerdir: Düşünce, nasıl oluyor da dünyanın uzamında bir yere sahip olup kökenini oradan alıyor ve o yerde ya da başka yerde yeniden başlamaya hiç son vermiyor? Ama belki de bu problemi ortaya koymanın zamanı henüz gelmemiştir; belki de düşünce arkeolojisinin daha sağlam bir şekilde kurulacağı anı beklemeliyiz.*[252]

Demek ki arkeolojik yöntem, olgunlaşıp belli bir sisteme kavuştuğu zaman süreklilik bir sorun olarak ortaya konacaktır. Arkeoloji hem düşünceye sürekliliği düşünmekten kurtaracak yolu açacak hem de düşüncenin dünyanın herhangi bir uzamındaki sonsuz egemenliğine son verecektir. Arkeolojik yöntemi bir düşünce arkeolojisi ve süreksizlik arayışıyla özdeşleştiren Foucault, düşünceye başka türlü düşünmenin imkânını hazırlar. Bu nedenle Foucault, süreklilik kategorisinin karşısına süreksizliği koyar ve onu düşünceyle ilişkilendirerek şöyle tanımlar: "Süreksizlik - yani bazen birkaç yıl gibi bir zaman aralığında bir kültürün o zamana kadar düşündüğü gibi düşünmeye son verdiği ve yeni bir şekilde başka şeyleri düşünmeye başladığı gerçeği- muhtemelen dışarıdan, düşünceye yönelik olan, ama diğer taraftan, başlangıçtan beri düşünmeyi hiç bırakmadığı o zaman aralığından itibaren bir erozyonla başlar."[253] O halde Foucault için süreksizlik, düşüncenin özgürleşmesini ifade eder. Süreksizlik, düşüncenin zamanın sürekliliğine bir bariyer çekerek onu iptal etmesi ve her zaman için olduğundan başka türlü düşünmesi demektir. Bu anlamda Foucault'ya göre sürekliliğin her şeyi "aynı" kıldığı ve düşünceyi araçsallaştırdığı sıkıntı verici durumdan kurtulmak; bunun yerine süreksizliği düşüncemize olabildiğince dahil edip *Fark*'ı yaratmak gerekir.

2.3.2. *Emek*, *Dil*, *Yaşam*: Modern Düşüncenin İcadı Olarak "İnsan"

Klasik Çağ'ın *epistemesini* Rönesans düşüncesinden ayıran temel özelliğin insanın doğaya ve şeylere olan bakışında gerçekleşen derin bir dönüşüm olduğunu ve bu dönüşümün *benzerlik* oyunundan (Rönesans) *gösterge* veya *temsil* sistemine (Klasik Çağ) doğru bir sapma sonucu olduğunu yukarıda belirttik. Foucault tarafından

[252] Foucault, OT, ss. 50-51.
[253] Foucault, OT, s. 50.

betimlenen iki çağ arasında epistemik düzeyde gerçekleşen bu kırılma, Bernauer'e göre "aklın genel hayatını" oldukça etkiler ve onu farklı bir yola sokar. Zira artık "örtüşen benzerlikler ağında at oynatmaktan çıkan akıl, görev olarak kendisine yorumlamayı değil düzenlemeyi seçiyordu."[254] Gerçekten de Klasik Çağ'la birlikte şeylerin algılanış biçiminde bir dönüşüm ya da kırılma yaşanır ve şeylerin düzenlenişi bir *aynılıklar* ve *farklılıklar* tablosuna göre düzenlenir. Foucault *özdeşlik* ve *farklılık* üzerinde temellenen dönemin *epistemesini* üç farklı amprik bilim üzerinden inceler. *Genel Gramer*, *Doğa Tarihi* ve *Servet Analizi* (*Zenginlik Çözümlemesi*). Foucault'nun bu amprik bilimler üzerinde yaptığı derinlikli çalışmalarında göze çarpan en önemli şey, rasyonel bir varlık ve kurucu bir özne olarak "insan"ın olmayışıydı. Bernauer'in deyişiyle, Foucault'nun "Klasik Çağ'ın göstergeler teorisine ve aynı çağdaki amprik çalışmaların örgütlenmesine ilişkin yaptığı ayrıntılı ve çatışan analizlerde en fazla göze çarpan bir yokluk kendi kendisine ihanet ediyor: Klasik bilgide insan yoktu."[255] Foucault'nun çözümlemelerine göre insan yerine var olan şey, *söylemsel* düzene ait olan bir *iktidardı*.

Öte yandan Foucault'nun söylem analizine öncelik vermesi, bilginin ve düşüncenin "söylemin katmanlaşmış varlığı" içinde bulunmasından ileri gelir. Foucault Klasik Çağ'da dili, yani söylemi inceleyerek o dönemin düşünce yapısını çözümlemeye çalışır. Düşünürün amacı "Bilgi ne tür koşullarda ortaya çıkıyordu?", "Dilin düşünceyle ilişkisi nedir?" gibi sorulara yanıt bulmaktır. Bu dönemde dile ilişkin bütün çalışmalar *Genel Gramer* adı altında toplanır. *Genel* Gramer'in incelediği şey aslında dildeki temsiller ve karakterlerdir. Genel Gramer dile ilişkin bir yasa koymaya çalışmaz. Daha çok dili söylem düzeyinde, temsiller ve ifadeler yönünden inceler. Bu anlamda dil, o dönem için, "aynılıkları ve farklılıkları tanımlayan göstergeler dolayımıyla uzamda yapılan bir varlık düzenlemesidir."[256] Foucault'nun Klasik Çağ'da dilin varoluşuna ilişkin tespiti şu şekildedir:

> *Klasik Çağ'da dilin varoluşu hem egemence hem de gizlicedir. Egemencedir, çünkü kelimeler düşünceyi temsil etme görevini ve gücünü üstlenmiştir. Ama bu durumda temsil, maddenin dışsal yüzeyinde, onun kendi tamlığı içinde düşüncenin yeniden üretilebileceği maddi bir ikizlenmeyi çevirmek, ona görülebilir bir versiyon vermek, onu üretmek değildir. Temsil etmek, tam*

[254] Bernauer, s. 139.
[255] Bernauer, s. 137.
[256] Bernauer, s. 140.

anlamıyla, şu şekilde anlaşılmalıdır: Dil düşünceyi, tıpkı düşüncenin kendi kendisini temsil ettiği gibi temsil etmektedir.[257]

Foucault'ya göre Klasik Çağ'da "dil düşüncenin dışsal bir etkisi değil, ama düşüncenin kendisidir."[258] Dilin sahip olduğu güç buradan kaynaklanır. Egemence olması bundandır. Aynı zamanda dil, düşüncenin kendisi olduğu için kendini düşüncenin arkasına gizlenmiştir. Gizlice bir varoluşa sahip olması da buradan kaynaklanır. Foucault'ya göre dilin bu niteliklere sahip olması, ona kelimeleri ve şeyleri düzene sokma iktidarını verir. Bu anlamda *Genel Gramer*'in tüm çabası, belirli bir düzen içerisinde *özdeşlik* ve *farklılığa* dayanarak evrensel bir söylem yaratmaya yöneliktir:

Hangisi olursa olsun, bütün temsillere uygun işaretler vermek ve bunların arasında mümkün bütün bağları kurmak. Dil, tüm temsilleri temsil edebildiği ölçüde, evrenselin tam hakka sahip unsurudur. Kelimelerinin arasına dünyanın toplumsallığını devşirerek katabilen bir dil en azından mümkün olmalıdır ve bunun tersine, temsil edilebilir'in toplamı olarak dünya, bütünü itibariyle bir Ansiklopedi haline gelmelidir.[259]

Foucault'ya göre dilin bu göreviyle birlikte bilgi ve dil temsilin içinde, yani söylemde kesişir. Dilin bir söylem içindeki evrenselliği ona her şeyi açıklayabilme ve şeyler arasındaki bağlantıları gösterebilme gücü verir. Bu güç, sürekliliği telkin eden bir güçtür. Ve bilgi de, dilin kurduğu söylemsel düzenin içinden hareketle elde edilecektir. Bilmek; dilin kurduğu sentaksı, yaşama dair kuralları ya da kökeni çözmektir:

Dil ile bilginin, iyi kurulmuş söylem ile bilginin, evrensel dil ile düşünce çözümlemesinin, insanların tarihi ile dilbilimlerinin, içinde tam hakka sahip olarak iletişimde bulundukları ışıklı unsurun böylece aydınlandığı görülmektedir. (...) Klasik çağda bilmek ve konuşmak, aynı dokunun içinde birbirlerine dolanmışlardır: bilgi ve dil için, temsili gerekli ve görünür bir düzene göre sergilemeye olanak veren işaretleri bu temsile vermek söz konusudur.[260]

Klasik Çağ'ın *Genel Gramer* alanında yapılan çalışmalarıyla eş zamanlı olarak *Doğa Tarihi*'ne ilişkin yürütülen çalışmalar yine şeyleri veya varlıkları bir düzene sokma çalışması şeklinde gerçekleşir. Foucault'ya göre *Doğa Tarihi*'nde varlıkların sınıflandırılması dilin örgütlü düzeninin içinde ifade edilir. Dilin örgütlü ve düzenli yapısına uygun olarak şeyler görünümlerinden hareketle dizayn edilir. *Doğa Tarihi*'nin

[257] Foucault, OT, s. 78.
[258] Foucault, OT, s. 78.
[259] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 138.
[260] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 142.

dil ile olan bu ilişkisinden dolayı Foucault, o dönem için *Doğa Tarihi*'nin iyi kurgulanmış bir dil olduğunu belirtir:

> *Doğa Tarihi bir bilim, yani bir dildir, ama temeli olan ve iyi kurulmuş bir dildir; cümlesel açılımı, bütün haklara sahip eklemleşmedir; unsurların çizgisel dizi haline sokulması, temsili aşikâr ve evrensel olan bir tarza göre bölümlere ayrılmaktadır. Böylece aynı temsil, oldukça çok sayıda önermeye (cümle) yer verebilir, çünkü onu meydana getiren kelimeler, onu farklı tarzda eklemleştirmektedir; tek ve aynı hayvan, tek ve aynı bitki, temsilden dile doğru yapının hükümranlığının olması ölçüsünde aynı şekilde tasvir edilecektir. Klasik çağda doğa tarihinin tüm alanını kat eden yapı teorisi, dilin içinde cümle (önerme) ve eklemleşme tarafından oynanan rolleri, tek ve aynı işlevin içinde çakıştırmaktadır.*[261]

Alıntıladığımız pasajdan da anlaşılacağı üzere Klasik dönemde *Doğa Tarihi* bir dil olarak örgütlü bir şekilde oluşturulur. Foucault'ya göre *Doğa Tarihi* "olabildiğince bütünsel biçimde dildeki şeyleri temsil etme girişimi olduğu için kelimeler ve şeyler arasındaki mesafeyi azaltmayı amaçlar."[262] Bu nedenle *Doğa Tarihi* "görülebilir" (*visible*) olanın sınıflandırılmasından başka bir şey değildir. Özellikle bitki ve hayvan üzerinde yapılan çalışmalar bu varlıklar üzerindeki dikkatli bir bakışın ve gözlemin sonucunda ortaya çıkar. Dönemin doğa tarihçileri "orada" gördükleri şeyleri işaret etmeyi ve bunu bir temsil içinde ifade etmeyi amaçlar. Görüneni bilmek demek onu "ifade birlikleri haline, yani *söyleme* dönüştürmek demektir."[263] Aslında bu, şeyleri *adlandırmak* anlamına gelir. Bu anlamda, Alan Sheridan'ın ifadesiyle, "kelimeler ve şeyler tüm belirsizliği dışlayan görmenin ve adlandırmanın eş zamanlı eyleminde bir araya gelir."[264] Böylece şeylere olan bakışın, gözlemin ve dikkatin gelişmesi sonucunda Rönesans'ın yorumlama üslubu terk edilir ve bilim, nesnel bir bakış kazanır.

Zenginlik çözümlemesine, yani servet analizine geldiğimizde ise yine amaç aynıdır. Zenginlik çözümlemesi, Modernite ile beraber ortaya çıkan siyasal iktisat teorisinden önceki aşamada ticaret ve mübadele yöntemlerine ilişkin değerlerin incelenmesini içerir. Bu yüzden Klasik Çağ'da "iktisat"ın toprağı ve nesnesi olan bu zenginlik alanıdır.[265] Foucault'ya göre bu dönemde ortaya çıkan merkantilizm ticari

---

[261] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, ss. 202-203.
[262] Gutting, ASR, pp. 163-164.
[263] Urhan, s. 17.
[264] Sheridan, p. 58.
[265] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 241.

değerleri rasyonelleştirerek onları soyut teorilere ve spekülasyonlara bağlı hale getirir. Foucault'ya göre bu dönemde para ve zenginlik arasında bir *özdeşlik* kurulur. Para, zenginliği temsil eden bir konuma ve mallar ile mübadele mekanizması arasındaki değişimin, yani takasın ölçüsü haline gelir. Dolayısıyla para, "zenginlik üzerindeki her düşüncenin ayrıcalıklı nesnesi olur."[266] Zenginliği temsil etmesi ve hatta kendinde bir zenginlik olması bakımından para, bir değer olarak zenginliği işaret eden evrensel bir öğeye dönüşür. Nitekim Foucault "paranın sağlam bir bellek, ikizlenen bir temsil, zaman içinde ertelenen bir mübadele"[267] olduğunu söyler. Foucault'ya göre Klasik Çağ'da paranın icadı mübadelenin var olmasıyla ortaya çıkar: "Klasik düşüncede değer taşımak, her şeyden önce bir şey etmek, bir mübadele sürecinde bir şeyle ikame edilebilmektir. Paranın icadı, fiyatların saptanması ancak bu mübadelelerin var olması sayesinde mümkün olmuştur, fiyatlar ancak bu mübadele sayesinde değişmektedir."[268] Klasik dönemde şeylerin veya "madenlerin değerini belirleyen şey artık bunların bir mübadele ve tedavül sistemindeki işleyişleriydi" ve "değer, şeyler arasındaki ilişkiden doğuyordu."[269]

O halde gerek *Genel Gramer*, gerek *Doğa Tarihi*, gerekse *zenginlik çözümlemesi* göz önünde bulundurulduğunda, bu üç amprik alanın ortak bir görevi üstlendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Foucault'ya göre aralarında özgül farklılıklar olmasına rağmen bu üç alan da ortak bir epistemik formasyona sahiptir ve bu üç düşünce alanı da "şeylerin düzenini" inşa etmeye yönelik işlev görür. Foucault bunu şöyle dile getirir: "Her zenginlik paraya dönüşebilir ve böylece dolaşıma girer. Bütün doğal varlıklar da aynı şekilde karakterize edilebilir nitelikteydi ve bir taxinomia'ya girebilmekteydi; her birey adlandırılabilirdi ve eklemleşmiş bir dile gelebilirdi; her temsil işaret edebilirdi ve bir özdeşlik ve farklılık sisteminin içine bilinmek üzere girebilirdi."[270]

Görüldüğü gibi sözü edilen üç alanda da rasyonel ve kurucu bir varlık olan "insan" mefhumuna rastlanmaz. Zira Klasik Çağ'da insanın rolü, "Tanrı tarafından yaratılmış, kendi başına var olan dünyanın düzenini, açık ve seçik ideler (zihinsel

[266] Bkz. Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 245.
[267] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 263.
[268] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 274.
[269] Bernauer, s. 142.
[270] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 254.

temsiller) aracılığıyla açıklaştırmaktır."[271] Başka bir deyişle bu dönemde insan, "zaten orada bulunan bir düzenin yapay bir tasvirini, kendi oluşturduğu 'uylaşımsal işaretler' düzeni aracılığıyla vermeye çalışır."[272] Bernauer bu noktada insanın etkin bir varlık olarak ortaya çıkmayışını onun "geçirgen" olma özelliğine bağlar: "Şeylerin düzenlenmesi konusunda benimsenen bu yaklaşımın mümkün olabilmesi için, bir temsil çalışması karşısında geçirgen olabilecek varlığın sürekliliği gerekiyordu. Aklın önündeki öyle bir misyonun, amprik-aşkın harmanından oluşan bir varlık olarak insanın aktörlüğüne ihtiyacı yoktu."[273]

Öyle ki insan, Klasik düşüncede varlıklar arasında bir varlıktı ve onun doğası diğer varlıkların doğası karşısında ayrıcalıklı bir konuma sahip değildi. Belki de insanın, Tanrının varlık düzeni hiyerarşisinde yüksek bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Fakat yine de bu, insanın o dönemin kurucu ve etkin öznesi olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla Klasik Çağ'da şeyleri düzene sokan ve onları sınıflandıran insan, varlık zincirini oluşturduğu tabloda kurucu bir özne olarak kendine yer bulamaz. Dolayısıyla Foucault'nun Klasik Çağ'da "insanın olmadığı" yönündeki fikriyle kast etmek istediği şey, insanın bir tür olarak var olmadığı değildir. Elbette XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaşayan düşünürlerin çalışmalarına baktığımızda insana dair bir ahlaki ve politik kavrayış olduğunu görmemiz mümkündür. Ancak "insanın insan olarak, epistemolojik bir bilincinin"[274] olması ve insanın kendisine uygun (aynı zamanda kendi kendisini nesneleştirerek) epistemolojik bir çalışma alanı bulması Modern Çağ'ın başlamasıyla birlikte olacaktır.

İşte, Modernitenin ortaya çıkmasına neden olan dönüşüm veya kırılma, dilin bir sorun haline gelmesiyle gerçekleşir. Habermas'ın ifadesiyle;

> *Dil ve dünya arasındaki uyuma dair metafiziksel damga bozulur bozulmaz dilin kendisini temsil etme işlevi bir sorun haline gelir. Temsil etme faaliyetini yerine getiren özne, temsilin kendisinin sorunlu işlemi konusunda biraz berraklık kazanmak için bizzat kendisini nesneleştirmek zorunda kalır. Kendi üzerine düşünme (self-reflection) düşüncesi hâkim olur ve temsil faaliyetini yerine getiren öznenin kedisiyle olan ilişkisi, nihai kesinliklerin tek dayanağına dönüşür.*[275]

[271] Soysal, s. 386.
[272] Soysal, s. 386.
[273] Bernauer, s. 143.
[274] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 431.
[275] Habermas, p. 260.

Demek ki dilin dünyayla olan ilişkisinin bir sorun haline gelmesi, insanın kendisiyle ve dünyayla yeni bir ilişki kurmasına neden olur. Foucault "insanın doğuşu"nun gerçekleştiği bu anı -Klasik Çağ'da Genel Gramer, Doğa Tarihi, Zenginlik Çözümlemesi gibi amprik bilimsel alanların Moderniteyle beraber yeni bilimsel alanlara dönüştüğü- ekonomi (zenginlik çözümlemesi), biyoloji (doğa tarihi) ve filoloji (genel gramer) gibi bilimsel alanlardan hareketle ortaya koymaya çalışır. Örneğin Adam Smith *emek* kavramını ekonomi ilişkileri ve çalışma alanına sokarak siyasal iktisat teorisinin gelişmesine zemin hazırlar. Klasik Çağ'da zenginliğin ölçüsü olan para, Adam Smith'le beraber yerini *emek* kavramına bırakır. Foucault'ya göre *emek*, hem mübadelenin değerini hem de zenginliğin ölçüsünü temsil eder. Her ne kadar Klasik Çağ'da mübadele *ihtiyaçtan* doğmuş olsa da XIX. yüzyıldan itibaren mübadeleyi ve şeylerin kullanım değerin belirleyen temel şey *emek* olacaktır:

> *Adam Smith'in çözümlemesi, öncellerininkine nazaran, bağlantıdaki esaslı bir kopuşu temsil etmektedir: mübadelenin nedeni ile mübadele edilebilirin ölçüsünü, mübadele edilenin doğasıyla onun bölümlenmesine olanak veren birimleri birbirinden ayırmaktadır. Mübadele, ihtiyaç olduğundan yapılmaktadır ve mübadele edilenler tam da ihtiyaç duyulan nesnelerdir, ama mübadelelerin düzeni, burada ortaya çıkan mübadeleler hiyerarşisi ve farklılıkları, söz konusu nesnelerin içinde yer alan emek birimleri tarafından ihdas edilmişlerdir.*[276]

Bu durum, ihtiyaç kavramının tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Elbette ki ihtiyaç vardır. İhtiyaç mübadeleyi zorunlu kılan şeydir. Fakat mübadeleyi ya da mübadele edilecek şeyin değerini belirleyen esas nokta *emek* olur. *Emek* kavramı *çalışma* ve *zamanla* ilişkilidir. Dolayısıyla Foucault'ya göre, Adam Smith'in *emek* kavramını mübadelenin ölçüsü olarak konumlandırması, aslında *çalışmanın*, yani üretilen şey uğruna edilen *zahmetin* ve bu zahmete harcanan *zamanın* ön plana çıkmasına neden olur. Aslında Smith zenginlik çözümlemesini yine temsillerden oluşturur. Fakat bu temsiller bir eksen kayması sonucu arzunun konusu olmaktan çıkar:

> *[Adam Smith] çalışmayı, yani zahmet ve zamanı, insan hayatını hem bölen hem de aşındıran bu iş gününü açığa çıkartmaktadır. Arzu nesnelerinin eş değerliliği artık başka nesnelerin ve başka arzuların aracılığıyla değil de, onlarla kökten bir şekilde türdeş olmayan bir geçişle belirlenmektedir; eğer zenginliklerin içinde bir düzen varsa, şu bunu satın alabiliyorsa, eğer altın gümüşün iki katı ediyorsa, bunun nedeni artık insanların karşılaştırılabilir arzulara sahip olmamaları; bedenlerinde aynı açlığı hissetmemeleri veya hepsinin gönlünde aynı isteklerin olması değil, hepsinin zamana, zahmete, yorgunluğa ve sınıra varıldığında da, bizatihi ölüme tabi kılınmış olmalarıdır. İnsanlar ihtiyaç ve arzu duyduklarından*

[276] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 317.

mübadelede bulunurlar; ama zamana ve dışsal büyük kadere tabi kılındıkları için mübadele edebilmekte ve bu mübadeleleri düzene sokabilmektedirler.[277]

Bu anlamda *emek*, *çalışma* ve *zaman* insan yaşamında merkezi bir konuma yerleşir. Şeylerin değerini belirleyen şey de çalışma ve zamana bağlı olarak emek olacaktır. Ekonomik ilişkilerin düzenlenmesinde yaşanan bu dönüşümle birlikte *çalışma* (*emek*), yani *iş*, "ekonominin sonucu içerisinde değil, süresi içerisinde dikkate alınır."[278] O halde Klasik Çağ'ın ekonomik ilişkilerinde benimsenen *temsil* ilişkisinin terk edildiği açıktır. Ekonomik ilişkilerin düzene sokulmasında yaşanan bu dönüşüm, varlıkların örgütlenme biçiminde de kendini gösterir.

Bu dönemde Doğa Tarihi'nde de iktisat teorisine benzer dönüşümler yaşanır. Zira bu dönemde varlık konusunda düzenleyici ilke *karakter* olur. Tıpkı Adam Smith'in siyasal iktisat teorisine *emek* kavramını yerleştirdiği gibi bir değişiklik yapılır ve varlıkların işleyişini, içsel düzenini ifade eden "örgüt" kavramı devreye sokulur. *Örgüt,* "temsillerin karşılıklı işleyişine indirgenemez nitelikteki iç ilkedir."[279] Canlı varlıkların karakteri, kendi iç yasasının işleyişi ve örgütlenişi doğrultusunda belirlenir. Örneğin bitkilerdeki dişilik ve erkeklik organının farklı yerlerde olması, o bitkinin türünü ve karakterini belirleyen bir nitelik taşır. Dolayısıyla Foucault'ya göre karakter hiyerarşisi, her canlı sınıfın kendine özgü biyolojik özelliklerinden ve işlevlerinden hareketle yapılır. "Karakter" der Foucault, "canlının esas işlevlerinin varlığına ve yalnızca tasvire bağlı olmayan önemli ilişkilere dayanmaktadır."[280] Foucault'ya göre varlığın biyolojik canlılığını sürdürecek içsel bir işleyiş ve örgütlenmeden hareketle tanımlanması, hayat, yani "yaşam" nosyonunu da beraberinde getirir. Zira canlının sahip olduğu içsel örgütlenme biçimi ve bedensel yapısı onun yaşamla -beslenme, güç, üreme- olan ilişkisini belirler. Klasik Çağ'da yapılan sınıflandırmanın aksine -ki Klasik Çağ şeyleri "görülebilir" (*visible*) olandan hareketle sınıflandırıyordu- Modern dönemde şeyler, içsel bir "görünmezlik" (*invisible*) ilkesinden hareketle sınıflandırılır ve tanımlanır. Artık Foucault'ya göre sınıflandırma;

Çözümlemeyi ekseni üzerinde döndüren bir karakterin içinde, görünürü görünmeze onun derin nedeni olarak atfetmek, sonra bu gizli mimariden, onun

---

[277] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 318.
[278] Pierre Burgelin, "Bilginin Arkeolojisi", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 87.
[279] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 320.
[280] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 322.

> *bedeninin yüzeyinde verilmiş olan aşikâr işaretlerine doğru çıkmak olacaktır. (…) Karakter artık, gömülü bir derinliği gösteren, eski görülür işaret olma rolünü yeniden üstlenmektedir; ama işaret ettiği gizli bir metin, kapalı tutulan bir söz veya sergilenemeyecek kadar değerli bir benzerlik değil de egemenliğinin eşsiz dokusunun içine hem görülürü hem de görülmezi alan bir örgütün tutarlı bütünüdür.*[281]

Foucault için böyle bir sınıflandırma modelinin benimsenmesi, şeylerin belli bir yapaylık ortamında ve artık insan eliyle düzenlenmesi anlamına gelir. Bir kategori olarak ortaya çıkan *yaşam* formu bilginin veya insan bilgisinin bir nesnesi haline gelir. Bu anlamda Foucault, şeylerin "organik" (*yaşam*) ve "inorganik" (*ölüm*) şeklinde sınıflandırıldığını söyler: "Organik, yaşama ve yaşam da ürün, üreten ve çoğalma haline dönüşür; inorganik, yaşam olmayan [yani ölüm] ne gelişen ne de üretendir; o yaşamın, özsel ve kısır olanın -yani ölümün- sınırlarına yerleşir. Ve yaşamla birbirine karışmış olsa da; öyle ki, onun bünyesinde [yaşamın] onu imha eden ve öldüren unsurdur."[282] Anlaşılan o ki, ölüm (inorganik) kavramı yaşamın içine nüfuz eder ve onu içerden kemirir. Yaşam ve ölüm arasındaki zıtlık yaşamın sonlandığı ve ölümün başladığı anın içinde değil de, bizzat yaşamın, yaşamsal süreçlerin içinde belirir. Üretmeyen, çalışmayan ve verimsiz olan aslında (yaşayan) bir ölüdür. Bunun tam tersi nitelikler bir yaşam emaresi taşır. O halde Sheridan'ın ifadesiyle, "onun algılanabilir olmaması, tamamen işlevsel yönü bakımından yaşam şimdi, sınıflandırmanın temelini sağlar. Canlı varlıkların sınıflandırması, artık düzenin kocaman genişliğinde bulunmaz; yaşamın derinliklerinden, görünümden gizlenen bu unsurlardan meydana gelir."[283]

Fikirler, şeyler ve bilgiler değişirse, dil de değişir. Nitekim dil konusundaki dönüşüm, temelde kelimelerin temsillerden kopmasıyla başlar. Şeylere dair bilgi onların kendilerinden hareketle edilmeye başlanır. Bu nedenle şeylerin içsel düzeni ve örgütlenme biçimi dilin tanımlanma şeklini de değiştirir: "Bir dilin tanımlanmasına izin veren şey, onun temsilleri temsil etme biçimi değil de, belli bir iç mimari, kelimeleri birbirlerine nazaran işgal ettikleri gramatikal konuma nazaran değiştirmenin belli bir biçimidir; bu onun *bükümsel işlevidir*."[284] Bu anlamda Foucault, dile ilişkin yaklaşımdaki değişimin dilin kendi iç örgütlenmesi üzerinden

[281] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 324.
[282] Foucault, OT, p. 232.
[283] Sheridan, p. 73.
[284] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 335.

olduğunu söyler. Dolayısıyla dil, hem sese özgü bir gerçeklik hem de fonetik unsurların bütünlüğü bağlamında değerlendirilir. Bernauer, "bu yaklaşımın sonucu olarak, dilsel değişimleri dil dışındaki güç ve olaylara bağlamak durumunda kalan bütün yöntemlerin tersine, dildeki dönüşümler tamamen bu dönüşümlerin içinde"[285] ele alınabildiğini söyler. Buradan hareketle dilin kendi içinde belirli evrim ilkelerine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan Foucault'ya göre bu dönemde "Tüm diller aynı değere sahiptir, fakat iç örgütlenmeleri başkadır" düşüncesi hâkim olmaya başlar. Bu içsel örgütlenmeleri anlamak içinse, dilin kökenini ve tarihsel kurulumunu (ya da evrimini) incelemek gerektiği fikri ağırlık kazanır ve dilleri bu yönden inceleyen *filoloji* bu dönemde ortaya çıkar. Foucault söylemin derinliğinde söylenilen şeyin çözümlenmesi olarak filolojinin, eleştirinin modern biçimine dönüştüğünü söyler.[286] O halde dil, ilk kaynağa işaret eden ve şeylerin bilinebileceği araç olarak onun Klasik Çağ'da deneyimlediği ilk işlevini kaybeder.[287]

Sonuç itibariyle Klasik dönem ile Modernite'nin bilgi formasyonları karşılaştırıldığında iki dönem arasında bir süreksizliğin ve büyük bir dönüşümün olduğu açıktır. Görülebilir olanın sınıflandırılmasından görülemez olanın sınıflandırılmasına doğru gerçekleşen bu epistemolojik dönüşüm, şeyleri -artık özdeşlik ve farklılık fikrinden hareketle değil de- *kıyas* ve *ardışıklık* yönünden değerlendiren ve tanımlayan bir bilgi şablonu geliştirecektir. *Kıyas* ve *ardışıklık* kategorileri, XIX. yüzyıldan itibaren şeyleri tanımlanın ve sınıflandırmanın iki temel eksenini oluşturmaya başlar. Zira "zamansal kıyas", *ardışıklığın* zeminini oluşturur. Şeylerin içsel düzenine bağlı olarak işleyiş ve örgütlülük düzeni belirlemek genel kabul haline dönüşür. Bu şeylerin görülebilir olandan hareketle sınıflandırılması yerine, şeylere *işleve* dayalı bir sınıflandırma yöntemi dayatılır. Bu anlamda *düzenin* bilgisinden (Klasik Çağ) *tarihe* ve tarihin bilgisine (Modern Çağ) doğru ani sıçrama yaşandığını belirtmek gerekir:

> *Tarih, XIX. yüzyıldan itibaren, ayrı örgütleri zamansal bir kıyas dizisi içinde birbirlerine yaklaştıran bir diziyi sergileyecektir. Üretim çözümlemesine, örgütlü varlıklar çözümlemesine ve son olarak da, dilsel gruplar çözümlemesine yasalarını tedricen dayatacak olan, işte bu Tarih'tir. Tıpkı Düzenin ardışık*

[285] Benauer, s. 132.
[286] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 417.
[287] Sheridan, p. 74.

