



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**NIETZSCHE VE FOUCAULT'DA
GÜÇ İSTENCI VE İKTİDAR ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA**

Gülistan ERDEM TAŞKIN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

**NIETZSCHE VE FOUCAULT'DA
GÜÇ İSTENCI VE İKTİDAR ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA**

Gülistan ERDEM TAŞKIN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

TEŞEKKÜR

Hacettepe Üniversitesi'ndeki bütün eğitim hayatım boyunca desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ve tez konusundaki önerileri ve yönlendirmelerinden çok yararlandığım danışmanım ve sevgili hocam Sayın Prof. Dr. Nazile KALAYCI'ya içtenlikle teşekkür ederim. Yalnızca bu çalışma süresince değil, her zaman, her konuda en büyük destekçim olan, yol arkadaşım, dostum Fahrettin TAŞKIN'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Bana bu hayatın en büyük armağanı olan çocuklarım Raman ve Roni'ye varlıklarından dolayı minnettirim.

ÖZET

ERDEM TAŞKIN, Gülistan. *Nietzsche ve Foucault'da Güç İstenci ve İktidar Üzerine Bir Çalışma*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021.

Bu çalışma, Nietzsche'nin güç istenci ve Foucault'nun iktidar kavramlarının, onların felsefelerini nasıl belirlemiş olduğunu göz önüne alarak, bu kavramların kapsamı ve onların diğer kavramlarıyla olan bağlantılarını, düşüncelerinin genel seyri içinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla bağlantılı olarak, Nietzsche ve Foucault'nun düşüncelerinin çağımızda insan için işaret ettiği olanakları anlamak, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

Birinci bölümde, Nietzsche'nin dünyayı güç istencinin bir ifadesi olarak görmesiyle ilişkili olarak onun hakikat düşüncesi ve bu düşünceden hareketle metafizik felsefe geleneğine yönelik eleştirisi ele alınmaktadır. Metafizik felsefe geleneğinin hakikati her seferinde bir öte dünya veya kendinde varlık alanı üzerinden tasarlama girişimi, biricik gerçeklik olan yaşamın değersizleştirilmesiyle sonuçlanmış, nihayetinde yaşamını böylesi bir geleneğin hakikat tasarımından hareketle kuran ve örgütleyen modern çağ insanının varoluşu da bu yozlaşma ve çöküşten payını almıştır. Bu belirlenimlerden hareketle Nietzsche'nin bazı temel kavramları ele alınmış ve onun en temel gerçeklik olarak gördüğü güç istenci kavramı ile bağlantıları tartışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Foucault'nun özne, öznel deneyim, kimlik kavramları, onun "iktidar" konusundaki düşünceleri ile birlikte ele alınmış ve iktidar kavramının onun düşünceleri içindeki belirleyici konumu açık kılınmaya çalışılmıştır. Foucault'nun, öznenin tözsel bir varlık olarak kavranmasına ve özneye dair her tasarımın verili, değişmeyen bir insan doğası varsayımına dayanmasına yönelik itirazı, onun, insanın kendini ne pahasına bir bilgi nesnesi kılabilmediğini ortaya koymaya yönelik çözümlerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Nietzsche, Foucault, Güç İstenci, Özne, İktidar

ABSTRACT

ERDEM TAŞKIN, Gülistan. *A Study on Will to Power and Power in Nietzsche and Foucault*, Master's Thesis, Ankara, 2021.

This study aims to reveal the scope of Nietzsche's will to power and Foucault's power concepts considering how these concepts determined their philosophies and their connections with other concepts in the general course of their thoughts. In connection with this, understanding the possibilities that Nietzsche and Foucault's thoughts pointed out for man in our age has constituted the focal point of this study.

In the first chapter Nietzsche's thought of truth in relation to his view of the world as an expression of the will to power and his critique of the tradition of metaphysical philosophy which is based on this view have been discussed. The attempt of metaphysical philosophical tradition to design the truth through another World or an area of "being in itself" has resulted in the worthlessness of life, which is the only reality; and thus, the existence of the modern age's man, who has established and organized his life with respect to the truth design of such a tradition, also has suffered from this corruption and collapse. Based on these determinations, some basic concepts of Nietzsche and their connections with the concept of will to power, which he sees as the most fundamental reality have been discussed.

In the second chapter of this study, Foucault's concepts of subject, subjective experience and identity have been discussed in relation to his thoughts on "power". Also, the determining position of the concept of power in his thoughts had been tried to be clarified. Foucault's objection to the comprehension of the subject as a substantial entity and to the assumption of a given, unchanging human nature of every design for the subject has been tried to be revealed with reference to his analyzes aimed at revealing that a man can make himself an object of knowledge at what cost.

Keywords

Nietzsche, Foucault, Will to Power, Subject, Power

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: NIETZSCHE	5
1.1. HAKİKAT ELEŞTİRİSİ	5
1.2. YORUMLAMA VE PERSPEKTİVİZM	17
1.3. GÜÇ İSTENCİ	22
1.4. GÜÇ İSTENCİ İLE İLGİSİNDE DEKADANS ve NİHİLİZM	25
1.5. İNSAN GÖRÜŞÜ	31
1.5.1. Sürü İnsanı	31
1.5.2. Üst insan	33
2. BÖLÜM: FOUCAULT	35
2.1. ARKEOLOJİ VE SOYKÜTÜK	35
2.2. SÜREKSİZLİK	41
2.3. İCAT OLARAK İNSAN	44
2.4. DIŞLAMA REJİMLERİ	47
2.4.1. Delilik ve Kapatma	47
2.4.2. Hapishane ve Disiplin	55
2.5. HAKİKAT	61
2.6. İKTİDAR	70
2.7. BİYOİKTİDAR	77
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	87

GİRİŞ

Nietzsche'nin düşünceleri onun dünyayı "güç istenci"nin bir tezahürü olarak görmesiyle derinden ilişkilidir. Güç istenci şeylerin dışında bulunan, ulaşılmaya, elde edilmeye çalışılan bir şey değil, canlı varlığın olduğu her yerde varolan, onun bütün eylemlerine yön veren en temel gerçekliktir. Dünya güç istencinin bir tezahürü ise verili, mutlak, değişmez bir hakikatin olamayacağı açıktır, çünkü güç istenci bir durağanlığı değil, değişimi, daha doğrusu gücün artırılmasını talep eder. Bu durumda hakikat ancak, yorumlamayla ilgisinde ele alınması gereken bir konu haline gelir. Öyleyse hakikat yoktur, sonsuz hakikatler vardır ve bu hakikatler yalnızca belli bir perspektiften hareketle olanaklıdır.

Felsefe tarihinde bu dünya, ıstırap veren bir dünya olduğu için görünür diye tabir edilen bu dünyaya karşı "gerçek" bir dünya veya "mutlak" bir hakikat olduğu tasarlanmıştır. Nietzsche, bundan dolayı Platon, Kant ve Hıristiyanlık dahil bir öte dünya hayali ya da mutlak bir hakikat tasarımı sunan düşünce veya inanç kaynaklarına saldırma gereği duymuştur. Modern kültür de kuşkusuz bundan münezzeh tutulamaz. Bu bakımdan Nietzsche'nin *dekadans*, nihilizm, sürü insanı ve üstün insan hakkındaki görüşleri güç istenci perspektifinden biçimlenmiştir. Çünkü yaşam, güç istencinin varlık bulmuş hali, güç istencinin kendisidir. Yaşayan her varlık, kendindeki güç istencine göre dünyayı yorumlar, değerlendirir. Bu durumda sonsuz sayıdaki yorumun, sonsuz sayıdaki bakış açısının değerini belirleyecek olan, hangisinin üstün, hangisinin aşağı olduğunu belirleyecek olan da bu değerlendirmelerin, yaşamı yüceltme ve alçaltma bakımından değeri olacaktır Nietzsche'ye göre. Modern kültür, kendisini şekillendirmiş olan hakikat ideallerinin, öte dünya tasarımlarının yaşamı geriletken, yaşamı yadsıyan karakterinin sonucu olarak, bir *dekadans* durumunu yaşamaktadır. Bunun sonucu, modern çağın adım adım sürüklenmekte olduğu nihilizmdir. Nihilizm, bütün yaşamın üzerine inşa edildiği 'hakikat'lerin zeminini kaybetmesi, dünyanın bu hakikatlere göre artık değerlendirilemeyeceğinin anlaşılması sonucu yaşanan bir "inançsızlık" durumudur.

Nietzsche, nihilizme karşı değerlerin yeniden değerlendirilmesini, başka bir deyişle değerlerin güç istencine göre değerlendirilmesini talep eder. Sürü insanına karşı ise üstün insanı ileri sürer. Çünkü Nietzsche'ye göre yeryüzüne anlamını ancak üst insan verebilir. Üst insan, tam da güç istencine göre hareket eden insandır. Çünkü o, kendi iyisini ve kendi kötüsünü yaratan, kendi istemini bir yasa olarak kavrayandır. Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde, Nietzsche'nin düşüncesinin genel seyri ve bunun güç istenci çerçevesinde nasıl kurulduğu onun bazı temel kavramlarından hareketle gösterilmeye çalışılacaktır.

*

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Foucault'nun özne, öznel deneyim, iktidar gibi merkezi kavramlarından yola çıkarak, onun düşünsel girişimi temel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Foucault amacının, özne ve öznel deneyim sorularını analiz etmek olduğunu belirtir. “Şimdi kendini gösteren sorun, bizi çevreleyen şeyin sistematik ağına içine herhangi bir öznenin dahil olabilmesi, bunun içinde işleyebilmesi, ağda düğüm noktası olarak hizmet edebilmesi için bu özneye dayatılan koşulların neler olduklarını bilebilmektir” (Foucault, 2004, s. 316). Kısacası, temel amacının öznenin özneleşme kipinin belirlenmesi olduğunu söyler. Bu bağlamda Foucault kurucu, tözsel bir varlık olarak kavranan modern özne tasarımına karşı çıkar. Ona göre özne inşa edilen, söylemler boyunca deyim yerinde ise iplik iplik örülen bir şeydir. Dolayısıyla özneyi, verili ve değişmez bir insan doğasına göndermede bulunmadan, belli dönemlerde, belli ihtiyaçlara cevap vermek üzere kurulan bir şey olarak ele almak gerekir. Bu tarihsel çözümleme aynı zamanda eleştirel bir araştırma olacaktır. Bu bakımdan Foucault, yapmaya çalıştığı şeyin ‘düşüncenin eleştirel tarihi’ olduğunu söyler. “Bu bir fikir tarihi değildir (...) Düşüncenin eleştirel tarihi, öznenin nesneye kimi ilişkilerin -bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde- oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir” (Foucault, 2004, s. 352). Öznenin analiz edilmesi ise, iktidar olgusundan bağımsız olamaz. Çünkü iktidar sorunu teorik bir sorun değil, bütün insan deneyimlerinin asli, kurucu bir ögesidir. Bu bağlamda, iktidarın derinlikli bir analizini yapan Foucault, bu çalışmada hem arkeoloji hem de soykütüğünü, temel soruşturma yöntemleri olarak kullanır.

Foucault'nun çalışmalarını tanımladığı şekliyle “Düşüncenin Eleştirel Tarihi”, şimdiden hareketle geçmişin sorgulanmasıdır. Foucault'nun tarihe yaklaşımını belirleyen en temel özellik, onun bütüncül bir tarih anlayışına karşı olmasıdır. Ona göre tarihi, yalnızca süreklilikler çerçevesinde oluşan düz veya ereksel bir şey olarak düşünmemek gerekir. Şimdinin bütün gerçekliğiyle varoluşu, birbirini takip eden, neden veya sonuç olarak açıklanabilecek pek çok olay ve olgunun olduğu kadar, kopuşların ve süreksizliklerin de belirlediği bir süreçtir. Geleneksel tarih yazımı, eksik veya taraflı olmak pahasına, tarihteki pek çok olguyu ve nesneyi tarihin dışına itmiş, onları yok saymıştır. Ona göre bu edim, toplumsallığı belirlediği kadar bizim bilme istencimizi de belirlemiştir. Bu belirlenimlerden hareketle Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu* ve *Hapishanenin Doğuşu* eserlerinden hareketle bu dışlama pratikleri ele alınacaktır.

Foucault'nun hakikat düşüncesi, büyük ölçüde Nietzsche'nin etkisiyle şekillenmiştir. Şeylerin ardında gizlenen ve keşfedilmeyi bekleyen evrensel bilgilerden, mutlak hakikatlerden söz edilemez; bilgi bir icattır ve bu bilginin oluşumu da iktidardan bağımsız değildir. Bu bağlamda Foucault'nun, iktidarın ürettiği kurallar bütünü olarak hakikate ilişkin düşünceleri değerlendirilecek, ayrıca Foucault'nun düşünsel girişimini olanaklı ve özgün kılan kavramlardan bir tanesi olan iktidar kavramı üzerine yoğunlaşılacaktır.

Foucault, iktidarı geleneksel anlayışlardan bütünüyle farklı olarak ele alır. Onun iktidar çözümlemesi genel anlamda iki dönem olarak incelenebilir. İlk olarak *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* kitaplarında betimlenen, iktidarın negatif bir düzlemde ele alındığı dönemdir. İkinci olarak da *Cinselliğin Tarihi* kitabı ile başlayan, iktidarın üretici ve pozitif olarak ele alındığı, dolayısıyla iktidarın salt disiplin ve bastırma pratikleri üzerinden çözümlenemeyeceğini düşündüğü dönemdir. Foucault'nun iktidar analizindeki nihai noktayı ifade eden, iktidarın modern biçimi olarak düşündüğü “Biyopolitika” kavramı ve bu kavramın içerimleri ise *Cinselliğin Tarihi* ve *Toplumun Savunmak Gerekir* adlı kitaplarından hareketle ele alınmaya çalışılacaktır.

Nietzsche için dünyanın güç istencinin vücut bulmuş hali olduğunu söylemiştik. Yaşayan her şey, “bedenli bir güç istemi” olarak kendindeki bu en temel gerçekliği beslemek, büyütme zorundadır. Bunu bir ahlaktan veya ahlaksızlıktan dolayı değil, yalnızca

yaşadığından dolayı yapar, çünkü “yaşamak, güç istencidir”. Schopenhauer’in kör olarak nitelediği istencin yönü, böylece güç ile belirlenmiş olur. Bütün dünya, canlı veya cansız bütün varlıklar daha fazla güç istenci için devinir. Kısacası Nietzsche’nin, güç istencini daha çok ontolojik bir temelde ele aldığı söylenebilir.

Nietzsche’nin düşüncelerinin kendi girişimi açısından ne denli belirleyici olduğunu sıklıkla dile getiren Foucault’ya göre iktidar, “her yeredir”, “her yerden gelir”, “her an, her noktada, daha doğrusu bir nokta ile bir başka nokta arasındaki her bağıntıda” sürekli olarak yeniden üretilir. Foucault’nun bu şekilde betimlediği iktidar incelendiğinde, iktidarın güç ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan, bu yönüyle de kendiliğinden varolan, evrensel, sahip olunabilen bir şeye değil, yalnızca bir ilişkisellik temelinde ortaya çıkabilen bir yapıya gönderme yaptığı görülebilir. Bu belirlenimlerden hareketle, Nietzsche’nin “güç istenci” ve Foucault’nun “iktidar” kavramlarının dünya ve insan ile ilişkisi bakımından ne şekilde ele alındıkları, bu kavramların kapsam ve niteliği sonuç bölümünün odak noktasını oluşturacaktır.

1. BÖLÜM: NIETZSCHE

Nietzsche'nin bütün felsefesi, kendi çağına yönelik olarak yaptığı bir bunalım saptamasından hareketle biçimlenmiştir. Modern Çağ ona göre, bir dekadans durumunu yaşamaktadır. Nietzsche'nin bu çöküşün kaynağına yönelik yaptığı soykütüğü, onu Platon'a dek götürmüştür. Platon'un görünen dünya ve gerçek dünya ayrımı ve bu ayrım üzerinden temellendirmiş olduğu hakikat görüşü, ona göre bütün bir Batı düşünme biçimini belirlemiştir. Nietzsche'nin Platon'un felsefesine ve bu felsefenin varlık ve bilgi kuramına göre şekillenmiş olan metafizik felsefe geleneğine yönelik eleştirisi, yalnızca onun yaşam görüşü ile birlikte ele alındığında anlaşılabilir. Nietzsche'ye göre yaşam, sonsuz bir oluş, sonu gelmez bir akıştır. Bu yönüyle de bir düzenden, bir ahenkten yoksundur. Bu yaşamın temelinde ise güç istenci vardır. Oysa Platon'un felsefesi ve onun devamı olan metafizik felsefe geleneğinin bir sonucu olarak yaşam olumsuzlanmış, değerden düşürülmüştür. Çünkü bu görüşlerin, üzerine bina edildiği temellerin kendisi, bizzat yozlaşmış bir güç istencinin ifadesidirler. Nietzsche'nin bu saptamalarından hareketle, onun bu hakikat ideallerine ve öte dünya tasarımlarına yönelik eleştirileri ele alınacaktır. Onun, en temel gerçeklik olarak güç istencini görmesiyle bağlantılı bir şekilde perspektivizm, dekadans, nihilizm, sürü insanı, üstinsan gibi temel kavramlarına değinilecek ve bunların güç istenci ile olan ilişkileri üzerinde durulacaktır.

1.1. HAKİKAT ELEŞTİRİSİ

Nietzsche'nin temel eleştirisi, bütün felsefeye damgasını vurmuş olan, bir bakıma felsefe tarihini belirlemiş olan "bilgi ideali" ve "hakikatin keşfi" nosyonuna yönelik olmuştur. Bu eleştiri, onun kendi çağıyla hesaplaşmasının, kendi çağına yönelik bir kriz saptamasının doğrudan sonucudur. Nietzsche, Batı düşünme geleneği ve bu gelenek çerçevesince oluşmuş olan bütün bir kültürü ve yaşam pratiğini mahkûm eder. Çünkü kendi çağına baktığında gördüğü şey, bütünüyle bir çöküş, yozlaşma, düşüş olmuştur. Bu bağlamda Avrupa kültürü ona göre, "her on yılda bir işkenceler içinde büyüyen bir gerilimle bir felakete doğru sürüklenmektedir: dur durak bilmeksizin, şiddetle, düşünmeksizin, tıpkı sona varmak isteyen, artık düşünmeyen, düşünmekten korkan bir nehir gibi" (Nietzsche, 2014, s. 24). Çöküş içinde olan yozlaşmış bir kültür ise, kendisini biçimlendirmiş olan hakikat idealinden ayrı olarak ele alınamaz. Dolayısıyla 'bir çukur

araştırmacı' olarak Nietzsche, evrensel, mutlak hakikat olarak ortaya konulanın, Foucault'nun deyişle "boyun eğmeyi, ikiyüzlülüğü, maskeyi nasıl içerdiğini gösterir" (Foucault, 2004, S. 50).

Nietzsche'nin hakikate dair görüşlerini, güç istenci kavramından bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü onun bütün kavrayışı güç istenci kavramından hareketle şekillenir ve hakkında konuştuğu her şey bu kavram dolayımıyla anlaşılır hale gelir. Güç istenci, yaşamın kendisidir. Dolayısıyla hakikat de güç mücadelelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir şeydir ve her zaman daha fazlası olmaya çalışan, varlığını egemen kılmaya çalışan güç odaklarının egemen olma istencidir. Bir istenç türü olarak 'hakikat istenci', güç istencinin pek çok formundan bir tanesidir. Hakikatin yöntemleri ise, hakikat istencinden değil, güç dürtüsünden, egemen olma, üstünlük elde etme dürtüsünden hareketle belirlenmiştir. Bu sonu gelmez mücadelede "güç ölçüsü, diğer güç ölçüsünün nasıl bir varlığa sahip olduğunu belirler; hangi biçimde, hangi sınırlamalarla hareket ettiğini veya direndiğini belirler" (Nietzsche, 2014, s. 371).

Bütün bir felsefe geleneği boyunca, hakikat ve istenç arasındaki ilişkiyi karakterize eden asli öge, hakikate duyulan saf bir inanç, saf bir istenç olarak ele alınmıştır. Oysa Nietzsche'de, istenç ve hakikat ilişkisi bambaşka bir şekilde anlaşılır; güç istencinin bir biçimi olarak, bir zorlama ve tahakküm biçimi olarak... Yani hakikat, şeyler üzerinde hakimiyet kurmanın, onlara boyun eğdirmenin bir aracıdır. Bu bağlamda Nietzsche için önemli olan, hakikatin ne olduğu sorusu değil, hakikatin değerinin ne olduğu sorusudur. Yaşamın kendisini güç istenci olarak kavrayan Nietzsche, hakikat meselesini bu bağlamda, güç istenci ile olan bağlantısında ele alır. Bütün bir felsefi düşünme geleneğini belirleyen hakikatperestliğin, hakikati istemenin değerini sorgular böylece ve şöyle sorar: "Nedir bu içimizde hakikati isteyen? Aslında bu istemenin kökeni sorusunun önünde uzun süre durduk (...) bu istemenin değerini sorduk. Hadi hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayanı değil – belirsizliği, hatta bilgisizliği? – hakikatin değeri sorunu çıkıyor önümüze?" (Nietzsche, 2001b, s.7). Hakikati istemenin değeri sorusunu soran Nietzsche'ye göre, kendini hakikat istenci olarak sunan şey, aslında aldanma istencinden başka bir şey değildir. Çünkü bu dünyanın temel karakteri karmaşadır, kaostur. Böylece insan, bu karmaşa karşısında bir bütünlük kurma, akış halinde olanı sabitleyerek

öngörülebilir kılma isteğiyle, kendini aldatma pahasına hakikatler üretir. Yalan ve yanılısına bu dünyaya katlanmanın yegâne yoludur. ‘Gerçek, çirkindir’, “gerçek, mide bulandırır ve insanı hayattan usandırır” (Nietzsche, 2014, s. 392).