> *özdeşlikler ve farklılıklar yolunu açtığı gibi, Tarih de kıyaslamalı örgütlere yer vermektedir.*[288]

Gerçekten de *emek*, *yaşam* ve *dil* gibi insanı ve insanın yaşamını belirleyen kategoriler düşünüldüğünde insana dair tarihsel ve antropolojik bakışın gelişmeye başladığını görmek mümkündür. Bunun nedeni, yukarıda da görüldüğü gibi, artık tarihin bir anlama ve yaşam içinde bir değer sahip olmasıdır. Tarih kategorisi biyoloji, ekonomi (iktisat) ve filoloji gibi alanlarda kurucu bir rol üstlenmeye başlar. Aynı şekilde sözünü ettiğimiz bu amprik bilgi alanlarının analiz nesnesi olarak insan da tarihsel bir varlık olarak ele alınır. Tarihin yaşamda ve amprik disiplinlerin analizinde vazgeçilmez bir unsur olarak yer almaya başlamasını şöyle açıklar Foucault: "Şüphesiz tarih, bilindiği gibi, hafızamızın en bilimsel, en uyanık, en bilinçli ve muhtemelen en düzensiz alanıdır; ama aynı ölçüde tüm varlıkların tehlikeli, parıltılı varoluşlarının meydana geldiği derinliktir. Deneyimde bize verilen her şeyin varlık kipi olduğundan beri Tarih, düşüncemizin zorunlu bir unsuru haline geldi."[289] Foucault'ya göre artık esas mesele şeyleri -Klasik Çağ'da olduğu gibi- düzenlemek değil, zamanı düzenlemek ve örgütlemektir. İnsan, zamansal düzenlemenin aracılığıyla kendini tarihsel bir varlık olarak kavrar ve tarihin sahnesine bu şekilde çıkar. Bernauer'in ifadesiyle;

> *İnsan daima çökeltisel bir varlıktır; zaten işleyen şeyler olan emek, hayat ve dil üzerinde eklemlenen bir figürdür. Varlığının ortaya çıktığı alanlarla yaşıt olmayan ve kendisin yer almadığı sayısız yaprağı olan bir tarih takvimine sonradan katılan bir varlık olan insan, kendisini zaman olarak keşfediyor. Ve de yabancı kronolojilere serpiştirilen figür olarak; ama yine de üretimin, hayatın ve dilin gerçekleri ile kendi gerçekliğini harmanlayacak bir şafak umudu taşıyan bir figür olarak. Dolayısıyla, tarihsel varoluşa sahip bir insan olarak insanoğlu, modern düşüncenin kutsal kâsesidir: İnsani kimliğin vahyi ve insani armoniye ulaşmanın aracı.*[290]

Bu, "insanın doğuşunun" tarih sahnesine çıkışının öyküsüdür. Böylelikle Modernite, tamamen -yani mutlak sonluluğun, onun [insanın] Tanrı'nın yerini almasına izin verdiği bir varlık olarak- zincire vurulmuş varlık vasıtasıyla hükümran olan şaşırtıcı ve nihai olarak kullanışsız bir insan fikriyle başlar.[291] O halde Foucault amprik bilimlerin insanı tanımlamanın ve belirlemenin kategorik bir biçimi olarak emek, dil, yaşam, tarih ve zaman kategorilerinin aslında Modertine'nin bir icadı

[288] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, ss. 309-310
[289] Foucault, OT, p. 219.
[290] Bernauer, s. 137.
[291] Dreyfus and Rabinow, p. 30.

olduğunu söyleyerek, bu kategorilerin aşılmasına yönelik ilk işaret fişeğini de çekmiş olur.

2.3.3. Sonluluğun Analitiği ve "İnsan"ın Ölümü

Klasik Çağ *epistemesinin* yaşadığı derin dönüşümle birlikte Modern düşünce artık bilgiyi yeni bir mekâna yerleştirir ve onu başka bir yerde arar. Bilgi artık görünür olanın, yani şeyin kendisinin işaretinden hareketle değil de; şeylerin "iç düzeninden", işlevin "içsel örgütlülüğüne" yerleşir. Bu nedenle temsil, şeylerin kavrandığı ve düzene sokulduğu bir yüzey olmaktan çıkar. Başka bir deyişle söyleyecek olursak, temsilin işaret yörüngesi değişir. Zira temsilin konusunu ve şeylerin yasalarını belirleyen şey onların "içsel örgütlenmesi" ve kendilerini bu örgütlülüğe nazaran düzenlenmesi üzerinden gerçekleşir. Foucault oluşmakta olan yeni düzende temsilin ilk kavranışından uzaklaşmasını şöyle belirtir:

> *Bu yeni mevcudiyetin nedeni, ona özgü kipliği, onu meşrulaştıran epistemenin özel düzenlemesi; kelimeler, şeyler ve tüm bu düzen arasında onun aracılığıyla kurulan yeni ilişki şimdi aydınlığa kavuşturulabilir. Cuvier ve çağdaşları yaşamın kendini canlının olabilirlik koşullarını, onun tüm derinliği içinde tanımlamasını zorunlu kıldı; aynı şekilde Ricardo emeğin mübadelenin, yararın ve üretimin olabilirlik koşullarını sağlamasının zeminini oluşturdu; buna ilaveten ilk filologlar, söylemin ve gramerin olabilirliğini dillerin tarihsel derinliklerinde araştırdı. Aslında bu, temsilin canlının, ihtiyaçların ve kelimelerin kökeninin yeri ya da onların hakikatinin ilk konumu olarak sahip olduğu geçerliliğe son verdiği anlamına gelir.*[292]

Bu anlamda Foucault, "Modernite'nin Kant ve Fichte'den Husserl ve Heideggere'e uzanan geniş bir yelpaze içinde yapısal olarak aşırı yüklenmiş (yani kendisini sonsuzluğa taşıyan sonlu özne olarak) bir özneye özgü bilginin kendisiyle çelişen ve antroposentrik formu tarafından karakterize edildiği fikrini geliştirir."[293] Dolayısıyla Foucault Klasik Çağ'dan Modernite'ye bu geçiş anında yaşanan epistemik dönüşümün hem ampirik bilgi alanlarını (Doğa Tarihi, Zenginlik Çözümlemesi, Genel Gramer) hem de insanın konumunu zorunlu bir değişikliğe uğrattığını söyler. Buna göre "doğa tarihi biyolojiye, servet analizi ekonomiye, özellikle dil konusundaki çalışmalar filolojiye dönüştüğünde; varlığın ve temsilin esas konumlarının tesis

[292] Foucault, OT, pp. 312-313.
[293] Habermas, p. 261.

edildiği Klasik söylem, bu tür bir arkeolojik dönüşümün şiddetli alt üst oluşu içinde ortadan kaldırıldığında insan, bilginin nesnesi ve bilen bir özne olarak muğlak konumu içinde sahneye çıkar."[294]

Foucault insanın konumuna dair bu zorunlu tayinin getirdiği belirsizliğin, onun somut varlığının emek, dil ve yaşam tarafından belirlenmesine ve yönetilmesine neden olduğunu söyler. Zira dilin Klasik Çağ'da sahip olduğu tarzda "temsil işlevini yerine getirememesi ve dolayısıyla bilgiyi mümkün kılma işlevini yitirmesi yüzünden, temsili mümkün kılma görevini artık insanın kendisi üstlenecektir."[295] Emek, yaşam ve dil gibi ampirik öğeler üzerinden kavranan insan, şeylerle dışsal bir ilişki kurar ve işte bu dışsal ilişki, insanın bir nesne olarak yerleştiği ve kurulduğu temel zemini oluşturur. Artık insan, hem belirlenimler tarafından işaret edilen bir nesne hem de bu işaretlerin çözümleyicisi olan bir öznedir. Dolayısıyla insan, artık Modern *epistemenin* doğuşundan itibaren, Klasik Çağ'da olduğu gibi işaretleri temsil oyunu içinde düzenleyen bir varlık değildir. O emek, dil ve yaşam -yani çalışan, konuşan ve yaşayan bir varlık olarak- tarafından belirlenen ampirik alanın nesnesi ve bu alanların bilgi kaynağı olarak öznesidir.

İnsanın tarih sahnesinde gerçekleşen bu doğumu Foucault'ya göre onun "ölümünü" de beraberinde getirir. Zira emek, yaşam ve dil üçgeninden hareketle belirlenen insan, bu belirlemeler aracılığıyla sonlu bir varlığa dönüşür. Çünkü insan yalnızca önceden var olan bir dilin taşıyıcısı, üretmeyi arzulayan bir varlık ve yaşamın belirlenimlerinin bir temsilcisi olarak görülür. Bu nedenle insanın "sonlu" olduğu fikri, kendisine kendi sonluluğu zemininde verilir. Bu anlamda Foucault "pozitifliği içinde müjdelenen insanın sonluluğunun, sonsuzluğun paradoksal formu altından ana hatlarıyla çizildiğini"[296] söyler. İnsan bilgisinin söz konusu üç ampirik alanın pozitifliği içindeki sonluluğuyla ilgili olarak Foucault şunları yazar:

> *XIX. yüzyılın başında oluşan deney sonluluğun keşfini artık sonsuzluğun düşüncesinin içinde değil de sonlu bir bilgi tarafından, sonlu varoluşun somut biçimleri olarak verilmiş olan bu içeriklerin bizatihi kalbine yerleştirmektedir. İkizlenmiş bir atfın nihayetsiz oyunu buradan kaynaklanmaktadır: insanın bilgisi sonluysa, bunun nedeni, kurtulmanın olanaksız olduğu bir şekilde, dilin, çalışmanın ve hayatın pozitif içeriklerinin içinde hapsedilmiş olmasıdır; ve bunun*

[294] Foucault, OT, p. 312.
[295] Soysal, s. 392.
[296] Foucault, OT, p. 314.

tersine hayat, çalışma ve dil kendilerini pozitiflikleri içinde sunuyorlarsa, bunun nedeni, bilginin sonlu biçimlere sahip olmasıdır.[297]

Foucault'ya göre Klasik Çağ, genel anlamda sonsuzluğu kabul edip basit öğelerden hareketle sonsuzluğa doğru çıkarımlar yaparak hareket ediyordu. Bu da aynı zamanda insanın sonsuzluğun bir belirlenimi olarak tahayyül edilmesini sağlıyordu. Bir başka deyişle sonluluk, sonsuzluğun belirleniminden hareketle düşünülüyordu. Modern düşüncede ise insan bilgisi, emek, yaşam ve dil içine hapsedilmiş olduğundan ötürü bir sonluluk fikri içerisinde ele alınır. Yani Modern Çağ'la birlikte insan "artık karşımıza konuşan, diğer hayvanlar arasında yaşayan ve tüm üretimlerin ilkesi olan bir varlık olarak çıkmıştır. Onun somut deneyimi yaşam, emek ve dil tarafından belirlenir, bilgisi ise onun organizması, üretimleri ve sözleri aracılığıyla elde edilebilir."[298] Foucault'ya göre insana dair bilgi, bu alanların pozitifliği içinde sınırlıdır. Bu anlamda sonluluk fikri bu ampirikliğin kalbinde belirir. Örneğin iktisat, yani ekonomi bilimi, temel ilkesini -Klasik Çağ'da olduğu gibi- belirli bir temsil işleyişinin içinde bulmaz. O daha çok yaşamla iç içe geçtiği, birbiriyle boğuştuğu tehlikeli bölgede yer almaya başlar: "*Homo economicus* kendi ihtiyaçlarını ve onları giderebilen nesneleri kendine temsil eden değil de, ölümün kaçınılmazlığından kurtulmak için hayatını geçiren, tüketen ve kaybeden kişidir. O sonlu bir varlıktır."[299]

O halde yaşam, insanın söz konusu bilgi kiplerinin belirlenimlerini somutlaştırdığı bir süreç veya sahnedir. Zira biricik yaşamı içerisinde kendine dair sürekli tekrara düşen çeşitli bilgiler edinerek yaşamda var olmaya çalışır. Bu nedenle "farklı" bilgiler edinmesi aslında "tekrarın" başka boyutlarını ifade eder. Bu "tekrar" insanın ekonomi, biyoloji ve filoloji gibi bilimsel alanlarda sürekli sorgulanan bir nesneye dönüşmesiyle büyük bir ivme kazanır. Bir kısır döngü içerisinde gerçekleşen bu analitik tekrar sonucu açığa çıkan bilgiyi Foucault şöyle ifade eder:

Bu analitiğin insanın varoluşunun ilk karakteri olarak kaydedeceği şey veya daha doğrusu, bu analitiğin kendini içinde tam olarak sergileyeceği yer, tekrarın mekânı olacaktır -pozitif ile temelli arasındaki özdeşlik ile farklılığın mekânı-; canlının gündelik varoluşunu anonim bir şekilde kemiren ölüm, bana ampirik hayatımın ondan itibaren verildiği temel şeyle aynıdır; insanları ekonomik sürecin yansızlığı içinde birleştiren ve ayıran arzu, benim için her şeyin ondan itibaren arzulanır olduğu şeyle aynıdır; dilleri taşıyan, onlara yerleşen ve

[297] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s.441.
[298] Soysal, s. 392.
[299] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 361.

sonunda onları aşındıran zaman, benim söylemimi daha hiç kimsenin egemen olmadığı bir ardışıklığın içinde söylememden önce çekip uzatan zamandır. Sonluluk, deneyin bir ucundan diğerine, kendi kendine cevap vermektedir; Aynı'nın biçimi içinde, pozitifliklerin ve onların temellerinin özdeşliği ve farklılığıdır.[300]

Bu şekilde bilginin modern formu, "herhangi bir gerilimin yalnızca bilginin yenilenmiş üretimine dair bir dürtü olduğundan dolayı, *hakikat istencinin* benzersiz dinamizmi tarafından belirlenir."[301] Aslında Foucault burada, Modern düşüncenin insanı sonlu bir varlık olarak kabul etmesiyle onun bilgisinin sınırlarını sorgulamaya başladığına işaret etmektedir. Klasik Çağ'da temsil, şeyin işareti aracılığıyla kurulan sonsuz bir metafizik oyunuydu. Fakat Modern Çağ'da bilginin temsilin uzamının dışına taşması bilginin sınırlarının sorgulanmasını zorunlu kılar. Bu nedenle Foucault Modernite'yi, bilginin ve aklın sınırlarını sorgulayan ve aklın kendini bilme görevini yeniden üstlenmesine yönelik çağrıda bulunan Kant ile başlatır. Zira Kant "sonlu bir bilişsel kapasiteye özgü sınırların anlamını, bir sınır olmaksızın gelişen bir bilginin transandantal koşullarına kaydırmıştır."[302] Bu nedenle Kant'ın "insanın tüm bilgiyi mümkün kılan şeye erişileceği varlık olarak onda yer aldığı bir transandantal alan keşfi, temsilin meşru sınırlarına dayanarak onu sorgulamak anlamına gelir."[303]

Nitekim kendisine kadar gelinen süreçte aklın metafizik yapma biçimini sorgulayan Kant, aklın yanılgılara ve çelişkilere yenik düştüğünü belirterek özneye metafizik yapabileceği yeni bir alan açmaya çalışır. Bu vesileyle Kant, *fenomen/numen* ayrımına giderek, özneyi metafizik yapabileceği fenomenal alanla sınırlandırır. Kant'a göre *numen* -yani *kendinde şey*- deneyimin ve aklın kavrayış gücünün sınırlarını aştığı için onu bilebilmek ve kavramak mümkün değildir. Ne var ki Kant'a göre, yalnızca kendi başına deneyim de hiçbir biçimde fenomenlere dair evrensel bir bilgi vermez. Bu anlamda Kant, insanın fenomenlere dair bilgisini genişletebilmesi ve evrensel bir hale dönüştürebilmesi için bu deneyimlere karşılık gelen *a priori*[304] kavramları

---

[300] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, ss. 439-440.
[301] Habermas, p. 261.
[302] Soysal, s. 393.
[303] Nythamar Fernandes De Oliveira, **On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy**, Nova Science Publishers, New York, 2012, p. 22.
[304] Kant'ın kendi felsefi sistemi açısından kullandığı buradaki *a priori* kavramı Foucault'nun kullandığı (*tarihsel a priori*) biçimden çok farklıdır. Kant'a göre *a priori* deneyimden ve tüm duyu izlenimlerinden bağımsız, zihinde verili olan bir bilgi ve kavramı ifade eder. Bu anlamda düşünüre göre bilginin mümkün olabilmesi için deneyimden gelen bilgilerin *a priori* kavramlara uyarlanması gerekir. "Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur" (Kant, s. 39.)

bulması ve onları birbiriyle uzlaştırması gerektiğini söyler. Kant'a göre fenomenler birer deneyim nesneleri olup *uzay* ve *zaman* içinde var olurlar ve nedensel yasalar tarafından yönlendirilirler. Öyle olmasaydı, bizim deneyimimizin nesneleri olamazlardı. Dolayısıyla bizler, "bir yandan, dünyayı kendi olduğu biçimiyle (asıl dünya) değil, kendi yaşadığımız biçimiyle (görüngüsel dünya) bilmekle sınırlıyız; öte yandan da bu sınırlılık, bizlerin dünyaya ilişkin nesnel bilgiye sahip olmamızı olanaklı kılmakta."[305]

Kant'ın bu bilgi görüşü, insanın *ampirik* ve *aşkın* olmak üzere çifte bir varoluşa sahip olduğunu gösterir. Gutting'in ifadesiyle bu, "bir yanda, dünyaya ilişkin herhangi bir bilgi olasılığının gerekli koşullarının kaynağı bizleriz; bizler görgül alandaki tüm bilginin kaynağı olan bir aşkınsal alana aitiz. Ama, öte yanda, bizler kendimiz bilinebilir konumdayız (yalnızca deneyim tarafından değil, aynı zamanda sosyal bilimler tarafından) ve bu nedenle görgül alanda nesneler haline gelmekteyiz"[306] anlamına gelir. Foucault'ya göre insanın hem ampirik hem de aşkın bir varlık olarak ikili görünüme sahip olması, modern felsefenin kaderini belirleyecektir. Öyle ki Foucault'ya göre "Batı felsefesinin hümanistik kaderini, onun daha sonra çözülmesini ve Tanrı'nın ölümünün sonrasında kendini aşmasını pekiştiren bu modern, antroposentrik devrimdir."[307] Zira insan, Kantçı düşünceyle birlikte, *kiyazmatik* bir boyuta sahip olur. Başka bir ifadeyle insanın kendi üzerine katlanan bir varlık olması, aşkın ve ampirik bir varlık olarak kendi kendisiyle kesişmesi metafiziğin Kant'tan sonra da *insan ve ikilileri* çifti üzerinden düşünülmesine neden olur. Nitekim Gutting, *Kelimeler ve Şeyler* kitabının modern felsefenin eleştirel bir tarihini içermesini tam da buna bağlar: "Bu kitabın [*Kelimeler ve Şeyler*] nihai amacı sosyal bilimlerin temelinde yatan arkeolojik çerçeveyi (bilgiyi) anlamaktı; fakat, Foucault bu çerçeveye Kant'la özellikle bağlantılı olan insan felsefi kavramı tarafından hükmedildiğini düşündüğü için gerçekleştirdiği tartışma da modern felsefenin eleştirel tarihini içermektedir."[308]

---

diyerek bilginin başlangıcını deneyimde gören Kant, deneyimle algılanan fenomenlere dair bilgilerin zihinde verili olarak bulunan kavramlarla işlenmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla Kant, *a priori* kavramıyla, öznenin ampirik boyutunun yanında, bir de transandantal boyutunun olduğunu ileri sürer.

[305] Gutting, **Foucault**, s. 98.
[306] Gutting, **Foucault**, s. 98.
[307] De Oliveira, p.20.
[308] Gutting, **Foucault**, s. 97.

Gerçekten de ampirik-aşkın bir varlık olarak insanın hem özne hem de nesne olarak kavranması, Foucault'ya göre Modernite'ye damgasını vuran üç akstan yalnızca biridir. İnsanı hem özne hem de nesne olarak kabul eden Modern düşüncenin paradigmasını Foucault *Kelimeler ve Şeyler* kitabının *İnsan ve İkizleri* bölümünde ele alır. Ve Foucault "Sonluluğun Analitiği" başlığı altında insanı ikili bir şekilde düşünen düşünce yapısını şöyle sıralar: *Amprik ve Aşkın*, *Cogito ve Düşünülmemiş*, *Kökenin Geri Çekilişi ve Dönüşü*. Foucault'ya göre insanı ampirik-aşkın çifti üzerinden düşünmek Modernite'yi büyük bir açmaza sürükler. Zira modern düşüncenin "bu açmazdan kurtulma yönündeki bitmez çabası, filozoflar ve insan bilimcileri bilgiyi, transandantal ve ampirik olanın hem aynı hem de özsel olarak farklı olduğunu göstermek suretiyle temellendirme yönünde ilerleyen, ama nihai olarak her biri kendisini tüketen çeşitli girişimlere sürüklemiştir."[309] Modern düşüncenin içinde bulunduğu açmazdan kendini kurtarmasına yönelik gerçekleştirdiği girişimlerden biri Foucault'ya göre göre söylemin statüsünün ikircikli bir konuma sahip olmasıdır. Nitekim Modern düşüncede insan, hem indirgenmiş hem de vaat edilen bir gerçeklik olarak pozitivist ve eskatolojik bir söylemin içinde ortaya çıkar. Bir başka deyişle insan, bir yandan gelecekteki nesnel gerçeğe ilişkin oluşturulan söylemin bir öznesi; diğer yandan onu tarihin nedenselliği içinde nesne düzeyinde kavrayan bir söylemin nesnesi olarak belirir. Foucault bu duruma ilişkin şunları söyler:

> *İşte, doğru söylemin statüsü ikircikli kalmaktadır. İki şeyden biri: ya bu doğru söylem, temelini ve modelini, oluşumunu doğanın ve tarihin içinde çizdiği bu ampirik gerçekliğin içinde bulmaktadır -bu durumda pozitivist tipten bir çözümleme vardır (nesnenin gerçekliği, onun oluşumunu tasvir eden söylemin gerçekliğine hükmetmektedir)- ya da söylem, doğasını ve tarihini tanımladığı bu gerçekliği önceden bildirmekte, onun taslağını önceden çizmekte ve onu uzaktan kışkırtmaktadır -bu durumda nihai söz (eskatolojik) tipinden bir söylem vardır (felsefi söylemin gerçeği, oluşmakta olan gerçekliği meydana getirmektedir)-.*[310]

Buradan hareketle Foucault, Comte'un pozitivizmini ve Marx ve Hegel'in eskatolojik söylemini örnek gösterir. Bu anlamda Foucault'ya göre pozitivizm, transandantal olanı ampirik alana indirgeyerek çözümlemeye çalışırken; eskatolojik söylem, transandantal olanı tarihselliğin içine yerleştirerek açımlamaya çalışır. Dolayısıyla Foucault'ya göre "insan doğasına dayalı bir insan teorisi ile insanın

[309] Soysal, s. 396.
[310] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 446.

özünün tarihsel olduğu diyalektik teori arasındaki dengesiz gerilim öznenin analitiğine yönelik yeni bir arayışa neden olur."[311] Özneyi *ampirik* ve *aşkın* çifti üzerinden bir başka açıdan değerlendiren bu arayış *Feneomenoloji*'dir. Fenomenoloji Foucault'ya göre felsefi açıdan Batı'nın eski bir "rasyonel yönelişin" yeniden kavranması ve tesis edilmesi değildir. Fenomenoloji daha çok Modern *epistemede* meydana gelen büyük bir kırılmanın sonucu ortaya çıkmıştır. Emek, yaşam, dil gibi insanı belirleyen ve tanımlayan kategorilerin ortaya çıkması fenomenolojinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Keza fenomenoloji de Foucault'ya göre insanı, *amipirik* ve *aşkın* çiftinin yerini ve işlevini değiştirmek suretiyle bu ikililikten hareketle ele almıştır:

> *Fenomenolojinin, kartezyen cogito temasıyla Kant'ın Hume'un eleştirisinden çıkardığı aşkınlık motifini birleştirdiğinde, Husserl'in böylece, Batı ratio'sunu, saf felsefenin köktenleştirilmesi ve kendi tarihinin olabilirliğinin temeli olacak bir düşünce halinde kendi üzerine bükerek, onun en derin eğilimini canlandırdığına inanılabilir. Gerçeği söylemek gerekirse, Husserl bu birleştirmeyi, ancak aşkınlık çözümlemesinin uygulama noktasını değiştirmesi (bu nokta, bir doğabilimin olabilirliğinden insanın kendi kendini düşünmesinin olabilirliğine taşınmıştır, ve cogito'nun işlevini değiştirmesi (bu işlev artık, düşündüğü her yerde kendini kanıtlayan bir düşünceden hareketle, su götürmez bir varoluşa götürmek değil de, düşüncenin kendi kendinden nasıl kurtulabileceğini göstermek ve böylece varlık üzerinde çoklu ve çoğalan bir sorgulamaya götürmek doğrultusundadır) ölçüsünde iş görebilmiştir.*[312]

Dolayısıyla Foucault'ya göre fenomenoloji özneyi *ampirik* ve *aşkın* çifti üzerinden düşünen pozitivist ve eskatolojik düşünce biçimlerine karşı yeni bir felsefi yöntem geliştirmek istemiş olsa da bu ikiliği aşamaz. Aslında fenomenolojinin özneyi bu şekilde kavrama ve ortaya koyma biçimi Foucault'nun *Cogito* ve *Düşünülmemiş* olarak adlandırdığı alana karşılık gelir. Daha önceden de belirttiğimiz gibi, Kant'ın *fenomen*/*numen* ayrımı özneyi ikircikli bir konuma yerleştiriyordu. Bu noktada özne hem düşünülebilir alan olarak *fenomenal* alandaki deneyimlerin öznesi hem de düşünülemeyen bir alan olarak *numenal* alan tarafından belirlenmiş bir varlık olarak belirir. Foucault'ya göre Modern düşünce felsefi bağlamda Kant'ın yarattığı -ve fenomenolojinin de içinde yer aldığı- *cogito* ve *düşünülmemiş* ikiliği arasındaki gerilimde var olur. "Düşünülmemiş" olan tıpkı insanı gölgesi gibi takip eden o gri bölgenin izdüşümsel alanı olarak ona ikizlenmiştir. Ve Modern düşünce kendini özneyi ve onun ikizi olan düşünülmemişi düşünmekten alıkoyamadığı sonsuz bir "tekrarın"

[311] Dreyfus and Rabinow, p. 33.
[312] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, ss. 453-454.

içine düşer. Bu anlamda Foucault'ya göre "insan dünyada, ampirik-aşkın bir ikililiğinin yeriyse de bilginin ampirik içeriklerinin, onları mümkün kılmış olan koşulları ondan itibaren teslim ettikleri şu paradoksal figürse de kendini *cogito*'nun dolaysız şeffaflığı içinde sunamaz; ama kendi bilincine varamayan ve asla varamayacak olanın nesnel ataleti içinde de duramaz."[313]

Fakat Foucault'nun bu noktada *düşünülmemiş* olan şeyin insanın özü olduğunu iddia etmediğini belirtmek gerekir. Foucault'ya göre "düşünülmemiş" olan şey insanın yaşam içerisindeki eylemlerini belirleyen bir ölçüt olarak ele alınır. Örneğin "Marx'ın "yabancılaşmış insan" kavrayışı, Freud'un bilinçdışı kavramı insanı ele alan ve onu açıklamaya çalışan, aynı zamanda da özneye inatçı bir şekilde bağlanmış olan ikizlenmelerdir."[314] Düşünülmemiş insana çok yakın olan ama kendisi olmayan bir şeydir. Foucault Moderniteyle birlikte her durumda insana sessiz sedasız ve kesintisiz bir biçimde eşlik eden bu "düşünülmemişi" şöyle tarif eder:

> *Düşünülmemiş (ona her ne isim verirsek verelim), insana buruşmuş bir doğa ya da tabaka halinde bir tarih gibi takılıp kalmaz; O, insana göre Başka'dır: Yalnızca bir kardeş değil, aynı zamanda onunla doğmuş bir ikiz, ne insanın dışında ne de içinde, ama onun yanında olan ve aynı zamanda özdeş bir yenilik, kaçınılmaz bir ikilik içinde olan Başka. İnsanın doğasındaki derin ve dipsiz bir bölge ya da onun tarihinde emsalsiz bir biçimde zapt edilmez bir kale olarak o kadar çok kolaylıkla yorumlanmış ki, bu belirsiz alan, büsbütün farklı bir şekilde onunla ilişkilendirilmiştir.*[315]

O halde Foucault *düşünülmemişi* (*unthought) cogito*'nun her zaman yanında olan, onu tamamlayan ve insani gerçekliğin izdüşümü biçiminde sunan bir unsur olarak tanımlar. *Düşünülmemiş*, Modern insanın gerçekliğinin hep kendisine referansla açıklandığı insana ikizlenmiş bir alandır. O, "insanın kendi gerçekliğine varana kadar hatırlamak zorunda olduğu ön zemin rolünü de aynı derecede iyi oynayan tükenmez kıvrım olmuştur."[316] Dolayısıyla da Modernite'nin *cogito* ve *düşünülmemiş* ikiliği üzerinden insan hakkında yarattığı söylem şu açmaza veya ikileme neden olur: "*Düşünülmemiş*, bir yandan düşünce ve eylemin olabilirlik koşuludur; diğer yandan

---

[313] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, ss. 449-450.