Nietzsche yalanı, “kişinin gördüğü şeyi görmemiş olmayı istemesi veya görmüş olduğu bir şeyi öyle görmemiş olmayı istemesi olarak tanımlar”. Dolayısıyla söz konusu olan, dünyanın bu kaotik yapısına karşı bir güvence olarak işleyecek, bu dünyayla başa çıkmayı olanaklı kılacak bir yaratma edimidir. Bütün bu kavramsallaştırma çabası, bu hayatta kalabilmenin, bu hayata katlanabilmenin, insanın ‘durmadan üstüne üstüne gelen korkunç güçlerin’ karşısında durabilmenin zorunlu koşuludur. *Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* adlı denemesinde Nietzsche, kendi deyişiyle, bilginin, bilmenin ‘sefil, geçici, amaçsız ve hayalperest’ karakteri üzerine düşünür. Bütün kavramlar, temsil ettiğini iddia ettiği şeyin yanlışlanmasıdır. Doğada birbirinin eşiti olan hiçbir şey yoktur, varolan her şey tekildir bu anlamda. Ama kavramsallaştırma edimi, eşit olmayanların eşitlenmesi, dolayısıyla farklılığın bütünüyle göz ardı edilmesi yoluyla olanaklı hale gelir. Örneğin bir yaprak, başka hiçbir yaprağa tam anlamıyla benzemez, çok küçük de olsa bir farklılık içerir her zaman. Oysa yaprak kavramı, bütün bu farklılıkların, rastgele bir yana bırakılması yoluyla oluşturulur. Nietzsche bu işlemin, bu görmezden gelmenin bütünüyle keyfi olduğunu düşünür. Bu bağlamda kavram, gerçekliğe aslında onda bulunmayan bir form, bir varlık atfeder. Sanki doğada varolan yaprakların çokluğunun yanı sıra, onların kendisine göre oluşturulduğu, kendisine göre biçim kazandırıldığı bir yaprak ideası varmış gibi düşünürüz. Nesne ile bilgi arasındaki bu ilişkide söz konusu, olan hiçbir zaman gerçek bir mütekabiliyet, aslına birebir uygun bir yaratma değildir. Bu nedenle kavram her zaman eksiktir, üstelik gerçeklikte var olan unsurları da ondan çekip alır.

Nietzsche'ye göre insan, doğa yasalarının doğada zaten var olduğunu düşünür. İnsan, “doğa yasalarının ebedi tutarlılığından, her yerde var oluşundan ve şaşmazlığından bir kere tam olarak emin oldukça, şu sonuca varır: Burada her şey, dünyanın teleskopla yukarısına, mikroskopla aşağısına sokulduğumuz kadarıyla her şey, öyle sağlam, öyle yapısı tam, öyle sonsuz, yasalara uygun ve eksiksiz ki! Bilim sonsuza kadar bu kuyuyu başarı ile kazacak ve bulduğu her şey birbirine uygun olacak ve birbiriyle çelişmeyecek” (Nietzsche, 2015, s.116-117). Oysa gerçeklikte olan şey, doğa yasalarının insanlar

tarafından doğaya dayatılmasıdır yalnızca. Doğa, içinde barındırdığı bütün çeşitlilik ve farklılıklarla, bütün bu insani kavrayışı bütünüyle aşar. İnsan, “oynak temeller ve aynı zamanda akarsu üzerinde son derece karmaşık kavramlar katedrali yükseltmeyi başarmıştır” (Nietzsche, 2015, s.115) ama bunu gerçekliği ters yüz etme pahasına yapmıştır. Bu nedenle Nietzsche, “eğer bir kimse bir şeyi bir çalılığın arkasına gizleyip onu işte orada arayıp buluyorsa, bu arama ve bulmanın övünülecek pek bir yanı yoktur” der (Nietzsche, 2015, s.115).

Nietzsche, hakikat isteminin, büyük bir saygı ile söz edilen hakikatperestliğin, bu tehlikeli serüvenin insan için nelere mal olduğu, karşısına ne sorunlar çıkardığı üzerine düşünür. Gerçeklikte, Nietzsche'nin kendisini de yönlendiren, onu bu sorgulamayı yapmaya iten şeyin aynı hakikat istenci olduğu söylenebilir ama bambaşka bir şekilde: Leo Strauss'un deyişiyle o, “hakikat istencini geriye döndürür, hakikat istencini kendisine karşı döndürür (...) Yani hakikat dışılık istenci olarak” (Strauss, 2019, s. 69). Çünkü hakikat, karşılık geldiği varsayılan şeyin ihlali, onun yerinden edilmesi yoluyla var olabilir ancak. Nietzsche'nin kavramlara, kavramların dile getirdiği hakikatlere ilişkin bu kavrayışının temelinde, aslında onun özne ile nesne, şey ile bilgi arasında bir tür dolaylımsızlığı arzuladığı söylenebilir. Öte yandan böyle bir dolaylımsızlığın hiçbir şekilde olanaklı olmadığını da farkındadır. Çünkü insanın bedeni bile ona yabancısıdır. Doğa insandan en önemli şeyi, bedenine ilişkin olanı dahi gizlemiştir. Kısacası Nietzsche'ye göre “bireysele ve gerçeğe bir kuşbakışı bize kavramı sağlar, aynı biçimi sağladığı gibi, oysa doğanın biçimlerden, kavramlardan, o halde türlerden haberi yoktur” (Nietzsche, 2015, s. 113). Bu durumda hakikate nasıl bir statü verilebilir? Nietzsche'nin buna cevabı, bilginin bütünüyle estetik bir statüye sahip olduğu ve yalnızca estetik bir yaratma faaliyetinin ürünü olarak haklı kılınabileceğidir. Ona göre, “özne ve nesne gibi birbirinden kesinlikle farklı iki alan arasında nedensellik de yoktur, doğruluk da yoktur, ifade de yoktur, olsa olsa estetik bir tavır vardır; imalı bir aktarma, tamamıyla yabancı bir dile aşağı yukarı bir çeviri” (Nietzsche, 2015, s. 116). Özetle Nietzsche, gerçekliğe dair bilginin yalnızca estetik bir yaratma, bir yorumlama ediminin sonucu olarak ortaya çıkabileceğini söyler. Bu dünya, her seferinde yeniden yaratılan bir sanat yapıtıdır ve bunun dışında başka hiçbir şey değildir. Böylece ‘hakikat nedir?’ sorusunu şöyle cevaplar Nietzsche:

“Eğretilemeler, ad değişimleri ve insanbiçimciliklerden oluşma hareketli bir ordu, kısaca şairane ve hatipçe abartılmış, aktarılmış, süslenmiş ve uzun bir kullanımdan sonra bir halka sağlam, ilkeli ve bağlayıcı gelen insani bağlantılardır. Hakikatler öğle yanılığlardır ki neler olduğunu unutulmuştur, aşınmış ve anlamca güçsüzleşmiş benzetmelerdir, resimleri kaybolmuş ve şimdi para değil artık yalnızca metal sayılan paralardır” (Nietzsche, 2015, s. 113).

Nietzsche'nin itirazı, kavramsallaştırma ediminin kendisine yönelik değildir. Çünkü insan, ancak bu yolla dünyaya katlanabilir. Daha doğrusu kavramsallaştırma yeteneğini, hayatta kalmanın bir koşulu olarak kavrar Nietzsche. İnsan capcanlı olan gerçekliği, soğuk, kaskatı kavramlara dönüştürmüştür. Böylece “bu güneşin, bu pencerenin, bu masanın kendiliğinden doğru olduğu konusundaki o alt edilmez inançla, kısacası insanın kendisini bir özne, hem de sanatçı olarak yaratan özne olduğunu unutması ile bir dereceye kadar huzur, güven ve tutarlılık içinde yaşar” (Nietzsche, 2015, s. 115-116). Bu bağlamda Nietzsche, bütün bu kavram yaratma yeteneğinin gerekli ve kaçınılmaz olduğunu düşünür. Ama onun sorun olarak gördüğü şey, bu yaratma ediminin sonucu olarak ortaya çıkan metaforların, mutlak, evrensel hakikatler olarak kavranması, bu hakikatlerin dile getirdiği bilgilerin şeylerle tam bir uyuşma içinde olduğunun zannedilmesidir. Oysa bilgi, bütünüyle insanın icat ettiği bir şeydir. Foucault'nun ifadesiyle: “Bilgide, herhangi bir hakla, bu dünyayı bilmeye kendisini yetkili kılacak hiçbir şey yoktur. Doğanın bilinmesi doğal değildir” (Foucault, 2005a, s. 172).

Nietzsche insanın, kaotik bir karaktere sahip olan bir dünyayı, “düzenden, güzellikten ve bilgelikten” yoksun olan bir dünyayı anlamlandırma çabasının kökeninde içgüdülerin, psikolojinin iş başında olduğunu düşünür. Hakikat istencinin bir mücadele olarak, tahakküm olarak kavranması, Nietzsche'ye özgü olanı ortaya koyar böylece. Eğer yaşam güç istencinin kendisi, canlı veya cansız doğanın bütünü güç istencinin cisimleşmiş hali ise, hakikatin kendisi de bizzat güç istencinin bir tezahürü, bir sonucudur: “Yalan söylememelisin ahlakçılığı reddedildiği takdirde, hakikatin anlamı kendisini başka bir mahkemede yasallaştırmak zorunda kalır: insanın korunmasına ilişkin bir araç olarak, güç istenci olarak” (Nietzsche, 2014, s. 332) diyen Nietzsche'ye göre, bütün bir bilgi tertibatı, gerçekliği insanın diline, koşullarına uygun hale getirmenin, bu yönüyle de gerçekliği yerinden etmenin bir aracı olarak iş görür. Bu mücadeleyi belirleyen ve yönlendiren en temel gerçeklik olarak güç istenci, bütün diğer yorumlama, anlamlandırma biçimlerine

egemen olmayı ister. Nietzsche, bunu şöyle ifade eder: “dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımız, dürtülerimiz ve onların lehinde ya da aleyhinde olduklarıdır. Her dürtü bir kural koyma hırsıdır; birinin sahip olduğu perspektifi, başka dürtülere bir norm olarak kabul etmeye zorlamasıdır” (Nietzsche, 2014, s. 267). Güç istenci yorumlar. Onun yorumu ise, tahakküm kurma, egemen olma istencidir. Hakikatin ölçütü ve değeri, gücü arttırmada, onun hep daha fazlasını elde etmeye çalışmasında gerçek ifadesine kavuşur.

Nietzsche’ye göre, kendisinden yola çıkarak bütün bir varlığı anlayabileceğimiz, ondan hareketle her şeyi yerli yerine oturabileceğimiz bir hakikatten söz edilemez. Hakikat orada, keşfedilmeyi bekleyen mutlak bir öz değil, aksine, her seferinde yeniden değerlendirilmeyi gerektiren aralıksız bir yaratma sürecine işaret eder. Bütün bir felsefeyi belirleyen en temel kavramlar, “varlık”, “töz”, “idea”, “tanrı”; bunların her biri bütünüyle insan yaratımıdır, olumsaldır. Bu kavramların hakikat olduğu iddiası ise, insanlığın kendisine dair söylediği en uzun ve en eski yalan olmuştur.

Bir şeylerin özüne yönelik her tasarım bütünüyle kurgudur. Bu bağlamda Nietzsche, Parmenides’in “insan, olmayan bir şey hakkında düşünemez” sözüne karşılık, hakkında düşünebildiğimiz her şeyin mutlaka kurgu olması gerektiğini söyler. “Biz binlerce yıl boyunca dünyaya ahlaki, estetik ve dinsel taleplerle yaklaştık, kör bir eğilimle, tutkuyla ya da korkuyla ve mantıkdışı düşünmenin kötü alışkanlıklarıyla eğlendik, bu dünya adım adım böylesine harikulade parlak, korkunç, derinlemesine anlamlı, duygulu oldu ve bizim rengimizi aldı; ama biz renk verenler olduk, insan aklı görünümünün görünmesini sağladı ve kendi hatalı görüşlerini şeylere de taşıdı” (Nietzsche, 2015, s. 35). Bu bağlamda verili olan Nietzsche’ye göre tamamen karmaşa içindedir, anlamsızdır. Dünya bizim aracılığımızla ve yalnızca bizim için anlamlıdır. Böylece insan, kendi yasalarını doğaya dikte eder. Oysa “insani yorumlarımızın ve değerlerimizin evrensel ve belki de anayasal değerler olmasını istemek, insan kibrinin kalıtımsal deliliklerinden biridir” (Nietzsche, 2014, s. 369).

Nietzsche’nin geleneksel hakikat anlayışına yönelik itirazlarını kavrayabilmek açısından onun, Platon’u baş sorumlusu olarak ilan ettiği ve böylece bütün bir kültürün dekadans içinde olmasının nedeni olarak düşündüğü “metafizik düşünme geleneği” ne yönelik

eleştirilerine bakmak gerek. Nietzsche, bu geleneğin başat temsilcileri olarak Platon, Kant ve Pozitivizm düşüncesini görür.

Nietzsche'ye göre hakikatin oluşu, değişimi dışlayan bir mutlaklık zemininde kavranışı, bir olan, aynı olan yaşamın, hakiki dünya ile görünen dünya olarak ayrılması üzerinden temellendirilir. Böylece yaşamın ötesinde bir varlık alanını arzulanır hale getirerek, bir ideali gerçek yaşamın karşısına çıkarır. Bunun sonucu ise, oluş demek olan yaşamın değerini ve gerçekliğini yadsımak olmuştur. Oysaki Nietzsche, “her şey olmaya gelmiştir; hiçbir sonsuz olgu yoktur, tıpkı hiçbir mutlak doğrunun olmaması gibi. Bu yüzden bundan böyle tarih felsefeciliğine ve onunla birlikte alçak gönüllülük erdemine ihtiyaç olacaktır” der (Nietzsche, 2015a, s. 24).

Bir ve aynı olan dünyanın gerçek ve görünen dünya olarak bölünmesi, bu dünyadan yüz çevirmeyle, bu dünyayı değersizleştirmeyle sonuçlanmıştır. Metafizik felsefe geleneğini karakterize eden bu kavrayışın temelinde ise, metafizikçilerin psikolojik durumlarının yattığını düşünür Nietzsche. Onların hakikat istencinin (sözümona o saf arzunun) sonucu olarak keşfettikleri hakikat, aslında güzellikten, bilgelikten, uyum ve düzenden yoksun olan bu dünyaya katlanamamanın, bu dünyaya kin beslemenin bir ifadesidir. Söz konusu olan bütünüyle, güç istenci olarak açığa çıkan zayıf, *decadent* içgüdülerdir. Gerçekliğe karşı duyulan bu korku, metafizikçilerin bu dünyaya kin beslemeleri ve en sonunda bu dünyanın varlığını yadsımalarıyla sonuçlanmıştır. Nietzsche, Batı felsefe geleneğinin “gerçek dünya” ile “görünen dünya” ayrımı üzerinden şekillenmesi ve bu yönüyle dekadansın nedeni olan yapılanışının kaynağını ilk olarak Platon'un felsefesinde aramak gerektiğini söyler. Bütün bir metafizik düşünme geleneğinin kökeni olarak Platonculuğu doğru anlamak ve insanın kendi köklerinden, doğallığından, yaşamdan vazgeçmesinin nedeni olarak görmek gerekir. Platon'un hakikati en yüksek değer olarak ortaya koyması ve onu biricik ve gerçek olan bu dünyanın dışına yerleştirmiş olması, Nietzsche'ye göre, bütün Batı felsefe geleneğini belirleyen bir yozlaşmanın, çürümenin ifadesi olmuştur. Onun için en yüksek değer ‘yaşam’ olduğu gerçeğinden hareketle, bu yaşama hizmet etmeyen, yaşamın sürekliliğini ve her seferinde olumlanmasını sağlamayan bütün değerlendirmeler, aynı yozlaşmış içgüdü'nün bir tezahürü olabilir ancak.

Hakikat, keşfedilecek bir şey değildir. Nietzsche'nin reddettiği anlayış, hakikati mutlak, evrensel, aşkın veya nesnesine uygun olarak kavrayan anlayıştır. Nietzsche'nin hakikat kavrayışının temelinde, onun, asıl olanın yaşam ve oluş olduğu düşüncesi yatar. Yaşama en yüksek ifadesini verecek olan şey, sağlıklı içgüdülerden kaynaklanan, kendisini sürekli bir aşma, daha fazlası olma hareketi içerisinde açığa çıkaracak olan güç istencidir. Hakikatin mutlak olması gerektiği düşüncesi ise, oluşun dışında, oluşu yadsıyan bir gerçekliğin var olduğu yargısına dayanır. Bu nedenle "hakikat ideali", yalnızca oluş dünyası olan bu dünyanın yadsınmasını ve oluşun ötesinde bir gerçeklik yaratmayı zorunlu kılar. Nietzsche, bu türden bir kavrayışı yönlendiren istenci şöyle betimler:

“İnsan gerçeği arar: kendisiyle çelişkili olmayan, aldatıcı olmayan, değişmeyen bir dünyayı, gerçek bir dünyayı- insanın ıstırap çekmediği bir dünyayı; çelişki, aldatma, değişim- ıstırapın nedenleridir! Olması gerektiği gibi bir dünyanın varolduğundan şüphe etmez; ancak ona giden yolu bulmak ister” (Nietzsche, 2014, s.382-383).

“Olması gerektiği bir dünya vardır; bizim dünyamız bir hatadır – bizim dünyamız var olmamalıdır.

Varlığı olan şeylere inancın sadece tek bir sonucu vardır: gerçek *primum mobile*, oluşa duyulan inançsızlık, oluşa duyulan güvensizlik, olan her şeyin düşük değerlendirilmesidir” (Nietzsche, 2014, s. 383).

Oysa Nietzsche, oluşun dünyasının dışında, görünen dünyanın dışında başka bir gerçeklik yoktur der: “Bugüne kadar ne şekilde kavramış olursak olalım, ‘gerçek dünya’ daima bir kez daha görünürdeki dünya olmuştur” (Nietzsche, 2014, s. 369). Bütün bir Batı felsefe geleneğinin hakiki dünya ile görünen dünya ayrımı üzerinden şekillenmesi, Sokrates ile başlamış olan ve Platon'un felsefesinde cisimleşmiş olan kavrayışın bir sonucudur. Çünkü biricik olan, gerçek olan bu dünyanın, şimdi ve burada olan dünyanın yadsınması ve onun yerine mutlak, değişmez bir hakiki dünya konulmasının başlangıcı Platon felsefesidir.

Nietzsche'ye göre Platon'da hakikat "idea" olarak, hakiki dünya ise oluşun dışında kendi başına bir varlık alanı olan "idealar dünyası" olarak ortaya konulmuştur. Platon'un idealar öğretisi, oluşu ve değişimi dışlayan, ezeli ve ebedi bir hakiki dünya üzerinden temellendirilir. Görünen dünya ise oluşan, bozulan, bu anlamda belli bir karakterden, gerçeklikten yoksun olan, gerçek dışı bir dünyadır. Dünyanın bu şekilde kavranışı şöyle bir akıl yürütmenin sonucudur: “Bu dünya görünürde bir dünyadır, dolayısıyla gerçek bir

dünya vardır. Bu dünya sınırlı, koşulludur; dolayısıyla koşulsuz bir dünya vardır. Bu dünya çelişkilerle doludur; o halde çelişkilerin olmadığı bir dünya vardır. Bu dünya, oluş dünyasıdır; dolayısıyla bir varlık dünyası vardır” (Nietzsche, 2014, s. 376). Böylece Platon, gerçeklik karşısında korkakça bir tavır takınarak ideaya, dolayısıyla hiçliğe sığınmıştır.

Nietzsche'nin Platon'a yönelik en temel eleştirilerden biri de Sokrates ile başlayıp Platon felsefesinde en yüksek ifadesine kavuşmuş olan, aklın sınırsızca yüceltilmesine yönelik olmuştur. Nietzsche'nin *Yunan Tininden Tragedyanın Doğuşu* adlı yapıtında ayrıntılarıyla betimlemiş olduğu gibi, Sokrates'ten önceki Yunan düşüncesi ölçü, ışık, denge, düzen, akıl demek olan Apollonik öge ile; coşku, yaratıcılık, içgüdü, taşkınlık demek olan Dionizik ögenin dengeli bir birleşiminin ifadesiydi. Bu iki ögenin birlikteliğinin oluşturduğu Trajik Çağ, kendi çağına gelene değin, bütün insanlığın görmüş olduğu en parlak, en yüksek, en ileri kültüre sahip olmuştur. Çünkü korkunç ve katlanılamaz olan gerçeklikle, yanılısamaya dayanmayan, bu gerçekliği bütünlüğü içinde olumlayan dolaysız bir bağ kurmanın en yetkin biçimi olmuştur bu kültür. Oysa Platon felsefesinde içgüdülere karşı akıl, denge, düzen ön plana çıkarılmış, böylece kendinden sonraki bütün felsefi geleneğin tek yanlı bir biçimde yapılanmasına neden olmuştur. İçgüdülere bütünüyle karşıt olarak kurulan bu kavrayış, doğru olanın, iyi ve hakiki olanın akıldan kaynaklandığını varsayarken, buna karşılık değersiz ve yanlış olanın ise içgüdülerden kaynaklandığına yönelik inanca neden olmuştur. Platon'un felsefesinde en keskin ifadesine kavuşan bu bölünmüşlük, insana yaşamını akla ve bilime göre düzenlemesi gerektiğini söyleyerek, en nihayetinde yaşamdan yüz çevirme ile sonuçlanmıştır. Hakikati en üstün değer olarak ortaya koyması ve hakikat ile erdem arasında doğrudan bir kuran felsefesi, güç istencinin kendisi olan yaşamın yadsınmasının nedeni olmuştur. Deleuze'ün ifadesiyle: “Yaşam düşüncüyü etkinleştirir, düşünce yaşamı olumlar. Oysa Sokrates öncesi bu birlik hakkında en ufak bir fikrimiz yok. Artık önümüzde yalnızca, düşüncenin yaşamı engellediği, sakatladığı, yola getirdiği örnekler var” (Deleuze, 2016, s. 24).

Nietzsche'nin Platon eleştirisi, onun “hakiki dünya” ve “görünen dünya” ayrımı üzerinden, hakikati bir hiç üzerine inşa etme girişimi ve bu hakikate ulaşma aracı olarak

aklı göstermesine yönelmiştir böylece. En nihayetinde ‘bu kurgular dünyası’, gerçekliği sahteleştirilmiş, değerden düşürmüştür. Oysa ki “Başka varlık, gerçek varlık, asıl varlık” olmadığı gibi, başka bir gerçeklik de yoktur. Çünkü bu “eylemsiz ve tepkisiz bir dünyanın ifadesi olurdu. – Görünürdeki dünyanın ve gerçek dün yanın antitezi, dünya ve hiç antitezine indirgenmiştir” (Nietzsche, 2014, s. 370).

Nietzsche’nin metafizik felsefe geleneğini eleştirisinin bir diğer uğrağı ise “numen” ve “fenomen” ayrımı üzerine inşa edilen Kant düşüncesidir. Nietzsche, modern veya klasik ayrımı gözetmeksizin bütün Batı felsefe geleneğini, gerçekliğin yadsınması yoluyla, görmenin ötesinde, saklı olan bir hakikati keşfetme çabasının yönlendirdiğini düşünür. Bu bağlamda Kant’ın yapmış olduğu numen fenomen ayrımı, Platoncu felsefenin dayanak noktasını oluşturan, görünen dünya ile hakiki dünya ayrımına dayanır. Kant, her ne kadar fenomen olarak duyulur dünyanın gerçekliğini reddetmese de duyuşsal olanın aşkın olanı kavrayamayacağını, bu nedenle aşkın olanın bilgisinin, duyuşsal olana kapalı olduğunu söyler. Nietzsche’nin, özellikle *Doğruluk ve Yalan Üstüne* adlı denemesinde ortaya koyduğu hakikat düşüncesi, belli bir ölçüde Kant’ın düşüncesi ile uyuşur gibi görünür. Kant’ın, insanın sadece görünüşler hakkında bilgi sahibi olabileceği, dahası görünüşü anlamlı kılan, bilmeyi olanaklı kılan kavramların da gerçekliğe anlama yetisi tarafından dayatıldığı düşüncesi, Nietzsche’nin bilgi ile bilinebilir şeyler arasında olduğu varsayılan bağlantıyı yadsınması ile benzerdir. Ama Kant’ın düşüncesi ile Nietzsche’nin düşüncesi arasında çok önemli farklar vardır. Bu farkı Megill şöyle açıklar: “İlk olarak, Kant’ta kategoriler bütün insanlarda aynı olarak tasarlanan bir insan zihninden türer, oysa Nietzsche’de gerçekliğin ‘inşa edilmesi’ süreci keyfi ve bireysel bir şey olarak resmedilir. Başka bir deyişle, Kant’ın epistemolojisi bir insan doğası anlayışına bağlıdır (...) İkinci olarak, Kant fenomenler alanına kategoriler dayatmayı gerçekliğin düzenlenmesi olarak görürken, Nietzsche bunu *Verstellung* olarak – yani başka türlü gösterme olarak ya da yerinden etme veya düzenini bozma olarak – görür” (Megill, 1998, s. 95). Bu başka türlü göstermenin kaynağı ise, “duyu verilerini düzene sokarak, akılla anlaşılabilir bir bütün oluşturan güç istencinden başka bir şey değildir” (Strauss, 2019, s.220).

Evrensel, mutlak bir bilginin olanağını ortaya koyabilmek için aklın sınırlarını belirlemeye çalışan Kant’a göre, duyarlık ve anlama yetisinin sadece görüneni, yani

fenomenleri kavrayabilme yetisi vardır demiştik. ‘Kendinde şey’ alanı, insanın bilme yetisine kapalıdır ve akıl, zamansal ve mekânsal olmayan numen alanına dair nesnel ve evrensel bir bilgi ortaya koyamaz. Nietzsche’nin ‘kendinde şey’ ile ilgili düşüncesi ise oldukça kesin ve katıdır: “kendi içinde’ bir şey, ‘kendi içinde duyu’, ‘kendi içinde anlam’ kadar sapıktır. Gerçeklerin olabilmesi için önce bunların içine daima bir duyunun yansıtılması gerektiğinden ‘kendi içinde gerçeklik’ yoktur” (Nietzsche, 2014, s. 365). Aynı şekilde “kendi içinde bir dünyayı, ‘görünürdeki bir dünyadan’ ayırt etmemize izin veren kategorilerimiz yoktur. Tüm neden kategorilerimiz duyumsaldır: ampirik dünyadan türetilmişlerdir. (...) Maddi bir şey yoksa gayri maddi bir şey de yoktur. Anlayış, artık herhangi bir şeyi kapsamaz” (Nietzsche, 2014, s. 329).

Numen alanına ait olan idelerin (tanrı, özgürlük, ahlak, değer) bilgisi için, teorik aklın herhangi bir aracı yoktur Kant’a göre. Bu noktada Kant, pratik akli devreye sokar. Onun ahlaki sorumluluğu ve özgürlüğü kurtarma çabası pratik akıl üzerinden temellendirilir. Çünkü ahlaki sorumluluğun temel dayanağı olan özgürlük, numen alanına aittir ve doğal nedenselliğin hüküm sürdüğü fenomen alanında özgürlüğün herhangi bir olanağı yoktur. Böylelikle Kant, “kendinde şey” olarak idelerin bilgisine, pratik akıl yoluyla ulaşılabileceğini söyler. Buna karşılık Nietzsche, aynı Platoncu felsefe yapma tarzının, Kant felsefesinde de iş başında olduğunu düşünür ve bunu şöyle gerekçelendirir: “Kant, ‘anlaşılabilir özgürlük’ hipotezini dünya için şöyle böyle sorumluluğun ens perfectumunu (mükemmel varlık) edinmek amacıyla gerekli kabul etmiştir- kısacası, kötülük ve hastalıkları hesap etmek için” (Nietzsche, 2014, s. 35). Böylece Kant’ın yaptığı şey, bilgiye sınırlarını göstererek inanca tekrar yol açmak olmuştur ve bu yönüyle Hristiyan varlık tasarımıyla sürdürülmesinden, onun yeni bir biçimde sunulmasından başka bir şey değildir. Gerçeklik, görünüş olarak sunulmuş, baştan aşağı yalan olan, yalandan varlıkların dünyası ise, gerçeklik olarak ortaya konulmuştur Kant tarafından. Bu nedenle Nietzsche, Kant’ın başarısını “bir tanrıbilimcinin başarısı” olarak niteler.

Hakiki dünyanın bir masal oluşunda Kant’ın rolü büyük olmuştur: “Hakiki dünya, şimdiden ulaşılamaz, kanıtlanamaz, vaat edilemez ama şimdiden bir avuntu, bir yükümlülük, bir buyruk olarak düşünölmüştür. Aslında yine aynı güneş, ama sisin ve kuşkunun arasından ışıldıyor; fikir yüceltilmiştir, solgun, Kuzeyli, Königsberli olmuştur”

(Nietzsche, 2015b, s. 25). Bu bağlamda Deleuze, Nietzsche üzerine yazdığı kitapta, Nietzsche'nin Kant'a ilişkin eleştirisini şu şekilde özetler: “Kant bilgi ile ilgili sahte iddiaların geçersizliğini gösterdi, ama bilme idealinin kendisini sorunsallaştırmadı; sahte ahlakın geçersizliğini gösterdi ama ne ahlaklılığın iddialarını ne de onun değerlerinin doğasını ve kökeni tartışma konusu yaptı. Bizi alanları ve ilgileri karıştırmakla suçladı; ama alanlar dokunulmamış, aklın ilgilendikleri ise kutsal olarak kaldı (gerçek bilgi, gerçek ahlak, gerçek din)” (Deleuze, 2016, s. 28).

Nietzsche'nin eleştirdiği bir diğer felsefi gelenek, mantıksal akıl yürütmeye ve olguların mutlak hakikatine dayanan pozitivist düşünme geleneği olmuştur. Nietzsche'ye göre Platoncu düşünmenin “akıl” a duyduğu sonsuz güven ve akli hakikati elde etmenin biricik aracı olarak öne sürmesi, pozitivist gelenek tarafından sürdürülür. Bu anlayışa göre hakikatin kaynağı olabilecek tek alan duyuşsal alandır ve yalnızca olgulara ilişkin doğru bilgiden söz edilebilir. Nietzsche'nin pozitivist itirazı bu bağlamda şekillenir: “Fenomen karşısında duran Pozitivizme karşı – ‘sadece gerçekler vardır’ – Ben derim ki: Hayır, var olan gerçek bulgular değil, sadece yorumlardır. Herhangi bir gerçeği “kendi içinde” kuramayız: belki de böyle bir şeyi yapmayı istemek deliliktir” (Nietzsche, 2014, s. 326). Böylece ‘hakikatin keşfi’ nosyonunun bir uzantısı olarak pozitivism, geleneksel metafiziğin, deneyi biricik yöntem olarak belirleyen, olgucu bir devamından başka bir şey değildir. Çağa hâkim olan dekadansın bir nedeni olan pozitivismi Nietzsche, çileci ideallerin iş başında olduğu bir düşünme biçimi olarak görür. Ona göre, “bilim ve çileci ideal ikilisi, aynı temele dayanırlar; ikisi de hakikati çok büyük görme üstüne dayanırlar, (daha doğrusu, hakikatin değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu inancı üstüne). Bundan dolayı onlar zorunlu müttefiklerdir” (Nietzsche, 2001a, s. 149). Yalnızca olguların hakikiliğine inanan pozitivism, Platon'dan beri süregelen bir hakikatperestliği, hakikat idealini olduğu gibi korumuştur. Oysa Nietzsche'nin ifadesiyle, “aynanın kendisini inceleyecek olursak, sonuçta onun üzerindeki şeylerden başka bir şey bulamayız. Onlara dokunmak istersek, o zaman da yine aynadan başka bir şeye ulaşamayız. Bu, bilginin her zamanki hikayesidir” (Nietzsche, 2013, s. 177).

Sonuç olarak Nietzsche'nin çabası, ‘hakikatin değeri nedir?’ sorusundan hareketle, hangi düşünce biçiminden kaynaklanıyor olursa olsun hakikat olarak sunulanın ardındaki

hakikat-dışı olanı ortaya koymaya yönelir. Hakikati yanılısama olarak, yaşayabilmenin, varlığını sürdürebilmenin zorunlu koşulu olarak görmeyen hiçbir felsefe, ona göre yaşama karşı duyulan korkunun, bu korkunun bir sonucu olarak yaşama karşı düşmanlığın ifadesi olmaktan öteye gidemez. “Etkin bir yaşamla olumlayan bir düşüncenin birliğinin yerine, yaşamı yargılamayı, onu, üstün olduğu iddia edilen değerlerle karşı karşıya getirmeyi, bu değerlerle ölçmeyi, sınırlandırmayı ve mahkûm etmeyi görev edinen her düşünce” (Deleuze, 2005, s. 26) onun şiddetinin hedefi olur böylece. Çünkü Nietzsche için tek gerçeklik, güç istencinin yönettiği, güç istencinin kendisi olan bu dünyadır, bu yaşamdır. Hakikat ise orada, keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, bütünüyle perspektife bağlı olarak yorumlayan, değerlendiren güç istencinin bir sonucudur.

1.2. YORUMLAMA VE PERSPEKTİVİZM

Nietzsche’ye göre bütün metafizik felsefe geleneği, hangi amaçla yola çıkmış olursa olsun, mutlak, değişmez bir hakikati varsaymış, bu anlamda oluş karşıtı, yaşam karşıtı bir hakikat idealine dönüşmüştür. Böylelikle dünyayla, şimdi ve burada olan ile ilişkisi yozlaşmış, değerden düşen, fakirleşen, her seferinde yaşam olmuştur. Bu şekilde kurulan ilişkinin bir sonucu olarak da insan, doğa karşıtı bir varlık haline gelmiştir. Nietzsche, bu konuda şöyle söyler:

Gerçek dünya ve görünürdeki dünya- bu antitezin izini değer ilişkilerimize kadar sürdürdüm. Kendi korunmamızın koşullarını, varlığın genel olarak belirtileri olarak yansıttık. İnançlarımızda sağlam olmak zorunda olduğumuz için, ‘gerçek’ dünyayı değişimin ve oluşun dünyası değil, varoluşun dünyası yaptık (Nietzsche, 2014, s. 336).

Bütün bir metafizik felsefe geleneğini yaşamdan kopuk bir ‘hakikat ideali’nin peşinden gitmek ve böylece yaşanan gerçekliği yadsımak, onu bir hiçe indirgemekle suçlar Nietzsche. Bu nedenle o, hakikate ilişkin olarak değer sorusunu sorar. Yalnızca bu yolla, hakikatin yaşamla ve oluşla olan ilişkisi kavranabilir. Çünkü Nietzsche’ye göre hakikat, mutlak ve ebedi değil, bütünüyle yaratma ve değerlendirmedir. Dünyaya dair bütün kavrayışımız, yorumlama ve değerlendirmeden başka bir şey değildir. Nietzsche’nin bu görüşünün temelinde, onun varlığı sonsuz bir akış, sürekli bir oluş olarak görmesi yatar.

Oluşun, değişimin, çeşitliliğin ötesinde sabit, değişmeyen bir varlık alanı varsaymak, bütünüyle çelişki üzerine kurulmuş olan, her şeyin rastlantıyla gerçekleştiği bu dünyaya karşı duyulan bir kinin dışavurumu olabilir ancak. Yaşam, güç odakları arasında cereyan eden sonu gelmez bir mücadele, çatışma ve savaşın kendisidir ve bu yönüyle de şiddeti, trajediyi içinde barındırır. Bu nedenle Nietzsche, “dünyanın özünü bize ifşa edebilecek herhangi biri, olabilecek en can sıkıcı düş kırıklığını yaratmış olacaktır. Anlam bakımından böylesine zengin, derin ve harika olan, bağrında mutluluğu ve mutsuzluğu taşıyan dünya, kendi içinde bir şey dünyası değil, temsili olarak (hata olarak) var olan dünyadır” der (Nietzsche, 2015a, s. 46). Oluşun dünyası bu yönüyle yanılgının, yanlışın da dünyasıdır aynı zamanda. Bu dünyaya ilişkin bilgi gelip geçici, şeylerin özüne hiçbir biçimde karşılık gelmeyen, yorumlayanın baktığı yerden hareketle -böylece ondaki güç istencine göre- oluşturduğu bir üründür. Böylelikle “oluş dünyasında kendi içinde bilgi mümkün değildir; öyleyse bilgi nasıl mümkün olabiliyor? Kendimizle ilgili hata olarak, güç istenci olarak, aldatma istenci olarak” der Nietzsche (Nietzsche, 2014, s. 399).

Dünyaya dair bütün kavrayışımız, belli bir tarzda yorumlamanın, değerlendirmenin, başka bir ifadeyle bir perspektiften bakmanın sonucudur diyen Nietzsche’ye göre, “Yorum, anlamın takdimidir, ‘açıklama’ değildir (birçok durumda, artık anlaşılmaz hale gelmiş, artık sadece bir işaret olan eski bir yorum üzerine yapılan yeni bir yorumdur). Gerçek bulgular yoktur, her şey değişim içindedir, anlaşılmazdır, anlaşılması zordur; nispeten dayananlar görüşlerimizdir” (Nietzsche, 2014, s. 394). Bu nedenle yorumlama ve değerlendirme, kendi içinde bir anlama, kendi içinde bir değere, bir amaca sahip olmayan bir dünyayı, ihtiyaçlarımız doğrultusunda anlamlandırma, değer katma girişiminden başka bir şey değildir. Bu dünyaya dair her varsayımın, her tasarımın kökeninde bulunan yorum bu bağlamda “bir fenomenin anlamının belirlenmesidir. Anlam tam olarak, karmaşık ve hiyerarşik bir toplam içinde, bazılarının ona göre etkin olduğu, bazılarının tepkide bulunduğu bir güçler ilişkisine dayanır” (Deleuze, 2016, s.31).

Nietzsche, “insan gerçeği arar: kendisiyle çelişkili olmayan, aldatıcı olmayan, değişmeyen bir dünyayı, gerçek dünyayı – insanın ıstırap çekmediği bir dünyayı; çelişki, aldatma, değişim, ıstırapın nedenleridir. Olması gerektiği gibi bir dünyanın var olduğundan şüphe etmez; ancak ona giden yolu bulmak ister (...). İnsan burada gerçeklik

anlayışını nereden alır?” diye sorar (Nietzsche, 2014, s. 382). Bu ‘gerçeklik istenci’, yaratmaktan, kendine göre değerlendirmekten imtina edenin ‘yaratma istencinin güçsüzlüğü’dür yalnızca. Çünkü dünyanın sonsuz bir oluş halindeki var oluşu, onun çelişkili, düzensiz, kaotik yapısı, insanın kendini güvende hissetmesinin önündeki en büyük engeldir. Bunun sonucu olarak da sürekli değişim halinde olanı kestirilebilir, hesaplanabilir kılmaya çalışan dürtüsü, akış halinde olanı durdurmaya, sabitlemeye onu zorunlu kılar. Hakikatin bütün metafizik felsefe geleneği boyunca her defasında sabit, değişmez bir öte dünya veya kendinde şey nosyonları üzerinden inşa edilmeye, temellendirilmeye çalışılmasının nedeni bu güvensizlik duygusudur. Bu yönüyle de dünyanın asıl karakterinden duyulan ıstırapın bir sonucudur:

“Bu dünya görünürde bir dünyadır: dolayısıyla gerçek bir dünya vardır; bu dünya koşulludur: dolayısıyla koşulsuz bir dünya vardır; bu dünya çelişkilerle doludur: dolayısıyla çelişkilerin olmadığı bir dünya vardır; bu dünya oluş dünyasıdır: dolayısıyla bir varlık dünyası vardır: -bunların hepsi yanlış sonuç çıkarmalardır (nedene körü körüne güvendir: A varsa karşıtı olan B de var olmak zorundadır). Bu sonuçlara neden olan ıstıraptır: Temelde böyle bir dünyanın var olmasına dair arzular vardır; aynı şekilde daha değerli başka bir dünyayı hayal etmek, insana ıstırap veren bir dünyaya duyulan nefretin bir dışavurumudur: burada metafizikçilerin güncelliğe karşı küskünlüğü iş başındadır” (Nietzsche, 2014, s. 376).

Bu bağlamda Nietzsche, geleneksel “hakikatin keşfi” nosyonuna karşı, bir yorum olarak, yaratma olarak hakikat anlayışını koyar. Hakikat kurgusaldır ve bu yönüyle de gerçeğe aykırıdır. Bir yorum olarak hakikat, insanın “değerlendiren”, “değer biçen” bir varlık olarak gerçekliği anlamlandırma, ona değer katma girişiminden başka bir şey değildir. Bu nedenle Nietzsche, “insan, gerçek dürtüsünü, hedefini, belirli bir anlamda kendi dışında varlığa sahip bir dünya, metafizik bir dünya, ‘kendi içinde bir şey’, zaten mevcut olan bir dünya olarak yansıtmaktadır. Yaratıcı olarak ihtiyaçları, üzerinde çalıştığı dünyayı icat eder, gerçekleştireceğini umar; bu beklentisi (gerçeğe inancı) onun desteğidir” der (Nietzsche, 2014, s.362). Bir yorum olarak hakikatin doğası söz konusu olduğunda göz önünde bulundurulması gereken şey, onun gerçekliği tahrif ederek, değiştirerek yeniden yaratmasıdır. Gerçekliğin bilinçli olarak çarpıtılması, ona aslında onda bulunmayan anlamların giydirilmesi, özünde güç istencinin açığa çıkmasından başka bir şey değildir. Güç istenci, yorumlar. Bunun sonucunda ulaşılan şey, mutlak, kendinde bir hakikat değildir. İnsanın, belli bir perspektiften hareketle gördüğü dünya, onun için mümkün olan

tek dünyadır. Çünkü Nietzsche’ye göre dünya “neye benzerse benzesin, onu tanımak için herhangi bir organımız yoktur” (Nietzsche, 2014, s. 378). Bu Nietzsche’nin “Perspektivizm” görüşüdür:

“Dünyanın sahip olduğu değerın bizim yorumlarımızda yattığı (–belki de bir yerlerde insanların yorumları dışındaki yorumların da olası olduğu–); daha önceki yorumların sayesinde hayatta kalmayı başardığımız, yani gücün artması için güç istencimizi kurtarmayı başardığımız perspektif değerlendirmeler olduğu; insanın her yükselmesinin daha dar kafalı yorumların üstesinden gelmeyi beraberinde getirdiği; gücün her güçlenmesinin ve artışının, yeni ufuklara inanan yeni bakış açıları ve anlamlar getirdiği fikri –işte yazılarıma nüfuz eden fikir budur” (Nietzsche, 2014, s. 398).

Mutlak bir hakikatin olduğu ve aklın bu hakikati keşfetme yeteneğinde olduğu düşüncesinin yerine Nietzsche, perspektivizm görüşünü ortaya koyar. Bu bağlamda ne idea ne kendinde şey ne özne ne de olgular vardır. Aynı şekilde insanın bu türden mutlak hakikatleri kavrayabilecek bir yetisi yoktur. Ona göre, sadece çeşitli perspektiflerden ve bu perspektiflere bağlı olarak hakikatlerden söz edilebilir. Nietzsche bunu şu şekilde ifade eder:

“Gerçek istenci, sağlam hale getirmektir, gerçek ve dayanıklı yapmaktır, bir şeylerin sahte karakterini feshetmektir, varlıkların içinde yeniden yorumlamaktır. Gerçek, bu nedenle bulunabilecek veya keşfedilebilecek bir şey değil – yaratılması gereken ve sürece ya da daha ziyade kendi içinde bir sonu olmayan bir üstesinden gelme istencine adını veren- gerçeği bir *process in infinitum* (sonsuz süreç), aktif bir belirleme olarak tanıtan şeydir. Kendi içinde sağlam ve belirlenmiş olan bir şey hakkında bilinçli hale gelmek değildir. “Güç istenci” için bir sözcüktür” (Nietzsche, 2014, s. 362).

Sonsuz bir oluşun hüküm sürdüğü böyle bir dünyada, hakikate ilişkin yalnızca sürekli bir yaratma faaliyeti söz konusu olabilir. Nietzsche’nin perspektivizm düşüncesi, mutlak olma iddiasındaki hakikat anlayışına karşılık, onun olumsal olduğu, bu anlamda herhangi bir değişmez varlık alanını işaret etmediği, yalnızca yoruma dayalı bir ürün olduğu düşüncesini ortaya koyar. Hakikat, yalnızca belli bir perspektiften hareketle olanaklıdır. Nietzsche’nin hakikat anlayışı, en güçlü ve en kapsamlı ifadesini “Tanrı öldü” cümlesinde bulur. Onun bu belirlemeyi yaparken işaret ettiği şey, aslında hakikati şimdi ve burada olan yaşamın dışında kuran, dünyanın sürekli bir oluş, akış halindeki karakterini reddeden, gerçek dünya olarak bu dünyanın dışında bir duyular üstü dünyayı varsayan

bütün ideallerin boşa çıktığı, dünyayı anlamlandırma istenci açısından bütün bunların herhangi bir işlevinin kalmadığıdır.

Nietzsche'ye göre hakikate ilişkin sorulması gereken sorunun, “‘hakikatin ne olduğu?’ ya da ‘hakikate nasıl ulaşılacağı?’ değil, ‘hakikatin değeri nedir?’ sorusu olduğu söylemiştik. Perspektiflere dayanan yorumlar olarak hakikatler sınırsızdır. Sonsuz sayıda dünya yorumu, dünya görüşü vardır. Bu noktada sorulması gereken soru, sonsuz sayıdaki bu yorumların değerini belirleyen ölçütün ne olduğudur. Nietzsche'ye göre hakikatin değeri, bu hakikatin yaşamın değerini artırıp artırmadığı, bu anlamda yaşama hizmet edip etmediğine bakarak ölçülebilir. Çünkü ona göre bu dünyadan başka bir dünya, oluş halindeki bir yaşamdan başka bir yaşam yoktur. Dolayısıyla bir yorum olarak hakikatin değerinin ölçütü doğruluk değil, bir yaşam inşa edişi ve onu yüceltişidir.