[314] Foucault aynı şekilde düşünülmemiş olanı şu şekilde örneklendirir: Bu düşünülmemiş "Hegel'in fenomenolojisinde *Für sich*'in (kendisi için) karşısında *An sich* (kendinde olan) olmuştur; Schopenhauer için *Unbewusste* idi; Marx için *yabancılaşmış insandı*; Husserl'in çözümlemelerinde ise *gizil*, *aktüel olmayan*, *çökelti*, *icra edilmemiş* olmuştur." (Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 456.)

[315] Foucault, OT, p. 326.

[316] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 456.

ise kökenini ve anlamını kontrolümüzün dışından alır."[317] Böylece Foucault cogito'nun böyle bir biçim altında "düşüncenin nasıl buranın dışında, ama gene de kendine en yakın yerde oturduğunu, bir düşünmeyenin altında nasıl var olabildiğini bilme konusundaki hep yeniden başlayan bir sorgulama"[318] alanı olduğunu belirtir.

Öte yandan Foucault'ya göre Modernite'nin insanı ve insani eylemleri bu *düşünülmemiş* olan alandan hareketle kavranmaya ve tanımlamaya çalışması, onun bir ahlâk üretemediği anlamına gelir. Zira Foucault'ya göre İnsan Çağ'ında ahlâk, "ister toplumda (Marx ve Habermas gibi) ister bilinçdışında (Freud ve Merleau-Ponty gibi) olsun, eylemi harekete geçiren o karanlık güçlerin açık kılınmasından ibarettir."[319] Bu nedenle Foucault'ya göre Modernite'nin önerdiği etiğin biçim ve içeriği "dilsize sözün iade edilmesi", "sessizin aydınlatılması" ve "hareketsizin yeniden canlanmasıdır." Bu anlamda Foucault, Batı'nın öne sürdüğü dinsel ahlâkların dışında iki farklı ahlak anlayışının olduğunu dile getirir:

> *Burada, bizim modernliğimize derinlemesine bağlı bir şey vardır: Batı dinsel ahlâkların dışında, herhalde yalnızca iki etik biçim tanımıştır: eski olanı (Stoacılık ve Epikürosçuluk biçimi altında), dünya düzeniyle eklemleşmekteydi ve onun yasasını keşfederken, buradan bir bilgelik ilkesi veya bir toplum kavrayışı çıkartabiliyordu: XVIII. yüzyıl düşüncesi bile hâlâ bu genel biçime mensuptur; buna karşılık modern olanı, her evrim düşüncesinin ve onun düşünülmemişi yeniden kavrama konusundaki tüm hareketin içine yerleşmesi ölçüsünde, hiçbir ahlâk oluşturmuyordu.*[320]

Fakat Foucault'ya göre bunun nedeni, yani Modern düşüncenin bir ahlâk üretememesinin nedeni, "düşüncenin saf bir spekülasyon olması değil de; tamamen tersine, daha işin başında ve kendi kalınlığının içinde belli bir eylem tarzı olmasıdır."[321] Bu nedenle Foucault, Modernite'nin insani eylemlerin kendisine referansla açıklandığı bu *düşülmemiş* olan üzerinde sonsuz bir çalışma yapmasına rağmen bir ahlâklılık üretemediğini iddia eder:

> *Modern düşünceye göre mümkün ahlâk yoktur; çünkü düşünce XIX. yüzyıldan beri, kendine özgü varlığı içinde, çoktan kendinden çıkmıştır. Artık teori değildir; düşünür düşünmez, yaralamakta veya uyuşturmaktadır, yakınlaştırmakta veya uzaklaştırmaktadır. Koparmakta, çözmekte, bağlamakta veya yeniden bağlamaktadır; kendini özgürleştirmeye veya köleleştirmeye devam etmekten alıkoyamaz. Bir geleceğe hükmetmekten, onun taslağını çizmekten veya sadece*

[317] Dreyfus and Rabinow, p. 37.
[318] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 452.
[319] Soysal, s. 401.
[320] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 457.
[321] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 457.

uyarmaktan önce düşünce varoluşun zemininde, daha ilk biçimlerinden itibaren kendi kendinde bir eylemdir -tehlikeli bir eylem-.[322]

Bu anlamda insani eylemin temel motivasyonunun bu *düşünülmemiş* olandan hareketle belirlenmesi insani eylemi sınırlandırır. Hatta eylemler, yalnızca karanlıkta kalan bu *düşünülmemiş* olanın açıklığa kavuşturulmasına yönelik sonsuz bir tekrarı içerir. Bu nedenle *düşünülmemiş* olanın bilince tabi kılınması insani eylemin anlamını zayıflatır. Bu noktada eylem, bir farkın yaratımından ziyade, gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak belirir.

Sonluluğun analitiğinin son çifti, yani "hem insanın varoluş kipini hem de ona hitap eden düşünceyi karakterize eden son özellik kökenle olan ilişkidir."[323] Foucault bu analizini *Kökenin Geri Çekilişi ve Dönüşü* başlığı altında yapar. Foucault'ya göre Klasik Çağ'da ortaya çıktığı ve var olduğu haliyle "köken" ile ilişki fikri, Modern düşüncede bir dönüşüme uğrar. Dreyfus ve Rabinow'un ifadesiyle, "bu ikili, yine ilk iki ikilide [yani *ampirik* ve *aşkın*, *cogito* ve *düşünülmemiş*] olduğu gibi dil şeffaflığını kaybettiğinde ve onun başlangıçla teması kesildiğinde ortaya çıkar."[324] Klasik Çağ'ın sonunda böyle bir sorunun yaşanması köken düşüncesinin başka boyutlarda soruşturulmasına neden olur. "Köken" ile olan ilişki artık Klasik Çağ'da olduğu gibi temsil düzeyinde aranmaz. "Köken", temsilin varlığında ve onun devamlılığında değildir artık. Örneğin Klasik Çağ'da bilginin kökeni temsillerin kesintisiz devamlılığı içinde aranmaktaydı ya da dil, bir şeyin temsili ile ona eşlik eden "bir sesin temsilinin arasındaki şeffaflık" olarak düşünülüyordu.

Modern düşünceye gelindiğinde ise "köken" kavramı bir dönüşüme uğrar ve emek, dil, yaşam gibi ampirik deneyimlerin sınırları içindeki sonlu insanın tarihselliği düzleminde ele alınır. Burada tarihselliğe neden olan "artık köken değildir: onun gerçek dokusunda, ona hem içsel hem de yabancı olması gereken bir kökenin zorunluluğunu mümkün kılan tarihselliktir."[325] Köken artık o ulaşılamaz olan özdeşliktir. Zira insan, kendini kendi çağından hareketle kavramaz. O, kendini kendisinden önce var olan belirlenimlerin altında düşünür. Bu nedenle Foucault'ya göre insanın kökeni ulaşılamayan sonsuz bir geri dönüşle kendisinden önce var olan

[322] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, ss. 457-458.
[323] Foucault, OT, p. 328.
[324] Dreyfus and Rabinow, p. 38.
[325] Foucault, OT, p 329.

yaşamın ve düzenin zemini üzerinde tasarlanır. Bu anlamda emek, dil ve yaşam gibi ampirik deneyimler tarafından işaret edilen insan, kendini içinde bulunduğu dönemden çok daha gerilere giderek kavramaya çalışır:

> *Nitekim, insan kendini zaten yapılmış olan bu tarihsellikle ilişki halinde keşfetmemektedir: taslağını, şeylerin zamanı boyunca saklanarak çizen bu kökenle hiçbir zaman çağdaş değildir; kendini canlı varlık olarak tanımlamaya kalkıştığında kendi başlangıcını ancak ondan önce başlamış bir hayatın zemini üzerinde keşfedebilmektedir; kendini çalışan varlık olarak yeniden kavramaya uğraştığında bu çalışmanın en ilkel biçimlerini, ancak toplum tarafından çoktan kurumsallaştırılmış, çoktan egemen olunmuş bir insani zaman ve mekânın içinde gün ışığına çıkartabilmektedir.*[326]

İşte Foucault'ya göre köken hep geriye çekilir ve "insanın gözükmediği bir takvime kadar geri gider."[327] Ancak "köken sorunsalının nihai çözümlemesinde, insan varlığının kaynağı bulunmaz."[328] Zira kendi varlığının anlamını her defasında kökenle ilişki kurarak bulmaya çalışan insan, kökene her yaklaştığında onun kendisinden kaçtığına şahit olur. Böylece Foucault'ya göre "köken olarak insan" ve "bu kökenden meydana gelmiş insan" arasındaki çelişkiden çıkmanın da, diğer ikililerde olduğu gibi hiçbir yolu yok gözükmektedir.[329]

O halde Modernite ile birlikte insan, kendi varlığının anlamını kökenin dolaysızlığı içinde kendi çağının dışına çıkarak kavramaya çalışan, ancak her defasında da hüsrana uğrayan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu nafile çaba, düşünceye yeni bir ödev verir. Düşüncenin ödevi, her şeyi başlangıcı belli olmayan bir kökenle ilişkilendirmek ve her şeyi bu zamansız başlangıçtan itibaren kurmaktır. Zaman, burada insan deneyiminin temelini oluşturan bir kategoriye dönüşür. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; zaman, her şeyi kendisinden hareketle ve onun dışına çıkmadan kavramak suretiyle insan deneyiminin temeline yerleşen bir kategori haline dönüşür. Foucault'ya göre pozitivizm, tam da zamana ilişkin böyle bir deneyime sahip olduğumuz anda filizlenir:

> *Nitekim, modern düşünce kökenle, insanla ve şeylerle olanın tersinde bir ilişki kurmuştur: bu ilişki insanın kronolojisini içine dahil etme konusundaki pozitivist çabalara izin vermektedir -ama bu çabaları baştan bozmakta ve onların karşısında, itiraz gücünü korumaktadır-, böylece zamanın birliği ihya edilecek ve insanın kökeni, bir tarihten, varlıkların ardışık dizisi içindeki bir kıvrımdan başka*

[326] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 460.
[327] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 462.
[328] Dreyfus and Rabinow, p. 38.
[329] Soysal, s. 404.

bir şey olmayacaktır (bu kökeni ve onunla birlikte, kültürün ortaya çıkmasını, uygarlıkların şafağını, biyolojik evrimin hareketinin içine yerleştirmek)[330]

Görüldüğü gibi Modernite düşüncesi zaman kategorisine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle modern hümanizmanın temel paradigması, insani deneyimin merkezi haline dönüşen bu zaman kategorisinden hareketle şekillenecektir. Bu durumda sonluluğun analitiğine dair genel bir değerlendirme yaptığımızda, insanı merkeze alarak işleyen bu ikililerin (*ampirik ve aşkın*, *cogito ve düşünülmemiş*, *kökenin geri çekilişi ve dönüşü*) Modern düşünceyi her zaman içinden çıkılmaz bir açmaza sürüklediği görülmektedir. Foucault'ya göre sürekli arayış içerisinde olan Modernite kendini farklı biçimlerde tekrar eden bir konfigürasyon haline dönüşür. Dolayısıyla insan anlayışı terk edilmediği sürece, Foucault, "sonluluk analitiğinin bu yolda geliştirdiği stratejilerin kendini-çürütücü olmaya mahkûm olduğunu iddia eder ve ona göre bu stratejiler, karakteri aşikâr hale gelene kadar geliştirilip bir kenara bırakılan, nihai olarak faydasız ve başarısız girişimlerin ürünleri olarak kalır."[331] Öyle ki Foucault'ya göre artık modern düşünce, "*Farklılığın* hiçbir zaman tamamlanmamış olan oluşumuna değil de, Aynı'nın her zaman tamamlanması gereken, örtüsünün açılmasına doğru giden bir düşüncedir."[332]

Bütün bu söylediklerimizden hareketle Foucault'nun iddialarına karşılık şu önemli noktayı tespit etmek gerekir: "Foucault'nun modern hümanizmin güçlüklerine ve açmazlarına işaret etmek için kullandığı arkeolojik yöntem, onun modern *epistemenin* bu başarısızlıklarına dair sebepler sunmaya imkan tanımaz."[333] Bir başka ifadeyle Foucault'nun Modernite'nin tarihsel ve epistemolojik düzeydeki analizlerinde gerçekleştirdiği arkeolojik soruşturma, bizlere Modernite'nin başarısızlığına dair arkeolojik düzeyde herhangi bir açıklama yapmaz. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Foucault'nun yürüttüğü arkeolojik çalışma ilgilendiği sistemlerin doğrulu ya da yanlışlığıyla veya onun bir hata olup olmadığıyla ilgilenmez. Foucault'ya göre üzerinde çalıştığı söylemsel sistemlerin "doğruluğu ve anlamı karşısında nötr kalan arkeolojinin hedefi, tüm disiplinleri, onların kabul edilmiş kavramları, meşru özneleri, varsaydığı nesneleri ve meşrulaştırılmış hakikat iddialarını üreten stratejileriyle

[330] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 464.
[331] Soysal, s. 405.
[332] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 473.
[333] Soysal, s. 405.

birlikte haritalandırmaktır."[334] Bu anlamda arkeolojik soruşturmanın esas hedefi, ele aldığı bilgi sistemlerinin zamanla ne hale geldiğini, onların bilgiyi elde etmedeki işlevlerinin iktidar stratejileriyle olan ilişkisini ve bu sistemlerin bilgiyi nasıl kurduğunu -yani bilgiyi elde etmenin koşullarını- tespit etmektir. Dolayısıyla arkeolojik araştırma, tarihte çağlar arasındaki epistemolojik dönüşümlerin nedenlerini araştırmaktan ve ortaya koymaktan ziyade, gerçekleşen bu dönüşümlerin tarihsel bir betimlemesini yapmayı hedefler. Nitekim Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce edisyonuna yazdığı önsözde bilimsel söylemleri dönüşüme uğratan nedenleri ele almak amacında olmadığını ve daha çok tarihte çağlar arasındaki dönüşümlerin ve ani sıçramaların analizini yapmak istediğini açıkça belirtir.[335]

Öte yandan Foucault, Modernite düşüncesi içinde filizlenen hümanist düşünceye ilişkin eleştiride bulunurken, "açık bir şekilde modern bilgi söylemlerinin otorite iddialarını, onların temellerinden hareketle yıkmaya çalışır."[336] Ancak Foucault'nun çözümlemelerinin "Kant sonrası modern bilgi düzenlemesi içinde kaldığını" varsayarsak, kuşkusuz onun böyle bir teşebbüste bulunmasını Nietzsche'ye borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Foucault, Modernite epistemesinin antropolojik düşünceyle olan sıkı ilişkisini kökünden koparmaya çalışan ilk düşünür olarak Nietzsche'yi görür. Zira Foucault'ya göre Nietzsche, "filolojik bir eleştiri boyunca, belli bir biyolojizm boyunca, insan ile Tanrının birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin yok olmasıyla eş anlamlı olduğu ve üst insanın vaat edilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığını işaret ettiği noktayı bulmuştur."[337] Bu anlamda Foucault'nun modern düşünce yapısına ilişkin eleştirileri ve insan bilimlerinin maskesini düşürmeye yönelik girişimi Nietzsche'nin düşünce dünyasında yarattığı büyük kopuşun eşiğinden hareketle gelişir. Öyle ki Nietzsche, Foucault'ya göre, felsefeyi içinde bulunduğu "antropolojik uyku"[338]dan uyandırır.

---

[334] Soysal, s. 405.
[335] Foucault, OT, pp. xii-xiii.
[336] Soysal, s. 406.
[337] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 476.
[338] Foucault felsefenin dalmış olduğu "antropolojik uykuyu" şöyle tanımlar: "Ve işte felsefe, bu Kıvrımın içinde yeni bir uykuya dalmıştır; bu artık Dogmatizmin değil de, Antropolojinin uykusudur. İnsana ilişkin olması halinde her ampirik bilgi, bilginin temelinin, sınırların tanımının ve son olarak da, her gerçeğin gerçekliğinin orada keşfedileceği mümkün felsefi alan olarak değere sahiptir. Modern felsefenin antropolojik dış biçimi, dogmatizmi ikiye katlamaya, onu birbirlerine destekleyen iki farklı düzeye dağıtmaya ilişkindir: insanın özünde ne olduğunun eleştiri-öncesi çözümlenmesi, kendini genel olarak insan deneyine sunabilecek her şeyin analitiği haline gelmektedir." (Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 475.)

Fakat Foucault, her ne kadar Kant'tan günümüze kadar felsefi düşünceye sirayet eden antropolojik bakışın "gözlerimizin önünde çözülmekte" olduğunu kabul etse de ondan tam anlamıyla kurtulamadığımızı söyler.

2.3.4. Düşüncenin Ödevi: "Antropolojik Uyku"dan Uyanmak

Foucault'nun arkeolojik yönteminin, modern düşüncenin eleştirel bir analizini içerdiği artık aşikârdır. Foucault'nun arkeoloji çalışması, modern düşüncenin temellerini sarsacak kadar sonsuz bir sorgulama alanına kapı aralaması bakımından gerçekten önemlidir. Bununla beraber Foucault'nun, projesinin ta başından itibaren, "ele aldığı tarihsel gerçekliğin *varoluşunu* açıklayan bir analiz peşinde koştuğu da görülmektedir."[339] Dolayısıyla Foucault'nun felsefi projesi, mevcut gerçekliğin üzerinde temellenen ve bu gerçekliği onaylayan bir proje değildir. Tam aksine onun projesi, "gereklilikler biçiminde maskelenen rastlantısallıklara yöneliktir."[340] Bu anlamda yeni düşünce alanlarına kapı aralamaya yönelik Foucault'nun gösterdiği çaba, antropolojik olmayan bir düşünce biçimiyle yakından ilişkilidir. İşte, buradan hareketle Foucault, "insan" figürünün temsil ettiği ve modern düşünceye bağlı olan pozitivist düşüncelerin içine hapsolmuş oldukları ampirik-aşkın çiftini aşmayı hedefler. Zira Foucault, artık modern aklın Aynı'yı nasıl kurduğunu göstermiş ve "deneyimi sadece kendi sonluluğunun yansıması olarak gören bir insan figürünün antropoloji tarafından nasıl inşa edildiğini"[341] gözler önüne sermiştir. Foucault bu girişimlerinin sonucunda düşünceye bir ödev biçer. Bu ödev, *farklı* düşünebilmek ve *farkı* açığa çıkarmakla ilgilidir.

Foucault *farklı* düşünebilme imkanının açığa çıkarılmasında izlenecek olan yol haritasını belirlerken *şimdiki zamana* teşhis koymanın önemine vurgu yapar: "Bir teşhis faaliyeti. Şimdiki zamana teşhis koymak, şimdiki zamanın ne olduğunu söylemek, bizim şimdiki zamanımızın şimdiki zaman olmayan her şeyden -yani geçmişimizden- ne açıdan farklı olduğunu, mutlak anlamda farklı olduğunu söylemek. Şimdi filozofa düşen görev belki budur, bu görevdir."[342] Foucault'nun özellikle

[339] Bernauer, s. 155.
[340] Gutting, **Foucault**, s. 93.
[341] Bernauer, s. 156.
[342] Foucault, "Foucault Sartre'a Cevap Veriyor", **Felsefe Sahnesi**, s. 108.

şimdi'ye yaptığı vurguyla *şimdi*'yi geçmişten ayırır. Clare O'Farrell'in dediği gibi, "geçmişin ve şimdinin ayrımı açık bir şekilde tarihselci yaklaşıma uymaz, çünkü o [klasik tarih anlayışı], geçmiş ve şimdi arasındaki esas niteliklerin tarihsel sürekliliğine dayandırılır."[343] Böylece Hegel'den Sartre'a felsefenin bir bütünselleştirme, yani insan deneyiminin bütünlenmesi girişimi olduğunu söyleyen Foucault, felsefeye şimdiki zamana içkin bir düşünceden hareketle *şimdiyi* sorgulama görevini verir. Bunun anlamı, modern düşünce deneyimine hâkim olan zamanın egemenliğini ters yüz etmektir. Başka bir deyişle felsefenin modern düşüncenin temelinde olan, dünyanın ve hakikatin, zamanın düşünceyi belirlediği bir tarihsel perspektiften hareketle açıklanması fikrini reddetmesi ve şimdiyi sorgulama görevini üstlenmesi gerekir.

Peki tam da şu anda, günümüzde neler olup bitmektedir? Önceki bölümlerde yaptığımız tartışmalardan hareketle modern epistemolojik rasyonalitenin, özneyi önüne sunulan deneyimleri sürekli olumlayan bir varlık olarak tasarladığını söyleyebiliriz. Foucault'nun felsefi projesi, özneyi *olumlayan* bir konumdan *olumsuzlayan* bir düzeye yerleştirir. Zaten Foucault'nun en büyük hedefi özneyi sürekli *olumlamaya* davet etmek üzere kurgulanmış olan tarihsel rasyonaliteyi sarsmaktır. Kuşkusuz öznenin *olumsuzlamaya* dönük yeni öznellik alanlarını yaratması gereken kritik zemin düşüncedir. Daha önce insanın emek, dil, yaşam, delilik gibi kategoriler aracılığıyla belirlenmiş bir varlık olduğunu belirtmiştik. Foucault'ya göre insan zihninde yer edinmiş olan bu kategoriler zorunlu ve evrensel kategoriler olmayıp, insanın yaratıcı faaliyetlerini engelleyen sınırlamalardır.

Bu anlamda Foucault, *şimdi* bize zorunlu gibi görünen savların aslında bir rastlantı sonucu olduğunu göstererek tarihin başka türlü bir gelişime açık olabileceğini görmemizi sağlar. Düşünce bunu tespit ettiği anda, olduğundan *başka* türlü düşünmeye yönelik sayısız bir sorgulama alanının açıldığını fark edecektir. Aslında bu, Foucault'nun *episteme* olarak adlandırdığı şeyden, yani bizim düşüncemizin oluşum kurullarını ifade eden modern *epistemeden* kurtulmak anlamına gelir. Foucault'nun temel amacı düşünceyi, modern *epistemenin* "antropolojik pranga"sında kurtarmaktır. Nitekim Foucault böyle bir durum gerçekleştiği anda, yani mevcut olan modern epistemenin insan üzerindeki etkisi kaybolmaya başladığı anda, "insanın, tıpkı denizin

[343] O'Farrell, p. 36.

sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağından söz edilebilirdi"[344] diyerek kehanet dolu bir iddiada bulunur. Elbette bunu tarihsel bir iddia olarak almak gerekir. Keza Foucault, bu iddiasıyla insanın bir "ontolojik düşüşüne" de işaret etmez. Foucault'nun iddiasının anlamı, tarihin seyrinin şimdi olduğu gibi devam etmemesinin ve ilerde durumun tersine dönmesinin mümkün olduğuyla ilgilidir. Nasıl ki Rönesans, Klasik ve Modern Çağ arasında yaşanan geçişler düz ve çizgisel bir ilerlemenin sonucu değilse, modern *epistemenin* etkisini kaybetmesi ve büyük bir kopuş yaşanması sonucunda "insan" figürünün daha farklı algılanacağı bir dönemin ortaya çıkması da muhtemeldir.

Bu anlamda Foucault modern *epistemenin* düşünceyi aşırı kısıtlayıcı olduğu gerekçesiyle onun aşılması gerektiği gerçeğini gözler önüne serer. O halde düşünce, olduğundan *başka* türlü düşünmeyi engelleyen kısıtlayıcı faktörlerden kurtulmak durumundadır. Felsefenin en önemli görevi düşüncenin sınırlarını tespit etmek değil, düşünmeyi engelleyen kısıtlayıcı kuralları aşmanın yolunu açacak bir düşünme biçimine imkân sağlamasıdır. Aynı şey düşünce için de geçerlidir. Başka bir deyişle düşünce, Foucault'ya göre, belirli kurallar aracılığıyla soruşturmalar yapan bir zihinsel etkinlik olmaktan ziyade, kuralların dışına çıkacak ve sınırları aşacak şekilde kendi potansiyelini açığa çıkarmalıdır. Foucault'nun felsefeyi, düşüncenin kendi üzerindeki eleştirel çalışması olarak tanımlaması bundandır.

Burada Foucault'nun Kant etkisi altında geliştirdiği bir felsefi eleştiri kavrayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafizikle uğraşan aklın yanılgılara ve çelişkilere düştüğünü söyleyen Kant, felsefeyi eleştirel bir yöntemle kullanmayı amaçlar: "Öyleyse felsefenin ilk ve en önemli görevi yanılgının kaynağını kapayarak metafiziği tüm zararlı etkilerinden yoksun bırakmaktır."[345] Buradan hareketle Kant, "düşünme yolunu *eleştiride* açımlayarak"[346] felsefeye yeni bir görev verir. Felsefe, Kant'a göre, artık metafizik yapabilecek yeni bir alan açmak zorundadır. Tıpkı Kant gibi, Foucault da "kendi girişimine yönelik nihai kavrayışını bir felsefi eleştiri kavrayışı biçiminde formülleştirir."[347] Fakat Foucault'nun eleştirel felsefe projesi, Kant'ta olduğu gibi, *aşkınsal* değildir. Yani Foucault'nun felsefi

[344] Foucault, **Kelimeler ve Şeyler**, s. 539.
[345] Kant, s. 31.
[346] Kant, s. 27.
[347] Gutting, **Foucault**, s. 91.

projesi, dünyayı anlamaya, kendimizi de yaşamaya ve düşünmeye yönelik gerekli veya zorunlu bilme koşullarını ve kategorilerini keşfetme iddiasında bulunmaz. Bunun yerine Foucault'nun eleştirisi, "gereklilik savlarını, bunların yalnızca birer tarihsel rastlantı olduklarını göstermek yoluyla kökten yıkma düşüncesiyle inceler."[348]

Bu bakımdan Foucault, tarihsel bakımdan kurgulanmış ve düzen içerisindeki düşüncenin işleyişini tersine çevirmeyi amaçlar. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* kitabında bize göstermeye çalıştığı en temel şey, düşüncenin belirli bir düzen içinde düşünmeye meyilli olduğudur. Düşünce, düzensizliği kendinden uzak tutmaya çalışarak deneyimlerin düzensizliğini bir düzene sokmayı amaçlar. Elbette Foucault'nun bize önerisi, sürekli düzensizlik içinde düşünmek değildir. Ancak, düşünce de mevcut düzeni sürekli olumlayan bir role sahip olmaktan da vazgeçmelidir. Bu nedenle Foucault düşünceye, düzeni eleştirmek ve kendisini kısıtlayıcı kuralları aşmak suretiyle politik bir çağrıda bulunur. Düşünce, bugün nasıl düşündüğünü ve kendisine dayatılan kuralları sorgulamalıdır. Durumu, olayı ve davranışı analiz etmekle birlikte, *zamana* teşhis koymak gerekir. Zira akıl veya düşünce, "ne zamandan bağımsız ne de uhrevidir. Aksine zamansaldır ve dünyamıza temellenmiştir."[349] Böylece Foucault'ya göre "içinde yaşadığımız şimdiki zamana teşhis koymaya çalıştığımızda, hala çağdaş olarak kabul edilen eğilimleri şimdiden geçmişe ait bularak tecrit edebiliriz."[350]

Foucault'ya göre böyle bir teşhis, henüz yeni oluşmakta olan batı kültüründe, dağınık bir biçimde ve farklı alanlarda da olsa Nietzsche'den itibaren sergilenmiştir. Örneğin tanrının ölümüyle insanın kayboluşu arasında bağ kuran Nietzsche'den sonra, felsefenin mantıksal eleştirisini yapan Russell ve Lévi-Strauss gibi düşünürler ortaya çıkmıştır. Dağınık halde de olsa ortaya çıkmış bu yeni felsefi düşünce biçimleri, Foucault'ya göre, diyalektik olmayan, fakat analitik aklın tezahürleridir. Bu anlamda Foucault, ortaya çıkacak olan yeni düşünme biçimlerinin (veya felsefelerin) sorgulama istikâmetinin öznenin dünyayı ve yaşamı nasıl deneyimleyeceği veya onu nasıl bileceği yönünde olmaması gerektiğini söyler. Zira Foucault'ya göre zamanımızda, yani *şimdide*, kendini gösteren en temel sorun, "bizi çevreleyen şeyin sistematik ağı

[348] Gutting, **Foucault**, s. 91.
[349] May, s. 69.
[350] Foucault, "Kimsiniz Siz, Profesör Foucault", **Felsefe Sahnesi,** s. 90.

içine herhangi bir öznenin dahil olabilmesi, bunun içinde işleyebilmesi, ağda düğüm noktası olarak hizmet edebilmesi için bu özneye dayatılan koşulların neler olduklarını bilebilmektir."[351] Buradan yola çıkıldığında, geliştirilecek olan şey öznenin diğer insanlar arasındaki ilişkileri değil, öznenin varoluş kiplerinin koşullarıdır. Foucault'ya göre önemli olan, işte bu çabanın geliştirilmesidir.