“Şeylerin ‘hakiki varlığına’ verilmiş olan kıstaslar, var olmayışının, hiçliğin kıstaslarıdır. ‘Hakiki dünya’, gerçek dünyayla çelişme üzerine kurulmuştur: aslında yalnızca ahlaksal-optik bir yanılgıdan ibaret olduğu için görünüşte bir dünyadır.

Bu dünyadan ‘başka’ bir dünya masalı uydurmanın- içimizde yaşamın karalanması, küçültülmesi, kuşkulu hale sokulması yönünde bir içgüdünün egemen olmadığını varsayarsak- hiçbir anlamı yoktur: aksi halde yaşamdan ‘başka’, ‘daha iyi’ bir yaşamın hayaliyle intikam almış oluruz” (Nietzsche, 2015b, s. 23-24).

Bu bağlamda Nietzsche için önemli olan değer problemidir. Dünyanın yorumlayan, değerlendiren bakıştan azade, kendi içinde hiçbir anlamı, hiçbir özelliği yoktur. Dolayısıyla bu özelliklerin, bir hakikate, doğru veya yanlış olabilecek bir bilgiye karşılık gelmesi söz konusu olamaz Nietzsche'ye göre. “Değerlerden söz ettiğimizde, yaşamın esinlemesiyle, yaşamın bakış açısıyla konuşuyoruz: yaşamın kendisi zorluyor bizi, değerler koymaya, yaşam bizim aracılığıyla değerleniyor, değerleri koyduğumuz zaman” (Nietzsche, 2015b, s. 31). Bu durumda yaşamın değerini belirleyen ilke nedir? Bir yorumun yaşamın değerini yüceltip yüceltmediğini neye göre belirlemek gerekir? Nietzsche buna “güç istenci” yanıtını verir. Hakikatin veya doğruluğun ölçütü ondaki güç istencine göre belirlenir. “İçten bakıldığında, dünyanın ‘kavranabilir karakterine’ göre tanımlanmış dünyanın -güç istenci’nden başka bir şey olmadığı görülür” (Nietzsche,

2001b, s. 43) diyen Nietzsche için dünya, “güç istencinin kendi kendine üretmesi ve kendi kendini üretmesidir” (Strauss, 2019, s. 199).

1.3. GÜÇ İSTENCİ

Güç istenci kavramı, Nietzsche'nin felsefesini yönlendiren en önemli, en merkezi kavram olarak düşünülebilir. Onun ortaya koyduğu bütün düşünceler, üzerine konuştuğu her şey, güç istenci kavramına bağlanır ve yalnızca bu kavramdan hareketle anlam kazanır ve anlaşılabilir. Nietzsche'ye göre “güç istenci bir varlık değil, bir oluş değil, bir pathostur. Oluşun ve etkinin ilk olarak meydana geldiği en elementsel gerçektir” (Nietzsche, 2014, s. 408). Dünya, güç istencinin baştan sona nesneleşmiş halidir. Bu anlamda onu yalnızca canlı varlıklara özgü bir gerçek olarak kavramamak gerekir. Canlı ya da cansız bütün dünya, güç istencine göre hareket eder, daha doğru bir ifadeyle güç istencinin kendisidir. Onun güç istenci kavrayışı en özlü ifadesini şu pasajda bulur:

“Peki benim için “dünyanın ne olduğunu biliyor musun? Aynamda göstereyim mi? Bu dünya: enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; sağlam ve demirden, büyümeyen veya küçülmeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür (...) Bu dünya güç istencidir ve başka hiçbir şey değildir! Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz – ve başka hiçbir şey değil” (Nietzsche, 2014, s. 651).

Nietzsche'ye göre güç istenci, yaşayan her şeyin en özsel gerçekliği, yaşayan her şeyin yasasıdır. “Tüm itici güçler güç istencidir; bunun dışında hiçbir fiziksel, dinamik, psikik güç yoktur” (Nietzsche, 2014, s. 439). Var olan, yaşayan her şey gücünü artırmak, büyütme, geliştirmek ister. Bu gerçekliği içinde dünya sonsuz sayıdaki güç merkezinin gücünü artırma, egemen olma mücadelesinden başka bir şey değildir. Her canlı varlık daha fazlası olmaya çalışır ve bu süreç bütün varlıklar için geçerlidir. Dolayısıyla Nietzsche açısından dünyanın olup bitmiş bir varlığından, bir son halinden söz edilemez. Güç istenci, yaşamın devamlılığını sağlayan en temel ilke, onun kendini alt etme, kendini aşma yasasının bir ifadesidir. Güç istencinin kendisi olan yaşamı Nietzsche şöyle betimler: “Yaşam şudur; ölmek isteyen bir şeyden sürekli ayrılma, yaşam şudur: İçimizde, yalnız içimizde de değil, zayıf olan ne varsa, onlara karşı acımasız ve ödün vermez olan. Yaşam şudur öyleyse: ölene ve sefile, eskimişe hiç saygı duymamak? Daima bir katil olmak” (Nietzsche, 2011b, s. 47).

Nietzsche'ye göre güç istencini, var olma, kendini var etme istenci ile karıştırmamak gerekir. “Gerçeği ‘var olma istemi’ ile vurmak isteyen, vuramamıştır elbette: öyle bir istem yoktur da ondan! Var olmayan isteyemez de ondan; var olana gelince, daha ne varlığı için çırpınsın! Ancak hayat olan yerde, istem de olur: hayat istemi değil ama, -bak ne diyorum- güç istemi” (Nietzsche, 1998, s. 139).

Nietzsche'nin “güç istenci” kavramını bütünlüğü içinde, derinlikli olarak kavramak açısından onun Schopenhauer'in “istenç” öğretisine ve Darwinizme getirdiği eleştirilere kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Schopenhauer bütün varlığı, “istenç” olarak tanımladığı, kör ve bilinçsiz bir “kendinde şey” olarak tanımlar. Ona göre istenç şeylerin özü, onların nesneleşmiş halidir. Schopenhauer, istencin özünde bir olduğunu ve kendi içinde bir bütünlüğü, özdeşliği taşıdığını düşünür. Oysa Nietzsche'ye göre istencin bütünlük içerdiğini, eşit olduğunu, özdeş olduğunu düşünmek hatadır. Çünkü istenç özünde eşitsizliğe, farklılığa dayanır. Farklı güç odakları arasındaki mücadele ve tahakküm ilişkisi, güç istencinin en temel özelliğidir. Dolayısıyla bir istencin başka istençlerle eşit olduğunu varsaymak, yaşamın güçle olan ilişkisini, başka bir ifadeyle güç istencinin kendisi olan yaşamı sakatlamak, onu hiçliğe indirgemek olur. Bu bağlamda Nietzsche, Schopenhauer'in kör istenç anlayışına karşı çıkar. Ona göre Schopenhauer “istencin gelişim fikrini kavramak yerine, içinden içeriğini, ‘nereye?’ sorusunu çıkartarak istencin karakterini yok etmiştir” (Nietzsche, 2014, s. 442). Oysa istenç, Schopenhauer'in kavradığı anlamda bir yönden, bir yönelimden yoksun değildir, onun yönü belirlenmiştir. Ona anlamını veren, ona bir yön belirleyen en temel gerçeklik, güç istencinden başka bir şey değildir. Nietzsche'nin Schopenhauer'a itirazının en özlü ifadesi şu satırlarda bulunabilir:

“Güç istenci bir ‘istenç’ türü müdür, yoksa istenç anlayışıyla özdeş midir? Arzu etmek aynı şey midir? Ya da emir vermekle? Schopenhauer'in ‘bir şeylerin kendi içindeliği’ dediği istenç midir?”

Benim önermem şöyledir: Bugüne kadar gelen psikoloji istenci doğrulanmamış bir genellemedir; bu istenç kesinlikle var değildir, kesin olan, tek bir istencin gelişim fikrini kavramak yerine, içinden içeriğini ‘nereye’ sorusunu çıkartarak istencin

karakterini yok ettik. Schopenhauer'in durumu bunun en yüksek derecesidir: onun 'istenç' diye adlandırdığı şey, sadece boş bir sözcüktür" (Nietzsche, 2014, s. 442).

Bu bağlamda Nietzsche Schopenhauer'in kurduğu haliyle istenç, bir kurgudan öte bir şey değildir der. Ona göre "istençli olmak diye bir şey yoktur; sadece bir şeye istençli olmak vardır: hedefi koşulun tamamından söküp atmamalıyız" (Nietzsche, 2014, s. 424).

Nietzsche'nin bir diğer eleştirisi, güç istencine amaç olarak korunma, varlığını sürdürme içgüdülerini koyan öğretilerdir. Yaşamın kendisi bizzat güç istencidir. Bu anlamda kendini koruma güdüsünü, canlı varlığın en özsel etkinliği olarak düşünmek tutarsızlıktır, onun kendini sürekli olarak aşmak, gücünü boşaltmak olan gerçekliğini bütünüyle yanlış kavramak demektir. Yaşam yalnızca daha fazla olma, verili olanı aşma istenci olarak anlaşılmalıdır. "Onun amacı enerjinin muhafaza edilmesi değildir, kendini koruma hiç değildir. "Bize en aşına olan biçim olarak yaşam, aslında güç toplama istencidir; yaşamın tüm süreçleri buna bağlıdır. Hiçbir şey kendini korumak istemez, her şey eklenecek ve toplanacaktır" (Nietzsche, 2014, s. 441) diyen Nietzsche'ye göre, "her canlı varlığın kendini korumak için değil, daha fazla olmak için elinden geleni yaptığı açıkça gösterilebilir" (Nietzsche, 2014, s. 440).

Güç istencinin yapısını bu şekilde ortaya koyan Nietzsche, onun bir yaşam inşa etme aracı olarak yorumlama, değerlendirme faaliyetini belirleyen özsel gerçeklik olarak adlandırır. Bu bağlamda hakikat problemi de güç istenci bağlamında ele alınmalıdır. Yorumlama, değerlendirme faaliyeti olarak hakikat istenci, güç istencidir.

Gerçek istenci, sağlam hale getirmektir, gerçek ve dayanıklı yapmaktır, bir şeylerin sahte karakterini feshetmektir, varlıkların içinde yeniden yorumlamaktır. 'Gerçek' bu nedenle bulunabilecek veya keşfedilebilecek bir şey değil- yaratılması gereken ve sürece ya da daha ziyade kendi içinde sonu olmayan bir üstesinden gelme istencine adını veren- gerçeği bir *process in infinitum* (sonsuz süreç), aktif bir belirleme olarak tanıtan bir şeydir. Kendi içinde sağlam ve belirlenmiş olan bir şey hakkında bilinçli hale gelmek değildir. 'Güç istenci' için bir sözcüktür (Nietzsche, 2014, s. 362).

Nietzsche'nin perspektivist görüşü, mutlak ve kesin tek bir anlamın değil, sayısız anlamın olabileceğini söyler. Anlam da oluş gibi akışkandır. Bu nedenle "dünyanın yorumlanabileceği şekillerin hiçbir sınırı yoktur; her yorum bir büyümenin veya bir

düşüşün semptomudur (Nietzsche, 2014, s. 393). Dolayısıyla yorum olarak hakikatin değeri, onun güç istencini artırıp artırmadığına göre, yaşama hizmet edip etmediğine göre ölçülür.

Nietzsche'nin bütün felsefi girişimini, "güç istenci" kavramı üzerinden temellendirdiğini söylemek olanaklıdır. Asıl olan yaşamdır ve yaşam güç istencinin kendisidir. "Güç istemi olarak yaşam, organizmanın etkin bir şekilde kendi yaşam tarzını tekrar tekrar yarattığı biçim verici yaşam gücüdür. Yaşam radikal biçimde dışsaldır ve daima oluş halindedir. Güç istemi olarak yaşam, sürekli varlığının sınırlarını başkalaştıran ve aşan yaşamın ötesine ulaşmaya çabalar (...) yaşam, kendinin ve başkasının üstesinden gelmektir" (Kartal, 2017, s.222). Sonuç olarak Nietzsche'ye göre, yaşama dair yorumların yaşamı ne yönde şekillendirdiğine bakmak gerekir. Bu noktada Nietzsche'nin modern kültüre yönelik eleştirileri, yaşamın güç istencinin kendisi olduğu belirleniminden hareketle, bazı temel fenomenler üzerinden ele alınacaktır. Bu amaçla onun kendi çağına yönelik yaptığı *dekadans* durumu ve onun mantıksal bir sonucu olarak nihilizm tespiti ele alınacaktır.

1.4. GÜÇ İSTENCI İLE İLGİSİNDE DEKADANS ve NİHİLİZM

Nietzsche'ye göre modern kültür bir *dekadans* durumunu yaşamaktadır. *Dekadans*, kelime anlamı itibariyle bozulma, çözüme, yozlaşma, değerden düşme anlamlarını taşır. *Dekadans* sözcüğü Nietzsche'de hem yaşam hem kültür hem de bireyin kendi varoluşunda bulunan bir öge olarak ele alınır. Nietzsche *dekadans*ı, sürekli bir büyüme, artma, gelişim olarak ama aynı zamanda gerileme, zayıflama, bozulma olarak tanımladığı yaşamın zorunlu bir sonucu olarak düşünür. Yaşamın kendisi güç istencidir ve yaşayan her varlığın gücü isteme derecesine ve biçimine bağlı olarak yaşam ya yüceltilir, değer kazanır ya da değerden düşer. "Yaşamda, yaşamın kendisinin güç istenci olduğunu varsayarsak, gücün derecesi haricinde değeri olan hiçbir şey yoktur" (Nietzsche, 2014, s. 60). Yaşayan her varlığın gücü isteme derecesine göre yaşam ya olumlanır ve yüceltilir, böylelikle de değer kazanır ya da tersi bir değerlendirme sonucu değerden düşer. Sonuç olarak modern kültür, yaşama ilişkin değerlendirmelerindeki güç eksikliğinden kaynaklanan bir *dekadans* durumunu yaşamaktadır.

Nietzsche'ye göre dekadansın insanda ortaya çıkışı onun en doğal yanı olan içgüdülerini bastırması nedeniyle olmaktadır. İnsanın içgüdülerinden utanması, güç istenci demek olan kendi doğal yapısını sakatlamasına, bunun sonucu olarak yaşamı yadsımasına neden olur. Bu nedenle Nietzsche, içgüdüsüz yaşamın bir gerileme, hastalık, düşüş olduğunu düşünür. “İç güdülerle savaşmak zorunda olmak –budur dekadansın formülü” (Nietzsche, 2015b, s.17) diyen Nietzsche'ye göre, mantığın, anlamın olmadığı yerde, yani eyleme ve düşünmeye bir bilincin eşlik etmediği yerde, mükemmel olan, yüksek olan ortaya çıkabilir sade ce. Ona göre “deha, içgüdüde yaşar; iyilik de öyle. İnsan sadece içgüdüsel olarak hareket ettiğinde mükemmel bir biçimde hareket eder” (Nietzsche, 2014, s. 299). Yaşamın yüceltildiği, biricik değer olduğu her yerde, mutluluğun içgüdüden kaynaklandığı görülebilir böylece.

Nietzsche'nin modern kültürün doğasına ilişkin yapmış olduğu tespiti, onun ahlak eleştirisiyle birlikte ele almak zorunludur. Nietzsche'ye göre ahlak değerlerinin eleştirisini yapmak bir zorunluluktur. Bu eleştiri bağlamında şu soruları sorar:

“İnsan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu ve onların kendi değerleri neydi? Şimdiye dek insanın ilerlemesini engellemiş miydi yoksa pekiştirmiş miydi? Bir yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydiler ya da tersine, bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görünüyordu onlarda?” (Nietzsche, 2001b, s.20)

Bu belirlemeler ışığında Nietzsche'ye göre iki tür ahlaktan söz edilebilir. İlk sağlıklı, yaşamı olumlayan bir içgüdü'nün yönlendirdiği, böylelikle dekadansa karşı kendini koruyan efendi ahlakı, ikinci olarak da yozlaşmış içgüdülerde en özsel ifadesini bulan, böylece kendini *dekadans* aracılığıyla ortaya koyan köle ahlakı. Efendi ahlakı, yaşamdan yana değerler koyan, sağlıklı bir yaşama içgüdü'sünün egemenliğindedir ve onun değerlerinin ölçütü, değerler içerdiği soyluluk, yücelik, güçtür. Köle ahlakı ise, efendi ahlakının belirlemiş olduğu bütün değerleri tersine çevirerek, aslında “yaşamın içgüdülerine karşı yönelir; bu içgüdülerin kâh gizliden gizliye kâh yüksek sesle ve küstahça yargılar” (Nietzsche, 2015b, s. 30).

“En göz alıcı gün ışığı, ne pahasına olursa olsun akılcılık; aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdü'süz yaşamın, içgüdü'lere karşı direnen yaşamın kendisi yalnızca bir

hastalığı, bir başka hastalığı ve kesinlikle erdeme, sağlıklılığa, mutluluğa geri dönmenin bir yolu değildi... İçgüdülerle savaşmak zorunda olmak – budur dekadansın formülü: yaşam yükseldiği sürece mutluluk eşittir içgüdü” (Nietzsche, 2015b, s.17).

Böylece Nietzsche, içgüdülerin bastırılması demek olan köle ahlakının, bir diğer ifadeyle sürüce değerlendirmenin bir sonucu olarak, modern kültürün bir dekadans durumunu yaşadığını tespit eder. Modern kültürün, bu kültürün biçimlendirmiş olduğu Batı toplumunun böylesi bir yozlaşma içerisinde bulunuşu, ondaki bir ahlak eksikliğini göstermez veya ahlaktan yoksun olduğu anlamına gelmez Nietzsche için. Bunun nedeni, bizzat bu kültürün üzerine bina edildiği temellerin dekadans oluşu, yani oluş olan, mücadele ve güç istenci olan yaşama karşıt, onu yadsıyan bir zeminde kurulmuş olmasıdır. Bunun mantıksal sonucu ise nihilizmdir. Nihilizm Nietzsche’ye göre, “en büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşündürmesi, hedef eksikliği, neden sorusuna bir cevap bulunamamasıdır” (Nietzsche, 2014, s.27). Çağlar boyunca bütün bir varlığın, gerçekliğin, onların kılavuzluğunda belirlendiği en üstün değerler, yaşama anlamını vermiş olan idealler anlamsız hale gelmiş, her türlü ‘niçin?’ sorusu yanıtsız kalmaya başlamıştır. İnsanın kendisi bile kendini değersiz görmeye başlamış ve bu değersizlik duygusuyla baş edemez hale gelmiştir. Bu altüst oluşu Nietzsche şöyle betimlemektedir:

“Nihilizm bu durumda güç israfının kabul edilişi, ‘yararsızlığın sancısı, güvensizlik, kendine hakimiyeti geri almak ve yeniden edinmek için her türlü imkândan yoksunluk – kişinin sanki kendini fazla uzunca bir süre aldatmış gibi kendi kendinden utanmasıdır. – Bu anlam şunlar olabilirdi: tüm olaylarda en yüce kuralları, manevi dünya düzenini yerine getirmek veya varlıkların birbirleriyle ilişkilerinde sevginin ve uyumun büyütülmesi, hatta evrensel bir yok etmeye doğru gelişim – her amaç az da olsa bir anlam taşımaktadır. Tüm bu fikirlerin ortak yanı, bir süreç aracılığıyla bir şeye ulaşmak zorunda olduğumuzdur – ve şimdi kişi varoluşun hiçbir şey amaçlamadığının ve hiçbir şeye ulaşmadığının farkına varmaktadır” (Nietzsche, 2014, s. 30-31).

Nietzsche nihilizmin sebebi olarak, Hıristiyan dünya yorumunu ve temelde aynı yorumun bir başka ifadesi olan metafizik felsefe geleneğini gösterir. Çünkü ona göre her iki düşünme geleneği de aynı bilgi ideali, aynı hakikat görüşü tarafından şekillendirilmiştir. Bu bağlamda nihilizm, düşünmeye amacını ve anlamını veren sürecin kendisi, ama aynı zamanda bu hakikat iddiasının artık bir karşılığının olmaması, böylece kaçınılmaz bir son olan “Tanrının ölümü” dolayısıyla bir sondur.

Nietzsche'nin Hristiyan düşünce geleneğini eleştirisi, Hristiyanlığın değer dizgelerinin, dünya yorumunun nihilizme neden oluşu tespiti üzerinden gerçek anlamına kavuşur. Nietzsche deyim yerindeyse Hristiyanlığa savaş açar. Bunu şu şekilde ifade eder: “Hristiyanlığa bugüne kadar var olan en baştan çıkartıcı yalan, kutsal olmayan en büyük yalan olarak bakıyorum: Saklandığı her kıyafetin altından idealinin büyüme filizini ve sürgününü çıkartıyorum ve onunla ilgili her uzlaşmayı reddediyorum – ona savaş açıyorum.” (Nietzsche, 2014, s.153). Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, amaç olarak bir “öte dünya” idealini sunduğunda, bu yaşamı kötülemiş, onu yadsımıştır. Çünkü Hristiyanlığın yaşam karşıtı tavrı, onun yaşamın biricik gerçekliği, en özsel gerçekliği olan güç istencinin zayıflatılması sonucunu doğurmuştur. Bunun nedeni Hristiyanlığın zayıfların, hasta yapılların, kendilerinden güçlü olanlara, soylulara karşı bir hareket olmasıdır. Bu görünümüyle Hristiyanlık bir hınç ahlakı olarak var olabilmıştır:

“Hristiyanlıkta mücadele ettiğimiz şey nedir? Güçlülere boyun eğdirmek, cesaretlerini kırmak, kötü saatlerini ve ara sıra gerçekleşen tükenmişliklerini ortaya çıkartmak ve gururlu kendine güvenlerini endişeye ve vicdana dönüştürmek istemesi ve güçleri, güç istençleri kendi aleyhlerine dönene kadar – güçlüler kendilerini hor görme ve kendilerini istismar etme düşkünlükleriyle yok olana kadar – soylu içgüdüleri nasıl zehiretmeleri ve hasta etmeleri gerektiğini bilmesidir” (Nietzsche, 2014, s.186).

Nietzsche'ye göre zayıflık, güçsüzlük, merhamet duyguları, karşıtlarına duyulan bir hınçtan dolayı erdem haline getirilmiştir. Hristiyanlığın bütün idealleri: hakikatin verili olması, öte dünya tasarımı, ruhun ölümsüzlüğü, doğal olanın yadsınması... Bu ideallerin bütünü, güç istencinin eksikliğinin, yaşam karşısındaki acizliğin, yozlaşmış bir içgüdünün bir sonucudur. Hristiyanlık bu yolla insanı değerden düşürmüştür. Bu bakımdan Nietzsche, “Fizyolojik açıdan söylersek: hayvanla savaşında, onu zayıf kılmanın biricik yöntemi onu hastalandırmak olabilir. Kilise bunu anladı: İnsanı mahvetti, zayıflattı – ama onu iyileştirmiş olduğunu iddia etti” der (Nietzsche, 2015b, s.44). Nihayetinde, Hristiyanlığın sunmuş olduğu dünya yorumu karşısında duyulan tiksinti, “herşey yalandır”, “hiçbir şeyin anlamı yoktur” düşüncesi ile sonuçlanmıştır.

Hristiyan düşünce geleneğinin yanı sıra metafizik felsefe geleneği de modern kültürün nihilist bir kültür olmasına neden olmuştur. Metafizik düşünme geleneği Platon'dan beri oluş halinde olan yaşamı, değişmeyen, bir kendinelik alanı olarak betimlediği ideal bir

mutlaklık lehine olumsuzlamış, yadsımıştır. Mutlak hakikat olarak her defasında bir olmayanı, bir hiçi amaç olarak ortaya koymuştur. Bu ideal her ne kadar farklı çağlarda farklı isimlerle ortaya konulmuş olsa da örneğin iyi ideası olarak, kendinde şey olarak, olgu olarak, *geist* olarak, yine de hakikate ilişkin aynı itki sürekliliğini korumuştur. Bütün metafizik felsefe geleneği yaşama karşıttır, yaşamı değerden düşüren bir hakikat kurgusu inşa etmiştir.

“Temelde ne olmuştur? Var oluş karakterinin “amaç” anlayışı, “birlik” anlayışı veya “gerçek” anlayışı ile yorumlanamayacağına dair kabul edile değerlilik duygusuna ulaşılmıştı. Varoluşun hiçbir değeri veya sonu yoktur, olayların çoğunluğunda etraflı bir birlik eksiktir: Varoluşun karakteri “doğru” değil, yanlıştır. İnsanın kendini gerçek bir dünyanın var olduğuna inandırması için hiçbir neden yoktur. Kısacası: Dünyada bazı değerler var etmek için kullandığımız “amaç”, “birlik”, “varoluş” kategorilerini (çekip çıkartmaktayız), dolayısıyla dünya değersiz görünmektedir” (Nietzsche, 2014, s. 32).

Nietzsche’ye göre metafizik felsefe geleneğinin ortaya çıkarmış olduğu bu aşkın değerler geçekliğini yitirmiş, bir kurgu oldukları anlaşılmıştır. Dolayısıyla bir anlamsızlık, boşunalık duygusu bütün ağırlığıyla çağa egemen olmuştur. Ama aşkın değerlerin bu şekilde değerden düşmesi yine de yaşamı olumlayıcı, yaşamı yücelten bir güce dönüşmemiştir. Bütün amacını bu kurguya dayandıran yaşam, bu kurguyu var eden değerlerin yok olmasıyla yine bir hiçlik duygusuna neden olmuştur. “Nihilizm bu durumda güç israfının kabul edilişi, ‘yararsızlığın’ sancısı, güvensizlik, kendine hakimiyeti geri almak ve yeniden edinmek için her türlü imkândan yoksunluk – kişinin sanki kendini fazla uzunca bir süre aldatmış gibi kendi kendinden utanmasıdır. (...) Şimdi kişi varoluşun hiçbir şeyi amaçlamadığının ve hiçbir şeye ulaşmadığının farkına varmaktadır” (Nietzsche, 2014, s.30). Nietzsche’ye göre nihilizm, kendisinden kaçınılamayacak, zorunlu bir deneyimdir. Metafizik düşünme geleneği ve Hristiyan düşünme geleneğinin dayattığı kaçınılmaz bir sonuçtur.

Nietzsche nihilizmin, kendisini ortaya koyma şekline ve yaşanma düzeyine bağlı olarak iki şekilde ortaya çıktığını söyler. Buna göre nihilizm tinin yükselen gücünün, verili olana aşmaya yönelik güç istencinin bir ifadesi olarak “aktif nihilizm” veya tinin gerileyen, çöküş içinde olan gücünün bir ifadesi olan “pasif nihilizm” olarak ortaya çıkar. Yani nihilizm bir “güç işareti olabilir. Tin o kadar güçlü hale gelmiştir ki önceki hedefler

(‘kanaatler, inanç maddeleri’) orantısız hale gelmiştir. (...) Ya da insanın kendisi için verimli bir hedefi, bir nedeni, bir inancı gerçek olarak kabul etme gücünden yoksunluğun bir işaretidir (Nietzsche, 2014, s.38).

Sonuç olarak nihilizm Nietzsche’ye göre bütün yaşamın üzerine inşa edildiği “hakikat”lerin artık zeminini kaybetmesi, dünyanın bu hakikatlere göre artık değerlendirilemeyeceğinin anlaşılması sonucu yaşanan bir “inançsızlık” durumudur. Çünkü bu hakikat istemi, yaşamı yadsıyarak onun değerini ve gerçekliğini tüketerek öte bir dünyayı, bir olmayanı, hiçi ideal olan olarak kavramıştır. Nietzsche, bütün bu hakikat ideallerinin, öte dünya tasarımlarının da güç istencinden kaynaklandığını düşünür. ‘Bu kutsal yalanların kaynağı güç istencidir’. Ama bütünüyle yaşamı yoksullaştırmaya, yaşamı yadsımaya, ondan yüz çevirmeye neden olan bir güç istencinin dışavurumudur.

Nihilizm, insanı çökerten, sözsüz bırakan, güçten düşüren varlığına rağmen yine de umut veren bir olanağı kendinde taşır. Bunun nedeni ise insanı, onu zayıflatan, batmaya götüren değerleri yıkarak, yerine kendi değerlerini, kendi anlamlarını yaratacak olan gücü ve enerjiyi verme imkanını kendinde taşımasıdır. Dolayısıyla nihilizm, insanın kendi gözlerine, kendi istemine kavuşması için zorunlu olarak yaşaması gereken bir dönemdir. ‘Kendi istemini bir yasa olarak koymak’, bu görevin, nihilizm durumunu yaşayan herkesin yapabileceği bir şey olmadığı farkındadır Nietzsche. Ona göre “Çok az kişi günlük hayatımızı oluşturan, büyüdüğümüzden beri alıştığımız şeyleri bir problem olarak görmeyi başarır, gözlerimiz buna ayarlı değildir” (Nietzsche, 2014, s. 199). Dünyayı kendi gözleriyle görme, kendi istemini şeylere dayatma, yalnızca belli özelliklere sahip, kendi türü içinde istisna olan insanların altından kalkabileceği bir görevdir dolayısıyla. Bu bağlamda Nietzsche, değerlendirme biçimlerinin altında ne türden bir güç istencinin bulunduğu ve yapılan değerlendirmelerin değerinden hareketle, insan tipleri arasında ayrım yapar.

1.5.İNSAN GÖRÜŞÜ

Nietzsche'ye göre insanın en özsel gerçekliği, yorumlayan, değerlendiren bir varlık olmasıdır. Bu durumda, insanın değerlendirme ölçütlerinin belirlenmesi gerekir. Bu değerlendirmeler ne tür bir istençten hareketle yapılmaktadır? Bütün bu değer yargılarının kendilerinin değeri nedir? Nietzsche insanın ne tür bir güç istencinden hareketle değerlendirmeler yaptığını, bu değerlendirme biçiminin yaşamın yoksullaşmasıyla mı, yoksa yaşamın olumlanması, yüceltilmesi ile mi sonuçlandığına bakarak insanlar arasındaki yapıcı farkları ortaya koyar. İnsanın değerlendirme biçimlerinin, onun psikolojik ve fizyolojik yapısıyla olan bağına kurar. Bu anlamda Nietzsche kendisini bir psikolog olarak değerlendirir. Psikoloji ise, ona göre güç istencinin gelişim öğretisidir: “Tüm psikoloji, şimdiye dek ahlaksal ön yargılara ve kokulara takılıp kalmış: derinlere inmeyi göze alamamış. Onu morfoloji olarak, güç istencinin gelişim öğretisi olarak kavramak, benim kavradığım gibi, kimse bunu henüz aklından geçirmemiş” (Nietzsche, 2001a, s. 28).

Nietzsche güç istencinin kendini hangi şekilde ortaya koyduğundan hareketle insanlar arasındaki yapıcı farkları ortaya koyar. Bu anlamda Nietzsche'nin insana dair düşünceleri herhangi bir eşitlik varsayımından, genel bir insanlık idesi düşüncesinden kesinlikle uzaktır. Ona göre değerli olan insan tipi, mevcut olan iyi ve kötü değerlendirmelerinin ötesinde, kendi iyi ve kendi kötüsünü yaratan, yani verili olanı yıkıp yerine yeni bir yaşam inşa eden insandır. Nietzsche, kendi içlerindeki gücü isteme tarzına ve yaşam inşa etme gücüne göre temel olarak iki insan tipi belirler: Sürü insanı ve üst insan.

1.5.1. Sürü İnsanı

Nietzsche'ye göre sürü insanı geçerlikte olan ahlakın değerlerine göre yaşayan, bütün yaşamını mevcut ahlakın iyi ve kötülerine göre inşa eden insandır. Böylece onun yapması gereken şey, kendisine hazır sunulan, belli bir “yapmalısın” veya “yapmamalısın” buyruğundan hareketle yaşamaktır. İnsanla, yaşamla ilgili bütün değerlendirmeler kendisinden önce yapılmıştır. Ona kalan yalnızca boyun eğmektir.

Nietzsche'nin, ahlaksal değerlendirme biçimlerine, genel olarak ahlaklılığa yönelik saptamaları, onun insan görüşüyle yakından ilişkilidir. Ona göre ‐ahlak geleneklere itaatten başka bir şey değildir, geleneklerin ne türde olduklarının bir önemi yoktur, gelenek alışlagelmiş davranış ve değerlendirme biçimidir‐ (Nietzsche, 2013, s. 19). Böylece bütün yaşamı belirleyen, insanların büyük bir bölümünün bu ahlakın iyi ve kötülerine göre yapıp ettiklerini belirlediği ahlak değerlerinin eleştirisi, kendini bir zorunluluk olarak dayatır. Ahlak değerlerinin sorgulanması sonucunda ortaya çıkan şey ise, bütün ahlak ideallerinin yaşamı yadsıma, en doğal içgüdüleri bastırma, yok sayma ilkesi üzerine bina edilmiş olduğudur. ‐Yaşam ve büyümenin var olduğu bütün güçler ve dürtüler, ahlaklılığın, yaşamı reddetme içgüdüğü olarak ahlaklılığın yasaklaması altındadır‐ (Nietzsche, 2014, s. 236). Bunun sonucu, ezilenlerin, sefillerin, hastalıklı olanların, acı çekenlerin, kendilerini ifade eden değerlendirme biçimlerini geçerli kılmak istedikleri bir güç istencinin ortaya çıkması olmuştur. Alçak olan, doğal olmayan, vasat olan yüce olmuştur. Bu bağlamda Nietzsche, ‐ahlaklılık, doğanın daha yüksek bir türe ulaşmak için gösterdiği çabalara karşı bir harekettir‐ der (Nietzsche, 2014, s. 268).

Kendinde en yozlaşmış içgüdüleri barındıran sürü insanı, geçerlikte olan bu ahlakın iyi ve kötülerine göre değerlendirme yapan, bu yönüyle doğa karşıtı, yaşam karşıtı bir varlıktır. Kendinde herhangi bir değeri yaratacak güçten yoksun olduğu için yüksek olana, soylu olana düşmandır böylece. Sürü insanın ahlaksal değerlendirmeleri baş değerler yapmak istemesinin nedenini, onun zayıf yapısında, bağımlı yapısında aramak gerekir. Bu bağlamda ahlaksal değerlendirmelerin en üst değerler yapılmasında, sürünün güçlü ve bağımsız kişilere karşı içgüdüğü, acı çekenlerin mutlu olanlara karşı içgüdüğü ve orta insanların seçkin insanlara karşı içgüdüğü iş başındadır Nietzsche'ye göre.

‐Sürü içgüdüğü vasat ve alelade olanı en yüce ve en değerli olan kabul eder. Burası çoğunluğun kendini bulduğu yer, kendini bulduğu tarz ve tavidir. Bu nedenle tüm mertebelerinin rakibidir ve aşağıdan yukarı bir yükselişi, çoğunluktan azınlığa doğru bir alçalış olarak görür. Sürü ister altında ister üstünde olsun, istisnaları direnen ve kendisi için zarar getirebilecek bir şey olarak görür‐ (Nietzsche,2014, s. 202).

Bu bağlamda sürüce değerlendirmeler iyi olanların güçlü olanlara, zayıf ve bağımlı olanların, yaratıcı ve soylu olanlara karşı güçlenmeyi istemesinin ifadesidir.

1.5.2. Üst insan

Nietzsche'nin, insan tipleri arasında yaptığı ayrımında üst insan, en değerli olan insan tipidir. “Üst insan var benim gönlümde; beni ilgilendiren ilk ve tek şey budur – insan değil: komşu değil, en yoksul değil, en üzgün değil, en iyi değil” (Nietzsche, 1998, s. 334). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında Nietzsche, insanlığa üst insanı yaratmayı bir amaç olarak ortaya koyar. Çünkü “insan eksilmiştir – ki hiç kimse bu olağanüstü sürecin hangi amaca hizmet ettiğini bilememektedir. Bir amaç mı? Yeni bir amaç? İnsanın ihtiyacı olan budur. Nietzsche'ye göre hedef insanlık değil, insan üstü insandır” (Nietzsche, 2014, s. 615).

Üst insan, yaşamı olduğu gibi, bütün çelişkileri ve sonsuz akışı içinde gören insandır. Yaşamın korkunç ve çelişkili karakteri ona yabancı değildir. Üst insan, bütün bu gerçekliği içinde yaşama “evet” diyen insandır. Çünkü onun gören gözleri vardır. O, anlam katan, yeniden değerlendiren ve bu değerlendirmesiyle yaşamı yücelten insandır. Üst insan böylece kendisine varana değin el üstünden tutulan, yaşamın kendisine göre değerlendirildiği bütün ahlak değerlerine yüz çeviren, onun yerine kendi değerlerini yaratan, kendindeki güç istencinden hareketle yaşamı yeniden inşa eden insandır.

Üst insan Nietzsche'nin, “benim Dionysos tarzı dünyam” dediği ebedi dönüş fikrini kavramış olan insandır. Yaşamın bir yandan gelişim, yaratım olduğunu, diğer yandan çöküş, gerileme olduğunu bilir ve bütün bu gerçekliği içinde yaşamı olumlar, bu onun Dionizik evetidir. Nietzsche'ye göre, “Tekerrür fikrine tahammül edebilmek için insanın: ahlaklılıktan kurtulmaya, acı faktörüne karşı yeni araçlara, bütün belirsizliklerin, deneyselliklerin, bu aşırı fatalizme bir karşı ağırlık olarak hissedilmesine; gereklilik anlayışının kaldırılmasına, ‘istencin’ kaldırılmasına; kendi içinde bilginin kaldırılmasına ihtiyacı vardır. İnsan kuvveti bilincinin en büyük yükselmesi, insan üstün insanı yarattığı zamandır” (Nietzsche, 2014, s. 646).

Üst insan kendisini bağlayan prangalardan, yani mutlak hakikatlerden, bütün ahlaklılık ideallerinden kurtulmuş olan, bunun yerine kendi hakikatini koymuş olan insandır. Onun “kendi gözü, kendi yolu, kendi zevki, kendi değerlendirmeleri, kendi düşünceleri vardır”

(Kuçuradi, 2009, s. 75). Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı kitabında insan tininin üç aşamasından bahseder. Buna göre üst insan üçüncü aşamayı temsil eden çocuktur. Çünkü “suçsuzluktur çocuk ve unutkanlık, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinme, bir kutsal evettir” (Nietzsche, 1998, s. 42). Üst insanın yaratması “bir kutsal evet gerektirir: ruh kendi istemini ister artık, dünyayı yitirmiş olan kendi dünyasını kazanır artık” (Nietzsche, 1998, s. 42).

Sonuç olarak üst insan, bir amaç olarak insanlığın önüne konulur. Nietzsche’nin genel olarak insanlığa değer biçmesi yine üst insan dolayımı ile olur. Çünkü insanın değeri, onun üst insana ulaşmak için bir araç oluşunda yatar. Bu nedenle Nietzsche, “İnsanda büyük olan onun köprü olmasıdır, erek değil: insanda sevilecek olan onun karşıya geçiş ve batış olmasıdır” der (Nietzsche, 1998, s. 28).

Tanrı ölmüştür, o halde yeryüzüne artık anlamını verecek olan üst insandır. O kendi iyisiyle kendi kötüsünü yaratan, kendi istemini bir yasa olarak kavrayandır. Kendi kendisinin yargıcı, aynı zamanda öç alıcısıdır.

2. BÖLÜM: FOUCAULT

2.1. ARKEOLOJİ VE SOYKÜTÜK

Foucault'nun felsefi girişimini dönemlere ayırmak, bu girişimin dönemsel farklılıklarını ortaya koymak açısından pek çok Foucault yorumcusu, arkeoloji ve soykütük yöntemlerini merkeze almak gerektiğini düşünür. Bu bakış açısını savunan pek çok yoruma göre, Foucault'nun ilk dönem eserleri ile son dönem eserleri arasında metodolojik açıdan belirgin bir fark vardır. İlk dönem eserlerini arkeolojiye dayanan bir soruşturma yöntemi ile yazdığı, daha sonraki eserlerinde ise arkeolojiden soykütüğüne geçtiği varsayılır. Bu bağlamda *Söylemin Düzeni* adlı metni, bir dönüm noktası olarak gösterilir (Paras, 2016, s. 69). İkinci bir yoruma göre ise, arkeolojiden soykütüğüne geçiş, Foucault'nun düşünsel girişimindeki bir kırılmayı göstermez, daha ziyade analiz edilen alanların bir genişlemesinden ve bu soruşturma biçimlerinin birbirleri için bir dayanak oluşturmalarından söz edilebilir. Foucault ise bir yazısında, birbirinden ve bir bütünlükten bağımsızmış gibi görünen bütün eserlerinin genel bir proje çerçevesinde yazıldığını belirtir (Foucault, 2005c, s. 353). Bu bağlamda Foucault'nun analiz ettiği alanlar birbirinden ayrı değildir, aynı genel projenin farklı sac ayaklarını oluştururlar. Arkeoloji söylemsel pratiklerin, yani bilgi alanlarının betimlenmesi ile ilgiliyken soykütük, iktidar mekanizmalarının analiz edilmesi amacıyla kullanılır. Dolayısıyla arkeoloji ve soykütük, söz konusu genel proje kapsamında farklı alanların betimlenmesine yarayan farklı soruşturma biçimleridir. Bu bağlamda dönemseldir bir kopuşu değil, daha ziyade bir açılmayı ifade ederler. Foucault aradaki farkı şöyle açıklar: “arkeoloji, yerel söylemselliklerin çözümlenmesinin yöntemi, soykütük ise bu yolla betimlenen yerel söylemselliklerden yola çıkarak, bunlardan yayılan boyunduruktan kurtarılmış bilmeleri harekete geçiren taktik olacaktır. Bu, bir bütün tasarısını yeniden kurmaya yarayacaktır” (Foucault, 2013, s. 27).

Arkeoloji en genel anlamıyla *Bilginin Arkeolojisi* kitabında ifade edildiği üzere “neden başka bir ifade değil de bu ifade?” sorusundan hareketle açıklanabilir. Foucault, ilk dönem eserlerinde kullandığı soruşturma yönteminin genel bir çerçevesini *Bilginin*

Arkeolojisi kitabında çizer. Bu bölümde, ilk dönem eserlerinde kullandığı arkeolojik soruşturma yöntemi, bu eser temel alınarak açıklanmaya çalışılacaktır. En genel anlamıyla Foucault'ya göre arkeoloji, arşivin betimlenmesidir. Bu bağlamda o, “benim yaptığım şey ne bir bütünselleştirmedi ne bir metin yorumlama. Bir arkeolojidir: yani adından da anlaşılacağı gibi, arşiv'in betimlenmesidir” der (Foucault, 2004, s. 122). Arşivi dile getirmiş olan söylemler bütünü, tarih boyunca kullanılan, değişen, yerini başka söylemlere bırakan bir bütün olarak düşünmek gerektiğini söyler. Böylelikle arkeoloji söylemleri temele alır, onları çözümlenmeye çalışır ve bunu yaparken nesnesini nedensel bir açıklamaya dayanarak ortaya koymaz. Arkeolojinin amacı söylemin olanak koşullarını ortaya koymaktır; bu bakımdan bir amacı veya niyeti açığa çıkarmaya çalışmaz.

Kendisiyle yapılan bir röportajda Foucault “arkeoloji” kelimesinin kendisini rahatsız eden iki içeriğinden söz eder. Arkeoloji öncelikle bir başlangıç teması içerir, bir arke'ye işaret eder. Oysa Foucault, “ben başlangıcı, geri kalan her şeyi mümkün kılan ilk köken anlamında, temel anlamında inceliyor değilim (...) Benim aradıklarım her zaman görelî başlangıçlar; temellerden, kuruluşlardan çok kurulmaların ya da dönüşümlerin peşindeyim” der (Foucault, 2004, s. 185). Aynı şekilde Foucault, arkeoloji sözcüğünün içerdiği bir başka anlamın, derindeki açığa çıkarma olarak anlaşılan bir kazı pratiğine gönderme yapıyor oluşunun da kendisini rahatsız ettiğini söyler. Amacının gizli kalmış olan, derin, sessiz ilişkileri, saklı bilgileri ortaya koymak olmadığını belirtir. Tam aksine, söylemde kendini açığa vuran, onun yüzeyinde olan ilişkileri, bu yönüyle de aslında çok yüzeyde olduğu için görünmez olan şeyi açığa çıkarmaya, görünür kılmaya çalıştığını söyler. Bu şekilde ortaya konulan arkeoloji, “söylemin dönüşümünün tarihsel analizini, insanların düşüncesine, algı kiplerine, alışkanlıklarına, maruz kaldıkları etkilere, vs. başvurmadan yapar” (Foucault, 2004, s. 185). Böylelikle arkeoloji, ne tarihsel kökenlere ulaşmaya çalışan bir kazı çalışmasıdır ne de yapıların içinde saklanmış olan derin anlamları açığa çıkarmaya çalışan bir felsefi kavrayıştır.

“Nihayet tüm araştırmaların ufkunda, belki de daha genel bir tema ana hatları ile belirir: Söylemsel olayların bir kültür içindeki varoluş kipi. Ortaya çıkarılması gereken şey, verili bir anda ve belirli bir toplumda sözcelerin belirliğini, korunmalarını, aralarında oluşan bağları, kurallara uygun bütünler halinde gruplaştırılma tarzlarını, yerine getirdikleri rolleri, etkilendikleri değer ya da

kutsallaştırma oyununu, pratiklere ya da davranışlara yatırılma tarzlarını, dolaşım, bastırılma, unutulma, yok edilme ya da yeniden canlandırılma kurallarını yöneten koşullar bütünüdür. Kısacası söz konusu edilen, kurumsallaştırma sistemi içindeki söylemdir” (Foucault, 2004, s. 153).