[351] Foucault, "Filozof Foucault Konuşuyor. Düşünün!", **Felsefe Sahnesi**, s. 314.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FOUCAULT'DA *FARK*'IN KAVRANIŞ BİÇİMİ

3.1. FOUCAULT'DA *FARK* KAVRAMI VE ÇEŞİTLİ YAKLAŞIMLAR

Foucault'nun arkeoloji projesinin genel bir değerlendirmesini yaptığımızda, projenin temel olarak düşüncenin XVI. yüzyıldan günümüze gelene kadar epistemolojik bağlamda geçirdiği dönüşümleri analiz ettiğini gördük. Foucault'ya göre düşünce epistemolojik boyutta, çeşitli dönemlerde kendine bir "düzen uzamı" yaratır. Zaten arkeolojinin en temel düsturu tarihsel olarak icat edilmiş olan bu "düzen uzamlarını" belirlemekti. Nitekim Foucault'nun arkeolojinin en temel kavramı olarak öne sürdüğü *episteme* kavramı düşünceyi bilgi üzerinden şekillendiren kuralları, düşüncenin işleyiş düzenini ve bu düzenin içinde yer aldığı uzamı belirlemeyi amaçlar. Bu anlamda *epistemenin* çalışma alanını daha somut bir şekilde söyleyecek olursak; bu alanı oluşturan unsurları özne, nesne ve kavramlar arasındaki ilişkiler şeklinde tarif edebiliriz. Gros'un işaret ettiği gibi, "Foucault'nun *episteme* dediği ve arkeolojiye konu olan şey, nesne, özne ve kavramların kuruluş kurallarının bu sistematikliğidir."[352]

Bu nedenle Foucault'nun arkeolojik girişimi, "bilgilerin geleneksel tarihiyle ve onların dayandığı felsefi postulatlarla kafa kafaya çarpışır."[353] Başka bir deyişle arkeolojinin esas mücadele alanını oluşturan şey düşüncenin işleyiş ve var olma koşullarıdır. Zira arkeolojik soruşturma çok açık bir biçimde tarihsel olarak aklın işleyiş biçiminde büyük kopuşlar ve teklemeler olduğunu göstermiştir. Eğer ki arkeoloji doğrudan bir düşünce ve bilgi sistemlerinin tarihsel eleştirisi ise, nihayetinde onun düşüncede ve düşüncenin kavramsal düzeyinde bir kırılma, kopuş ve dönüşüm yaratma arzusunda bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda arkeolojik soruşturma neticesinde ortaya çıkacak olan yeni kavrayışı veya *fark*'ı, düşünsel düzeyde gerçekleşen bir kırılma, kopuş ve süreksizlik olarak ileri sürmeyi amaçlıyoruz.

Öte yandan Foucault'nun doğrudan ele aldığı bir *fark* kuramı yoktur. Fakat onun arkeolojik araştırması çerçevesinde *fark*'a veya *başka* -fakat kendimiz olarak

[352] Gros, s. 42.
[353] Gros, s. 43.

başka- olana dair bir şeyler söylemenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu anlamda –Foucault'nun arkeolojisinde- *fark*'ı düşüncenin kendisinde gerçekleşen bir dönüşüm veya düşüncenin kendinden kopuşu olarak ileri sürmeyi amaçlıyoruz. Kanaatimiz odur ki, Foucault'da *fark* kavramını düşüncenin bir eleştirisi, sürekliliğin kesintiye uğratılması, yani bir kırılma ve kopuş olarak değerlendirmek gerekir. Benzer bir şekilde, *farkı* yaratan şeyin düşüncenin kendisi olduğunu da söylememiz mümkündür. Öte yandan *fark* kavramının aynı zamanda *öteki* ya da *başka olan* anlamına geldiğini de belirtmek gerekir. Ancak buradaki *başka olan* şey, kendimizin dışındaki tüm canlı varlıklara ve aynı zamanda nesnelere işaret eder. Foucault'da sözünü ettiğimiz bu *fark* kavramını ise öznenin kendisinde yarattığı *kopuş* ve *kırılma* biçimi olarak ele almak gerekir. *Kopuş*, *kırılma* veya *süreksizlik* kendimiz üzerinden yaşamın olağan akışında açtığımız gediktir. Foucault bizleri Varlık'ın kendisinin bir fark olduğunu ve bu nedenle *farkın* aslında çoğulluk olduğunu düşünmek yerine, *farkı* tam da kendimiz üzerinden düşünmemizi sağlar. *Fark*, aslında kendimizizdir. Ama *süreksizlik* yaratan kendimizizdir. Bir başka deyişle bizleri oluşturan tarihsel *sınır-deneyimleri* aşmak ve *süreksizliği* bedenimize dahil etmek suretiyle *başka olanı, öteki olanı* düşünebilecek imkâna sahip olan kendimiziz.

Burada *süreksizlik* kavramına biraz açıklık getirmek gerekir. Bilindiği gibi Foucault arkeolojik araştırmalarında tarihsel analizlerini süreksizlik üzerine kuran bir düşünürdür. Tarihteki süreksizlikler çağlar arasında epistemik düzeyde yaşanan kopuşlara işaret eder. Başka bir deyişle buradaki *süreksizlik* kavramı, bilgi anlayışı, bilgiyi elde etme kuralları ve bilgi alanını düzenleyen kuralların bir çağdan diğerine göre farklılaşmasıdır. Dolayısıyla bu, arkeolojik araştırmanın konusu olan bir süreksizliktir. Öte yandan insanın düşünsel düzeyde içinde bulunduğu çağın dışına çıkarak düşünmesi, çağın düşünce sistemi ile kendi düşüncesi arasında bir kopuş yaratması da bir *süreksizlik* ifade eder. Buradaki *süreksizlik* düşüncenin kendinden kopuşu, düşünceye yeni yolların açılması demektir. Dolayısıyla Foucault, *süreksizlik* içinde düşünen düşünce için bilmenin "kendimizi yeniden bulmak" veya "kendimizi keşfetmek" anlamına gelmediğini söyler. Bu anlamda tarihe yönelen düşünce, bir yandan süreksizliği ararken diğer yandan da kendi kendini süreksizlik içinde yenilemeli ve sürekli bir *süreksizlik* içinde kendinden kopmalıdır. Zira Foucault'ya göre tarih, ancak bu şekilde "gerçek" olacaktır:

> *Tarih bizzat varlığımızın içine süreksiz olanı dahil ettiği ölçüde gerçek olacaktır. Duygularımızı bölecektir; içgüdülerimizi dramatikleştirecektir; bedenimizi çoğaltacak ve onu kendine karşıt kılacaktır. Yaşamın ya da doğanın teskin edici istikrarına sahip hiçbir şeyi kendi altında bırakmayacaktır; herhangi bir sessiz inadın, binlerce yıllık bir sona doğru sürüklenmesine izin vermeyecektir. Kendi bindiği dalı kesecek ve kendisinin sözümona sürekliliğine saldıracaktır. Bilgi anlamanın değil, kesip biçmenin hizmetindedir.*[354]

Dolayısıyla buradaki *süreksizlik* kavramını *fark* teması üzerinden düşündüğümüzde, onun zamansal bir şeye gönderme yapmadığını belirtmek gerekir. *Fark* teması açısından *süreksizlik* düşüncenin ya da varlığın sürekliliğini, olduğu gibi devam etmesini olumsuzlamaktır. Olumsuzlama yoluyla düşünce, sürekliliği parçalar ve süreksizlik içinde kendinden koparak kendisini geliştirir. Bu, düşüncenin kendi üzerine kıvrılmasıdır. Kendi üzerine dönen bir güç ya da kıvrım. Foucault'yla ilgili bir söyleşisinde Deleuze, öznenin kendi üzerinde gerçekleştirdiği dönüşümü bir güç ilişkisi üzerinden tarif eder: "Söz konusu olan nedir? Söz konusu olan, gücün kendiyle olan ilişkisidir (oysa iktidar gücün başka güçlerle olan ilişkisiydi), söz konusu olan gücün bu 'kıvrım'ıdır."[355] İşte biz de Foucault'da *fark* kavramını *süreksizlik* üzerinden tarif ederken, Deleuze'ün bu ifadesini ufak bir dönüşüme uğratarak, onun düşüncenin gücünün kendi üzerine kıvrılması ve düşüncenin kendi düşünme biçiminde bir kopuş yaratması olduğunu söyleyebiliriz. Bu, düşüncenin çalışma alanı olarak kendi üzerinde gerçekleştirdiği bir kazı çalışması anlamına gelir. Nitekim Foucault'ya göre öncelikle yapılması gereken şey, kim olduğumuzu reddetmek olmalıdır. Başka bir deyişle, *başka* türlü düşünebilme potansiyelini açığa çıkarmak için düşünceyi dönüşüme uğratmak gerekir. Bunun için de içinde bulunulan zamanın düşünce yapısının ya da çağın *episteme*'sinin dışına çıkmak gerekir. Nitekim, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Foucault *Bilginin Arkeolojisi* kitabının giriş kısmında klasik tarih yazımına ilişkin eleştirisinde "sanki *başka* olanı [*farkı*] kendi düşüncemizin zamanı içinde düşünmekten korkuyor gibiydik"[356] diye yazar. Demek ki *başka* olanı düşünebilmek için *düşünce* ile *zaman* arasında bir kopuş yaratılmalıdır. İçinde bulunulan zamanın düşünce biçimine karşı konulan mesafe, o çağın bilgisinin ve düşünce kategorilerinin bir eleştirisi anlamına gelir. Başka bir deyişle kavramsal düzeydeki *tarihsel a priori* kategorilerin eleştirilmesi ve tersyüz edilmesi gerekir. O halde Foucault'nun buradaki

[354] Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", **Felsefe Sahnesi**, s. 243.
[355] Gilles Deleuze, **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, 2. Basım, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 102.
[356] Foucault, AK, p. 13.

amacı, düşünceyi zamanın veya çağın kendisi üzerindeki egemenliğinden kurtarmaktır. Bu anlamda *fark* düşünce ile zaman arasında gerçekleşen bir *süreksizlik*, *kopuş* veya *kırılmadır.*

Böylece arkeolojik çalışmasında tarihteki süreksizliklere odaklanan Foucault, *süreksizlik* içinde düşünmenin yolunu açacaktır. Zaten Foucault'nun tarihteki süreksizliklere odaklanmasının nedeni de budur. Başka bir deyişle, Foucault *farkın* ortaya konabilmesi ve *farklılığın* çoğaltılabilmesi için tarihteki süreksizliklere odaklanır. Foucault bunu şu şekilde açıklar:

> *'Süreksizliği vurgulayan' bir düşünce, diyorsunuz. Gerçekten de günümüzde -dilbilimciler arasında olduğu kadar tarihçiler arasında da- önemi yadsınamayacak bir nosyon. Fakat tekil halin kullanımı bana tam anlamıyla uygun gelmedi. Ben burada da çoğulcuyum. Benim sorunum şudur: 'Değişim'in soyut, genel ve tekdüze biçiminin yerine -ardışıklık elbette bu biçimin içinde düşünülür- farklı dönüşüm türlerinin analizini koymak. Bu iki şey gerektirir: Genellikle değişimin yabanıl gerçeğini (gelenek, etki, düşünce alışkanlıkları, büyük zihniyet biçimleri, insan zekâsının getirdiği kısıtlamalar) yumuşatan, tüm eski yumuşak süreklilik biçimlerini parantez içine almak ve tersine farklılığın tüm canlılığını inatla ortaya çıkmak: Maharetli bir biçimde mesafe koymak.*[357]

Demek ki tarihteki süreksizliğin ortaya konulması veya tanımlanması insanların süreksizlik içinde *farklı* düşünmesini tetikler. Tarihte bir süreklilik olmadığını kavrayan ve bunu içselleştiren düşünce, mevcut sürekliliği reddedecek ve süreksizlik içinde *farklı* düşünmeye başlayacaktır. Bu nedenle tarihteki *süreksizlik* ile düşüncenin *süreksizlik* içinde düşünmesi birbirine sıkı bir biçimde bağlıdır. Ve nihayetinde değişime dair süreklilik içinde yapılan tüm psikolojik açıklamaları parantez içine alan Foucault, dönüşümleri kendi spesifiklikleri içinde ele alır ve *farkın*, mevcut epistemik paradigmayı parçalamasıyla düşüncede gerçekleşmesine zemin hazırlar.

Şimdi, bizim Foucault'daki *fark* kavrayışına yönelik görüşlerimizin dışında bu konuyu başka şekillerde yorumlayan Foucault yorumcularının görüşlerine bir bakalım. Foucault'da *fark* düşüncesini ele alan çeşitli yorumculardan biri olan Christopher Falzon, Hegelci bir okuma aracılığıyla Foucault'yu yorumlamaya çalışır. Falzon'a göre *farklılığın* temelinde yatan şey *ötekiyle* karşılaşma sonucu açığa çıkan *sosyal diyalogdur.* Ötekiyle karşılaşma, öznenin sahip olduğu düşünce kategorilerinin dönüşüme uğramasına ve öznenin kendini yenilemesine neden olur. *Farklılığın*

[357] Foucault, "Bir Soruya Cevap", **Felsefe Sahnesi**, s. 118.

kurulması ötekiyle kurulan bu diyalogun yansıması olarak ortaya çıkar. Hegel'i yorumladığı sayfalarda Falzon şunları yazar:

> *Hegel'in ben'i ve onun anlama kategorilerini tarihsel kavrayışı, sübjektivistik kendine kapanıştan kaçışı temsil eder. Bu kavrayış, her şeyi kuşatıcı, kendi kendine yeterli veya tam bir kategorik çerçeve veya anlama formu iddiasının sorgulanma sürecini içerir. Bu tam anlama formunun tezi, onun ötesine uzanan 'başka bir şeyin', farklı ve başka bir şeyin kavranması yoluyla sorgulanır. Dünya görüşümüzün bu suretle sonlu ve taraflı olduğu ortaya çıkarılır ve ötekiyle bu karşılaşma kendi organize edici kategorilerimizin dönüşmesine yol açar. Bu süreç devamlıdır. Düşünce çerçevelerimiz böylece, doğan, öteki olan şeyle daimi etkileşim sırasında dönüşen birey olarak tarihsel tarzda anlaşılır.*[358]

Bu anlamda Hegelci bir yorumdan hareket eden Falzon, *farkı* öznenin kendi dışında bir ötekiyle karşılaşması sonucunda, onun kendisinde var olan organize edici kategorileri dönüşüme uğratan bir süreç olarak tasvir eder. Falzon'a göre farkı yaratan temel dinamik ötekiyle karşılaşmadır. Ve Falzon bu karşılaşmayı, özneyi solipsizmden kurtaracak bir mutlak bir çıkış yolu olarak gösterir:

> *Fakat ötekiyle karşılaşma, yalnızca tedirgin edici ve tehditkâr da değildir. O aynı zamanda klastrofobik (kapalı mekânlarda yaşama saplantısıyla ilgili) kendi içine kapalılıktan ve steril tekrardan, yalnızca kendi yansımasıyla birlikte yaşama kabusundan kurtuluşu sunar. Ötekiyle karşı karşıya gelmekle bizim dışımızda bir şeyle, yeni bir şeyle, bizi etkileyebilecek bir şeyle, bizi sahiden değiştirecek ve yenileyecek bir şeyle karşı karşıya geliriz.*[359]

Falzon'a göre ötekiyle olan karşılaşma itaatten direnişe, tutsaklıktan özgürlüğe ve aynılıktan farklılığa giden yolun kilit noktasıdır. Özne bu karşılaşma aracılığıyla hem kendini solipsizmden kurtaracak hem de kendi *farklılığını* inşa edecektir. Bu tür bir *farklılık*, "yalnızca ben'in kendi kendisine yabancılaştığı Hegelci bir öteki anlayışı veya gerçekte ötekinin yalnızca normdan sapma veya normu çarpıtma olarak anlaşıldığı herhangi bir resim türü örneğinde olduğu gibi nispi ya da türev/ikincil bir şey değildir."[360] Bu tür bir *farklılık*, mutlak *ötekiliktir* ya da tam tersine *öteki*, mutlak bir *farklılıktır*, "dışarıdan" gelen, sahiden yeni, beklenmedik, öngörülemez bir şey olması anlamından hakikaten ötekidir.[361]

Ötekiliği ve mutlak farklılığı Hegelci bir perspektiften yorumlayan Falzon, bu kavrayışını bir sosyal diyalog düzeyinde Foucault'nun iktidar ve güç ilişkilerine uyarlamaya çalışır. Bu anlamda Falzon düşüncenin ve düşünme kategorilerinin

---

[358] Cristopher Falzon, **Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 37.
[359] Falzon, s. 54.
[360] Falzon, s. 51.
[361] Falzon, s. 51.

diyalog tabanlı bir karşılaşma sırasında doğduğunu ve aynı şekilde bunun sonucunda dönüşüme uğradığını iddia eder. Bu nedenle Falzon, Foucault'da özgürlük, direniş ve *fark* gibi temaların diyalog düzeyinde *ötekiyle* karşılaşmanın sonucu gerçekleşebileceğini öne sürer. Zira sınırlı ve sonlu bir varlık olarak insan nihayetinde tarihe, ötekinin etkisine ve geçmişten beri süregelen bir diyalog oyununa tabidir. Dolayısıyla Falzon'a göre "bir kurumun ne kadar baskıcı olduğunun hiçbir önemi bulunmaksızın, öteki, önlenemez bir biçimde kendisini çeşitli başkaldırı ve direniş formları vasıtasıyla yeniden ortaya koyacak, diyalog devam edecek ve hayat tarzları yeniden gözden geçirmeye tabi tutulacaktır."[362]

O halde Falzon, Foucault'da diyalogun önemine vurgu yaparak yaşam formlarındaki yeniliğin ve *farklılığın* yine ötekiyle karşılaşma sırasında ortaya çıkan diyalog ile kurulacağını düşünür. Burada direnişin veya *farkın* kurucu faili insandır. Fakat bu faaliyeti harekete geçiren şey *ötekinin* varlığı ve *diyalogdur*. Bu nedenle *diyalog* ve *öteki* hem farkı önceleyeci bir konumdadır hem de onun kurulmasına yardımcı olan temel motivasyondur. Ötekiyle olan bu sonsuz diyalog ilişkisi yenilendikçe de *farkın* sürekliliği devam edecektir. Böylece Falzon, Foucault'da farkın kuruluşunu ona göre tarihin temel ve devindirici gücü olan diyalogda ve ötekiyle karşılaşmada bulur. Aslında bu bir diyalog etiğidir. *Farklılığın* diyalog etiğinde ortaya çıkacağını iddia etmektir. Buna göre de diyalog insandaki özgürlüğün ve direniş arzusunun kapasitesi sonucunda ortaya çıkan bir şey olarak tanımlanır:

> *Diyaloga daha yakından bakalım. Bu etkileşime hayat veren ilkenin somut insani özgürlük, insanın ötekilerce konulan formları aşma, öteki güçlerce empoze edilen sınırlamaları aşma, yeni düşünce ve eylem biçimleri yaratma, daha sonra da bu diğer güçleri dönüştürme kapasitesi olduğunu öne sürmüştüm. Ancak, eğer bir güç ötekini bütünüyle aşar ve susturur ise, eğer diyalog önlenir ve tahakküm durumları tesis edilirse, o zaman sosyal hayat kendi içinde kapanışa, kemikleşmeye sürüklenir ve kendi organize edici formlarınca hapsedilir. Özgürlüğün, yani sınırları aşmanın olmadığı yerde yalnızca steril kendi kendini tekrar vardır. Burada kendi içine kapanıştan kurtuluş sürekli direnişe, mevcut sınırları aşan, yeni ve beklenmedik olanı sunan ve diyalogu sosyal formları yenilemek ve onlara yeniden hayat vermek suretiyle yeniden açan ötekinin tekrar sahneye çıkmasına bağlıdır.*[363]

[362] Falzon, s. 81.
[363] Falzon, s. 92.

Görüldüğü gibi Falzon'un *diyalogu farkın* açığa çıkmasında temel bir ilke olarak görmesinin nedeni, onun solipsizm kaygısı taşımasından ileri gelir. Ancak Falzon'nun ileri sürdüğü bu görüşün Foucault'nun düşüncesinde bir karşılığının olması zor gibi görünmektedir. Zira Foucault, hiçbir zaman öznenin kendi öznelliğini kurarken bir solipsizme düşeceği kaygısını taşımaz. Öznellik, öznenin özneleştirilme süreçlerine karşı onun kendi bilinciyle kurduğu ilişki sonucu açığa çıkar. Yani dışardan belirlenime uzak kendi kendini kuran ve yöneten özne fikri vardır Foucault'da. Dolayısıyla *fark* ya da *dönüşüm*, tam da burada ortaya çıkar. Hiçbir belirlenime maruz kalmadan kendi kendini yönetme fikri kopuşu temsil eder. Nitekim Foucault bununla ilgili şunları söyler: "Özneleşmeyi bir öznenin, daha tam bir ifadeyle, elbette bir özbilincin mümkün düzenleme biçimlerinden ancak birisi olan bir öznelliğin kurulmasını sağlayan süreç olarak niteleyeceğim."[364] Ayrıca Foucault, *farkın* ortaya çıkışını bir diyalog etiğine de bağlamaz. Öznenin özgürleşmesi ve kendi *farkını* yaratması öncelikle düşünceyi saran sınırlarla bir iç hesaplaşmadan geçer. Falzon'un iddiası sanki düşünmenin veya düşüncenin sonradan, yani ötekiyle gerçekleşen bir karşılaşmanın sonucunda ortaya çıktığına dair bir hissiyat uyandırır. Oysa Deleuze, *Foucault* eserinde "düşünmek ne doğuştan gelir ne de sonradan kazanılır. Bir yetinin doğuştan gelen bir pratiği değilse de, dış dünyada oluşan bir *learning* de değildir"[365] diye yazar. Ancak yine de "düşünce kendi tarihini düşünür (geçmiş) ama bunu düşündüklerinden kendini kurtarmak (şimdiki zaman) için ve nihayetinde 'başka türlü düşünebilmek' (gelecek) için yapar."[366] Deleuze'ün buradaki yorumu önemlidir. Zira Deleuze bize, düşüncenin kendi tarihini "şimdiki zamanımızın sahip olduğu hakikat adına" yargılamakta olmadığını söyler. Aksine düşünce bunu, "düşündüklerinden kendini kurtarmak için", yani "başka türlü düşünebilmek için" yapar. Foucault'nun deyişiyle, düşüncenin bu tutumu "sonsuzca yayılmış bilme istenci içinde, bilgi öznesini yok etme riski"[367] taşır.

[364] Foucault, "Ahlâkın Dönüşü", **Özne ve İktidar**, s. 260.
[365] Gilles Deleuze, **Foucault**, çev. P. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, 2. Baskı, Norgunk Yayınları, 2019, İstanbul, s. 124.
[366] Michel Foucault, **L'usage des Plaisirs (Histoire de la Sexualité II)**, Gallimard, 1984, s. 15.'ten aktaran Deleuze, **Foucault**, s. 124.
[367] Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", **Felsefe Sahnesi**, s. 253.

Bir diğer Foucault yorumcusu olan Judith Revel ise Foucault'nun *fark* kavramını, yani *farkı farklılık* yoluyla düşündüğünü söyler. Revel'e göre Foucault, *farklılıkların* ortak olanın temelini oluşturduğunu söyler:

> *Foucault'dan istediğim, bana güzergâhının entelektüel birliğini vermesi değil, çünkü bana söylemeye çalıştığı şey, bunun tersi; öyleyse, siyasal soruna, dönüm noktasına varıyoruz: Farklılıkların ardındaki, yani farklılıkların olabilirlik koşulu olarak ortak olanı aramaktansa, farklılığı farklılık yoluyla düşünmek gerekir; bir farklılıklar pozitivitesi kurmak için, yeniden kurmak için, yeniden oluşturmak için, klasik mantığın bütün yapısını bütünüyle tersyüz etmek ve ortak olanın temelini farklılıkların oluşturduğunu söylemek gerektiğini düşünmek gerekir. Farklılıkların olabilirlik koşulu, ortak olan değildir; ortak olanın üretimi ancak bir şeyin olabilirlik koşulu, farklılıklardır.*[368]

Revel'in, Foucault'da *farkı* kurmak için klasik mantığın kavramsal kategorilerinin tersyüz edilmesi gerektiğini söylemesi savunulabilir bir iddiadır. Ancak Foucault'nun ortak olanın üretiminin olabilirlik koşulunu *farklılıkta* gördüğü yönündeki iddiası tartışmaya açıktır. Zira Foucault'nun *farkın* bu minvalde düşünülmesi gerektiğine dair herhangi bir söylemi yoktur. Foucault, yalnızca Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*[369] ve *Anlamın Mantığı*[370] eserlerini yorumladığı *Theatrum Philosophicum* makalesinde *fark* kavramına ilişkin doğrudan açıklamalar yapar ve Revel'in iddia ettiği gibi konuşur:

> *Çılgın oluşumdan [devenir] ve anarşik farklılığa sırtını dönerek, her yerde ve herkeste aynı biçimde olanı, özdeş olanı görmeyi bilen sağduyuya; sağduyu, bir iyi niyet anlaşmasıyla, bilen öznenin evrenselliğini tesis ettiği anda nesnenin genelliğini ortaya çıkarır. Peki ya kötü niyetin işin içine girmesine izin verilirse? Peki ya düşünce, sağduyudan kurtulur ve kendi tekilliğinin aşırı ucundan başka bir yerde düşünmek istemezse? Peki ya doxa yurdundaki yurttaşlığını hoşnutlukla kabul etmek yerine, paradoksun eğikliğini kötü niyetle uyguluyorsa? Farklılık altındaki ortaklığı aramak yerine, farklılığı ayrımsal olarak düşünüyorsa eğer? Bu durumda farklılık, kavramın genelliğiyle işleyen görece genel bir karakter değildir artık, -farklı düşünce ve farklılığın düşüncesi- saf bir olaydır; tekrara gelince, o da özdeşin donuk art arda gelmesi değildir artık, yer değiştirmiş farklılıktır.*[371]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Foucault *fark* kavramını Deleuze'ün eserini yorumlayarak açıklar. Foucault, Deleuze'ün eserini yorumladığı için, haliyle *farka* metafiziksel bir anlam yükler. Bu konuda Revel'in görüşüne benzer bir açıklamayı Bernauer de yapar. Bernauer'e göre Foucault, Deleuze'ün çalışmaları aracılığıyla,

---

[368] Revel, s. 104.
[369] Gilles Deleuze, **Fark ve Tekrar**, çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2017.
[370] Gilles Deleuze, **Anlamın Mantığı**, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2015.
[371] Foucault, "Theatrum Philosophicum", **Felsefe Sahnesi**, ss. 216-217.

farklılık üzerinde düşünmenin yolunu açacak bir perspektif geliştirmeye çalışır ve şu yorumu yapar:

> *Varlık sahnesi teksesli değildir; bu sahnede çoğul 'eş zamanlı ve farklı sahnelere/enstantanelere bölünmüş' hareketler ortaya çıkar. Varlık, 'farklılığın yinelenmesi' olarak tasavvur edilmelidir ve burada düşüncenin ödevi ise bu farklılıkların oyununu betimlemek ve açıklamaktır. Düşüncenin hedefi farklılığı düşünmektir ve bu hedefe ulaşmak demek olaya (l'événement) hakkını vermek demektir; olayın ayrı düzlemini kavramak ve fenomenolojinin bunu hükümran bir kendiliğe tabi kılan pençesinden kurtarmak demektir; bizleri bunu sabit merkezli bir zaman kalıbına tabi kılmaya çağıran bir tarih felsefesinin ayartmalarına direnmek demektir.*[372]

Görüldüğü gibi, Bernauer de tıpkı Revel gibi Foucault'nun bir *fark* metafiziği oluşturmaya çalıştığını öne sürer. Ancak, bizim kanaatimize göre, Foucault'nun öyle bir amacı yoktur. Kaldı ki Bernauer'in Foucault'da "düşüncenin hedefinin farklılığı düşünmek" olduğu yönündeki görüşü bizim görüşümüze oldukça uzaktır. Kanaatimiz o dur ki, Foucault'da düşünce, doğrudan *farklılığı* düşünme amacı taşımaz. Foucault'nun arkeolojik analizlerinde düşünceye biçtiği görev, zihinde yer edinmiş olan *tarihsel a priori*'lerin bir eleştirisini yapmak ve onları aşmaktır. Başka bir deyişle düşüncenin görevi, modern epistemenin belirlemiş ve dayatmış olduğu mantıksal kategorilerin dışına çıkmak ve bu kategorilerin dışından hareketle düşünmektir. Bu düşünce biçimi *farkın* kendisidir. Bu anlamda Foucault'da düşünce, olduğundan başka türlü düşünmeye başladığı anda *fark* ortaya çıkacaktır. *Fark*'ın ortaya çıktığı zemin düşüncenin kendisidir; fakat kendi üzerine dönen ve kendi üzerinde eleştirel çalışan düşüncenin kendisi. Öyle ki Foucault, düşüncenin başka türlü düşünme imkanını, onun içinde bulunduğu çağın ve kültürün dışına çıktığı anda ortaya çıkabileceğini söyler. Bu nedenle araştırmalarının yöneliminin de içinde yaşanılan kültürün tarihi ve sınırları olduğunu ifade eder:

> *Benimki gibi bir çalışmayı felsefenin ya da insan bilimlerinin içine yerleştirmek benim için güçtür. Ben bunu bizim kültürümüzü niteleyen kültürel olguların bir analizi olarak tanımlayabilirim. Bu anlamda, ait olduğumuz kültürün etnolojisi gibi bir şey söz konusu olabilir. Gerçekten de, kendimi ait olduğumuz kültürün dışına yerleştirmeye, eleştirisini yapmak için biçimsel koşullarını analiz etmeye çalışıyorum, tabii ki değerlerini azaltmak anlamında değil, gerçekten nasıl oluşabildiğini görmek anlamında. Ayrıca, bizzat rasyonalitemizin koşullarının analizi yoluyla ortaya çıkış kipini analiz ettiğim dilimizi, kendi dilimi tartışma konusu ediyorum.*[373]

---

[372] Bernauer, ss. 173-174.
[373] Foucault, "Kimsiniz siz, Profesör Foucault?", **Felsefe Sahnesi**, s. 88.