Bu durumda söylem nedir? En genel anlamıyla söylem, belirli epistemeler tarafından oluşturulan, belirli bir konuşma tarzını ifade eder. *Bilginin Arkeolojisi* adlı kitabında söylemi daha çok dilsel ifadeler ve bu ifadeleri düzenleyen kurallar olarak belirleyen Foucault, daha sonra söylemi ifade edecek olan alanı genişleterek buna polemik ve stratejik olguları da ekler. Ona göre, “bu söylem olgularını, sadece dilbilimsel yanları bakımından değil, bir biçimde (...) oyun, games, stratejik etki-tepki, soru cevap, tahakküm ve sıyrılma oyunu olduğu kadar mücadele olarak da değerlendirme anı gelmiştir. Söylem, belli bir düzeyde, dilbilimsel olguların ve bir başka düzeyde ise polemik ve stratejik olguların bu düzenli toplamıdır” (Foucault, 2005a, s. 165). Bu bağlamda söylem, yalnızca dilbilimsel ifadelerle indirgenemez; söylenen şey olduğu kadar söylenmeyendir de.

Foucault’ya göre yapılması gereken şey söylemi meydana getiren kuralların, koşulların neler olduklarını ve nasıl işlediklerini ortaya çıkarmaktır. Söylemsel pratikler, ona göre kurucu oluşumlardır. Böyle bir oluşum sisteminden söz edildiğinde kastedilen şey, yalnızca bu öğelerin bir araya gelmesi, birlikte var olması veya onların etkileşimi değildir, aynı zamanda söylemsel pratikler tarafından kurulan bir ilişki de söz konusudur. Foucault’nun söylem kavramsallaştırması ile ilgili olarak göz önünde bulundurulması gereken bir diğer özellik ise söylemin dil ile aynı şey olmadığıdır. Bu anlamda söylem, dil ile şeyler arasında basit bir “temsil” işlevi görmez. Foucault söylemi dile göre çok daha geniş bir anlamda kullanır. Çünkü dilin söylemi çözümlemesi her zaman kurallar üzerinden gerçekleşir, yani dilsel çözümleme, ifadelerin nasıl kurulduklarını inceler. Oysa söylem olgularının dilsel olmayan bir analizi, ifadelerin, yerini başka bir şeyin alamayacağı tekil ifadeler olarak ortaya çıkmasını ve bunun koşullarını soru konusu eder. Söylem, şeyleri görme, algılama biçimimizi belirleyen, gerçekliği onun aracılığıyla kavradığımız bir sistemdir. Foucault, söylemin analizi söz konusu olduğunda iki tür yaklaşımdan uzak durmak gerektiğini belirtir:

Bunlardan “biri, söylemin düzeni içerisinde, hakiki bir olayın ortaya çıkışını saptamanın asla mümkün olmadığı varsayar; görünürdeki tüm başlangıçların ötesinde gizli bir kökenin –öyle gizli ve ilksel ki, onu kendi içinde asla tamamen kavrayamayız– her zaman var olduğunu varsayar. (...) Son derece geçmişte kalmış, hiçbir tarihte asla mevcut olmayan bir noktaya doğru kaçınılmazcasına sürükleniriz; bu bile onun kendi boşluğundan başka bir şey olmaz ve ondan yola çıkarak tüm başlangıçlar ya yeniden başlangıç ya da gizlenme olur yalnızca (...) Bu temaya başka bir tema bağlıdır: Her belirgin söylem önceden söylenmiş bir şeye gizlice yaslanır (...) Böylece söylemin ifade etmesi gereken her şeyin, ondan önce gelen, onun altında inatla koşmaya devam eden, fakat onun kapsadığı ve susturduğu bu yarı sessizlik içinde önceden eklenmiş bulunduğu varsayılır” (Foucault, 2004, s. 148-149).

Oysa Foucault’ya göre bu temalardan bütünüyle vazgeçmek gerekir. Söylem, başlangıcı ve sonu olan bir şeydir. Bu bağlamda “söylemin her anını, olayın ortaya çıkışı olarak kabul etmek gerekir (...) söylemi kökenin uzaktaki mevcudiyetine göndermemek, onu içinde bulunduğu kertenin oyunu içinde ele almak gerekir” (Foucault, 2004, s. 149). Böylelikle Foucault söylemi kendini açığa vurduğu şekliyle, kuralları ve oluşumuyla, varoluşu ve işlevleriyle, kısacası görünür varlığıyla açıklamaya çalıştığını belirtir.

İktidarla ilişkisi içinde söylem, ikili bir işlev üstlenir. Çünkü söylem iktidarın hem aracı hem sonucu olabilir, iktidar için bir engel oluşturabilir ama aynı zamanda bir çıkış yolu da olabilir. Bu bağlamda “söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar” (Foucault, 2010, s. 78). Bu yönüyle söylem ‘taktik bir çokdeğerliliğe’ sahiptir. Foucault’nun söylemi açıklarken başvurduğu bir diğer kavram, “dispositif” (düzenek) kavramıdır. Bu kavramla neyi kastettiğini şöyle açıklar:

“Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki 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.

İkincisi, bu dispoistifte saptamaya çalıştığım şey tam da bu heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliğidir. Kısacası söylemsel olan ya da olmayan bu unsurlar arasında kendileri de çok geniş bir biçimde değişebilecek konum değiştirmeler ve işlev değişiklikleri arasında bir tür oyun vardır.

Üçüncüsü, ‘dispositif’ teriminden, belirli bir tarihsel andaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyonu anlıyorum. Demek ki dispositifin baskın bir stratejik işlevi vardır” (Foucault, 2005c, s. 119-120).

Söylemin analizine yönelen arkeoloji, Foucault’ya göre nesnesine, kendisi de belli bir anlamda arkeoloji olan “Düşünce Tarihi”nden farklı bir şekilde yaklaşır. Düşünce tarihi belgelere dayalı, elde olanın sayım ve dökümüne yönelik bir araştırma yöntemi olup belgenin yorumlanmasına, belgenin bir doğruluk/yanlışlık ölçütüne göre değerlendirilmesine dayanır. Oysa arkeolojiyi yöntem edinen bir tarih anlayışı bundan farklı olarak belgeleri ‘anıt’lara dönüştürür, onları organize eder, böler ve dağıtır.

Düşünce tarihi, bir süreklilik düşüncesi çerçevesinde şimdiki son olarak düşünüp, başlangıcı belirlemeye, köken arayışına dayanırken, arkeoloji söylemleri olduğu haliyle betimlemeye ve söylemlerin kurallarının başka bir şeye indirgenemez olduğunu göstermeye çalışır. Foucault amacının, “söylemlerin kendi hudutları, kendi oluşum kuralları, kendi varlık koşulları olan sınırlı, pratik alanlar olduğunu (...) söylemin tarihsel kaidesinin – hem özdeş hem farklı – daha derin bir söylem” (Foucault, 2004, s. 125) olmadığını göstermek olduğunu söyler. Bu bağlamda arkeoloji yorumlayıcı değildir. Arkeolojinin düşünce tarihinden ayrılan bir diğer özelliği de düşünce tarihinin bir ‘hükümler özne’ ve bu öznenin söylemi belirlemesi nosyonları üzerine kurulu olmasına karşılık, arkeolojinin, etkin ve kurucu bir konumda olmaksızın, öznelerin söylem içindeki işlevlerinin, rollerinin betimlenmesi temasını ele almasıdır. Sonuç olarak Foucault amacının, “geleneksel biçimiyle düşünce tarihinin kendine tanımsız bir uzam verdiği yerde sınırlar oluşturmak (...) köken, özne ve zımnî anlam şeklindeki bu üç temayı tartışma konusu etmek; söylem alanını, 19. yüzyıl felsefesinin dayattığı transandantal-tarihsel yapıdan kurtarmak” (Foucault, 2004, s. 125) olduğunu söyler. Bu noktada artık soykütük kavramı ele alınabilir.

Soykütük, Foucault’nun Nietzsche’den ödünç aldığı bir kavramdır. Soykütük kavramını kullanırken Foucault amacının, tarihsel bir soruşturmada belli türden sorunları ortaya koyacak olan bir karşıt-bilim oluşturmak olduğunu söyler. Söylemin analizine yönelen arkeolojiyi açıklarken yaptığına benzer bir şekilde Foucault, soykütüğünün asla bir köken

arayışı anlamına gelmediğini belirtir. Bu nedenle tarihi sürekli ve ereksel bir süreç olarak kavrama eğilimine karşı çıkar.

“Bu köken arayışı şeylerin özünü, içlerinde barındırdıkları imkânların en saf halini ve titizlikle muhafaza edilmiş özdeşliklerini bulma çabasıdır. Bu yüzden geleneksel tarih, zaten orada olduğunu iddia ettiği şeyin peşinden gider ve tarihini yazdığı şeyin asıl kimliğini açığa çıkarmak için tüm maskeleri indirmeyi arzular. Bu anlayış, kökenin muhteşem ve ulvi olduğunu, ‘şeylerin başlangıçta en değerli ve özsel halde’ bulunduğunu ve ‘başlangıç anının şeylerin en eksiksiz anı’ olduğunu varsayar. Maskeler indiğinde ortaya çıkacak olan şey ise hakikattir. Dolayısıyla köken, tarihin hakikati ifade eden bir bilgi alanı olmasını da mümkün kılar” (Keskin, 2015, 18).

Oysa bu köken arayışı Foucault’ya göre, var olanın aynısını geçmişte bulmaya çalışır, bu anlamda şimdiki meşrulaştırma girişiminden başka bir şey değildir. Soykütük ise her şeyden önce böylesi bir köken kuruntusundan kurtulmaya çalışır. “Soybilimci, metafiziğe inanmak yerine tarihi dinlemeye özen gösterirse ne öğrenir? Şeylerin ardında, ‘çok başka bir şey’in var olduğunu: Onların özsel ve tarihsel sınırlarını değil, özsüz oldukları sırrını ya da (...) özlerinin parça parça inşa edilmiş olduğu sırrını” bulur (Foucault, 2004, s. 233).

Foucault’ya göre soykütük, iktidar analizinden bağımsız olarak yapılamaz. Bu bağlamda şimdiye bir teşhis koyma amacıyla nesnesini oluşumu içerisinde göstermeye çalışır. Böylece olmuş olanın rastlantısal karakterini, olumsal varoluşunu ve başka türlü olabilme olanağını da göz önüne serer. Soykütük, aynı zamanda hakikatin olumsal doğasını gösterecek, şeylerin ardında gizlenmiş olan nesnel, evrensel bir bilgi nosyonunu da yerinden edecektir. Çünkü bilgi ile iktidar, hakikat ile iktidar arasında özsel bir ilişki vardır: “Yeterince incelenmemiş olan bir diğer şey de iktidar ile bilgi arasındaki ilişki, birinin diğeri üzerindeki etkileridir. (...) İktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim. (...) İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde bilgi de iktidar etkilerine yol açar” (Foucault, 2007b, s. 35).

Böylelikle arkeoloji ve soykütük arasında, yapısal bir farklılıktan ziyade, bir alan genişlemesinden, birinin yeterli olmadığı yerde bir diğerin devreye girmesinden söz edilebilir. Arkeolojinin aksine soykütük; iktidar, güç, hakikat kavramlarını ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri daha belirgin bir şekilde vurgular. Bu anlamda arkeoloji

ile soykütük birbirleri için dayanak oluşturlar. Arkeoloji söylemsel pratiklerin oluşumu, dönüşümü, işlevleri ve bunların kurallarını betimlemeye çalışırken, soykütük iktidar ilişkilerinin, bu ilişkilerin etkileri olarak bilgi ve hakikatin söylemsel pratiklere eklemlenmesini inceler. Foucault'nun amacı, “insanın, kendini düşünölebilen ve düşünölmek zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı *sorunsallaştırma*ların ve bunları oluşturan pratiklerin çözümlemesini yapmaktır. Çözömlenin arkeolojik boyutu, bizzat sorunsallaştırmanın biçimlerini çözümlemeye olanak sağlamaktadır; soykütüksel boyutu ise, onların pratiklerden ve bu pratiklerin değişiminden hareketle oluşumlarını çözümleme olanağı vermektedir” (Foucault, 2010, s. 128).

2.2. SÜREKSİZLİK

Foucault her fırsatta üzerinde derin etkiler bırakmış olan Nietzsche'yi anmadan edemez. Onun tarihe yaklaşımı da pek çok yerde bahsettiğı gibi, Nietzsche'nin etkisinden azade değildir. Foucault amacının, şimdinin tarihini yazmak olduğunu söyler, bunun için de geçmişe yönelir, bugünün kendisi, bütün yönleriyle saldırının hedefi olur. Bu bağlamda Foucault şöyle söyler: “Ben teşhis koymaya, şimdiki zamana bir teşhis koymaya çalışıyorum: günümüzde ne olduğumuzu söylemek ve günümüzde bizim söylediğimiz şeyi söylemenin ne anlama geldiğini söylemek. Ayaklarımız altındaki bu kazı çalışması, Nietzsche'den bu yana çağdaş düşünceyi karakterize eder ve bu anlamda kendimi filozof olarak ilan edebilirim” (Foucault, 2004, s. 89).

Foucault'nun tarihe yaklaşımını belirleyen en temel özellik, onun öncelikle ve özellikle geleneksel, bütüncül bir tarih anlayışına karşı olmasıdır. Ona göre geleneksel tarih anlayışları, “önceden verilmiş, genel olarak kabul edilmiş ya da tarihi belirlenmiş ‘olaylar’a bağlanan ve olgular ile olayları birbirine bağlayan sebeplilik, karşıtlık ya da açıklama ilişkilerini tanımlamayı kendine iş edinmiştir” (Davidson, 2010, s. 109). Oysa Foucault, tarihteki (daha sonra değinileceğı üzere) kırılma ve kopuş anlarının, dönüşümlerin, süreksizliklerin betimlenmesinin gerektiğini söyler. Onun tarihe yaklaşımını belirleyen bir diğer özellik ise, çabasının bir köken arayışına tamamen karşıt bir kutupta kurulmuş olmasıdır. Şeylerin ardında gizlenmiş, keşfedilmeyi bekleyen bir

hakikat yoktur. Bu bağlamda Deleuze'ün Foucault'nun tarihsel görüşüne dair tespiti anmaya değerdir: “Perdenin ardında görülecek bir şey yoktur, ama ardında veya altında hiçbir şey olmadığından, her defasında perdeyi ya da zemini betimlemek çok daha önemlidir. Saklı sözcükler olduğu fikrine itiraz etmek, yalnızca rejimlere ve koşullara bağlı olarak değişen konuşmacılar ve muhataplar olduğunu söylemektir” (Deleuze, 2013, s. 74).

Foucault'ya göre, tarihte sabit olan hiçbir şey yoktur. Tarihçilerin, bir kökenden hareketle, olan biteni bir amaca yönelik olarak açıklama girişimi, kesinlikle terk edilmesi gereken bir yaklaşımdır ve gerçek tarihle bir ilgisi yoktur. Bu nedenle Foucault, “Gerçek (effective) tarihi, tarihçilerin tarihinden ayıran şey hiçbir sabite dayanmıyor olmasıdır: insandaki hiçbir şey -bedeni bile- diğer insanları tanımasını ve onlarda kendisini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir” der (Foucault, 2004, s. 243). Kendi tarih çalışmalarındaki yeniliğin ne olduğuna yönelik bir soruya Foucault, yapmaya çalıştığı şeyin tarihi süreksizlikler üzerinden okumak olduğunu söyler. Dolayısıyla yapılması gereken şey tarihsel analizin “süreksizliğin karmaşık bir yöntem bilimi” çerçevesinde yapılmasıdır. Foucault, kendi tarihsel çözümlemesini farklılık, kopma, dönüşüm temaları üzerinden, ilerleme düşüncesini dışarıda bırakarak yapmaya çalışır.

Foucault'ya göre geleneksel tarih yazımı tarafından, bağlantıları kurmak, çizgisel bir ilerleyişi betimlemek adına verimsiz, yararsız bir kategori olarak düşünülen süreksizliği, tarihsel analizin temel bir ögesi haline getirmek gerekir. Süreklilik kategorisine göre belirlenen bütün temalardan, bu temalara özgü oyunlardan vazgeçmek gerekir. Foucault çok kesin işlevleri olduğunu düşündüğü, geleneksel bir tarih yazımını karakterize eden bu kategorilerden birkaçını şu şekilde sıralar: “Gelenek nosyonu, etki nosyonu, gelişme nosyonu, teleoloji nosyonu”, ayrıca “bir çağın ruhu ve zihniyeti nosyonları” (Foucault, 2004, s. 145). Ona göre her türlü araştırmada öncel olan, kendilerine göre konum alınan, “geçerliliği oyunun başında kabul edilen” bütün bu nosyonları bir tarafa bırakmak gerekir. Böylelikle Foucault, süreksizliğin bu şekilde tarihsel analize dâhil oluşunun, verili birliklere yüz çevirmeyi ve olayın, yalnızca kendisi olarak kavranmasının yolunu açtığını belirtir.

“Aslında statü değiştirmiş olan, süreksizlik nosyonunun ta kendisidir. Klasik biçimi altındaki tarih açısından, süreksiz olan hem verili olandı hem de düşünülemez olandı: olaylar, kurumlar, fikirler ya da dağılmış pratikler türü altında kendini sunan şeydi ve birbirine bağlanmalarının sürekliliğinin ortaya çıkması için tarihçinin söyleminin sınırlandırması, indirgemesi, silmesi gereken şeydi. Süreksizlik zamansal dağılmanın iziydi, tarihçinin görevi de bunu tarihten kaldırmaktı” (Foucault, 2004, s. 142).

Oysa süreksizlik teması, bundan böyle tarihsel bir analizin olmazsa olmaz koşullarından biri haline gelmiştir. Sonuç olarak negatif bir kategori olarak düşünülen süreksizlik, tarihsel okumanın yenilgisi, iktidarının sınırı olarak düşünülemez artık. “Büyük mutasyon (...) süreksizin dönüşümüdür: engel olmaktan pratiğe geçiştir; tarihçinin söyleminde içselleşmesidir, bu onun boyun eğdirilmesi gereken dış yazgı değil, kullanılan işlemsel kavram olmasını sağlar; göstergelerin bu şekilde ters yüz olmasını sağlar” (Foucault, 2004, s. 143). Bu yolla “dönüşümlerin”, “kırılma ve kopuş anlarının”, “eşik” ve “mutasyonların” betimlenmesi olan “etkili tarih” ortaya çıkacaktır. Bundan böyle problem, bir geleneğin betimlenmesi, bir izin ardından gidilmesi değil, bir “kopma ve sınır problemi” olacaktır.

Buna örnek olarak *Kelimeler ve Şeyler* kitabında Foucault, 18. yüzyılın sonuna kadar tıp biliminde baskın olan söylemin, otuz yıllık bir süre içerisinde nasıl köklü bir değişime uğradığını anlatır. Bu kopmanın tedricen gerçekleşen bir süreç değil, aslında bütün bir konuşma ve görme biçiminden, kendisinden hareketle, bütün bir tıbbi bilginin inşa edildiği tıbbi pratiklerden temel bir kopma olduğunu ortaya koyar ve bu süreci uzun uzun betimler. Foucault’ya göre bu değişimleri yeni bir keşif olarak, yorumlayıcı tekniklerin bir değişimi olarak ele almak olanaksızdır. Burada söz konusu olan söylemin ve bu söyleme ilişkin bilginin bütünüyle değişmiş olmasıdır. Dolayısıyla bütünüyle yeni bir bilgi rejimi söz konusudur. Bütün bu ani sıçramaların, söylem değişiminin betimlenmesi, ona göre geleneksel bir tarih yazımının yöntem ve araçları ile yapılamayacak denli karmaşık ve çok yönlüdür. Foucault kendisine yöneltilen, tarihsel analizi süreksizlik lehine kurduğu tespitine karşı çıkar. Bu süreksizlik meselesinin kendisini hayretler içinde bıraktığını belirtir. Aynı şekilde kendisine yakıştırılan ‘tarih teorisini, süreksizlik üzerine oturtan filozof’ rolünü reddeder. Amacının süreksizlikleri tarih analizinin genel geçer yöntemi olarak ortaya koymak olmadığını belirtir. Bu bağlamda şunu söyler: “Benim sorunum (...) nasıl oluyor da belli anlarda ve belli bilgi düzenlerinde, ani kopuşlar,

evrimde hızlanmalar, normalde sahip olduğumuz sakin, süreklilikçi imgeye denk düşmeyen dönüşümlerle karşılaşılıyor? sorusunu ortaya atmaktır” (Foucault, 2005c, s. 63).

Foucault, bu türden bir rejim sorununda önemli olanın, içerik veya teorik biçimin değişiminden öte, “rejimin belli anlarda neden ve nasıl bir değişim geçirdiğini bilmek” (Foucault, 2005c, s. 63) olduğunu söyler. Bu anlamda Foucault, süreksizliği daha değerli bir analiz aracı olarak ortaya koymadığını belirtir. Bu ancak, nesnelere yaklaşmanın farklı bir tarzı, yeni bir görme biçimidir. Süreksizlik de süreklilik gibi tarihsel bir çözümlemeyi olanaklı kılan araçlardan bir tanesidir. Foucault, bunu şöyle gerekçelendirir:

“Kopuştan söz ettiğimde bunu bir açıklama ilkesi yapıyor değilim, tersine sorunu ortaya koymaya ve şunu demeye çalışıyorum: tüm bu farklılıkları ölçelim, ‘süreklilik vardı’ diyerek bu kopuşları silmeye çalışmayalım. Tersine tüm farklılıkları ölçelim, onları birbirine ekleyelim, mevcut farklılıklara zarar vermeyelim, ne olup bittiğini, neyin dönüşüme uğradığını, neyin eksildiğini, neyin yer değiştirdiğini bir bilimsel söylem halinden diğerine geçişi sağlayan dönüşümler bütününe ne olduğunu bilmeye çalışalım” (Foucault, 2007b, s. 179).

Böylelikle Foucault, geleneksel tarih yazımının tarihi bütünlük, benzerlik üzerinden kurmasına karşılık kopuşları, ani değişimleri temele alan süreksizlik yaklaşımını önerir. Bu yaklaşımın en önemli ve verimli sonucu ise, ‘kurucu özne’ nosyonunun yerinden edilmesi olacaktır.