Demek ki Foucault'nun amacı bir "fark metafiziği" veya "ontolojisi" ortaya koymak değildir. Foucault daha ziyade Batı kültürünün tarihsel bir analizini yaparak, kültürün düşünceyi kuşatan sınırlarını eleştirel bir yöntemle belirlemeyi amaçlamaktadır. Bir kültürün eleştirisi de aynı zamanda o kültürün verdiği kimlikten sıyrılmanın bir girişimidir. Zira, Karlis Racevskis'in ifadesiyle dile getirecek olursak, "aracılığıyla öznelerin ve onların kimliklerinin oluşturulduğu süreç, kültürde derin bir biçimde kökleşmiş ve özellikle modern dönemin baskın epistemolojik kipine içkin olan bir süreçtir."[374] Buradan hareketle Foucault açısından *farkı*, modern rasyonalitenin düşünceye dayattığı ve bunun aracılığıyla düşüncenin, kendisiyle özdeşleşen kimlikten bir kurtulma çabası veya hareketi olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Foucault'da düşünceyi bağlı olduğu özden -veya kimlikten- kurtarmanın yolu ve onu *başka* türlü veya *farklı* düşünmeye sevk etmenin koşulu düşüncenin bu arkeolojik çalışmasıdır. Arkeolojik çalışmanın koşulu da düşünceyi serbest bırakmak ve özgürleştirmektir.

Bu anlamda Foucault'da *farkın* doğrudan öteki olduğunu ve düşüncenin hedefinin de ötekini düşünmek olduğunu söylemek sorunlu bir yaklaşım gibi görünmektedir. Zira Foucault'nun *Theatrum Philosophicum* makalesindeki *farka* veya *farklılığa* dair görüşleri, XX. yüzyıla damgasını vuran Deleuze'ün eserleri hakkındaki bir yorumdan ibarettir. Zaten Foucault, Deleuze'ün bu önemli eserleri hakkında çok az konuşulduğunu ve söz konusu eserlerle ilgili bir şeyler söylemek istediğini açıkça belirtir:

> *En önemli kitaplar arasında en önde geldiğine inandığım iki kitaptan söz etmem gerekiyor: Différence et Répétition ve Logique du sens. Bu kitaplar kuşkusuz o kadar önemlidir ki, bunlardan söz etmek güçtür ve haklarında pek az şey söylenmiştir. Bu eserlerin daha uzun süre tepemizde dönüp duracağını sanıyorum, bir başka büyük ve aşırı alamet olan Klossowski'nin eserleriyle muammalı bir yankılanma içinde. Fakat belki günün birinde asrımız Deleuzcü olacak.*[375]

Görüldüğü gibi, Foucault'nun Deleuze'ün eserleri üzerine yazdığı makaleden hareketle ona bir *fark* kavrayışı atfetmek biraz sorunlu bir yaklaşım olacaktır. Zira, daha önceden de ifade ettiğimiz gibi, Foucault *farkın* nasıl düşünüleceğine dair bir

[374] Karlis Racevskis, "Michel Foucault, Rameau's Nephew and the Question of Identity", **The Final Foucault**, 3. Baskı, Ed. James Bernauer and David Rasmussen, The MIT Press, London, 1994, (the Question of Identity), pp. 23.
[375] Foucault, "Theatrum Philosophicum", **Felsefe Sahnesi**, ss. 216-217.

şeyler de söylemez. Foucault'da fark düşüncesi kendi yazdığı metinlerin ve söyleşilerinin analizi ve yorumu sonucu ortaya konabilir ancak. Bu anlamda Foucault'nun temel amacı hiçbir zaman "*fark* sorununu düşünmek" olmamıştır. Foucault, her zaman ve her yerde, onun temel meselesinin belirli bir zaman dilimi olan "şimdi"de bulunan öznenin tarihsel olarak nasıl kurulduğunu, söz konusu öznenin "şimdi"de neye göre düşündüğünü, karar aldığını ve yaşadığını tarihsel-eleştirel bir analizle araştırmak olduğunu açıkça belirtir. Bu da aslında Foucault'nun özneleştirme süreçleri dediği şeye karşılık gelir. Nitekim Keskin, Foucault'nun tüm çalışmalarını kat eden temel sorunu şöyle özetler: "(…) tikel öznel deneyimlerin tarihsel olarak nasıl kurulduklarının ya da iktidarın somut olarak uygulanma biçimlerinin bir analizini yapmak ve geriye doğru giderek tarihsel olarak kurulmuş olan öznel deneyimlerin ne tür bir özne tanımladığını ya da iktidarın uygulanış biçimlerinin nasıl bir iktidar sistemi kurduğunu görebilmek."[376]

Bu anlamda özellikle Foucault'nun arkeolojik araştırmalarında bir fark kavrayışı görebilmek için, yukarıda bu bölümün girişinde bahsettiğimiz gibi, bilgi, düşünce ve *episteme* arasındaki ilişkilere odaklanmak gerekir. Çünkü *fark*, düşüncenin ancak bilgiyi ve bilgi alanını düzenleyen *epistemeyle* kendisi arasında mevcut olan ilişkilerin dışına çıkması sonuncunda belirecektir. O halde Foucault'da *fark* veya bu *başkalık* bilincini düşünceye egemen olan ve onu kuşatan bir dışarının veya aşılması gereken sınırların algılanması olarak ifade edebiliriz. Aslında bu, düşüncenin kendisinde uyanan bir değişiklik duygusudur. Racevskis'in ifadesiyle, "bu duygu, kendini, ne olduğumuza, nereli olduğumuza ilişkin anlayışımızı şekillendiren bir anlama dürtüsü olduğu kadar, başkası olmak için Aynı olandan kaçınma arzusu olarak da sunar."[377] Aynı olandan kaçınmak, aslında bir "evrensel hakikatin" reddidir. Herkesin aynı olduğu ve düşündüğü bir yerde belki de bir "evrensel hakikatten" bahsedilebilir. Ancak gerçekte öyle bir şey var mıdır? Foucault hiçbir şekilde böyle bir şeyin var olduğunu düşünmez. Ona göre evrensel hakikatler, aslında zorunlu gibi görünen sınırların dayatılmasıdır:

---

[376] Ferda Keskin, "Önsöz: Felsefe Sahnesi", **Felsefe Sahnesi**, s. 15.

[377] Karlis Racevskis, "Kelimeler ve Şeyler'de Başka'nın Konatif Fonksiyonu", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, çev. Hakan Gündoğdu, Der. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, (Başka'nın Konatif Fonksiyonu), s. 197.

Batı Avrupa toplumlarını düzene koymaya imkân vermiş siyasi ve toplumsal süreçler pek belirgin değildir; ya unutulmuştur ya da alışılmıştır. Oysa, bunların çoğu, zamanında insanları rahatsız etmiştir. Benim amaçlarımdan biri insanların alışık oldukları görünümlerin parçası olan -evrensel olarak kabul ettikleri- birçok şeyin oldukça belirgin bazı tarihsel değişimlerin ürünü olduğunu onlara göstermektir. Benim bütün analizlerim insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesine karşıdır. Bu analizler kurumların keyfi niteliğinin altını çizer ve hâlâ sahip olduğumuz özgürlük alanlarını ve yapabileceğimiz değişiklikleri bize gösterir.[378]

Bu anlamda Aynı olandan kaçmak bir reddedişi, olumsuzlamayı ve bozmayı içerir. Düşüncenin Aynı olandan çıkıp Başka olana, yani Fark'a yönelmesi esasen evrensel hakikate dayalı öznenin birliğinin bozması ve onu içerden parçalaması anlamına gelir. Böyle bir konuma ve harekete sahip düşünce riskleri çoğaltır ve tehlikeleri büyütür. Bu nedenle *fark*'a yönelen düşünce, bilgiyi elde etmeye ve onu keşfetmeye çalışmaz. Başka bir deyişle Foucault'da *fark*, hiçbir zaman bilgiyi elde etmenin bir biçimi olarak ortaya çıkmaz. *Fark*, daha çok mevcut olan bilgi düzenini sarsma ve bilme koşullarının ötesine geçmenin bir boyutudur. Arkeolojik soruşturma da bu bilme olanaklarının ötesine geçmenin, yani "dışarıdan" düşünmenin bir yolu ve başka türlü düşünmenin yöntemidir. Bu nedenle arkeoloji, "*farklılıkların* indirgenmesini reddetmek suretiyle, fikir tarihindeki bir eğilime, yani olayların nihai amacın başarımına giden tam bir süreklilik perspektifine yerleştirmekle *farklılıkları* ortadan kaldırma eğilimine karşı içgüdüsel bir muhalefet geliştirir."[379]

Öte yandan daha önce Foucault'nun arkeolojik çözümlemelerinin başlangıç noktasını oluşturan şeyin *bilme* [*savoir*] olduğunu söylemiştik. Racevskis'in bu konudaki isabetli tespitini dile getirecek olursak, "*Savoir* bir olanaklılık koşuludur, farklı bilgi alanlarını organize eden, hakikatleri meşrulaştıran bilişsel bir matristir. Hakikatler genel bir bağlılığı elinde bulundurmayı son verdiğinde, bir çağın temelinde yatan epistemolojik düzen eleştiriye açık hale gelir."[380] Demek ki Foucault'nun arkeolojik çözümlemeleri bilgi ve hakikat ilişkisini doğrudan sorunsallaştırır. Bu sorunsallaştırma hem bilgiyi hem de hakikati sorgulanabilir bir konuma sokar. Böylelikle çağın bilgisi ve hakikati radikal bir eleştiriye maruz kalarak dönüşüme uğrar. Öyleyse şunu söylememiz mümkündür: Foucault'nun çözümlemelerinin kendileri hiçbir zaman bilgiyi elde etmenin peşine düşmez. Başka bir deyişle söz

[378] Foucault, "Hakikat, İktidar ve Kendilik", **Özne ve İktidar**, s. 100.
[379] Bernauer, s. 207.
[380] Karlis Racevskis, "the Question of Identity", **The Final Foucault**, pp. 27-28.

konusu çözümlemeler "anlamayı pekiştirmenin basit stratejileri" değildirler. Onlar, "devamlı olarak, aksiyomatik görünen bir yetersizlik bilinci ile bilmenin ötesine geçmeye zorlanırlar."[381] Bu nedenle yeni alanlar tanımlanır tanımlanmaz, Foucault'nun çalışması "bu yeni alanların ötesine geçme dürtüsü ile sürekli olarak arkeolojik kazı yapar."[382] Buradan hareketle Foucault'nun çalışmasının düşünceyi, kendini kuşatan sınırlara egemen olan bir "*dışarının* hep var olan *başkalığına*" yönlendirdiğini söylemek mümkündür. Öyleyse Foucault'nun arkeolojik soruşturması, Clare O'Farrell'in ifadesiyle söyleyecek olursak, "Aynı ve Başka [Fark] arasındaki sınır hatlarının nereye kadar uzandığını ve bu hatların tarihte nasıl çizildiğini belirlemeye yönelik bir girişim olarak görülebilir."[383] Netice itibariyle de Foucault'nun bu girişimi onu, "ekstrem noktaları bu hatlar tarafından çizilen düzenin tarihsel sistemlerini incelediği bir *sınır* düşüncesi geliştirmeye itecektir."[384] Burada "Aynı" sınırların kurulduğu *oyunun* düzeni sonucunda açığa çıkan ve benimsenen zihniyet tipini; "Başka", yani "Fark" ise bu *oyunun* ve düzenin sınırlarının analizi, tanımlaması ve reddiyle ortaya çıkacak *düşünsel yeniliği* ifade edecektir. Zira düşünceyi kuşatan sınır bir bütünlük üzerinden ele alınmak yerine, ancak tanımlanabilir ve çözümlenebilirse "Aynı" ve "Başka" olanın hakikatine yönelik bir kavrayış kazanılabilir.[385]

3.2. EPİSTEMOLOJİK KIRILMA OLARAK *FARK*

Genel itibariyle epistemolojik kırılma, bir *epistemeden* diğerine ani ve bütünsel bir sıçramanın yaşandığı bir geçişi ifade eder. Epistemolojik kırılma ile birlikte önceki çağın temel kavramları ve problemleri terk edilir ve bu sorunların yenisiyle yer değiştirir. Bilgi sorunlarının bu dönüşümü ve yer değişimiyle birlikte kaçınılmaz olarak kendini gösteren şey ise nedensellik sorunu olur. Ancak Foucault'nun her seferinde nedensellik sorununu arkeolojik araştırma alanının dışında bıraktığı da açık bir biçimde görülür. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce edisyonuna (*The Order*

[381] Racevskis, "Başka'nın Konatif Fonksiyonu", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, s. 197.
[382] Racevskis, "Başka'nın Konatif Fonksiyonu", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, s. 197.
[383] O'Farrell, p. 31.
[384] O'Farrell, p. 31.
[385] O'Farrell, p, 32.

Of Things) yazdığı önsözde nedensellik problemini bir kenara bıraktığını şöyle açıklar: "Nedensellik sorununu bir kenara bıraktım; Bunun yerine kendimi dönüşümlerin kendilerini tanımlamayı seçtim ve bunun, bir gün bilimsel dönüşüm ve epistemolojik nedensellik teorisi inşa edilecekse, vazgeçilmez bir adım olacağını düşünüyorum."[386]

Kaldı ki, Foucault için, kopuşun tanımlı bir açıklamasını üretmeye yönelik bir girişim geleneksel tarih sorunsalına bir dönüş anlamına gelir. Zira arkeolojik yöntemin amacı epistemolojik kırılmalar arasındaki nedenselliği açıklamak değildir. Arkeoloji, düşünceyi yapılandıran ve kısıtlayan söylemsel düzenleri ifşa ederek, özdeşliğin egemen mantığını sarsmayı ve düşünmenin yeni yollarını ortaya çıkarmaya yönelik bir alan yaratmayı amaçlar.[387] Bu anlamda arkeoloji, Gutting'in haklı olarak ifade ettiği gibi, "insan düşüncesinin *içsel* bir açıklamasını sunabilmenin ve bunu da bu düşüncenin bilinç içeriğine ayrıcalıklı bir konum vermeksizin gerçekleştirmenin yollarını arar."[388] Zira bunun gerçekleşebilmesi için bilinçliliğin tarihteki sürekliliğinin sarsılması gerekir. Bu anlamda Foucault'nun arkeoloji projesi, "yaşamlarımıza uyarladığımız süreklilik ve yönü maskeleyebilecek, bilinçlilik dışındaki unsurları tanıtır."[389]

Esas kopuş, bilinçliliğin sürekliliğinde gerçekleşecek bir kopuştur. Bu nedenle Foucault, bilincin bilgi içeriklerinin dışında kalan birtakım bilgileri gün yüzüne çıkararak yeni bir düşünce biçiminin yaratılabileceğinin mümkün olabileceğini gösterir. Buna bağlı olarak da epistemolojik kırılma, bilinç içeriklerinin yeniden düzenlenmesi ve bilginin koşullarının yeniden oluşturulması anlamına gelir. Başka bir deyişle epistemolojik kırılmanın, çağın düşüncesinin dışından bir perspektifle düşünmenin tam da kendisi olduğunu söylemek mümkündür.

Foucault "şeylere dayatılan düzenin tarihinin Aynı'nın tarihi olduğunu"[390] söyler. Bu nedenle Aynı olanın dışına çıkabilmek ve *farkı* yaratabilmek için şeylere dayatılan düzenin bilinç içeriklerine olan yansımasını, yani özdeşlik mantığını tersyüz etmek gerekir. Zira Akıl, karşılaştığı her kaosu ve düzensizliği rasyonel bir tarzda düzenleme girişiminde bulunur. Foucault'nun arkeolojik soruşturmaları aracılığıyla

[386] Foucault, OT, p. xii.
[387] McNay, p. 65.
[388] Gutting, **Foucault**, s. 61.
[389] Gutting, **Foucault**, s. 60.
[390] Foucault, OT, p. xxiv

Aklın kendisine sorun yaratabilecek her öğeyi bir kavramsal çerçeveye -delilik, emek, yaşam, dil vb. gibi- oturttuğunu ve buna bağlı bir epistemolojik düzen yarattığı ortadadır. İşte Foucault için esas önemli olan şey, düşüncede yer edinerek insanların Aynı şekilde düşünmesine, konuşmasına ve davranmasına neden olan bu epistemik çerçevenin dışına çıkmaktır. *Epistemolojik kırılma*, mevcut bilginin ve buna bağlı oluşturulan toplumsal düzenin kavramsal kategorilerini dağıtmak ve yıkmaktır.

3.2.1. Epistemolojik Kırılmaya Bir Örnek: Aristoteles'e Karşı Nietzsche

Foucault, böyle bir epistemik kırılmanın felsefi söylemde gerçekleşmiş olduğuna işaret eder. Nitekim Foucault, Aristoteles'ten itibaren felsefe tarihinde gerçekleşen *bilme istenci* anlayışının Nietzsche'de son bulduğunu ve söz konusu epistemolojik kırılmanın Nietzsche ile gerçekleştiğini söyler. Foucault'ya göre Aristoteles'in "Bütün insanlar doğaları gereği bilmek isterler" argümanıyla şekillenen düşünce tarihine karşı Nietzsche'nin bilgiyi bir icat olarak kavrayışı bu kırılmanın gerçekleştiği andır.

3.2.1.1. Aristotelesçi Argüman: "Bilme Arzusu Evrenseldir"

Felsefi söylem açısından *bilme istenci* sorununu ve felsefi söylemde gerçekleşen epistemolojik kırılmayı incelemek isteyen Foucault, bu analizini gerçekleştirebilmek amacıyla Aristoteles'i odağına alır. Foucault'nun analizinin temel nesnesini Aristoteles'in *Metafizik*'in giriş cümlesi oluşturur: "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk [haz] bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler."[391] Foucault'ya göre bu alıntıladığımız pasaj, düşünce tarihinde -en azından Nietzsche'ye kadar- hep merkezi bir rol üstlenecektir. Ve bu metin, Batı medeniyetinde var olan felsefi söylemin ta kendisini oluşturacaktır: "Bu metinde felsefi söylemin kendisiyle ilgili bir operasyonun söz konusu olduğunu görmek mümkündür. Ve burada sadece Aristoteles'in felsefi

[391] Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, 2. Basım, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 75.

söylemini değil, bizim medeniyetimizde var olduğu haliyle felsefi söylemi kastediyorum."[392]

Aristoteles'ten alıntıladığımız pasajdan ilk olarak şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

1- Bilme arzusu diye bir şey vardır

2- Bilme arzusu bütün insanlarda vardır ve evrenseldir

3- Bu arzu insanlara doğa tarafından verilmiştir.[393]

Aristoteles, alıntıladığımız pasajdan doğal olarak ortaya çıkan sonuçları *kanıtlamaya* girişir. Bu kanıt, *semeion*[394] (kanıt olarak sunulan) şeklinde verilir. Foucault'ya göre bu *semeion* terimi "genel anlamda kanıta, tanıklığa, olayların görünürlük kazanmasını sağlayan şeye denk gelir."[395] Ve kanıt, bir örtük tasım biçimindeki bir akıl yürütmeden hareketle yapılır. Örtük tasım, tekil bir durumdan hareketle genel bir doğruyu ya da ilkeyi tesis eden bir akıl yürütme biçimidir. Tekil durum burada *duyuma* işaret eder. Foucault açısından duyumdan alınan hazzın bilme arzusuyla ilişkilendirilmesi üç farklı kayma hareketine işaret eder. İlk olarak bilgi, duyuma indirgenmiş olur. Yani bilgiden duyuma bir kayma söz konusudur. İkinci olarak, bilme arzusu ile duyum arasında bir ilişki tesis edilir. Üçüncü olarak ise arzudan hazza bir kayma gerçekleşir.

Şimdi, bu söylediklerimizin açıklayıcı olabilmesi için alıntıladığımız pasaja biraz yakından bakalım. Foucault'ya göre bu metinde ilk dikkat edilmesi gereken şeylerden biri, Aristoteles'in anlam bakımından haz kavramına denk gelen *hedone* kavramını değil, onun yerine *agapesis* kavramını kullanmış olmasıdır. *Agapesis* kavramı, belli bir sorumluluğu ya da ödevi yerine getirdikten sonra ortaya çıkan tatmin duygusuna işaret eder. Düzenden duyulan tatmin, sizin için uygun olan şeye dair memnuniyetinizi ifade eder.[396] Eğer ki duyumdan alınan haz, insanlarda doğal olarak var olan bir *bilme istencinin* kanıtıysa, o zaman duyum belli bir düzenin içinde belirli

---

[392] Michel Foucault**, Bilme İstenci Üzerine Dersler**, çev. Kerem Eksen, 2. Baskı, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, (Bilme İstenci), s. 8.

[393] Bkz. Focault, **Bilme İstenci**, s. 10.

[394] *Semeion* kavramı burada sadece "gösterge" şeklinde çevrilmemelidir. Foucault'ya göre terim, filozoflarda ve belagatçılarda, herhangi bir kanıtı devreye sokmanın geleneksel bir biçimidir (bkz. Foucault, **Bilme İstenci**, s. 10)

[395] Foucault, **Bilme İstenci**, s.10.

[396] Bkz. Foucault, **Bilme İstenci**, s. 11.

işlevleri yerine getiren bir algılama rolü üstlenir. Söz konusu işlev, gerçek bilginin, yani hakikatin edinilmesinde bir aşama rolü oynar. Duyumlardan alınan haz[397] da duyumla ilgili etkinliğin doğru bir şekilde yerine getirilmesinde ortaya çıkar. Tam bu noktada Aristoteles'in duyumla ilgili görüşünü biraz açmak yerinde olabilir. Aristoteles *Metafizik*'te duyumların -özellikle görme duyusunun- faydaları dışında bizzat kendileri bakımından bize zevk verdiğini söyler:

> *Çünkü onlar, özellikle diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşündüğümüzde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir.*[398]

Foucault'ya göre, duyumların temelde herhangi bir yarar sağlamadan bize bilgi vermesi, duyumun verdiği hazza yol açan şeyin onun bizzat bilgi olmasını sağlayan şey olduğunu söylemek mümkündür. Foucault bu noktada bir kayma hareketi söz konusu olduğunu söyler: "Burada, doğa tarafından verilmiş olma fikrinden, fayda yokluğu fikrine doğru bir kayma söz konusudur; ya da genel olarak duyu kaynaklı hazdan insanın kendi duyumlarından alabileceği insana özgü hazza…"[399] Ayrıca hazzın, gerektiği şekilde yerine getirilen bir etkinlik sonucu açığa çıkması, görme duyusunu diğer duyulardan farklı kılar ve bu durum, bizi *agapesis* kavramına geri götürür. Zira dokunma veya tat alma gibi diğer duyumların aşırıya kaçması durumunda bizlere tiksinti vereceği açıktır. Fakat görme duyusunun kendi sınırları içinde, kendi işlevini yerine getiren (*agapesis*) bir duyum olarak kalması onun gerçek bir haz olarak kalmasını sağlar.

Dolayısıyla duyumun sonucunda ortaya çıkan haz, aynı zamanda insanlarda doğal olarak var olan *bilme arzusunun* bir göstergesi şeklinde sunulur. O halde arzu, bilgiden önce gelmez, ona dışsal değildir. Arzu, bilgiyle birlikte oluşur. Hatta bilginin arzunun dayanağını teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Arzu, bilgiye içkindir ve ereği bilgi olan bir istençtir. Arzuyu bilgiyle kopmaz bağlarla birbirine bağlayan şey

---

[397] Foucault bu noktada duyumdan alınan hazzı *agapesis* kavramını işaret edecek şekilde kullanır: "Bununla birlikte haz, ancak gerektiği şekilde yerine getirilen etkinliğe eşlik eder" (Foucault, **Bilme İstenci**, s.12). Bu anlamda duyum, belli bir amaca yönelik işlediği anda ortaya çıkan tatmin duygusu bu hazzın bizzat kendisini oluşturur.

[398] Aristoteles, ss. 75-76.

[399] Foucault, **Bilme İstenci**, s.13.

ise hakikattir. Michael Behrent'in ifadesiyle, "hakikat [*truth*], saf arzuyu bilgiye dönüştüren şeydir."[400] Bu ilişkide hakikatin bilgiye ontolojik bir önceliği ve onun koşulu olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda da *agapesis* terimi, "sadece duyumun verdiği hazzı değil, tefekkürün yol açacağı mutluluğu müjdeleyen bir şeyi de kasteder."[401]

O halde Foucault'nun bu analizinin, aslında bilgi edinmenin bir doğallık, herkeste olduğu gerekçesiyle evrensellik ve tarih-dışı olma boyutunun bir eleştirisini içerdiğini söylemek mümkündür:

> *Aristoteles, bu üst üste bindirmeler yoluyla, bir yandan bilgi arzusunu doğaya mal eder, duyuma ve bedene bağlar ve bu arzuyla bağıntılı olan belli bir neşe biçimini ortaya koyar; ancak diğer yandan -ve aynı zamanda- bu arzunun statüsünü ve temelini insan türünün doğasından, bilgelikten, kendisinden başka ereği olmayan ve verdiği hazzı mutluluk şeklinde tarif edebileceğimiz bir bilgiden hareketle tayin eder.*[402]

Kerem Eksen'e göre arzunun bilgiye içkin kılınması ve onun bilgiyle ilişkilendirilmesi hamlesiyle birlikte "Aristoteles bilgi arayışını insani mücadelelerin tekinsizliğinden, yani olayların tehlikeli alanından koparak güvenlikli bir konuma yerleştirmiş olur."[403] Bu anlamda Aristoteles, deyim yerindeyse, arzuyu "ana yurdu" olan bedenden koparıp akılsal ve epistemolojik bir düzeyde ele alır. Böylelikle arzuya ait olan bedensel hazlar da dışlanmış olur. Bir başka deyişle buradaki *bilme istenci* ya da *arzusu* kavrayışı, "bilginin basit bir biçimde bilgi kavramına dönüştürülemeyen yaşamsal süreçlere bağlı olduğu fikri insan bedeni problemini iptal eder."[404] Foucault'ya göre bunun etkisi, yani Aristotelesçi bu söylemin etkisi, yüzyıllarca sürmüş ve geliştirilmeye çalışılmıştır. Foucault'ya göre Aristoteles'ten Nietzsche'ye kadar neredeyse tüm filozoflar arzuya ait bedensel hazları dışlamış, arzuyu da belirli bir rasyonalite çerçevesinde ele almıştır.[405] Bu nedenle, Eksen'nin de ifade ettiği gibi, "Aristoteles'ten itibaren bilme ve hakikate erişme arzusunu kuşatmış olan o doğallık, evrensellik ve tarih-dışılık halesini"[406] görmek mümkündür.

---

[400] Michael, C. Behrent, "The Genealogy of Genalogy: Foucault's 1970-1971 Course on *The Will to Know*", **Foucault Studies**, No. 13, 2012, p. 162.
[401] Foucaut, **Bilme İstenci**, s. 16.
[402] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 16.
[403] Kerem Eksen, "Önsöz: Foucault ve Bilme Olayları", **Bilme İstenci**, s. xvii.
[404] Behrent, s. 162.
[405] Bu noktada Foucault, Spinoza ve Kant'ı bu sistematikliği sarsmanın yollarını arayan birer düşünür olarak niteler. Nitekim Foucault, 16 Aralık dersini (bkz. Foucault, **Bilme İstenci**, s. 21.) bu meseleye ayırır.
[406] Eksen, s. ıx.

Bu bakımdan Aristoteles'in *bilme istencimize* yön veren "doğru-yanlış karşıtlığı" oyununa son halini veren bir düşünür olduğunu söylemek gerekir. Zira bilmeye dair yürütülen soruşturma ve bu soruşturmaya dair sunulan kanıtlar *doğrunun*, yani *hakikatin* bir kanıt ve tanıklık aracılığıyla ortaya çıkması gerektiğinin bir göstergesidir.