2.3. İCAT OLARAK İNSAN

Foucault’nun süreksizliğin izini sürdüğü, süreksizliği tarihsel analizinin temeline koyduğu kitapları *Bilginin Arkeolojisi*, *Deliliğin Tarihi* ve *Kelimeler ve Şeyler* kitaplarıdır. Burada Foucault’nun süreksizliğin pek çok örneğini gösterdiği *Kelimeler ve Şeyler* kitabı üzerinde durulacaktır. *Kelimeler ve Şeyler*’de Foucault, Batı epistemesinde iki büyük süreksizliğin tespitini yapar. İlki 17. yüzyıl ortalarında, ikincisi ise 19. yüzyılın başlangıcında meydana gelmiş olandır. Bunlardan birincisi Klasik episteme, ikincisi ise Modern episteme olarak adlandırdığı dönemlere denk gelir. Foucault’ya göre her tarihsel dönemin ortaya koyduğu epistemeler, farklı ilkeler tarafından belirlenmiştir. Buna göre Ortaçağ’dan on altıncı yüzyıla değin var olan ve benzerlik üzerine kurulan Rönesans

epistemelerini, tamamen başka ilkelerle kurulmuş olan Klasik episteme takip eder. Foucault Klasik episteme söz konusu olduğunda temel olanın temsil (representation) olduğunu belirtir. Benzerlik ortadan kalkar ve yerini özdeşlik ve farklılık üzerinden kurulan temsil anlayışına bırakır. İnsanın sahneye çıkması ve kendisinden hareketle bütün söylem alanlarını belirlemesi ise, 19. yüzyılda olmuştur. Bu anlamda Modern Çağda söz konusu olan, bütünüyle insan bilimleridir. *Kelimeler ve Şeyler* kitabının son iki bölümünde insanı ve insan bilimlerini ele alan Foucault'ya göre "insan" 19. yüzyıldan önce var değildir.

"Şeyler kendi üzerlerine kapanarak artık kendi anlaşılabilirliklerinin ilkesi olmaktan başka bir şey istemez olup temsil mekanını terk edince, insan da kendi hesabına ve ilk kez olarak batının bilgi alanına girmiştir. (...) İnsan, garip bir şekilde, hiç kuşkusuz şeylerin düzeni içindeki belli bir kopuştan, bir dış biçimden başka bir şey, her halükârda bilginin içinde yakın tarihlerde kazandığı konum tarafından çizilen bir dış biçimden başka bir şey değildir" (Foucault, 2006c, s. 23).

Foucault'nun asıl amacı daha önceden de belirtildiği gibi, tarihte süreksizlikleri saptamak ve bir söylemeden diğerine geçişi sağlayan kopuşların neden ve nasılını betimlemek değildir. Sonuç olarak insanın hiç de anlatıldığı gibi benzersiz, kurucu, merkezi bir rolünün olmadığını belirtir. Ona göre, Klasik Çağda ortaya çıkan doğa tarihi, zenginliklerin çözümlenmesi ve genel dil bilgisi, Modern Çağda siyasal ekonomi, filoloji ve biyolojiye dönüşmüştür. Bu bağlamda Foucault, Klasik Çağ söz konusu olduğunda, insanın insan olarak, kendine dair bilgi kuramsal bir bilincinden söz edilemeyeceğini belirtir. Genel gramer, doğal tarih ve zenginlikler çözümlenmesi, kuşkusuz insana dair bilgiyi içerir, bu anlamda insanı tanımanın birer biçimi olabilir. Ama burada bambaşka bir düzey söz konusudur. Çünkü doğal bilimler insanı bir cins veya bir tür olarak ele alırlar. Oysa Klasik episteme, "insana özgü ve spesifik bir alanı hiçbir şekilde soyutlanmayan çizgilere göre eklemleştirmektedir. Ve eğer hala hiçbir dönemin insan doğasına onun kadar büyük ve onun kadar kararlı, onun kadar söyleme sunulmuş bir statü vermediği itirazında ısrar edilecek olursa buna, bizzat insan doğası kavramının ve işleyiş tarzının, klasik bir insan biliminin olabilirliğini dışladığı cevabı verilebilir" (Foucault, 2006c, s. 431). Foucault'ya göre bu dışlamanın gerekçeleri, bizzat doğa ve insan doğasının işlevlerinin bütünüyle karşıtlık üzerinden kurulmaları bağlamında ortaya konulabilir. Çünkü doğa, düzenli bir sürekliliğe sahip olan varlıkların içinde farklı olana

yoğunlaşırken; insan doğası, bütünüyle düzensiz olan temsillerin içinde aynı olanı bulmaya ve bunu ortaya koymaya çalışır.

Kelimeler ve Şeyler kitabında, Klasik Çağa özgü söylemler ve buna göre şekillenen bilgi alanlarını (çalışma, yaşama, konuşma) analiz eden Foucault'ya göre, klasik episteme insanı merkeze alan bir düşünme biçiminden uzaktır. Oysa modern episteme, bütünüyle antropolojik bir yapı sergiler. Bu anlamda Klasik Çağın temel belirleyeni olan sonsuzluk düşüncesi, Modern Çağda yerini sonluluk analitiğine bırakır. İnsan çalışmaya, hayata ve dile tabidir ve kendini “ancak bir canlı, bir üretim aracı, ondan önce var olan kelimeler için bir taşıyıcı biçimi altında açık edebilmektedir” (Foucault, 2006c, s. 437). İnsanın kendini “sanki bir doğa nesnesi ve tarih içinde silinecek bir çehre” olarak kavraması, onun kendini, sonluluğu içinde bir bilgi nesnesi olarak ilan etmesi ile sonuçlanır. Böylece “insan sonluluk analitiğinin içerisinde, garip bir ampirik-aşkın çifttir, çünkü her türden bilgiyi mümkün kılan bilginin edinileceği bir varlıktır” der Foucault (Foucault, 2006c, s. 444). Klasik Çağa özgü epistemeyi belirleyen temel nosyon, temsil özellikleri ve biçimleri iken, modern episteme için mümkün bilgi nesnesi, ‘sonluluğu içindeki insan’dır. Foucault’ya göre Modern Çağda insanın ampirik-aşkın bir varlık oluşu, yani onun mümkün bir bilimin nesnesi olarak, ama aynı zamanda her türden bilginin varlık koşulu olarak kavranması, Klasik Çağa özgü düşünme biçiminden radikal bir kopuşu işaret eder. Bu dönüşüm ile ilgili olarak Foucault şöyle söyler: “Modernliğimizin eşigi, insanın incelenmesine nesnel yöntemlerin uygulanmaya kalkışıldığı anda değil de insan adı verilen ampirik-aşkın bir çiftin oluştuğu günde yer almaktadır (...) Kısacası insan bilgisinin bir doğası olduğu, bu doğanın bilginin biçimlerini tanımladığı ve aynı zamanda kendini kendine özgü biçimleri içinde dışavurabildiği keşfedilmekteydi” (Foucault, 2006c, s. 445).

Hem özne hem nesne olan insan, kendine ilişkin olanı ortaya koyabilmek için, ona doğumundan önce biçim veren olguları bilmek zorundadır. Ama aynı zamanda kendini, bütün bu alanların tarihselliğinden öte sabit bir varlık olarak kavramalıdır. Foucault'ya göre insanın kendini yerleştirdiği bu konum sorunludur ve bu şekilde ortaya konulmuş olan bir insan düşüncesinin sonuna yaklaşılmaktadır.

“Her türlü bilginin öznesi ve mümkün bir bilginin nesnesi. Böyle muğlak bir durum, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin antropolojik-hümanist yapısı olarak adlandırabileceğimiz şeyi karakterize eder. Bana öyle geliyor ki bu düşünce çözülmek üzeredir, gözlerimizin önünde dağılmak üzeredir. (...) Tüm insan bilgisinin, tüm insan varoluşunun, tüm insan yaşamının ve hatta belki de insanın biyolojik soya çekiminin yapıların içine dâhil oldukları fark edildiği andan itibaren insan, deyim yerindeyse, bizzat kendi öznesi olmaya, aynı zamanda hem özne hem de nesne olmaya son verir” (Foucault, 2004, s. 91).

Ortaya atıldığı dönem büyük bir tepki çeken ‘insanın ölümü’ iddiasını Foucault, bu bağlamda, yani insanın bütün bir bilginin kendisinden hareketle ve kendisine göre belirleneceği aşkın bir varlık olarak, kurucu bir birlik olarak yerinden edilmesi bağlamında ortaya atar. İnsan reel bir varlık olarak elbette vardır ama 18. yüzyıldan beri, belli bir insan doğası varsayımına dayanan kavramlardan, insanın özünü tanımlamak için kullanılan bütün nosyonlardan vazgeçmek, bunları ortadan kaldırmak gerekir. Nihayetinde, insanın nesnel bir bilgisinden söz edilemeyeceğini söyleyen Foucault, evrensel nitelikli bir insan zihni varsayımına dayanan fenomenolojiye ve yine aynı şekilde belli bir insan doğası kabulünden hareketle insanı açıklamaya çalışan felsefi antropolojiye karşılık, bir deneyimler bütünü olan insanı, tarihsel olarak kurulan, belli deneyimler ve pratikler çerçevesinde belirlenen bir varlık olarak ele almak gerektiğini belirtir.

2.4.DIŞLAMA REJİMLERİ

2.4.1. Delilik ve Kapatma

Foucault, düşünsel girişiminin amacının, şimdiki zamana teşhis koymak olduğunu söyler. Bu bağlamda yaptığı şeyin ‘kültürümüzü niteleyen kültürel olguların bir analizi’ şeklinde tanımlanabileceğini belirtir. Her ne kadar kendini bir filozof olarak, araştırmalarını ise felsefi bir girişim olarak niteleyemeyeceğini söylese de aslında Nietzsche'den beri çağdaş düşünceyi karakterize eden temel olgunun, şimdiki zamana bir teşhis koymak olduğunu söyler: “Ayaklarımızın altındaki bu kazı çalışması. Günümüzde ne olduğumuzu söylemek ve günümüzde bizim söylediğimiz şeyi söylemenin ne anlama geldiğini söylemek” (Foucault, 2004, s. 89).

Bunu yapmak için Foucault bütüncül bir tarih anlayışını, bu anlayışın araçlarını ve iş görme tarzını terk edecektir. Daha önceden ifade edildiği üzere onun tarih kavrayışı, köken fikrini bütünüyle dışlar. Çünkü ona göre köken aramak, şimdinin haklı kılınmasının ve zorunluluğunun gösterilmesinin yoludur. Bu bağlamda Foucault, şimdinin meşruiyetini ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba sergiler. Bu çabasının temelinde, sabit özlere, evrensel hakikatlere, olmuş olanın zorunluluğuna yönelik bir yadsıma vardır. Dolayısıyla onun amacı, “insanların alışık oldukları görünümün parçası olan -evrensel olarak kabul ettikleri- birçok şeyin, belirgin bazı tarihsel değişimlerin ürünü olduğunu onlara göstermektir” (Foucault, 2011, s. 100). Başka bir ifadeyle Foucault, evrensel sabitler olarak kabul edilen bazı pratiklerin eleştirisine yönelik bir tarihsel analize girişir.

Foucault’ya göre var olduğu haliyle günümüze, şimdiye bakıldığında pek çok olgunun, deneyimin dışlanmış, sözden yoksun bırakılmış olduğu görülür. Bütün bu dışlama pratikleri söylemleri belirler. Bu aynı zamanda bilgi alanlarının ve buna bağlı olarak toplumsallığın da bu doğrultuda biçimlendirilmesi anlamına gelir. Topluma, toplumun neliğine yönelik araştırma, bütünüyle pozitif olan üzerine kurula gelmiştir. Durkheimci sosyoloji geleneği olarak adlandırdığı bu gelenek tarafından, “bir toplumun içinde kabul görmüş değerlerin neler olduğunu bulunmaya çalışılmış, bir toplumun kendi sistemini, kendi değerlerini, kendi inançlarını hangi biçimde olumladığı belirlenmeye çalışılmıştır” (Foucault, 2007b, s. 211). Yani toplum esas olarak pozitif bir içerikten hareketle tanımlanmıştır. Foucault bu yaklaşıma bütünüyle itiraz eder. Bu bağlamda Levi Strauss örneğini verir. Ona göre Levi Strauss, Durkheim’in yaptığına aksine, bir toplumun negatif yapısı olarak adlandırılabilen şeyi ortaya koymaya çalışır. Foucault’ya göre Strauss, “Bir toplumda ne reddedilir? Dışlanan nedir? Yasaklar sistemi nedir? Olanaksızlıkların oyunu nedir?” (Foucault, 2007b, s. 211) sorularından hareketle toplumu anlamaya çalışmıştır. Foucault ise aynı teşebbüsün düşünce tarihine uygulanıp uygulanamayacağını sorar. Böylelikle “şimdinin bir ontolojisi”ni yapmaya koyulur. Bu ontoloji aynı zamanda, “bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir” (Foucault, 2011, s. 88).

Dışlama sistemleri temel olarak karşıtlıklar üzerinden kurulur. Akıl/akıldışı, normal/anormal, iyi/kötü türünden karşıtlıklar üzerinden, bu karşıtlıklarda ilk kavramların lehine bütün bir bilgi alanı, toplumsal normlar, söylemler kurulur ve dayatılır. Bütün bu dışlama pratikleri açısından en temel olan ise, akıl/akıldışı karşıtlığı olmuştur. Bu bağlamda Foucault aklın, öteki olarak kurup sessizliğe mahkûm ettiği deli ve onun gerçekliği olan deliliğin tarihteki izini sürer. *Deliliğin tarihine bir önsöz* yazısında Dostoyevski'nin *Bir Yazarın Güncesi* kitabından bir alıntı yapar: “İnsan kendi sağduyusuna, komşusunu kilit altına vurarak ikna olmaz” (Foucault, 2005a, s. 20). Oysa Foucault’ya göre kurucu edim olarak aklın, delilik karşısında yaptığı şey tam olarak budur. Onu tarihin dışına iterek, sessizliğe mahkûm ederek, kendi hükümdarlığını ilan etmek; kendi tarihini yine kendi ile özdeş ve bir olarak yazmak. Bu bağlamda söz konusu olan bütünüyle, delilik üzerinde aklın iktidarındır. “Delilik üzerine bilginin bütün söylediklerini en baştan reddeden biri için en genel, ama en somut biçimiyle delilik nedir peki? (...) Deliliğin varlığının oluşum içinde nasıl bir yeri var? Nasıl bir iz bırakıyor ardında? Kuşkusuz çok ince bir iz, endişe vermeyen ve tarihin ağırbaşlı büyük sükunetini bozmayan birkaç kırışık” (Foucault, 2005a, s. 24). Foucault’ya göre delilik, bu anlamda “eser yokluğunda başka bir şey değildir” (Foucault, 2005a, s. 24). Çünkü yenilmiş olan, sözden yoksun bırakılmıştır. Onlara kendilerinin olmayan bir dil ve kavramlar dayatılmıştır. Foucault ise amacının, onlara yabancı olan bu dilin değil, mahkûm edildikleri bu “sessizliğin arkeolojisini” yapmak olduğunu söyler. Bu amaçla delinin toplumdaki statüsünü ortaya koymaya çalışır: “Kuralsız toplum elbette yoktur; kısıtlayıcı bir sistemin olmadığı bir toplum yoktur (...) her toplumun toplum olarak işleyebilmesi için, bazı bireyleri, bazı davranışları, bazı sözleri, bazı durumları, bazı karakterleri kendi alanı ve sistemi dışında bırakan bir dizi zorunluluk parçasına ayrılması koşuldur. Marjı olmayan toplum yoktur (...) Deli, her zaman toplumun bu gerekli, kaçınılmaz marjlarında kendini gösterecektir” (Foucault, 2007b, s. 216). Foucault’ya göre, her toplumda söz konusu olabilecek dört temel dışlama sistemi vardır. “1) Çalışma, ekonomik üretim karşısında dışlama sistemi, 2) aile karşısında dışlama sistemi, 3) söylem sistemi ya da sembol üretimi karşısında dışlama sistemi” ve en nihayetinde “4) oyun karşısında dışlama sistemi” (Foucault, 2007b, s. 216-217). İşte deli en nihayetinde, bir toplumda var olabilecek her sistemden, her şekilde dışlanmış olan kişidir.

Deliliğin Tarihi kitabında Foucault, Ortaçağ boyunca dışlanan, kapatılan cüzzam hastalarının durumunu betimler. Cüzzam hastalığı Ortaçağ boyunca çok yaygın görülen bir hastalıktır. Bu hastaların toplumdan dışlanmaları, oldukça kapsamlı teknikler aracılığıyla yürütülür. Cüzzamlılar, kendileri için kurulmuş olan evlere kapatılarak kendi kaderlerine terk edilirler. Ortaçağın sonunda ise cüzzam hastalığı, çok nadir görülen bir hastalık haline gelir. Burada artık soru şudur: “Avrupa toplumunun yeni ötekisi kim olacaktır? (Boyne, 2009, s. 16). Foucault’ya göre fakirler, aylaklar, ıslaha muhtaç olanlar ve aklından zoru olanlar cüzzamlının boş bıraktığı yeri doldurmaya başlayacaktır. Bütün bu süreçler, keskin veya topyekün geçişler olmaktan uzaktır. Aşama aşama, tedricen gelişen bu sürecin sonunda cüzzamın gerçek mirasını sahiplenen olgu, delilik olacaktır.

Foucault, on yedinci yüzyıla, yani delilerin kapatılmasına gelinceye değin, deliliğe dair söylemin çeşitli uygulamalar üzerinden işleyişini betimler. Bu bağlamda örneğin deliler teknesinden söz eder. Deliler de cüzzamlılar gibi teknelere bindirilip kaderlerine terk edilirler. Foucault’nun ifadesiyle, “Deliyi gemicilere teslim etmek, onun kent içindeki belirsiz dolaşmalarından kesinlikle kurtulmak, onun uzağa gideceğinden emin olmak, onu kendi yolculuğunun esiri kılmak demektir” (Foucault, 2006a, s. 36). 17. yüzyıla gelindiğinde ise delilerin kapatılması uygulamasına geçilir. Ona göre bu dönemin belirgin özelliği, bir kapatma çağı oluşudur ve bu kapatma fenomeni yerel bir olgu değil, Avrupa genelinde görülen bir olgudur. Burada özellikle “genel hastane”nin kuruluşu üzerinde önemle durur. Bu hastaneyi farklı kılan şey Foucault’ya göre, fark gözetmeksizin bütün yoksulların kapatıldığı bir kurum olmasıdır: “Serserilerin ve üretime katılmayanların mustarip olduğu ahlaksal bir hastalık olarak görülmeye başlanan sefalet, hastanelere kapatılmanın gerekli ve yeterli koşulu haline gelmiştir” (Boyne, 2009, s. 19). Bu hastanelere kapatılanlar, toplumdan topyekün dışlanmış olanlardır. Bu bağlamda söz konusu olan şey, tıbbi bir düzenek veya kapatılanlara yönelik bir müdahale değildir. Foucault’nun, bu kurumların işleyişine ve buradaki uygulamalara yönelik betimlemesi, karanlık bir tabloyu gözler önüne serer. Burada kapatılmış olan bu insanlara, hasta olarak değil, topluma dahil olmayı başaramamış insanlar olarak davranılır. Boyne, Foucault’nun bu saptamasını şöyle aktarır:

“Foucault, genel hastanenin tüm sakinlerini tek bir kategori altında toplamaya izin vermiş olan şeyin ne olduğunu ve bu bağlamda delinin, düşkünün ve ahlaksızın ortak yanlarının ne olduğunu sorgulamıştır. Buna yanıtı ise söz konusu tiplerin, mutlakçılığın siyasal ve iktisadi koşullarıyla belirlenmiş olan bir toplumsal düzenin sınırları dışında kaldıkları yönünde olmuştur. Kapatma, bu koşullara verilen ahlaksal bir tepki ve 20. yüzyılın sonundan geriye doğru dönüp bakıldığında, kavranması oldukça zor görünen bir takım toplumsal kuvvetlerin yarattığı kategorik bir birliktir” (Boyne, 2009, s. 24).

Foucault’ya göre delilerin bu kurumlara kapatılmasının nedeni, onların hasta olarak görülmesi değildir. Bütünüyle iktisadi bir sınıflandırmadan hareketle, üretici olarak kabul edilmemeleri, çalışma düzeninden dışlanmaları, bu kapatmanın gerekçesini oluşturmuştur. Ona göre, Ortaçağ ve Rönesans boyunca, deliye karşı belli bir hoşgörülle yaklaşılmış, ona bir “varoluş ve dolaşım özgürlüğü” tanınmıştır. Oysa 17. yüzyıl toplumu, deliliğe karşı oldukça tahammülsüz bir toplum olmuştur. Bunun nedeni ise kapitalist sanayi toplumlarının yeni örgütlenme biçimidir. Çünkü, “böyle bir toplumda aylak bir nüfus kitlesinin varlığı, sözcüğün gerçek anlamıyla imkânsız ve hoş görülemez olur. Çalışma zorunluluğu herkes için getirilir, herkesin statüsünün çalışmanın örgütlenmesine göre tanımlanması zorunludur” (Foucault, 2007b, s. 228).

Böylelikle 17. yüzyılda kapatmanın anlamı ve işlevi bütünüyle değişmiştir. Mesele yalnızca işsizleri kapatmak değildir, aylaklığa, işsizliğe duyulan tahammülsüzlük, onların toplumun iyiliği ve refahı için çalıştırılmalarını gerektirir. “Yer değiştirme açıktır: Tam istihdam ve yüksek ücret dönemlerinde aylakların emilmesi ve çalkantı ile ayaklanmalara karşı toplumsal korunma” bu uygulamanın altta yatan gerekçesi olmuştur Foucault’ya göre (Foucault, 2006a, s. 117). Bütün bu kapatma olgusu içerisinde delinin kendine özgü bir durumu vardır ve bu durumu, onu diğer kapatılanlardan farklı kılan yönü olmuştur. Çünkü deli, deli olduğu için kapatılmamıştır. Delinin kapatılması, onun yürürlükte olan ekonomik normlara ayak uydurmasının, bu işleyişe tabi olmasının olanaksızlığından kaynaklanmıştır.

Foucault, 17. yüzyıldan bu yana, delinin genel statüsünde, aslında kayda değer bir dönüşüm yaşanmamış olduğunu düşünür. Deli, genel olarak bütün toplumlarda var olan dışlama sistemleri tarafından dışlanan kişidir. Bu bağlamda tarihçilerin büyük bir önem attedikleri ve temel bir kopma olarak ele aldıkları Pinel ve Tuke’un girişimleri,

Foucault'ya göre ortadan kaldırılması gereken birtakım yanlış anlamalar içerir. Bu anlayışa göre Tuke ve Pinel'den önce Avrupa'da akıl hastalığı, bir hastalık olarak görülmemiş ve delilere, suçlulara davranıldığı gibi davranılmıştır. Oysa “Tuke ve Pinel’le birlikte, delilerin aslında akıl hastası olduğu, tıbbi ilgilendirdikleri ve içine kapatıldıkları hapishanelerin yerine, psikiyatri klinikleri gibi bir şeylerin konması gerektiği aniden keşfedilmiştir” (Foucault, 2007b, s. 215).