Öte yandan, insanın doğası gereği bilmeyi arzuladığını ve bu arzunun duyumun verdiği hazla ortaya çıktığını söylemek, beraberinde çok önemli felsefi sonuçlar doğuracaktır. İlk olarak bu noktada insan doğasına ilişkin belirli veriler edinmek mümkündür. "İnsan doğası gereği bilgiyi arzular" demek, insansal tüm edimleri bilgiye ve hakikate tabi kılmak demektir. Buna göre insan arzusu, doğası gereği bilme ve bilgiye yönelme edimi içinde olmalıdır. Zira insan doğası, bilgiyi amaç edinen bir bilme arzusunu içinde barındırır. Bu nedenle insan arzusunun bunun dışındaki tüm bilmeleri kendi doğasına bir aykırılık teşkil edecektir. Foucault'ya göre bu yaklaşım, "ihlalci, yasaklı ve kaçınılması gereken bir bilme temasının dışta bırakılmasını varsayar."[407] Oysa Yunan tragedyasında, özellikle Aiskhylos ve Sophokles'te sürekli olarak karşımıza çıkan tema şudur: "Trajik kahraman bilmeyi doğal olarak arzulamaktan uzaktır."[408] Trajik kahraman sürekli bilmekten kaçınır. Hırsına ve kibrine yenik düşer. Bunun yanı sıra bilgiyle bu ilişkilenme biçimi, onunla ilgilenen kişiyi de kör eder. "Oidipus" der Foucault, "sırra doğru bakmaz, sır ona doğru bakar, onu takip eder, yakalamaya çalışır ve nihayet ona darbesini indirir."[409] Dolayısıyla sır, ilgilendirdiği kişileri kör eder. Foucault, bu tür bir bilmenin nihayetinde öldüren bir bilme olduğunu, yani kahramanın üzerine doğru atıldığında kahramanın ona direnemediğini söyler. Böylelikle "aydınlanmanın parıltısıyla ölümün parıltısı birbirine karışır."[410]

İkinci olarak Foucault, Aristoteles'in bilme arzusunu duyuma indirgemesinin ve onun insan doğasına yazgılı olduğunu söylemesinin Platoncu hafıza ve ay üstü dünya temasını bertaraf ettiğini iddia eder. Zira Platon'nun bilginin ruhun ölümsüzlüğü kuramından hareketle hafıza dolayımıyla bilinebileceğini söylemesi, ona (yani bilgiye)

[407] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 17.
[408] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 17.
[409] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 18.
[410] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 18.

tanrısal ve tinsel bir statü vermesiyle ilintilidir. Bu anlamda bilgiyi edinmeyi arzulayan bilme öznesi ile bilginin kendisi arasında doğal bir birlik yoktur. Foucault'ya göre Platon'da bu mesele şöyle açığa çıkar: "Bilmeden, hatta bilmeyi arzulamadan önce biliyordun, çoktan bilmiştin."[411] Oysa Aristoteles'te bilgi ve bilgiyi edinme arzusu tam bir birlik halindedir. Ve bu bilgi tüm insanlardaki bilme istenci aracılığıyla bilinebilecek bir yapıya sahiptir. Foucault bunu şu şekilde ifade eder: "Bilgi ve arzu iki farklı yerde, iki farklı özne ya da gücün elinde bulunmaz; bilgiyi arzu eden kişi zaten ona sahip olan ya da sahip olma yetisi olan kişidir."[412] Yapılması gerek şey kişinin kendi doğasını edimsel hale getirmesidir.

Üçüncü ve son olarak Aristoteles'in argümanı şu Sofistik soruyu bertaraf eder: "Eğer bilme arzulanan bir şeyse, neden diğer metalar gibi paranın evrenselliğine dahil olan bir meta olmasın?"[413] Aslında Foucault'ya göre Aristoteles bilme arzusunu duyum seviyesine yerleştirerek baştan bertaraf etmiştir. Bilme arzusunun ilk olarak duyum seviyesinde yer alması, onun bilginin tamamlanmasına yönelik bir öğe gibi ortaya çıkmasına neden olur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bilgiyi arzulamanın dışında olan her bir bilme edimi zaten ihlalci ve yasaklanması gereken bir edime işaret eder. Öte yandan Aristoteles'e göre Sofistlerin akıl yürütme biçiminin zaten sorunlu olması bilgiyi edinemediklerinin bir göstergesidir. Sonuç itibariyle Aristoteles'in metninin ve bu metnin yarattığı felsefi söylemin üç temayı dışladığını söylemek mümkündür: Trajik bilgi, bilgi-hafıza ve öğrenme-meta temaları.

İşte bütün bu söylediklerimizden hareketle Foucault, *bilme* [*savoir*] ile *bilgi* [*connaissance*] arasında şöyle bir ayrım yapar:

> *Terimleri sabitleyebilmek için şu ayrımı yapalım: Arzuya ve bilmeye [savoir] önceden var olan bir birlik, bir karşılıklı aidiyet ve bir ortak doğaya sahip olma niteliği veren sisteme bilgi [connaissance] adını vereceğiz. Ve orada bir istemenin nesnesini, bir arzunun ereğini, bir tahakkümün aracını, bir mücadelenin olası kazanımını bulmak amacıyla bilginin [connaissance] içselliğinden koparılması gereken şeye de bilme [savoir] adını vereceğiz.*[414]

O halde bilme [*savoir*] ve bilgi [*connaissance*] ayrımında Foucault'nun bilgiyi belirli bir akıl yürütme sonucu tümel ve sistemli işleyen bir bütün olarak ele aldığı

[411] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 20.
[412] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 20.
[413] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 19.
[414] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 21.

açıktır. Bilmenin [*savoir*] ise daha çok bilginin içselliğinden koparılmış bir mücadeleler, iktidar ilişkileri, meydan okumalar alanına yerleştirildiğini görürüz.

3.2.1.2. Felsefi Söylemin Düzeni ve Bilgi Teorisinin Gelişimi

Aristoteles'in metafizik metni incelendiğinde, düşünürün bir nedenler teorisini doğrulamaya çalıştığı görülür. *Metafizik*'in A kitabında Aristoteles, kendinden önceki -Platon ve Platon öncesi- düşünürlerin Varlık ile ilgili düşüncelerini analiz eder ve bunların bir eleştirisini yapar.[415] Aristoteles, kendisinden önceki düşünürlerin Varlık'a ilişkin bir iddiaları olmakla beraber onların, tam anlamıyla Varlık'ın dört temel nedenini ortaya koyamamış olduklarını söyler. Bu durum, Aristoteles'e göre, Platon ve Platon öncesi düşünürlerin yanılmış olduklarının bir göstergesidir. Aristoteles, önceki filozofların yanılma nedenini şöyle açıklar: "İlk zamanların felsefesi henüz genç ve başlangıçlarında bulunduğu için her şey hakkında ancak yarım yamalak şeyler söylemiştir."[416] Ne var ki Aristoteles kendisinden önceki filozofların yanılmış olmakla beraber yine de hakikatin içerisinden konuştuklarını söyler. Zira henüz başlangıç aşamasında da olsa felsefenin ortaya çıkışının nedeni bir hakikat arayışıdır ve onu harekete geçirme konusunda etkin olan şey hakikattir. O halde, Foucault'nun da söylediği gibi, "filozoflar halihazırda bir şekilde hakikatin içinde bulunmaktadırlar."[417]

Böylelikle her bir felsefenin kendi içinde hakikatle farklı biçimlerde ilişki kurmuş olması hakikatin yol açtığı zorlamadan ileri gelir: "Ancak insanlar ilerledikçe olayların kendileri onların yolunu çizmiş ve kendilerini daha derin bir araştırmaya zorlamıştır."[418] O halde hakikat, felsefeyi bir noktadan başka bir noktaya sürükleyerek, yani onun rotasını belirleyerek sürekli bir gelişim içinde kendisine doğru yol almasını sağlar. Foucault, Aristoteles'in felsefe ile hakikat arasında kurduğu ilişkiyi şöyle açıklar: "Her bir felsefe hakikatle olan farklılaştırıcı ilişkisi yoluyla kendi tekil kimliği içerisinde belirlenmiştir (Thales suyu maddi neden olarak gördüğü için, Anaksagoras

[415] Bkz. Aristoteles, ss. 86-143.
[416] Aristoteles, ss. 143-144.
[417] Foucault, Bilme İstenci, s.33.
[418] Aristoteles, s. 94. (*Bilme İstenci Üzerine Dersler* kitabında bu alıntı şöyle çevrilmiştir: "Bu noktada, gerçekliğin kendisi gidecekleri yolu çizdi ve onları daha derinlemesine bir araştırmaya mecbur kıldı." Foucault, **Bilme İstenci**, s. 33.)

etkin nedeni bulmaya çalıştığı için vb.). Kısacası, bir felsefenin formel nedenini oluşturan şey, hakikatle kurulan belli bir ilişkidir."[419]

Foucault, Aristoteles'in düşüncesinden hareketle, kendine özgü hayranlık verici yorumuyla felsefe ile hakikat arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin yarattığı *söyleme* dair önemli çıkarımlar yapar. İlk olarak Foucault'ya göre felsefenin, felsefe olmak bakımından, biçimsel nedenini oluşturan şey hakikatle olan ilişkisidir. Hatta hakikat, felsefenin ereğidir. Nitekim felsefi söylemlerde ortaya çıkan farklılıklar ya da filozofların Varlık'ın kendisine dair yaptıkları çeşitli yorumlar, hakikatin zorlamasından hareketle gelişir. O halde felsefenin kendine has olan gelişimini hakikatin yol açtığı zorlama tayin eder: "Bunun yanı sıra, bir felsefenin kendine has gelişimini ya da bir felsefeden diğerine geçişi mecbur kılan şey, hakikatin yol açtığı zorlamadır."[420]

Öte yandan filozof da her zaman hakikatin içindedir. Fakat filozofun Varlık'ın ilkelerine dair eksik şeyler söylemesi onun cehaletinden kaynaklanmaz. Buradaki sorun bilgi eksikliği sorunudur. Filozoftaki bilme eksikliği Varlık'ın hakikatini tüm çıplaklığıyla görmesine engel olur. Foucault bu durumu şöyle ifade eder: "Burada söz konusu olan, bizatihi hakikatle kurulan ilişkiyi inşa eden bir eksikliktir. Filozofun söylemediği ve söyleyemediği şey, tam da onun dile getirdiği hakikati belirleyen şeydir."[421] Foucault'ya göre böyle bir felsefi söylem, felsefeyi alegorik yorumlardan uzaklaştırır. Başka bir deyişle felsefe, şiirsel ve mitik ifadeler içermekten kaçınır. Bu anlamda Foucault'ya göre Aristoteles, "felsefi söylemi her türlü zapturapttan (ya da -Yunan tarihinin o döneminde henüz bu konuda bir farklılaşma belirmediği için- hukuki veya retorik zapturapttan) kurtarır."[422]

Artık felsefe hakikat tarafından kuşatılmış ve kendini belirli bir amaç doğrultusunda harekete yönelten gücü hakikatte bulmuştur. Artık felsefi anlamdaki tüm akıl yürütmeler, akıl dışı herhangi bir unsura izin vermeden yapılacaktır. Bu anlamda felsefede hakikat sorunun ne kadar önemli bir yer teşkil ettiğini görmek mümkündür. Bir felsefenin ya da filozofun hakikate ilişkin yaptığı olumsuz ya da eksik

[419] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 33.
[420] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 33.
[421] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 36.
[422] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 37.

çıkarımların hepsinin taşıyıcısı yine hakikatin kendisidir: "Hatalarına varana dek her şey hakikat tarafından taşınır."[423] Böylelikle Aristoteles, Foucault'ya göre, yüzyıllar boyunca "felsefenin tarihsel varoluş kipini düğümlemiş"[424] olur. Zira Foucault'ya göre Aristotelesçi analiz, kendisinden sonra gelecek olan felsefi düşünceyi veya gidilecek olan felsefi güzergâhı ciddi bir biçimde belirler:

> *Felsefe tarihi her zaman bireysel eserlerin belli bir oyunu ve hakikatin tarih boyunca takip ettiği bir yönelim boyunca düzenlenir. Felsefe tarihi her zaman belirli isimlere sahip bireysellikler yoluyla ele alınır; bu tarih, her zaman belli bir seviyede, özel isimler tarafından -ve ancak onlar tarafından- işaret edilen birimleri manipüle etmiştir. Bu birimlere ve onlara işaret eden özel isimlere kıyasla, deneycilik, panteizm ya da akılcılık gibi birimler soyut inşalardır.*[425]

Demek ki Aristoteles'ten sonra ortaya çıkan rasyonalizm, empirizm ya da panteizm gibi felsefi kavrayışlar, aslında yine Aristoteles'in kendisi tarafından belirlenmiş olan hakikat ve felsefi söylem arasındaki ilişkiye dayanır. *Metafizik*'in A kitabında Aristoteles, kendisinden önceki felsefi kavrayışları incelediğinde bu kavrayışların hakikati bütünüyle değil, fakat bölük pörçük dile getirdiğini söylüyordu. Foucault, Aristoteles'e göre filozofların bu konudaki eksikliklerinin bilme/bilmeme boyutuyla ilgili olduğunu söyler: "Burada söz konusu olan, bizatihi hakikatle kurulan ilişkiyi inşa eden bir eksikliktir. Filozofun söylemediği ve söyleyemediği şey, tam da onun getirdiği hakikati belirleyen şeydir."[426] Bu anlamda Foucault, Aristoteles'in felsefi söylemi alegorik yorumlardan ve pozitivist eleştirilerden kurtarmaya yönelik bir operasyon gerçekleştirdiğini söyler. Foucault'ya göre "felsefi söylem artık şiirsel söylemle aynı statüye sahip olmaz."[427]

Bu nedenle Aristoteles'ten itibaren felsefi söylem hakikatin içinden ve ona ilişkin konuşan bir etkinlik olarak devam edecektir. Bu felsefi söylem itibarıyla, Foucault'ya göre, filozof ne derse desin, her halükârda hakikatin içinde olacaktır. Foucault bu söylemin şu veya bu şekilde, bu tarihin içinde sürekli olarak kendini tekrar edeceğini söyler. Fakat bu tekrar -tıpkı Aristoteles'in kendisinden önceki filozofların felsefi kavrayışlarını eleştirdiği gibi- her zaman için hakikatin düşünülmeyeni üzerinden gerçekleşir. Hakikate dair bu düşüncenin aynı zamanda "isabetsizlik,

[423] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 37.
[424] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 37.
[425] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 37.
[426] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 36.
[427] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 36.

unutuş, yok sayma ya da hakikatin eksik kalması anlamına gelişi, her türlü felsefenin düşünülmeyişidir."[428] Bu nedenle Foucault, Aristoteles'ten sonra ortaya çıkan felsefi görüşlerin (rasyonalizm, empirizm, panteizm vb.) her zaman farklı şekillerde bir tekrara düştüğüne ilişkin şunları söyler:

> *Ve her yeni felsefe, her bir tekil eser karşısında bir başka felsefenin düşünülmeyenini düşünmek zorunda olacaktır. Bu nedenle felsefe tarihi, felsefeleri aralarında karşılıklı bir tekrar ve yorum ilişkisi varmış gibi tasavvur eder: Her bir felsefenin yapması gereken, başkalarındaki düşünülmeyeni düşünmektir. Ve bu düşünülmeyenden hareketle her bir felsefenin hakikatle olan tekil ilişkisi tanımlanacaktır.*[429]

Bu nedenle Foucault felsefenin ve felsefe tarihinin sürekli olarak kendine biçtiği görevin, Aristoteles'in ona önerdiği görevle aynı olduğunu söyler. Bu anlamda felsefe tarihinin yol aldığı güzergâh bir anlamda Aristoteles'in etkisi altında şekillenecektir. Bu güzergâh ise bilgi teorisinde arzunun ya da "arzu tarafından simgeleştirilen şeyin" dışarıda bırakılması, yani dışlanması sonucu oluşur. İşte felsefi düşünce, arzuyu dışlayıp bilgiyi saf akılsal bir etkinliğe indirgeyerek hakikati farklı perspektiflerden dile getiren bir tekrara dönüşecektir. Buradaki epistemolojik kırılmayı gerçekleştirecek olan düşünür ise Nietzsche olacaktır.

3.2.1.3. Nietzsche'nin "Münasebetsizliği": "Bilgi Bir İcattır"

Felsefi söylemdeki "bilme" sorununu Aristoteles üzerinden ele aldık. Aristotelesçi düşüncede, arzu ve bilmeye [*savoir*] önceden bir birlik tahsis eden, onları karşılıklı olarak birbirine bağlayan ve ortak bir doğaya sahip gibi gösteren sistem olan bilgidir [*connaissance*]. Öte yandan Nietzscheci modelde ise ortaya çıkan şey, yaşamsal alanda insanlar arasındaki mücadelelerin yüzeyinde gelişen, iktidar ilişkilerinden doğan, sonucu zorunlu olmayan ve tam da bilginin [*connaissance*] içselliğinden koparılan şey olan bilmedir [*savoir*]. Aristotelesçi modelde bilgi [*connaissance*], arzu ve bilmeyi [*savoir*] doğrudan hakikatle ilişkilendiriyordu. Nietzscheci modelde bilme [*savoir*] denilen şey ise bilgi ve hakikat arasında hem bir destek hem bir *dışlama* ilişkisi şeklinde tespit edilir. Foucault'ya göre Nietzscheci bilme biçiminde hakikat bilgiye doğrudan bağlı değildir. Tam da bu ayrımın

[428] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 38.
[429] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 38.

belirlendiği noktada Foucault, "bir özne ve nesne sistemine -yani bir bilgi teorisine- gönderme yapmak yerine, bilme olaylarına ve onların içerisindeki bilgi etkisine [*effect de connaissance*] yönelen bir tarih çalışmasına"[430] girişir. Başka bir deyişle Foucault "bilme ediminin, kendileri bilgi düzleminde olmayan birtakım süreçlerin yüzeydeki saf olay olarak analiz edilmesi"[431] gereken Nietzscheci modelden hareketle *bilme olaylarını* merkeze alarak Batı felsefesinin Sofistlerden duyduğu rahatsızlığı ve onların nasıl da felsefi söylemin dışında tutulduğunu incelemeyi amaçlar. Ancak bu bölümde Foucault'nun Sofistlerin dışlanmalarına ilişkin analizlerine değinmeyeceğiz. Zira açıklığa kavuşturmak istediğimiz konu, Aristoteles'in yüzyıllar boyunca etkisi altına aldığı bilgi teorisinde Nietzsche'nin hangi bakımdan dönüşüm yarattığıdır. Başka bir deyişle Nietzsche'nin bilgi teorisinde yarattığı epistemolojik kırılmayı analiz edeceğiz.

Şimdi, Nietzsche, Aristoteles'in ileri sürdüğü *bilme istenci* modelinin tam karşısında duran, hatta Aristotelesçi bilme modeline müdahalede bulunan bir düşünürdür. Foucault'ya göre Nietzsche, bilme edimini bilgi düzleminden koparır ve onu itkilerin alanına yerleştirir. *Şen Bilim*'de Nietzsche bu konuyla ilgili şunları söyler:

> *Bilgi olanaklı olmadan önce, bu içgüdülerden [gülme, yas tutma, nefret etme] her biri, şey ya da olgu üzerine kendi tek yanlı görüşünü sunmuş olmalıdır. Bundan sonra bu tek yanlı görüşlerin kavgası gelir. Bu da, ara sıra, bir anlama neden olur. Çünkü, bütün içgüdüler, adalet ile sözleşme sayesinde var oluşlarını koruyup sürdürebilir, ötekiler karşısında hak ileri sürebilirler. Uzlaşmanın yalnızca son sahneleri ile bu uzun sürecin sonunda hesabın kapatılmasının bilincine vardığımız için, biz intelligere'nin uzlaştırıcı, adil, iyi bir şey, -özce içgüdülerin karşısında duran bir şey olması gerektiğine karar veririz. Oysa o, içgüdülerin birbirine karşı belli bir davranışından başka bir şey değildir.*[432]

Bu anlamda Nietzsche bilgiyi keşfedilen bir şey olarak değil, bir anlaşmazlık ve güç ilişkisi sonucu uzlaşılan bir şey olarak tarif eder. Bilgi, artık olaylar alanındadır. Nietzsche tarafından saf olayların alanında incelenen bilme edimi, evrensel, tarih-dışı ve doğal olan bilgi temasını reddeder. Burada bilgi, Aristoteles'te olduğu gibi, bilme arzusunu önceleyen bir öğe değildir. Bilgi, "bilme ediminin [*connaitre*] içinde yer alan bir etkidir. Engellenemez biçimde ortaya çıkmış olan, ancak belki de zorunlu olmayan bir etki…"[433]

---

[430] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 31.
[431] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 31.
[432] Friedrich Nietzsche, **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2003, ss. 196-197.
[433] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 31.

Foucault *Hakikat ve Hukuksal Biçimler* adlı metninde, bilme edimini saf olay düzeyine ve itkilerin alanına yerleştiren Nietzsche'de bilginin, bir icat anlamına geldiğini söyler: "Demek ki bilgi icat [*Erfindung*] edilmiştir."[434] İcat kelimesi önemlidir. Zira icat, kökenin [*Ursprung*] karşıtı anlamına gelir. Foucault'ya göre bilginin icat edilmiş olması demek bilgiye dair birçok yeni iddiayı beraberinde getirir. İlk olarak bilgiye dair şu sonucu çıkarmak mümkündür: Bilgi, insan doğasına işlenmiş ve ona kazınmış halde değildir. Çünkü bilgi, insani itkilerin birbiriyle mücadelesi, birbirini tahakküm altına alma girişimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu açıdan yaklaşıldığında Foucault bilginin, olanaklılığını bir *oyun* [*game*] alanı içerisinde görür. Dolayısıyla bilgi, zorunlu olmayan bir öğe olarak karşımıza çıkar.

O halde Foucault'ya göre Nietzsche, bilginin temelinde aklı değil itkileri, olumlamayı değil şüpheyi ve olumsuzlamayı görür: "Akıl, bilme [*savoir*] ya da deneyim değil itkiler; olumlama, kesinlik, istila ya da dinginlik değil, şüphe olumsuzlama, çözülme, erteleme."[435] Bu anlamda Nietzsche'nin kendinden önce bilginin temeline duyumu, algılamayı ve rasyonaliteyi yerleştiren düşünürlerin tam karşısında yer aldığı görülür. Bilginin temelinde içgüdülerin bir mücadelesi ve bu mücadele sonucu varılan uzlaşma yatar. Foucault Nietzsche'de bilginin dayanağının ve çıkış noktasının içgüdüler olduğunu açıkça vurgular. Fakat bu durum, yine de bilginin içgüdülerin mücadelesinin zorunlu bir sonucu olduğu anlamına gelmez. İtkiler veya güdüler, bilginin yalnızca bir çıkış noktasıdır. Zira, "bilgiyi doğuracak olan şey sonuçta risk ve rastlantıdır."[436] Bu açıdan baktığımızda, Eksen'in de ifadesiyle söyleyecek olursak, "Nietzsche bilgiyi ana yurduna, insan deneyimini oluşturan en temel unsurların, yani itkilerin düzlemine geri çağırır."[437]

Öte yandan Nietzsche'ye göre doğadaki şeyler de bilmek zorunda olduğumuz birer varlık ya da nesne değildir. "Şeyler" der Foucault, "yasalara boyun eğen nesneler değildir."[438] Şeyleri bilmek de bir anlamayla başlamaz. Aşağılamak, değersizleştirmek, kendini nesneden sakınmak/korumak itkilerinden hareketle tesadüfi bir uzlaşma sonucu açığa çıkar. Nitekim bilgi ile bilinecek şeyler arasında bir

[434] Michel Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", **Büyük Kapatılma**, çev. Işık Ergüden, 3. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, (HHB), s. 171.
[435] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 204.
[436] Foucault, HHB, s. 171.
[437] Eksen, s. xviii.
[438] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 204.

uygunluk, bir benzerlik söz konusu da değildir. Daha Kantçı bir ifadeyle konuşacak olursak, deneyimin koşulları ile deneyim nesnesinin koşulları arasında tamamen bir heterojenlik mevcuttur. Oysa ki "deneyim koşulları ile deneyim nesnesinin koşullarının özdeş olduğunu açıkça ilk söyleyen Kant'ın kendisi olmuştur."[439] İşte bu bakımdan Nietzsche Batı felsefesinin geleneğiyle büyük bir kopuşu temsil eder.

Doğayı bir uygunsuzluk ve ebedi bir kaosun mekânı olarak gören Nietzsche'ye göre şeylerin ardında bilinmesi gereken bir giz ya da sır yoktur. Nietzsche, şeylere tanrısal bir güç atfetmenin bir yanılgı olduğunu ve bundan kesinlikle sakınılması gerektiğini açıkça ifade eder. Foucault'ya göre Nietzsche'nin bu yaklaşımı Batı felsefesi geleneğiyle bir başka kopuşun göstergesidir. Keza Foucault Tanrı'nın Batı felsefesi geleneğindeki yerini şöyle açıklar:

> *Batı felsefesinde, bilinecek şeylerle bilginin kendisinin süreklilik ilişkisini sağlayan şey, gerçekte nedir? Bilgiye dünyadaki şeyleri gerçekten bilme gücünü sağlayan ve bilginin sürekli hata, yanılsama, keyfilik olmasını sağlayan şey nedir? Batı felsefesinde bunu sağlayan Tanrı değilse nedir? Elbette Tanrı; Descartes'tan beri ve hatta o kadar geri gitmezsek Kant'ta bile bilgi ile bilinecek şeyler arasında bir uyum olmasını sağlayan bu ilkedir. Bilginin, aslında, dünyadaki şeyler üzerinde temellenen bir bilgi olduğunu kanıtlamak için Descartes Tanrı'nın varlığını olumlamak zorunda kaldı.*[440]

"Kökensel, yani kendinde bilginin" olmadığı söyleyen Nietzsche, doğayı tanrısallıktan ayırarak, bilgi teorisi ile teoloji arasında bir kopuşun olmasına yol açar.[441] Bunun yanında, eğer bilgi icat edilmiş ise, hakikat de bilgiden sonra icat edilmiştir. Nietzsche, Foucault'ya göre, daha en başından hakikat ve bilgi arasında bir ayrım tespit eder. Zamansal bir ardışıklık varsa bu, bilginin hakikatten önce geldiği bağlamında vardır. Aristoteles'te olduğu gibi, bilgi hakikate geç kalmış, arzu düzeyinde onu arayan bir şey değildir. Ya da pozitivist tarih anlayışında olduğu gibi, hakikat başlangıçta verilmiş, bilgi de ona doğru yönelen ve tarihin sonunda ona ulaşacak bir öğe değildir. Bir başka ifadeyle, Nietzsche'de hakikatle bilgi arasında kökensel bir aidiyet yoktur. Nitekim Foucault'ya göre Nietzsche'nin "münasebetsizliğinin" nedeni tam da onun bilgi ile hakikat arasındaki ilişkileri çözmüş

---

[439] Foucault, HHB, s. 172.
[440] Foucault, HHB, ss. 172-173.
[441] Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda şöyle der: "Hakiki dünya ulaşılamaz? En azından ulaşılmadı. Ulaşılmadığı için bilinmiyor da. Dolayısıyla avutucu, kurtarıcı, yükümleyici de değil: bilinmeyen bir şey bizi neye yükümleyebilir ki?" (Friedrich Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, çev. Mustafa Tüzel, 9. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 25-26.)

olmasıdır.[442] Peki bu noktada bilginin hakikatle olan ilişkisini hangi düzlemde ele almak gerekir?

Foucault hakikati önceleyen bu bilginin her şeyden önce "tamamen ihtiyaç tarafından yönlendirilen ilksel ve bedensel bir bilgi"[443] olduğunu söyler. İnsanın tahakküm, tanıma, tanımlama arzusu şeylere kendi mührünü vurmasına neden olur: "Mühür, ilişkileri saptar. Bir gerçekliğe gönderme yapar."[444] Bu nedenle Nietzsche, bilgiyi edinme konusunda öznenin birliğine gönderme yapmaz. Foucault'ya göre Nietzsche, *cogito* yerine *güç istencini*, *mührü* ve *oyunu* koyar. Oyun, "bir farklılıklar oyunudur."[445] Bir başka deyişle oyun, burada farklılıkların zorlama yoluyla bir araya getirilmesi ve şiddet yoluyla onlar arasında bir benzerlik kurulması bağlamında kullanılır. Dolayısıyla bilginin ortaya çıkışı, işte bu *güç istencinin* şeylere mührünü vurmasında yatar. Ve Foucault, Nietzsche'nin hakikati tam da bu *istencin* içine yerleştirdiğini söyler. Bu noktada da Nietzsche'ye göre hakikat ile istencin bu ilişkisinin bir özgürlük ilişkisi olmadığını, bir şiddet ilişkisi şeklinde ele alındığını görmek mümkündür.

O halde, *bilme istenci* kavramını Aristoteles ve Nietzsche açısından değerlendirdiğimizde, bilgi-arzu-hakikat ilişkisi açısından bu iki düşünür arsında büyük farklılıkların olduğu aşikârdır. Foucault'ya göre bilgi-arzu-hakikat arasındaki ilişkiler, Aristoteles'te, arzunun dışlanması suretiyle tesis edilir. Bilme arzusunun evrensel ve tarih-dışı olduğu ve onun insanlara doğa tarafından verildiği fikri Aristoteles'in temel düşüncesini oluşturur. Düşünce tarihinde Aristoteles'in bu yaklaşımı -en azından Nietzsche'ye kadar- hep merkezi bir rol üstlenecektir. Foucault'ya göre Aristoteles'ten sonraki düşünürler varlık, dünya ve bilgi hakkındaki görüşlerini farklı biçimlerde fakat tekrara düşerek belirtmişlerdir.

Nietzsche ise Aristotelesçi bilme modelini dönüşüme uğratarak "bilgiyi yeti olarak gören her türlü teoriyi, yani felsefedeki geleneksel teoriyi dinamitleyen bir bilme [*savoir*]"[446] ortaya koyar. Bilgiyi icat edilen bir şey olarak gören Nietzsche, bilmeyi de içgüdülerin tetiklediği olaylar alnına yerleştirir. Dolayısıyla Nietzsche, Aristoteles'in *bilme istenci* açısından dışlamış olduğu arzuyu bilme olaylarının

[442] Bkz. Foucault, **Bilme İstenci**, s. 209.
[443] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 210.
[444] Foucault, **Bilme İstenci**, s. 213.
[445] Bkz. Foucault, **Bilme İstenci**, s. 212.
[446] Daniel Defert, "Dersin Bağlamı", **Bilme İstenci**, s. 269.

alanının içine alır. Nietzsche'nin konumunu *fark* teması üzerinden düşündüğümüzde - bilgi teorisinde bir kopuş yaratması ve düşünceye yeni yollar açması bakımından- *farkın* tam da Nietzscheci düşüncenin kendisinde gerçekleşen bir dönüşüm olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche bilgi teorisinde kendisine kadar süre gelen felsefi söylemin düzenini sarsar. Aristoteles'ten beri süregelen felsefi söylemin düzeninde tam anlamıyla bir kırılma tam anlamıyla bir kopuş ve fark yaratan Nietzsche, bilgi-arzu-hakikat arasındaki ilişkilere yeni bir boyut kazandırır. Bilmeyi "ana yurduna", yani itkiler ve saf olaylar düzenine yerleştiren Nietzsche, Foucault'nun gözünde, yaşamı ve varoluşu tüm dinamikleriyle olumlayan bir düşünür olarak tarih sahnesine çıkar. Deleuz'ün ifadesiyle "yaşamı olumlayan tanrıdır o; ve onun için yaşam olumlanacak bir şeydir, haklılaştırılacak ya da kurtarılacak bir şey değil."[447]

3.3. İKTİDARIN DAYATTIĞI BİLGİ REJİMİNE DİRENİŞ BİÇİMİ OLARAK *FARK*

Foucault için iktidarın bilgiyle ortak bir işleyiş biçiminin olduğu açıktır. Nitekim tezimizin *Arkeoloji ve Siyaset* başlığı altındaki bölümde bilgi ve iktidar arasındaki ilişkileri ve arkeolojik araştırmanın siyasal boyutunu elimizden geldiğince tartıştık. Bu başlık altında da doğrudan bilgi eksenini analiz nesnesi olarak alan arkeolojik araştırmanın eleştirel perspektifi sonucunda *farkın* politik bir temelde ortaya çıkacağını göstermeye çalışacağız. Zira artık bilginin insanı özneleştirme süreçlerinde kendi başına iktidardan bağımsız olarak işlemeyeceği açıktır. Bu anlamda *delilik*, *hastalık*, *emek*, *dil*, *yaşam* gibi öznel deneyimler iktidarın ürettiği bilgi ve bilginin iktidarın alanını genişletmesi aracılığıyla ortaya çıkar. Foucault'da modern tarihsel epistemolojinin veya siyasal rasyonalitenin anlaşılabilmesi için gerçekten onun iktidar analizine odaklanmak gerekir. Kaldı ki Foucault rasyonelleşme ile siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin varlığını açıkça kabul eden bir düşünürdür. Hatta Foucault, Aydınlanma'nın görevlerinden birisinin aklın siyasi güçlerini çoğaltmak olduğunu söyler. Fakat Foucault politik rasyonaliteyi bütünsel olarak değerlendirmek ve analiz

[447] Gilles Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s.27.

etmek yerine daha spesifik düzeyde oluşmuş siyasal rasyonalitelere odaklanmak gerektiğini söyler.

Başka bir ifadeyle Foucault, "toplumun ya da kültürün rasyonelleşmesini bir bütün olarak ele almak yerine, böyle bir süreci, her biri temel bir deneyime (delilik, hastalık, ölüm, suç, cinsellik vb.) gönderme yapan çeşitli alanlar çerçevesinde"[448] analiz etmenin daha akıllıca olduğunu söyler. Bu anlamda Foucault'nun delilik, emek, dil, yaşam ve ölüm gibi temalar üzerinde yaptığı analizler, aslında rasyonelleşme ve siyasal iktidar arasındaki ilişkilerin analitik bir analizini içerir. Dolayısıyla Deleuze'ün sorusunu soracak olursak, "*arkeolji*'nin sonucunun davet ettiği, etkin 'söylem'in benim hayatıma ve ölümüme kayıtsız bir 'dışarı'nın dahilinde oluştuğu ve devrimci pratikle buluşturulması gereken genel bir üretim teorisi değilse nedir?"[449] Bu, arkeolojinin teorik ve bilgi düzeyinde bir soruşturma olmasına rağmen, sonucunun pratikte politik ve devrimci bir kavrayışa yol açacağı anlamına gelir. O halde Foucault'da düşünceyi kuşatan bu temalara karşı ortaya konacak olan *farkın* politik bir düzeyde yeşereceği de açıktır. Ancak *farkın* hareket noktası öznenin kendi üzerinde eleştirel düşünmesiyle başlar. Başka bir deyişle düşünceyi "bu şekilde" düşünmeye sevk eden koşulları sorgulamak ve "içinde bulunulan zamana teşhis koymak" *farkın* belireceği sorgulama zeminidir.

Dolayısıyla Foucault'nun felsefi araştırmalarının genel sorusu aslında "Biz şu anda kimiz?" sorusudur. Hatta bu soruşturma "Biz şu anda kimiz?" sorusunun eleştirel bir çalışması yönünde ilerler. Foucault öznenin kuruluş sürecini tarihsel bir düzlemde ele aldığı için, "Biz kimiz?" sorusunu tarihsel ve eleştirel bir yöntemle ele alır. Bu nedenle iktidarın özneyi kuşatan ve kuran pratikleri tarihsel-eleştirel bir düzlemde analiz edilir. Buradan da anlaşılacağı gibi, Foucault için önemli olan şeyin bizim bugün kim olduğumuzun cevabını bulmak ya da bugün kim olduğumuzu keşfetmek olmadığının altını çizmemiz gerekir. Zira Foucault için önemli olan şey, tarihin çok kesin bir anı olan *şimdi*'de olduğumuz şeyi reddetmektir. *Özne ve İktidar* metninde Foucault bunu şöyle dile getirir: "Bütün felsefi sorunların en kesini, şimdiki zaman sorun, bizim tam şu anda ne olduğumuz sorunudur. Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir."[450] Dolayısıyla

[448] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 60.
[449] Deleuze, **Foucault**, **s**. 31.
[450] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 68.

Foucault'nun en temel amacı, bizleri oluşturan iktidar pratiklerinin eleştirisini yapmak ve bu pratiklerin kuşatıcı sınırlarını aşmaktır. Yani Foucault'ya göre bugün bizleri kuşatan ve belirleyen sınırları aşmak, onlardan sıyrılmak gerekir. Zira bugün bizim kim olduğumuzu belirleyen şey, tarihsel anlamda tezahür eden iktidar pratiklerinin ve sınırlarının kuşatmasıdır. Bir özne olarak eylemlerimizi, düşüncelerimizi, konuşmalarımızı belirleyen şey iktidarın ince teknikleriyle bezenen bu stratejileridir.

Bu anlamda arkeolojik araştırma her ne kadar bir tarihsel epistemoloji çalışması olsa da onu bilgiyi üreten bir konuma sahip olan iktidardan bağımsız bir şekilde düşünmek imkansızdır. Bilgi ve iktidar eksenleri, Foucault'da, her zaman birbirine dolanmış ve karışmış bir haldedir. Bu ortak işleyişle birlikte bilgi ve iktidar, insan bedenini kuşatmak amacıyla bazı kavramlar öne sürüp bir söylem üretirler. Örneğin "insan", "ruh", "birey", "insan bilimleri" gibi kavramlar bilgi ve iktidar ortaklığıyla üretilen söylemlerin ürünleridir. Keskin'in kendi ifadesiyle söyleyecek olursak, bu kavramlar "bilgi ve iktidar ilişkilerinin eklemlendiği bir öğe, iktidarın bilgiyi ortaya çıkardığı, bilginin de bu iktidarı genişletip güçlendirdiği bir çarktır."[451] Dolayısıyla arkeolojik araştırma, evrensel statü kazanmış temel kavramların politik bir eleştirisini içerir. Örneğin Foucault'nun en çok ses getiren kitabı olan *Kelimeler ve Şeyler*, Modernite'nin icat etmiş olduğu ve evrensel bir değer kazanmış olan hümanizm kavramına derinlikli bir eleştiri getirir. Foucault ortaya çıkan hümanizm kavramını her ne kadar tarihsel epistemoloji açısından ele alsa da, bu çalışma insanın bilginin nesnesi konumuna geldiğini ve bunun aracılığıyla da iktidarın hareket alanını genişlettiğini göstermesi açısında çok önemlidir. Nitekim Foucault Batı kültürünün temel kaygısının "insan" olmasının ahlaki bir nedenden ötürü ortaya çıkmadığını şu şekilde belirtir:

> *Kelimeler ve Şeyler'de, on sekizinci yüzyıl sonunda ve on dokuzuncu yüzyıl başında insanın hangi parça ve bölümlerden oluştuğunu göstermek istedim. Bu figürün modernliğini belirtmeye çalıştım, bana önemli gelen şey şunu göstermekti: İnsanı bilimsel olarak tanıma fikri, insan varlığına dair ahlaki bir kaygı olduğu için değildir, tersine, insan varlığı mümkün bir bilginin nesnesi olarak inşa edildiğinden, daha sonra çağdaş hümanizmanin tüm ahlaki temaları geliştirilmiştir: yumuşak Marksizmlerde, Saint-Exupéry ve Camus'de, Teilhard de Chardin'de, kısacası kültürümüzün tüm bu soluk figürlerinde rastlanan temalar bunlardır.*[452]

[451] Keskin, "Önsöz: Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 19.
[452] Foucault, "İnsan Öldü Mü?", **Felsefe Sahnesi**, s. 32.

Bu anlamda arkeolojinin kavramsal düzeydeki soruşturmaları, öznenin düşüncesinin koşullarını belirleyen tarihsel süreçlerin politik bir eleştirisini içerir. Zira epistemolojik kavramların toplumsal yaşamın ve o dönemin ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Her dönemin farklı bir *epistemeye* sahip olmasının nedeni her dönemin siyasal ve ekonomik koşullarının farklı oluşudur. Bu nedenle Foucault zihinde birtakım düzenliliklerin ve "evrensel" statüye sahip birtakım kavramsal kategorilerin "insan doğası"na özgü olduğunu reddeder. Noam Chomsky ile "insan doğası" üzerine yaptığı bir tartışmada Foucault, onun "insan doğası" kavramını araştırmadaki amacının ne olduğunu şöyle ifade eder:

> *Ama bu düzenliliklerin, varoluş koşulları olarak, insan zihnine ya da insan doğasına bağlı olduğu söylendiğinde bunu kabul etmem zor: Bana öyle geliyor ki bu noktaya ulaşmadan önce -her halükârda sadece kavrayıştan bahsediyorum- iktisat, teknoloji, siyaset, sosyoloji gibi diğer insani pratikler alanında bunun yerine, o pratiklere oluşum koşulları, model, yer, görünüm vs. koşulları olarak hizmet edebilecek bir şey koymak gerekir. Ben bilimi mümkün kılan düzenlilik ve kısıtlama sisteminin insan zihninden başka bir yerde, hatta onun dışında, toplumsal biçimlerde, üretim ilişkilerinde, sınıf mücadelelerinde vs. bulunup bulunamayacağını bilmek istiyorum.*[453]

Zaten Foucault bu amacını arkeoloji soruşturmasında ortaya koyduğu eserlerle hedefe ulaştırmıştır. Foucault arkeolojik yöntemde kavramların salt bir bilimsel çalışma sonucunda olmadığını, onların aynı zamanda belirli kurumların, siyasal işleyişin ve toplumsal düzenin ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla oluşturulduğunu bizlere gösterir. Mesela Foucault'ya göre Batı'da deliliğin belli bir tarihten itibaren bilimsel araştırmaların ve belli bir bilginin nesnesi haline getirilmesi ekonomik ve siyasal koşullarla ilişkilidir. Bu nedenle Foucault "insan doğası, adalet, insanların özlerini gerçekleştirme fikirlerinin hepsinin bizim uygarlığımız içinde, bize özgü bilgi tipi ve bize özgü felsefe biçiminde oluşmuş fikir ve kavramlar olduklarını ve bunun sonucu olarak bizim sınıfsal sistemimizin birer parçasını oluşturduklarını"[454] düşünmekten vazgeçmez.

Bu anlamda Foucault için bilimsel çalışmaların aynı zamanda toplumsal ve siyasal işleyişin ihtiyaçlarına bir karşılık verme amacında olduğu açıktır. Bilgi, her zaman için iktidar ve kurumlarla belirli bir bağlantı içindedir. Keza iktidar bilimsel çalışmaları kurumsal ve ekonomik düzeyde destekler ve bilgiyi üretir. Bilginin iktidar

[453] Michel Foucault ve Noam Chomsky, **İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet**, çev. Tuncay Birkan, 3. Baskı, Bgst Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.
[454] Foucault ve Chomsky, **İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet**, s. 60.

tarafından dolaşıma sokulması iktidarın nüfuz edeceği alanların genişlemesine hizmet eder. Söylemsel olmayan bir alan olarak tımarhane, hastane, hapishane ve üniversite gibi kurumlar bilimsel faaliyetlerin icra edildiği psikiyatri, tıp, hukuk ve pedagoji gibi söylemsel alanların elde ettiği bilgiyi bir iktidar pratiği biçiminde uygular. Bunu da bir söylem ve söylemsel kurallar üreterek icra eder. Ve bu kurallar doğrultusunda iktidar birtakım nesneler, kavramlar ve teorik stratejiler geliştirerek bilginin var oluş koşullarını belirler. İşte, "arkeolojinin en merkezi görevi, tarihsel ve pratik işleyişlerindeki bu koşulları belirginleştirmektir."[455] Dolayısıyla arkeolojinin siyasal olanla ilişkisi ister istemez bir zorunluluk halini alır.

Öte yandan bu durum Foucault'nun doğrudan bir iktidar analizi yapmak ve iktidar teorisi üretmek istediği anlamına gelmez. Nitekim Foucault çalışmalarında temel olarak hedeflediği şeyin bir iktidar araştırması olmadığını, temel hedefinin özne ve insanın özneleştirilme süreçleri olduğunu söyler ve *Özne ve İktidar* makalesinde bunu çok açık bir biçimde dile getirir: "Her şeyden önce, son yirmi yıldır sürdürdüğüm çalışmalardaki hedefimin ne olduğunu belirtmek istiyorum. Hedefim, iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktı."[456] Bu nedenle Foucault'nun bütün çalışmalarının ve araştırmalarının temelini "özne" kavramının oluşturduğunu bilmek, Foucault'yu anlamak için atılan en önemli adım olacaktır. Gerek bilgi gerek iktidar gerekse etik ekseninde Foucault her zaman için insanın tarihsel olarak nasıl özneleştirildiğine işaret eder.

Demek ki Foucault'nun araştırmalarının genel teması iktidar değil, öznedir. Fakat yine de Foucault'nun özne üzerindeki tarihsel araştırmaları, onun iktidar kavramıyla içli dışlı olmasına neden olmuştur. Foucault bunun nedenini şöyle açıklar:

> *Gerçi iktidar fenomeniyle eperce içli dışlı oldum. İnsan öznenin, bir yandan üretim ve anlamlandırma ilişkilerine girerken, öbür yandan ve aynı derecede, çok karmaşık nitelikte olan iktidar ilişkilerine de girdiğini görmem uzun sürmemişti. Bana kalırsa ekonomi tarihi ve teorisi üretim ilişkilerini anlamak için iyi bir araçtı. Dilbilim ve göstergebilim ise anlamlandırma ilişkilerini incelemenin araçlarını sunuyordu. Ama iktidar ilişkilerini incelemek için elimizde hiçbir araç yoktu. Bir tek, iktidarı yasal modeller temelinde düşünme yollarına 'İktidarı*

[455] Michael Mahon, "Michel Foucault's Archaeology, Englihtenment and Critique", **Postmodernity and the Question of the Other**, Human Studies, Vol: 16, No: 1/2, p. 138.
[456] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, ss. 57-58.

meşru kılan nedir?' sorusuna başvurabilirdik. Ya da iktidarı kurumsal modellere dayalı düşünme yollarına, yani 'Devlet nedir?' sorusuna başvurabilirdik.

Bu yüzden, öznenin nesneleştirilmesini incelerken bir iktidar tanımından yararlanmak isteniyorsa, bu tanımın boyutlarını genişletmek bir zorunluluktu.[457]

Aslında şu ana kadar söylediğimiz şeyler bile Foucault'nun neden siyasetle ilgilendiğinin bir açıklamasını verir. Zira Foucault'ya göre davranışlarımızı, düşüncelerimizi, söylemlerimizi ya da yaşama olan bakışımızı bu kadar derinden etkileyen şey siyaset dışında ne olabilir ki? Keza ona göre hayatımızın en can alıcı noktasını oluşturan ve onu yöneten bir konu olan siyasetle ilgilenmemek için kör ve sağır olmak gerekir. Nihayetinde "hayatımızın özü, kendimizi içinde bulduğumuz toplumun siyasi işleyişinden ibarettir."[458]

Bu nedenle yeni bir iktidar kavrayışı doğrultusunda ilerlemek isteyen Foucault, doğrudan iktidar analizlerine yöneldiği 1970'li yıllardan itibaren modern iktidarın genel yapısını bütünselleştirici olmayan ve anti-hümanist şemalardan hareketle yeniden düşünmeye girişir. Böylece Foucault "iktidarın makro-yapılarda ya da yönetici sınıflarda demir attığını ve doğası gereği baskıcı olduğunu bildiren tüm modern teorileri reddeder."[459] Zira Foucault'ya göre modern iktidarın eski teorilere göre oldukça farklılaşmış yapısını anlayabilmenin yolu yeni bir iktidar ilişkileri ekonomisinin ortaya konulmasından geçer. Buradan hareketle Foucault, iktidarı analiz edebilmek için direniş biçimlerine odaklanılmasını önerir. Başka bir deyişle Foucault, iktidarı analiz etme konusunda çıkış noktası olarak iktidarın kendisinden değil iktidara karşı gerçekleşen direniş biçimlerinden hareket eder. Zira düşünüre göre direniş biçimlerinden hareket etmek hem iktidarın teorik kavramsallaştırmasına hem de onun pratikteki tezahürlerini anlamamıza yol açacaktır. İzlenecek olan bu yolun İktidar analizinde teori ve pratik arasında daha fazla ilişki barındırdığını iddia eden Foucault bunu şöyle açıklar: "Bu yol, farklı iktidar biçimlerine karşı direniş biçimlerini çıkış noktası olarak almaktan oluşur. Başka bir metafor kullanırsak, bu yol iktidar ilişkilerini gün ışığına çıkarmak, onların konumlarını saptamak ve uygulama noktaları ile kullanılan yöntemleri öğrenmek amacıyla bu direnişten kimyasal bir katalizör olarak yararlanmaktan oluşur."[460]

---

[457] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 58.
[458] Foucault ve Chomsky, **İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet**, s. 40.
[459] Best ve Kellner, s. 80.
[460] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 61.

Bu bağlamda iktidara karşı direniş biçimlerine baktığımızda karşımızda envaiçeşit hareket görürüz. Ekolojik hareketler, nükleer karşıtı hareketler, kadın hareketleri, eşcinsellerin hak arayışları ve özgürlük mücadeleleri, yeni yaşam stillerine yönelik ortaya çıkan özgürleşme hareketleri bunlardan bazılarıdır. Örneğin ekolojik ve nükleer karşıtı hareketler bilgi ve iktidar arasındaki ortak işleyişin yaşama derinlemesine nüfuz ettiği ve onu yönetmeye, değiştirmeye ve insanın yaşam alanını kısıtlamaya başladığı anda ortaya çıkar. Ekoloji bilimsel olup hakikat diliyle konuşan bir alandır. Bu alanda küresel denge, iklimler, canlı türleri, doğa ve yaşamsal süreçler adına edinilen bilgilerin eleştirel bir açıdan iktidara yöneltildiği görülür. Dolayısıyla buna benzer bir biçimde direniş biçimlerinde meydana gelen bu değişiklik ve çeşitlilik iktidara karşı mücadelenin daha spesifik bir tarzda yürütüldüğü anlamına gelir. Başka bir ifadeyle toplumsal düzeni tümden değiştirmek yerine daha spesifik tarzda doğrudan özgürleşmeyi ve yaşam alanını korumayı amaçlayan direniş biçimlerinin olduğunu görmekteyiz. Foucault bunları "bireyselleştirmenin yönetilmesi"ne karşı gerçekleştirilen mücadeleler olarak tanımlar. Foucault'ya göre bunlar "bilgi, beceri ve kalifikasyona bağlı olan iktidar etkilerine karşı bir muhalefet, yani bilginin ayrıcalıklarına karşı yürütülen mücadelelerdir."[461] Bu anlamda Foucault, sorgulanan şeyin bilginin dolaşma ve işlev görme biçimi, bilginin iktidarla ilişkileri olduğunu söyler. Kısacası sorgulanan şey, "bilgi rejimidir (*régime du savoir*)."[462] Bu nedenle "bilginin nötr ve nesnel (pozitivizm) ya da özgürleşimci (Marksizm) olduğunu düşünen modern teorilere karşı, Foucault, bilginin iktidar rejimlerinden kopartılamaz olduğunu vurgular."[463]

Görüldüğü gibi iktidara karşı ortaya çıkan direniş hareketlerinde bile Foucault, direnişin aslında bir *bilgi rejimine* karşı çıkmak olduğunu söyler. Her bir direniş biçiminde esas sorgulanan şey, iktidarın bilgiyi dolaşıma sokarak ve onu kullanarak yaşamın en kılcal yerlerine kadar müdahale edebilecek yetkinliğe sahip olmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, aslında bu direniş biçimlerine baktığımızda halen sürmekte olan mücadelelerin şu soru ekseninde ortaya çıktığını görürüz: Biz kimiz? Zira Foucault'ya göre bu mücadelelerin esas amacı, toplumu baştan aşağı değiştirmeyi amaçlayan büyük devrimlerden çok bireyselleştirerek yönetmeye çalışan bir iktidar

[461] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar,** s. 62.
[462] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 62.
[463] Best ve Kellner, s. 82.

tekniğine saldırmaktır. Foucault'ya göre bu iktidar biçimi "bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder."[464]

İşte, Foucault iktidarın bireyselleştirmeye yönelik tekniklerini analiz edebilmek için "İktidar nedir?" sorusu yerine "İktidar nasıl uygulanır?" sorusunu sorar. Zira Foucault'ya göre "İktidar nedir?" sorusu iktidar kavramına gizli bir metafizik ve ontoloji yükler. Fakat "iktidar nasıl uygulanır?" sorusu, iktidara bireyden bağımsız bir statü verilmesini engeller ve onu yaşamsal faaliyetlerin alanına içkin kılar. Bu anlamda gizli bir iktidar "metafiziği" ya da "ontolojisi" ortaya koymaktan kaçınmak isteyen Foucault, iktidarı "kendi içsel rasyonalitesi açısından analiz etmekten ziyade, iktidar ilişkilerini, stratejilerin uzlaşmazlığı aracılığıyla analiz etmeye"[465] çalışır. Çünkü Foucault'nun iktidar analizinin amacı "teoriye içkin olan özel bir hakikatin inşası ya da muhafazası değildir."[466] Düşünür daha ziyade iktidarın, "bilgi ve hakikat aracılığıyla özne üzerinde ürettiği stratejilerin tarihsel bir analizini yapma amacındadır."[467] Bu anlamda yeni bir "iktidar ilişkileri ekonomisine" ihtiyacımız olduğunu söyleyen Foucault, ortaya bir iktidar teorisi koymak yerine iktidarın işleyiş biçimlerinin analizinin yapılması gerektiğini söyler. Zira "yeni öznellik biçimleri geliştirmek için dayatılmış olan bireyselliği reddetmek gerekiyorsa bu bireyselliğin nasıl dayatıldığını ve bireyselliğin öznellikle ilişkisini sorgulamak gerekecektir."[468]

Foucault'nun iktidar analizindeki en önemli bir diğer yenilik de, "daha önce uzlaşmaz ikililer olarak ele alınan -özgürlük ve iktidar, özne-olma ve boyun eğme gibi- boyutların iktidar ilişkilerinde aynı mekânda ve eşzamanlı olarak uygulanıyor olduğuna ilişkin genel iddiadır denebilir."[469] Dolayısıyla Foucault iktidar ve özgürlük gibi kavramları birbirinden bağımsız bir şekilde düşünmez. Zira Foucault'ya göre özgürlüğün olmadığı yerde iktidardan söz edilemez. Bu ancak bir tahakküm biçimi

[464] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 63.
[465] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 61.
[466] Barry Smart, **Foucault, Marxism and Critique**, Routledge, New York, 1983, s. 126.
[467] Gültekin Sat, "Foucault'nun Aydınlanma Kavrayışı ve Eleştirinin Etik-Politik Boyutu", **Sofist Uluslararası Felsefe Dergisi**, Sayı: 10, 2025, İstanbul, s. 19.
[468] Ferda Keskin, "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", **Özne, Öznellik, Özgürlük**, Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı: 73, 1997, s. 30.
[469] Cem Deveci, "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı", **Söylem Üstüne Söylem,** Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 9, İstanbul, 1999, s. 29.

olarak adlandırılabilir. Oysa Foucault iktidarı özgürlüğe bağımlı kılarak, onun ancak özgür özneler olması durumunda işleyebileceğini söyler. İktidar, var olabilmek için her zaman özgürlüğe ihtiyaç duyar, onu üretir ve ondan beslenir. Hatta Foucault, iktidar ilişkisinin özünde yatan ve onu devamlı kışkırtan etkenin, istencin boyun eğmeyişi ile özgürlüğün inadı olduğunu söyler.[470] Şunu belirtmek gerekir ki, "iktidar eğer özgürlüğü üretiyor, var olabilmek için özgürlüğe ihtiyaç duyuyor ve özgürlükten besleniyorsa; bu durum iktidarın direniş alanları açacağı anlamına da gelir."[471] İktidar bir yandan direnişe yer açarken diğer yandan da onu sınırlandırır. O halde tıpkı özgürlük gibi direniş de iktidar ilişkilerinin içinde beliren bir kuvvettir. Direnişin iktidarın içinde yer alması "dışarı" -yani iktidarın dışarısı- kavramını da devre dışı bırakır.[472] Bu nedenle Foucault'nun burada ele aldığı özgürlük ve direniş kavramları iktidarın kendisine içkin olup onun sınırlarını aşmaya yönelik pozitif bir anlamsal içeriğe sahiptir. Keskin'nin haklı olarak ifade ettiği gibi "özgürlük, davranış ve eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek etmenlerin yokluğu (yani negatif bir özgürlük) değil, bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz güçlerin kullanımıdır."[473]

Kuşkusuz özgürlüğün kendisine karşı mücadele vereceği sınırlar, iktidarın sınırlarıdır. Bu ayrıntı önemlidir. Zira *farkın* ortaya çıkış noktasının iktidarın düşünceyi ve bedeni kuşatan sınırları aşması sonucunda ortaya çıkacağını söylemiştik. *Fark*, esasında insanın kendisinde bir potansiyel olarak var olan gizil bir güçtür. Fakat bu potansiyelin ve gizil gücün ortaya çıkması için öncelikle iktidarın kuşatmasını kırmak gerekir. *Fark*, sınırlardan arınmış düşüncenin bir özgürleşme biçimidir. Başka bir açıdan buna mevcut öznenin, kendini başka biçimlerde var etmesi de diyebiliriz. Tabi burada önemli olan öncelikli olarak sınırların aşılmasıdır. Bu nedenle "sahip olduğumuz güçlerin kullanımı" aracılığıyla ortaya çıkacak olan *fark* veya elde edilen özgürlük her durumda siyasi bir niteliğe sahip olacaktır. Zira Foucault'ya göre düşünceyi kuşatan epistemik kurallar her anlamda siyasidir. Bu kurallar nihayetinde bir iktidar şablonuyla birlikte var olurlar ve her zaman için insanların yönetilmesine

[470] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 76.
[471] Gültekin Sat, **Michel Foucault'da İktidar ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2019, s. 10.
[472] Revel, s. 128.
[473] Keskin, "Sunuş: Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 22.

yönelik işlerlik kazanırlar. Bilgi ve iktidarın bu senkronize işleyişlerini şu şekilde toparlayabiliriz:

> *Bilgi söylemseldir çünkü hangi önermelerin kabul edilip, hangilerinin dışlanacağının sınırının çizilmiş olması gerekir. En genel düzeyde, dilde anlam söylemsellik sayesinde oluşur. Dil pratiklerini içeren iktidar yalnızca anlamın oluşma sürecinde değil, aynı zamanda oluşmuş söylemlerin toplumsal pratiklerde uygulanması sürecinde de kaçınılmaz olan bir boyuttur. Doğruluğun, dolayısıyla da bilginin söylemsel formasyonlarla örtüşük olması, söylemsel formasyonların da yapısal bir iktidar ilişkisi içermesi, bilgiyi dolaylı da olsa iktidara bağımlı kılar. Ama, öte yandan da özellikle insan bilimlerinde erişilmiş bilgi türlerinin toplumsal ilişkilere uygulanmasında, yani pratiklerin ve eylemlerin denetlenmesinde de bilgi iktidarla buluşur. Başka bir deyişle, bilginin hem olanaklılığında hem de toplumsal dolaşıma sokulmasında iktidarla birlikte işleme zorunluluğu vardır.*[474]

Aslında bu noktada bilginin "evrensel" ölçütlere ulaşması ve iktidarın bilgiye ulaşmak için bu "evrensel" ölçütlere başvurması iktidarın işleyişini kolaylaştıran bir etkendir. Aynı zamanda bu durum, Foucault'ya göre iktidarın keyfi değil, ama bilimsel olarak uygulanmasının zeminini hazırlar. Covid-19 pandemi sürecini hatırlayalım. Virüsün bilimsel olarak kalabalık ortamlarda hızla bulaşıcı olduğu anlaşıldığında, iktidar insanların eve kapanmasını istatiksel verilere dayanarak karar verdi. Virüsün hangi durumlarda hızlıca bulaştığı, kalabalık ortamların riski, yaşa göre insanların ölüm oranları vs. gibi veriler göz önünde bulundurularak iktidarın o süreçte insanı nasıl yöneteceğine dair kararlar aldığını gördük.

Benzer bir iktidar anlayışının deliliğin kapatılması pratiğinde gördük. Yaşanan büyük ekonomik krizin aşılması, yoksulluk sınırının düşürülmesi ve iş verimliliğinin arttırılması amacıyla çalışma yeteneğinden yoksun eşcinsel, deli, sapkın ve suçlu gibi bir grup insanın kapatılarak bir delilik deneyine girişildiğini Foucault bize göstermiştir. İktidar neredeyse çalışmayan bütün insanları deli olarak nitelendiriyordu. Bu süreçte iktidar bir yandan bu grupları büyük bir kapatılmaya maruz bırakırken diğer yandan deliliğin akıl hastalığı olarak tanımlanmasına yönelik bilimsel çalışmaları bu uğurda kullanıyor ve bütün toplumsal gövdeye yayıyordu. İşte, "çalışma" kavramının ahlakileştirilmesi ve insanları sürekli çalıştırmaya yönelik bir düzenin oluşturulması bu şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim insanların da iktidarın bu stratejik işleyişi karşısında deliliği "akıl hastalığı" biçiminde evrensel bir kategorik olarak içselleştirilmesi çok da uzun sürmedi. Dolayısıyla deliliğin "akıl hastalığı" kavramıyla

[474] Deveci, s. 30.

özdeşleştirilmesi ve akıl hastalığının evrensel bir kategori olarak zihnimizde edindiği yer olayın hem bilgi hem de iktidar boyutunu gözler önüne serer.

Foucault'nun delilik üzerine olan bu çalışması, deliliği akıl hastalığı olarak algılayan zihnimizi dönüşüme uğratır. Foucault düşüncede zorunlu ve evrenselmiş gibi yer edinmiş akıl hastalığı kategorisinin aslında keyfi ve bir iktidar dayatması olarak iş gördüğünü görmemize yardımcı olur. Bu nedenle bu sınırın aşılması hem delilik üzerinde geliştirilen bilimsel bilgiye hem de onu yaymaya ve dayatmaya çalışan iktidar pratiklerine karşı bir mücadele vermek anlamına gelir. Başka bir deyişle mücadele, esasında bilgiyi dolaşıma sokan ve onu bir sınır olarak dayatan iktidara karşı gerçekleştirilmiş olur. Bu anlamda *fark* her zaman için bir dayatmalarda bulunan iktidara karşı yürütülen politik mücadele sonucu açığa çıkacaktır. Deleuze'ün sözleriyle bitirecek olursak, "iktidar, nesnesi olarak yaşamı aldığında, yaşam da iktidara direniş haline gelir."[475]

[475] Deleuze, **Foucault**, s. 100.

SONUÇ

Görüldüğü gibi, tezimizde genel itibariyle Foucault'nun arkeolojik çalışmalarını ve bu çalışmaların sonucunda ortaya çıkan *fark* temasını ele aldık. Foucault'nun arkeolojik çalışmaları, genel olarak düşüncede mevcut kavramsal kategorilerin tarihsel bir eleştirisi üzerine yoğunlaşır. Foucault arkeolojik soruşturma aracılığıyla bu kavramsal kategorilerin zorunlu ve evrensel olmadığını ve söz konusu kavramların keyfi ve rastlantısal durumların sonucu ortaya çıktığını gösterir. Nitekim tezimizin temel amacı da zorunlu ve evrensel olmayan bu kavramsal kategorilerin tersyüz edilebileceğini, düşünceye yeni yolların açılabileceğini ve *fark* temasının, düşüncenin kendisinde yaşanan bu kırılmanın sonucu ortaya çıkabileceğini göstermekti. Zira Foucault'ya göre mevcut rasyonalite insanları belirli bir düzen ve *Aynı* olma hali içinde düşünmeye sevk eder. Ancak düşüncenin *Aynı* olanın dışına çıkabilmesi, mevcut rasyonalitenin tarihsel ve eleştirel analizi sonucunda mümkün hale gelir. O halde Foucault'da *fark* temasının da, düşüncenin *a-kategorik* bir biçimde düşünmesi sonucu düşüncenin kendisinde gerçekleşen bir dönüşüme işaret ettiği aşikârdır. Öyle ki Foucault'ya göre kategoriler, "bir yandan bilginin *a priori* biçimleri olarak okunabilir; fakat diğer yandan, arkaik ahlâk olarak, özdeşin farklılığa dayattığı eski on emir olarak da ortaya çıkarlar. Farklılığı serbest bırakmak için, *a-kategorik* bir düşünce icat etmek gerekir."[476] Bununla birlikte arkeolojinin iktidarla olan ilişkilerinden ötürü *farkın* politik bir düzlemde gerçekleşen düşünsel bir etkinlik olduğunun altını da çizmemiz gerekir.

İşte bu söylediklerimizden hareketle, tezimizin birinci bölümünde Foucault'da arkeolojik yöntemi genel hatlarıyla ele aldık. İkinci bölümde ise arkeolojik araştırmayı daha da spesifikleştirerek *emek*, *dil*, *yaşam* ve *delilik* gibi öznel deneyimlerin analizlerine yer verdik. Bu iki bölümden hareketle arkeolojik soruşturmanın temel olarak hedef aldığı üç temel aks olduğunu söylemek mümkündür: *Süreklilik*, *Özne* ve *Antropolojizm.* Birinci bölümde *süreklilik* ve *özne*, ikinci bölümde ise *Antropolojizm* temasına odaklanarak tarihsel çalışmanın bu üç kavramın dışına çıkılarak yapılabileceğini gösterdik. Nitekim arkeolojinin temel hedefi, *süreklilik*, *özne* ve *antropolojizm* temalarının tarihsel araştırmalardaki sarsılmaz konumunu sarsmaktır.

[476] Foucault, "Theatrum Philosophicum", **Felsefe Sahnesi**, s. 220.

Foucault'ya göre, bu akslardan her biri diğer ikisi ile bir korelasyon içindedir. Bu noktada her bir etken diğer ikisiyle ilişkilidir. Örneğin Foucault, tarihte kurucu özne fikrinin oluşmasını ve öznenin kendi hükümranlığını kurması için tarihin sürekli olması ve buna karşılık da "tarihin kendi birliği içinde düşünülebilmesi için, kurucu bir öznelliğin ve transandantal bir teleolojinin tarihi kat etmesi"[477] gerektiğini söyler. Dolayısıyla söz konusu üç temadan her biri diğer ikisiyle sıkı ilişkiler içindedir. Aynı şekilde söz konusu bu üç eksen, düşüncenin *aynılık* ve *özdeşlik* içinde kendini açımlayarak konumlandırmasını sağlar. Bu da *farkın*, yani başka türlü düşünmenin ortaya çıkmasını engeller. Bu nedenle "önceden verili, birleşik bir özneyi ya da tüm toplumsal işlemlerden önce gelen değişmez bir insan özünü ortaya atan modern teorilere karşı Foucault, öznenin tahrip edilmesi çağrısında bulunur ve bunu anahtar konumunda bir taktik olarak görür."[478] Düşünce, ancak kurucu özne fikri oluşturan bu hümanist yaklaşımın sarsılması ve yıkılması sonucunda bir dönüşüme uğrayacaktır. Ve bu dönüşüm sonucunda düşünce, Foucault'ya göre, "özdeşlikler içinde iyice saptanmış ve aydınlık biçimler üzerine açılan bir bakış değildir artık; tavırdır, sıçramadır, danstır, aşırı mesafedir, yayılmış karanlıktır."[479]

Bu anlamda, tezimizde de ortaya koyduğumuz gibi, Foucault'da *fark* kavramı doğrudan düşüncenin kendisinde gerçekleşen bir dönüşüm, düşüncenin kendi kavramsal içeriklerini yıkması ve yeniden yapılandırması olarak ele alınabilir. Foucault'nun bu uğurda yaptığı çalışmalarda tarihi felsefenin analiz nesnesi haline getirmesi ise tesadüf değildir. Aynı şekilde onun tarihsel analizlerinde felsefenin rolü de çok merkezidir. İkinci bölümde yaptığımız alıntıyı tekrardan paylaşacak olursak, O'Farrell Foucault'da tarih ve felsefe gibi iki farklı disiplinin birlikteliğine şu şekilde değinir:

> *Foucault'nun çalışmasında felsefenin varlığı basit bir biçimde onun tarihsel materyalinde herhangi bir felsefi düşüncenin rastlantısal görünümüyle sınırlandırılamaz. Aslında onun tarihi tercih etmesi bile felsefi olup, tarih Aynı ve Başka ya da özdeşlik ve Fark, kelimeler ve şeyler, doğa ve insan bilgisinin ve deneyiminin önemi arasındaki ilişki gibi yaklaşan felsefi problemler yoluyla kullanılır.*[480]

[477] Foucault, "Blimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çevresi'ne Cevap", **Felsefe Sahnesi**, s. 178.
[478] Best ve Kellner, s. 83.
[479] Foucault, "Ariadne Kendini Astı", **Felsefe Sahnesi**, s. 182.
[480] O'Farrell, pp. 30-31.

Demek ki Foucault'da *fark* veya *başka* kavramı doğrudan tarihsel bir zeminde analiz edildiğinde, bu kavramın bilinç temelli ortaya çıkacağı açıktır. Nitekim çalışmamızın odak noktasını oluşturan esas mesele tam da budur. Yani *farkın* bilincin kendisinde ortaya çıkan bir dönüşüm olduğunu gösterebilmektir. *Fark*, bilincin altındaki zeminin kayması ve kendini yeni bir zemin üzerinde kurması anlamına gelir. Burada bilincin tarihselliği teması önemlidir. Zira Foucault'nun tarihe yönelmesinin ve tarihsel-eleştirel analizlere girişmesinin nedeni birer özne olarak bizim sahip olduğumuz "şu anki koşullarımıza ilişkin olarak tarihsel bir bilince ihtiyacımızın"[481] olmasıdır. Buradan hareketle de Foucault'nun bilince ve bilinç içerikleri olan kavramsallara yönelmiş olmasının nedeni, "*kavramsal ihtiyaçlar* olarak adlandırılması gereken şeyin"[482] denetlenecek ilk şey olduğunu tespit etmiş olmasıdır. Çünkü Foucault, kavramsallaştırmanın nesneyle ilgili bir teoride değil, bir özne teorisi üzerinde temellendirilmesi gerektiğini düşünür.[483] Nitekim -tezimizin ikinci bölümünde ele aldığımız gibi- onun özneyi *delilik*, *emek*, *dil* ve *yaşam* gibi kipler veya deneyimler üzerinde analiz etmesinin nedeni de budur.

Kaldı ki Foucault, arkeolojik soruşturmayla birlikte bugün bizi meydana getiren tarihsel dinamikleri analiz ederken bizim "kavramsallaştırma çabalarımızı güdüleyen tarihsel koşulları" da bilmemize olanak sağlar. Bunun sonucunda Foucault, tarihin bize rastlantısal olaylar sonucu meydana geldiğini ve aslında onun olduğundan başka türlü tezahür edebileceğini gösterir. Başka bir deyişle "Foucault'nun tarihsel analizlerinin amacı *şimdimizin* bazı kaçınılmaz tarihsel zorunlulukların sonucu olmadığını göstermektir."[484] Bunun anlamı, evrensel ve zorunlu gibi görünen kavramların ve düşünüş tarzının aslında rastlantısal bir biçimde oluştuğudur. Zira Foucault'nun tarihe yönelmesinin ve tarihsel analizlere girişmesinin esas amacı, bugünkü haliyle şekillenmiş olan düşünceyi dönüşüme uğratabilmektir.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise doğrudan *fark* temasını ele aldık. *Fark* sorununa ilişkin çeşitli Foucault yorumcularının görüşlerine yer vererek kendi

---

[481] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 59.
[482] Foucault, "Özne ve İktidar", **Özne ve İktidar**, s. 59.
[483] Foucault şöyle der: "Kısacası, söz konusu olan başka bir tür eleştirel felsefe aramaktır; nesnenin olası koşullarını ve bilmemizin sınırlarını belirlemeye çalışan bir eleştirel felsefe değil, öznenin bir dönüşümünün, kendi dönüşümümüzün belirsiz koşullarını ve olanaklarını arayan eleştirel bir felsefe söz konusudur." (Michel Foucault, **Hermenötiğin Kökeni**, çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 40)
[484] O'Farrell, p. 39.

görüşümüzü belirginleştirmeye çalıştık. Özellikle Foucault'da *fark* meselesinin düşüncenin kendi üzerine kıvrılarak, kendi üzerinde gerçekleştirdiği eleştirel bir çalışma sonucunda açığa çıkabileceğini ve bunun da politik bir faaliyet olduğunu gösterdik. Bu anlamda Foucault'da düşüncenin yeni bir kimliğe bürünmesi ile kendi sorgulama tarzı arasında bir bağlantı olduğunu gördük. Zira Foucault artık modern felsefe tarafından ortaya atılan klasik ve antropolojik bir soru olan "İnsan nedir?" sorusu yerine, bugün "Biz kimiz?" sorusunu sorarak düşüncenin sorgulama istikametini değiştirir. "Biz kimiz?" sorusu "İnsan nedir?" sorusuyla aynı değildir. Gros'un haklı olarak ifade ettiği gibi, "Biz kimiz?" sorusuyla "ortaya konan problem, daha ziyade her zaman tekil ve tarihsel bir varlık modunun problemidir."[485] Bu nedenle "Biz kimiz?" sorusu kendimizi, tarihsel tekilliğimizi düşünmemizden hareketle politik olarak yeni öznelliklerin yaratımına gönderme yapar. Aslında "İnsan nedir?" sorusunun "Biz kimiz?" sorusu ile yer değiştirmesi, Foucault'nun eleştiri kavrayışıyla ilintilidir. Zira Foucault "Kant tarafından zorunlu ve aşılmaması gereken sınırlamaları aramak biçiminde anlaşılmış olan eleştiriyi, bu sınırlamaları aşabilmeyi hedefleyen bir pratik eleştiriye dönüştürme"[486] amacındadır. O halde eleştiri, Foucault için, düşüncenin kendini dönüştürmesi bakımından vazgeçilmez bir unsurdur:

> *Eleştiri, düşünceyi açığa çıkarmak ve onu değiştirmeye çalışmaktır: Şeylerin sanıldığı kadar apaçık olmadığını göstermek, kendiliğinden doğru kabul edilegelmiş olan şeylerin artık böyle kabul edilmeyeceğini fark etmektir. Eleştiri pratiği, kolayca yapılan jestleri zorlaştırma meselesidir. Bu bağlamda eleştiri - ve radikal eleştiri- her türlü dönüşüm için vazgeçilmez bir unsurdur. Aynı düşünce biçimi içinde kalan bir dönüşüm, yalnızca bu düşünceyi gerçekliğe daha uygun hale getirme çabasından ibaretse yüzeysel olmaktan öteye geçemez.*[487]

Bu anlamda düşüncenin kendinde yaratılacak olan kırılma veya kopuşta *eleştiri* kilit bir rol oynar. *Fark* ise, düşüncenin eleştiriyi kullanarak kendi kavramsal içeriklerini erozyona uğratmasıdır. Bu nedenle eleştiri, yalnızca var olan düzenin yanlış olduğunu dile getirmek değildir. Foucault'ya göre asıl mesele, "kabul ettiğimiz pratiklerin hangi tür varsayımlar, sorgulanmamış ve üzerinde düşünülmemiş düşünce tarzları üzerine inşa edildiğini ortaya koymaktır."[488]

---

[485] Gros, s. 96.
[486] Keskin, "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", **Söylem Üstüne Söylem**, s. 34.
[487] Michel Foucault, **Politika, Felsefe, Kültür**, çev. Barış Yıldırım, Fol Yayınları, Ankara, 2025, (PFK), s. 208.
[488] Foucault, PFK, s. 208.

Böyle bir eleştiri kavrayışına sahip olan Foucault'nun arkeolojik yöntemi -birinci bölümde de ele aldığımız gibi- denge noktasını *bilme* [*savoir*] üzerinden kurarak düşüncenin bilme koşullarını tespit etmeye çalışır. *Bilgi* [*connissance*] sorununu daha çok düşünce tarihinin bir konusu olarak gören Foucault, arkeolojinin temel odağına *bilme* [*savoir*] sorunu yerleştirir. Zira ona göre temel sorun bilginin tarihini bilmek değildir. Temel sorun, tarihte bilginin oluşum koşullarını, evrensel ve zorunlu olarak kabul edilen bilgilerin nesnel bir değer kazanmasını sağlayan *bilme* olaylarının analizidir. Arkeolojinin *bilme* olaylarını merkeze alması, aslında bilginin oluşum kurallarının bir süreklilik içinde gelişmediğini gösterir. Her dönemin şeyleri *bilme* yönteminin farklı olması beraberinde o dönem nesnel bir değer kazanan bilginin de dönemlere göre farklılık göstermesine sebep olur. Bu anlamda Foucault arkeolojik soruşturması aracılığıyla bugün mevcut modern *epistemenin* her zaman bu şekilde kalacağı anlamına gelmediğini gösterir. Hatta modern *episteme* geçmişten günümüze gelene dek süreklilik içinde ilerleyen bir tarihin işleyişi sonucunda bile oluşmamıştır.

Bu nedenle modern epistemolojinin yüzyıllar sonra da yine aynı şekilde mevcut olacağı kesin değildir. Bunu Foucault'nun *delilik*, *emek*, *yaşam* ve *dil* gibi *tarihsel a priori* kategorilerin oluşum kurallarının analizi göstermektedir. Bugün "bu şekilde" söz konusu kategoriler üzerinden -örneğin, deliyi akıl hastası olarak- düşünmemizi sağlayan şey, başka şekilde düşünmemizi engelleyen kısıtlamalar setidir. Fakat Foucault'nun arkeolojik araştırmaları ve tarihsel analizleri sonucunda deliyi bir *insan türü* veya *aklın bir biçimi* olarak kavrayabilme imkânına sahip oluyoruz. Bu da *farkın*, düşüncenin özdeşlik içinde düşünmekten kurtulmasıyla açığa çıkacağını gösterir. Dolayısıyla *fark*, düşüncenin kendi düşünme biçiminde başka bir boyuta geçmesi anlamına gelir.

Son olarak *farkın* politik boyutuna geldiğimizde ise, tezimizin birinci bölümünde *Arkeoloji ve Siyaset* başlığı altında arkeolojik araştırmanın iktidarla ilişkisini ve birer özneleştirme kipi olarak bilgi ve iktidarın her zaman için birbirine karışmış vaziyette olduğunu gösterdik. Bu anlamda arkeolojinin analiz nesnesi doğrudan bilginin kendisi olsa da; onun bilgiye içkin iktidar pratiklerini de araştıran bir yöntem olduğunu söylemek mümkündür. Düşünceyi kısıtlama setleri bilginin sınırları olsa da, bilgiyi üreten ve dolaşıma sokan en temel unsur iktidardır. Nihayetinde, Foucault'ya göre, en temel sorun *yönetim* sorunudur. Yani insanları

yönetme ve bireyleri özneleştirme sorunudur. Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde şunları yazar:

> *Şeylerin belirsiz yapısı, kelimelerin açık, gözle görülür ve canlı zinciri; söylemin, bir ilişkinin gerçeklik ile bir dil arasında, bir dilin söz dağarcığının ve bir deneyimin karmaşıklığıyla karşılaşmanın önemsiz alanı olmadığını göstermek istiyorum; söylemlerin kendilerini analiz etmek suretiyle kelimeler ve şeyler arasında görünüşte çok kuvvetli olan bağın gevşediği ve söylemsel uygulamaya özgü olan bir kurallar bütününün ortaya çıktığının görüldüğünü, açık örnekler üzerinde göstermek istiyorum. Bu kurallar bir gerçekliğin sessiz varoluşunu ya da bir söz dağarcığının ilkelere uygun kullanımını değil; fakat nesnelerin yönetim biçimini belirler.*[489]

Foucault'nun alıntıladığımız pasajda da belirttiği gibi, şeyleri düzenlemenin ve özneyi özdeşlik üzerinden hareketle düşünmeye sevk etmenin nihai amacı aslında bir *yönetim* stratejisidir. *Aynı* ve *özdeşlik* içinde düşünmek, iktidarın şeyler ve özneler üzerindeki hakimiyetinin bir damgasına işaret eder. Bu nedenle *başka* -yani *fark*- "bizim Başka'nın artık farkında olamayacağımız denli büyük bir özenle farklılaştırılmış iktidarın sonsuz yeniden üretiminde Aynı tarafından tamamen kontrol ve domine"[490] edilir. Bu noktada önemli olan şey, düşünceyi kısıtlayan bilgi sınırlarının ve kavramsal kategorilerin iktidarın bir dayatması olduğunu görmektir.

Bu anlamda *fark* ortaya çıktığında, iktidarın birer dayatması olarak iş gören bu sınırların aşılmasıyla gerçekleşecektir. O halde düşüncenin kendisini kuşatan ve kısıtlayan sınırları aşma mücadelesi politik bir mücadeledir. Düşüncenin boyun eğmemesini ve otonom bir nitelik kazanmasını sağlayan mücadele. Aynı şekilde bu mücadele, iktidarın dayattığı *bilgi rejimine* bir direniş biçimi olarak da okunabilir. Zaten sınır koymak, gelecekte ortaya çıkabilecek *ihlâllerin* habercisidir. O'Farrell'in bu konuyla ilgi olarak söylediği şeyi dile getirecek olursak, "bir sınır düşüncesi, Aynı'nın sıkıcı baskısına direnmeyi ve bilfiil sınırları aramayı ve aşmayı mümkün kılar."[491] Bu anlamda Foucault'nun arkeolojisinde *farkın,* düşüncenin iktidar tarafından kendisine dayatılan ve kendisini kısıtlayan sınırları ortadan kaldırmaya ve sınırı bir sınırsızlığa dönüştüren politik bir girişim olduğunu söylememiz mümkündür.

[489] Foucault, BA, s. 65.
[490] O'Farrell, p. 41.
[491] O'Farrell, p. 32.

KAYNAKÇA

Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

Bachelar, Gaston. **Rasyonalist Bağlanma**, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.

Behrent, Michael C. "The Genealogy of Genealogy: Foucault's 1970-1971 Course on The Will to Know", **Foucault Studies**, ss. 157-178.

Bernauer, James W. **Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Bert, Jean-François, **Foucault**, çev. Emrullah Ataseven, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Best, Steven ve Dauglas Kellner. **Postmodern Teori**, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

Boyne, Roy. **Foucault ve Derrida'da Aklın Öteki Yüzü**, çev. İsmail Yılmaz, Metis Yayınları, Ankara, 2009.

Bumin, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Burgelin, Pierre. "Bilginin Arkeolojisi", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, Ed. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 77-99.

Canguilhem, George. "The Death of Man or Exhauistion of the Cogito", **The Cambridge ompanion to Foucault**, Ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, USA, 1994. ss. 71-91.

De Oliveira, Nythamar Fernandes. **On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy**, Nova Science Publisher, New York, 2012.

Defert, Daniel. "Dersin Bağlamı", **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 265-290.

Deleuze, Gilles. **Müzakereler**, çev. İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Deleuze, Gilles. **Anlamın Mantığı**, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Deleuze, Gilles. **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Deleuze, Gilles. **Fark ve Tekrar**, çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Deleuze, Gilles. **Foucault**, çev. Burcu Yalım-Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2019

Demirtaş, Mustafa. **Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay**, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Deveci, Cem. "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılmazlığı", **Söylem Üstüne Söylem**, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 9, 1999, ss. 25-43.

Dreyfus, Hubert L. ve Paul Rabinow. **Michel Foucault: Beyond Structualism and Hermeneutics**, The University of Chicago Press, USA, 1983.

Eksen, Kerem. "Önsöz: Foucault ve Bilme Olayları", **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, çev. Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. ix-xxi.

Falzon, Cristopher. **Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul. 2001.

Foucault, Michel. **Söylemin Düzeni**, çev. Turhan Ilgaz, Hil Yayınları, İstanbul, 1987.

Foucault, Michel. **Madness and Civilization**, çev. Richard Howard, Vintage Books, New York, 1988.

Foucault, Michel. "Foreword to the English Edition", **The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences**, çev. Alan Sheridan, New York, 1994, ss. ix-xiv.

Foucault, Michel. **The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences**, çev. Alan Sheridan, New York, 1994.

Foucault, Michel. **The Archeaology of Knowledge**, çev. A. M. Sheridan Smith, Routledge Classics, London, 2008.

Foucault, Michel. **Felsefe Sahnesi**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Foucault, Michel. **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Foucault, Michel. **Sonsuza Giden Dil**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Foucault, Michel. **Büyük Kapatılma**, çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Foucault, Michel. **Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 2014.

Foucault, Michel. **Bilginin Arkeolojisi**, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Foucault, Michel. **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Foucault, Michel. **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Foucault, Michel. **Hapishanenin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 2015.

Foucault, Michel. **Deliliğin Tarihi**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınevi, Ankara, 2015.

Foucault, Michel. **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Foucault, Michel. **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, çev Kerem Eksen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

Foucault, Michel ve Noam Chomsky. **İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet**, çev. Tuncay Birkan, Bgst Yayınları, İstanbul, 2017.

Foucault, Michel. **Hermeneutiğin Kökeni**, çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Foucault, Michel. **Akıl Hastalığı ve Psikoloji**, çev. Emre Bayoğlu, Metis Yayınları, Ankara, 2020.

Foucault, Michel, **Marx'tan Sonra**, çev. Gökhan Aksay, Olvido Kitap Yayınları, İstanbul, 2019.

Foucault, Michel. **Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü**, çev. Murat Erşen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.

Foucault, Michel. **Politika, Felsefe, Kültür**, çev. Barış Yıldırım, Fol Yayınları, İstanbul, 2025.

Gutting, Gary. **Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason**, Cambridge University Press, New York, 1989.

Gutting, Gary, "Foucault and The History of Madness", **The Cambridge Companion to Foucault**, Ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, USA, 1994, ss. 47-70.

Gutting, Gary. **Foucault**, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020.

Goldstein, R. J. "Farklı Düşünmek", **Max'tan Sonra**, çev. Gökhan Aksay, Olvido Kitap Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 19-24.

Gros, Frédérich. **Michel Foucault**, çev. İsmet Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

Habermas, Jürgen. **The Philosophical Discourse of Modernity**, çev. Frederick Lawrence, Polity Press, Cambridge, 1997.

Kant, Immanuel. **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2017.

Keskin, Ferda, "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", **Özne, Öznellik ve Özgürlük**, Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı: 73. İstanbul, 1997, ss. 30-46.

Keskin, Ferda. "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", **Söylem Üstüne Söylem**, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 9, İstanbul, 1999, ss. 15-20.

Keskin, Ferda. "Önsöz: Felsefe Sahnesi", **Felsefe Sahnesi**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 11-18.

Keskin Ferda. "Sonsuza Giden Dil: Bitirirken", **Sonsuza Giden Dil**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 11-16.

Keskin, Ferda. "İktidarın Gözü", **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 11-20.

Lemke, Thomas. **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi**, çev. Özge Karlık, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2016.

Machado, Roberto. "Arkeoloji ve Epistemoloji", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, Ed. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 119-138.

Mahon, Michael, "Michel Foucault's Archaeology, Englihtenment and Critique", **Postmodernity and Question of Other**, Human Studies, Cilt: 6, Sayı: 1/2, ss. 129-141.

May, Todd. **Foucault'nun Felsefesi: Kim Olduğumuz Üzerine Bir İnceleme**, çev. Orhan Düz, İrene Kitap Yayıncılık, İstanbul, 2014.

McNay, Lois. **Foucault: A Critical Introduction**, Polity Press, Oxford, 1994.

Mills, Sara. **Foucault'yu Anlamak: Söylem ve İktidar**, çev. James Cem Yapıcıoğlu, Fol Yayınları, İstanbul, 2023.

Nietzsche, Friedrich. **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2003.

Nietzsche, Friedrich. **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik**, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Nietzsche, Friedrich. **Putların Alacakaranlığı**, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Nietzsche, Friedrich. **Tan Kızıllığı**, çev. Hüseyin Salihlioğlu-Ümit Özdağ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020.

O'Farrell, Clare. **Foucault: Historian or Philosopher**, Macmillan Press. London, 1989.

Paras, Eric. **Foucault: Öznelliğin Yitiminden Yeniden Doğuşuna**, çev. Yunus Çetin, Kolektif Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.

Poster, Mark. **Foucault, Marksizm ve Tarih**, çev. Feride Güder, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Racevskis, Karlis. "Michel Foucault, Rameau's Nephew and Question of İdentity", **The Final Foucault**, Ed. James Bernauer ve David Rasmussen, The MIT Press, London, 1994, ss. 21-33.

Racevskis, Karlis. "Kelimeler ve Şeyler'de Başka'nın Konatif Fonksiyonu", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, Ed. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 197-207.

Revel, Judith. **Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi**, çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Said, Edward W. "Michel Foucault", **Söylem Üstüne Söylem**, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Sayı: 9, 1999, ss. 185-194.

Sat, Gültekin. **Michel Foucault'da İktidar ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2019.

Sat, Gültekin. "Foucault'nun Aydınlanma Kavrayışı ve Eleştirinin Etik-Politik Boyutu", **Sofist Uluslararası Felsefe Dergisi**, Sayı: 10, 2025, ss. 9-35.

Soysal, Özgür. **Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimle Enstitüsü, İzmir, 2011.

Sheridan, Alan. **Michel Foucault: The Will to Truth**, Routledge, Cambridge, 1980.

Smart, Barry. **Foucault, Marxism and Critique**, Routledge, New York, 1983.

Smart, Barry. **Key Sociologists: Michel Foucault**, Tavistock Publications, New York, 1985.

Urhan, Veli. **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2020.

Van de Wiele, Jozef. "Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı", **Foucault ve Bilginin Arkeolojisi**, Ed. Veli Urhan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 161-196.

Veyne, Paul. **Foucault, Düşüncesi, Kişiliği**, çev. Işık Ergüden, Alfa Yayınları, İstanbul, 2014.

Walzer, Michael. "The Politics of Michel Foucault", **Foucault: A Critical Reader**, Ed. David Couzens Hoy, Basil Blackwell, New York, 1986, ss. 51-69.