Foucault'ya göre varsayılanın aksine, delinin konumu ile ilgili gerçekte olan şey bambaşkadır. Deliler, hiçbir zaman bütünüyle kriminal bir unsur olarak görülmemiştir. Toplumdan topluma değişmekle birlikte “genel ve evrensel bir tür deli statüsü” her zaman varolmuştur. Bu bağlamda delilik, her ne kadar ekonomik ve siyasal bir sorun değil, bir nesne, gözlemlenmesi ve kavranması gereken bir olgu olarak ele alınmış olsa da onun dışlanmış, kapatılmış olduğu gerçeği bütün Klasik dönem boyunca ve günümüze gelene değin değişmemiştir. Kısacası Foucault, Pinel’in delileri serbest bırakması olgusunu, tarihi bir kopuş olarak gören tarihçilerin, bir noktayı gözden kaçırdıklarını düşünür. Çünkü Pinel “sakatlara, yaşlılara, aylaklara, fahişelere, inançsızlara esas olarak ahlaki nedenlerle ya da çalışmadıkları için kapatılmış olan tüm bu insanlara özgürlüklerini vermiş; ama akıl hastası olarak kabul edilmesi gerekenleri hastanenin içinde, bu gözetim evinin içinde tutmuştur” (Foucault, 2007b, s. 231). Yani delilerin dışında bu dönemde herkes serbest bırakılmıştır. Foucault'ya göre bunun nedenini, kapitalizmin yeni biçiminde aramak gerekir. Bu yeni rejim, ücretlerin mümkün olduğunca düşük tutulmasını gerektirir, bu amaçla da işsizlerden oluşan bir kitleye gereksinim duyar. Bu nedenle ayırım gözetmeksizin herkesin kapatıldığı kapatma kurumlarının kapitalizm açısından bir işlevselliği kalmamıştır. 17. yüzyılın kapatma uygulamasını karakterize eden ekonomik kaygıdan ve buna yönelik önlemlerden hareketle, kitlesel ve toplu gözetim yerine iki yönlü bir hastane sistemi getirilmiştir. İlk, fiziksel olarak çalışmayacak olanların kabul edildiği bir hastane kurulmuş, ikinci olarak da psikolojik nedenlerle çalışmayanların tedavi edildiği bir hastane kurulmuştur. Foucault'ya göre buradaki amaç çok açıktır. İhtiyaç duyulduğu anda yararlanılabilecek büyük bir işsizler ordusunu yedekte tutmak amaçlanmıştır. Delinin yeni statüsü de bu koşullarda belli olmuştur. Bu andan itibaren deli, artık akıl hastasıdır. “Kapitalist toplumun gerekliliklerine bağlı olarak, hasta statüsüne sahiptir. (...) ve zorunlu çalışma ağına

yeniden dahil edilmesi için iyileştirilmesi gereken kişidir” (Foucault, 2007b, s. 232). Daha önce hiçbir şekilde var olmayan psikiyatr da varlığını bu sisteme borçludur. *İktidarın gözü* adlı eserinde şöyle demektedir Foucault:

“İşte, deli şahsiyetinin bu dönüşüm tarihini (...) yeniden oluşturmak istedim. Bizim toplumlarımızın gelişmiş sanayi toplumları olmasının nafile olduğunu, deliyi hala 17. yüzyılda karşılaşılan, Ortaçağ’da karşılaşılan, ilkel toplumlarda karşılaşılabilecek eski statüsünün aynısından yararlandıklarını size göstermek istedim. (...) Delinin bu eski, etnolojik dışlanması arka planı üzerinde kapitalizm belli sayıda yeni ölçüt oluşturdu, belli sayıda yeni takip meydana getirdi. Bu nedenle deli, bizim toplumlarımızda akıl hastası çehresine büründü. Akıl hastası, delilik olgusunun nihayet keşfedilmiş hakikati değildir, delinin etnolojik tarihinde, tamamen kapitalist anlamda geçirdiği büyük değişikliktir” (Foucault, 2007b, s. 233).

Foucault’ya göre deliliğin, akıl hastalığı olarak yeniden kurulması, aklın, akıl olmayan üzerindeki tahakkümünün sonucudur. Deliğin dışlanıp kapatılması, aklın delilik üzerine monoloğudur. Böylece psikolojinin delilik üzerine geliştirdiği rasyonel bilgi, kendini sorgulanamayan bir hakikat olarak dayatır. Oysa Foucault, deliğin başka bir biçiminin tarihini yapmak gerektiğini söyler. Bu tarihin “bilgi tarafından ele geçirilmeden önce, deliliğin bir tarihi” olması imkansızdır. Çünkü “onları yabancı halinde kavramaya çalışan algı, zorunlu olarak onları çoktan ele geçirmiş bir dünyaya aittir. (...) Dolayısıyla deliliğin tarihini yapmak, yabancı hali artık olduğu biçimi ile hiçbir zaman yeniden kurulamayacak olan bir deliliği esir tutan tarihsel bütünün -nosyonlar, kurumlar, hukuki ve polisiye önlemler, bilimsel kavramların- yapısal bir incelemesini yapmak anlamına gelir” (Foucault, 2005a, s. 26-27).

Deliliğin Tarihi’nin yayınlanmasından iki yıl sonra, Foucault *Kliniğin Doğuşu* kitabını yazar. Bu kitapta, “tıbbi algının arkeolojisi”ni yapmaya girişir. Bu arkeoloji, hastalık olgusunun, modern tıbbın oluşum koşulları ve pratiklerinin, hastane kurumu ve hasta öznenin ortaya çıkışını inceler. Foucault, tıbbi bakışı ve buradaki amacını şöyle açıklar:

“Burada, sadece tıpla ve hasta bireye ait biricik bilginin bu alanda, birkaç yıl içindeki yapılanmasıyla ilgilenmiyoruz. Klinik deneyin bir bilgi biçimi olarak mümkün hale gelebilmesi için, hastaneye ayrılmış alanın tamamen yeniden düzenlenmesi, hastanın toplumdaki konumunun yeniden tanımlanması hem yardım ve deney hem de yardım ve bilgi arasında belli bir ilişkinin kurulması gerekmiştir; hastanın kolektif ve homojen bir mekâna dahil edilmesi de zorunluluğa dönüşmüştür. Aynı zamanda dili

de yepyeni bir bilgi alanına açmak zorunluluğu doğmuştur” (Foucault, 2016b, s. 243).

Varlığın genel olarak tıbbileştirilmesi, yani tıbbi düşünce, normlar düzeyinde örgütlenir. Bunun için yine karşıtlıklardan yararlanır. Bu defa söz konusu olan karşıtlık normal-patolojik kavramları üzerinden kurulur. Tıbbi bilgi, yalnızca hasta özneye ve hastalığının tedavisine yönelik bilgidir artık. Sağlıklı olanın da belirlenimidir söz konusu olan. Bundan böyle toplumsal alan normlara göre düzenlenmeye başlanır. Bütünüyle farklı kontrol mekanizmaları ve gözetleme teknikleri devreye girer. “Bitip tükenmeyen bir görünürlük, bireylerin sınıflandırılması, hiyerarşikleştirme, nitelendirme, sınırların oluşturulması, teşhis koyma. Norm, bireyleri bölümlere ayırmanın ölçütü haline gelir. Oluşmakta olan toplum, bir norm toplumu olduğu anda, normalin ve patolojik olanın en üstün bilimi olan tıp, bilimlerin kraliçesi olacaktır” (Foucault, 2007b, s. 77-78).

Foucault, bireylerin bu şekilde sınıflandırılmasının ve bireyselliğin bu şekilde belirlenmesinin, yani bireylerin normal-patolojik ayrımı çerçevesinde dikkate alınmasının, çağdaş toplumu karakterize eden özellik olduğunu belirtir. Bu anlamda normalleştirme, iktidarın en temel aygıtlarından biri haline gelir. Normalliği belirleyen tıp söylemi ise, genel bir toplumsal işleve kavuşur. Tıbbın söylemi ona göre “hukuku kuşatmaktadır, hukuka eklenir; ona işlev kazandırır. Günümüzde iktidarın temel biçimi olan bir tür hukuki-tıbbi kompleks olarak ortaya çıkar” (Foucault, 2007b, s. 78). Bu koşullarda tıbbi bilgi, baskı yapmanın bir aracı haline gelir.

Tıbbi bakışın hukuku bu şekilde kuşatmasının sonucu olarak, hukuksal kuralların belirleyiciliği, yerini, normların belirleyici olduğu bir sisteme bırakacaktır. Böylelikle iktidar, “yasanın değil, normalleştirme kodu olan bir kod tanımlayacak; zorunlu olarak hukuk yapısının değil, insan bilimlerinin teorik ufku olan bir ufka gönderme yapacak ve hukuk içtihatları klinik bir bilginin içtihadı olacaktır (Foucault, 2005c, s. 115). Nihayetinde yasa, normlar düzeyinde işlemeye başlayacak, hukuk sistemi ise, normların belirlemiş olduğu söylemin garantisi olarak iş görmeye başlayacaktır.

2.4.2. Hapishane ve Disiplin

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* kitabında, gözetleme ve cezalandırma pratiklerini ve bunların dönüşümlerini ele alır. Daha önceden ifade edildiği üzere Foucault, 17. yüzyıla kadar tımarhane, hastane, hapishane gibi kapatma kurumlarının var olmadığını belirtir. Örneğin Ortaçağ'da varolan hapishane sistemi, suçlular için bir bekleme mekanı olarak işlev görür. Burası bir anlamda geçiş yeridir. Ölüm veya özgürlük, sonuç ne olursa olsun, suçlunun hükmünü beklediği yerdir hapishane. Bu anlamda “hapishanenin kendi başına bir ceza olacağı düşüncesi Ortaçağ’a tamamen yabancıdır” (Foucault, 2005a, s. 105). 17. yüzyıla gelindiğinde ise hiçbir ayırım yapılmadan, çalışamayacak durumda olan herkes aynı yere kapatılmıştır. Bunun nedeni ise yapılanmakta olan kapitalist düzenin çeşitli sorunları da beraberinde getirmesi ve bu sorunlara en etkili çözümün, bir tür genel kapatma pratiğinde aranmış olması olgusudur. Böylelikle “bir ekonomik kriz anında aç kalan işsiz ve aylak kesimin baş kaldırması tehlikesine karşı güvenli bir önlem almak ve kapatılmış olanların kriz geçtikten sonra ucuz ve kolayca denetlenebilir bir işgücü oluşturmasını sağlamak” (Foucault, 2005a, s. 12) hedeflenmiştir.

18. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise bütünüyle yeni bir uygulamaya geçilmiş, fark gözetilmeden kapatılan bütün bu homojen kitle arasında ayrımlar yapılmaya başlanmıştır. Artık söz konusu olan, kategorik olarak sınıflandırılan bu grupların her biri için özel bir kurumun kurulmasıdır. İşte Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında, modern bir kurum olarak ortaya çıkan hapishanenin, hangi söylem ve pratikler çerçevesinde kurumsallaştığını ve üzerinde iktidar uyguladığı ‘suçlu özne’ kategorisinin, hangi amaçla yaratılıp işlevselleştirildiğini açıklamaya girişir.

Foucault’ya göre Klasik Çağın hukuk anlayışı, suçun bizzat hükümdarın şahsına, yasayı olanaklı ve geçerli kılan hükümdarın iradesine yönelik olması çerçevesinde ele alınır. Suçlu kişi azap çektirilerek cezalandırılır. Kitabın giriş kısmında da bu türden bir cezalandırmanın çok çarpıcı, dehşet uyandıran bir betimlemesi yapılır. Bütün bu süreç, halkın da toplandığı büyük alanlarda, neredeyse bir şölen, bir tören havasında gerçekleşir. Cezalandırma pratiğinde dönüşümün yaşanması ise 19. yüzyılın başında gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm çerçevesinde “bedene azap çektirilmemekte, acının sahnelenmesi artık ceza

kapsamından çıkartılmaktadır” (Foucault, 2006b, s. 47). Bedenin cezalandırılması, en azından bir seyirlik unsur olmaktan çıkarılmıştır. Foucault’ya göre cezalandırma pratiğindeki bu dönüşüm, “suçlunun insanlığına” yönelik bir duyarlılıktan kaynaklanıyor gibi görünür. Oysa, “suçlunun içinde keşfedilen insanın, azap çektirmenin barbarlığının karşısına konulması, hiç de pozitif bir bilginin teması olarak değil de hukukun sınırı olarak olmaktadır; cezalandırma yetkisinin meşru sınırı olarak” (Foucault, 2006b, s. 127). Böylelikle bu insan, bir “ölçü insan”dır. Dönüşümü sağlayan etmenler ise yeni, başka bir iktidar pratiğinin gereklilikleridir. Bu bağlamda Foucault “ıslahatın ortaya çıkışına tanık olunan konjonktür, demek ki yeni bir duyarlılığın değil de yasadışılık karşısındaki başka bir siyasetin konjonktürüdür” der (Foucault, 2006b, s. 137). Foucault’ya göre, yasadışılıkların yönetimi, kapitalist üretim ilişkilerine bağlı olarak dönüşüme uğrar. Zenginliğin artması ve mülkiyetin yeni statüsüyle birlikte yasadışılık mallara yönelmiştir. 16. ve 17. yüzyıllarda zenginlik toprağa ve parasal kaynaklara bağlıyken, 18. yy. zenginliği temel olarak makinelere, stoklara, atölyelere, mallara dayalı bir zenginliktir. Bu bağlamda, “18 yüzyıl sonunda yeni toplumsal denetimleri gerekli kılan şey, sanayi ve tarım zenginliğinin mekânsal ve toplumsal yeni dağılımı olmuştur” (Foucault, 2005a, s. 236). Bu anlayışa göre suçlu, toplumun düşmanıdır ve onun edimi, onu toplumun tümü ile karşı karşıya getirir. Cezalandırmanın muhatabı değişmiştir. Daha önce suç, hükümdara karşı işleniyorken, bundan böyle topluma karşı işlendiği varsayılır. Ceza, toplumun savunulması adına verilmektedir artık. Kısacası zenginliğin büyümesi ve el değiştirmesi ile birlikte hükümrânın muhatabı olduğu suç ve onun görkemli intikamının yerine, yeni mülkiyet ilişkilerinin bir sonucu olarak, topluma yönelen suç ve bu suçun karşısında toplumun savunulması olgusu, cezalandırma pratiğinin dönüşümünün gerekçesi olmuştur.

Foucault’ya göre, toplumun kendisine karşı korunması gereken kişi bundan böyle “bir cezalandırma, ıslah etme kararı çıkartmaya olanak veren şu tehlikeli bireydir” (Foucault, 2006b, s. 366). Ceza olarak hapsedmenin ve bu cezanın kurumsal yapısı olan hapisanenin dayanak noktası, tehlikeli bireyler olarak ortaya konulur. Çünkü bu kişilerin sürekli olarak gözetlenmesi ve denetlenmesi gerekir. Böylelikle “suçlunun zamanına ve bedenine titiz bir el koyma, onun hareketlerinin, davranışlarının bir otorite ve bilgi sistemi aracılığıyla kuşatılması; suçluları bireysel olarak düzeltmek üzere onlara uygulanan

üzerinde düşünölmüş, taşınılmış bir ortopedi (...) Hapishanenin ortaya çıkışının içinde yüklenilen şey, cezalandırma iktidarının kurumsallaştırılması veya daha da kesin olarak cezalandırma iktidarı” olmuştur (Foucault, 2006b, s. 202).

Bu cezalandırma iktidarı, görünen amaçlarından çok daha fazla şeye hizmet eder. Burada söz konusu olan toplumun denetlenmesi ve kapitalizmin ihtiyaç duyduğu emek gücünün sağlanmasıdır. Foucault tam da bu noktada beden üzerine yoğunlaşır. Çünkü ona göre insan bedeni, bundan böyle var olan sistemin birincil nesnesi ve müdahale alanı haline gelecektir. Beden, iktidarın en temel aracıdır, iktidar ise, bedenlerin üzerinde işler. Aslına bakılırsa bu tespit bütün disiplin kurumları için geçerlidir. Bu bağlamda okul, akıl hastanesi ve hapishane arasında işlevsel açıdan bir fark yoktur. Bütün bu kurumlar açısından ortak olan nokta, bir bakıma onları özdeş kılan olgu, bu kurumların her birinde aynı iktidar yapısının işlemekte olmasıdır.

Bu disiplin kurumların amacı itaatkâr bedenler yaratmaktır. Bunun aracı da bizzat bireylerin bedeni, bireysel bedendir. Bu bağlamda ele alınacak olan temalar, yalnızca hapishane kurumuna özgü olana değil, bütün disiplin kurumları düzeyinde ortak olan, bir bakıma özdeş olan pratiklere gönderme yapacaktır. Foucault’ya göre, “klasik dönem boyunca bedenin iktidarın nesnesi ve hedefi olarak keşfedilişi söz konusudur. O tarihlerde bedene –manipüle edilen, biçimlendirilen, terbiye edilen, itaat eden, cevap veren, becerikli hale gelen veya güçleri artan bedene– yöneltilen bu büyük dikkatini işaretleri kolaylıkla bulunabilecektir” (Foucault, 2006b, s. 208).

Beden, iktidarın etki alanı, onun üzerinde işlediği zemindir. Bu bağlamda Foucault, modern kapitalist toplumun varsaydığı üzere “iktidarın ruh, bilinç veya ideallik adına” bedeni yadsıdığı tezinden vazgeçmek gerektiğini söyler. Disiplinlerin asli aracı bireysel bedenlerdir ve bütün bu mekanizmalar bedenlerin terbiye edilmesi, belirli kalıplara sokulması, genel olarak mevcut söylemin dayattığı biçimde şekillendirilmesi ilkesi üzerine inşa edilir. Bu noktada Foucault’nun disiplin derken neyi kast ettiğini belirtmek gerekir. Ona göre, “disiplin ne bir kurumla ne de bir aygıtla özdeşleşebilir: o bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olup koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünüdür; o bir iktidar fiziği veya anatomisidir, bir

teknolojidir” (Foucault, 2006b, s. 316). Bir iktidar teknolojisi olarak disiplin, bedenler üzerinden işler. Amaç belirli deneyimlerin yaratılması, belirli özneleşme biçimlerinin dayatılması yoluyla, arzu edilen kimliklerin yaratılması, bedenin yararlı ve itaatkâr kılınmasıdır. Bedenin bu şekilde biyolojik temelini kat be kat aşan bir şekilde kullanımı, onun politik bir anlama da sahip olduğunu gösterir.

“Beden, aynı zamanda politik bir alanın içine de doğrudan doğruya dağılmış durumdadır; iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu işe koşmakta, törenlere zorlamakta, ondan işaretler talep etmektedir. Bedenin bu politik olarak kuşatılması karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır; bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni, büyük ölçüde üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır; fakat buna karşılık bedenin iş gücü olarak oluşması ancak, onun bir tabiiyet ilişkisi içine alınması halinde mümkündür. (Burada ihtiyaç, aynı zamanda düzenlenen hesaplanan ve kullanılan politik bir araçtır); beden ancak hem üretken hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı güç haline gelebilmektedir” (Foucault, 2006b, s. 63).

Bedenin denetimi, 18. yüzyıl da dahil olmak üzere azap çektirme ve cezalandırmanın yüzeyi olarak, büyük ölçüde şiddetin, bedenin zorlanması tarihi olarak okunabilir. Oysa 19. yüzyıldan bu yana iktidarın bedene yaklaşımı bütünüyle değişmiştir. Beden bundan böyle oluşturulması, ehlileştirilmesi, belirli yeteneklerin kazandırılması, geçerli olan söylem tarafından işlevsel kılınması gereken şeydir. Bütün bu kurumlar düzeyinde işleyen disiplin teknolojilerinin bu denli işlevsel ve sürekli olmasının nedeni Foucault’ya göre, bireylerin bu özneleşme biçimlerini, bu deneyimleri benimseyip içselleştirmelerinin bir sonucudur. Bu bağlamda rıza göstermekten ziyade, başka olanakların varlığından haberdar olunmamasından, olan şeyin aslında başka bir şekilde de olabileceğine yönelik bir farkındalığın yokluğundan bahsedilebilir. İktidar bireyi belirler, ona belirli kimlikler dayatır. Disiplin teknikleri ise, zamanın ve mekânın düzenlenmesi ve bedenlerin bu düzenlere uydurmaya çalışılması üzerinden işler. Böylelikle okullar, kışlalar, fabrikalar, hapisaneler, bütün bu teknolojilerin uygulandığı mekanlar olacaktır. Bütün bu mekanlar, bireylerin hareketlerinin, davranışlarının sürekli olarak kontrol edildiği ve biçimlendirildiği yerlerdir. Birey, “iktidarın disiplin denilen bu özgün teknolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir (...) iktidar fiili durumda üretmektedir, hakikiyi üretmektedir; gerçeğin nesnelere ve ayınlarının alanlarını üretmektedir. Birey

ve ona ilişkin olarak elde edilebilecek bilgi bu üretime aittir” (Foucault, 2006b, s. 286-287).

Sonuç olarak iktidar, disiplin mekanizmaları yoluyla bireyi politik açıdan ama aynı zamanda toplumsal ve ekonomik açıdan belirler. Kapitalist üretim biçiminin gerektirdiği şekilde bedensel güçler, emek gücüne dönüştürülür. Bu dönüşümün amacı olarak, bu güçlerin itaatkâr ve uysal kılınması, sınıflandırılması ve işlevsel kılınması gerekir. Böylelikle iktidar hakikatler üretir ve üretilen hakikatlerin dayatılması yoluyla da bireyselliği belirler.

Foucault’ya göre, disiplin tekniklerinin toplumsal düzeyde geçerli kılınması, iktidarın temel bir işleyişi yoluyla olanaklı olmuştur. Mimarı Jeremy Bentham olan bu düzeneğin adı Panoptikon’dur:

“Panaptikon halka biçimli bir binadır, ortasında bir avlu ve avlunun ortasında da bir kule vardır. Halka hem içeriye hem de dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde kurumun hedefine uygun olarak yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, deliliğini yaşayan bir deli vardır. Merkezi kulede bir gözetmen vardır. Her hücre hem içeriye hem dışarıya baktığından gözetmenin bakışı tüm hücreyi kaydedebilir; hiçbir karanlık nokta yoktur ve sonuç olarak bireyin yaptığı her şey bir gözetmenin bakışına açıktır” (Foucault, 2005a, s. 224).

Panoptikon’un yalnızca mimari bir biçim olarak düşünülmesi yanlıştır: “Bu elbette mimari bir biçimdir, fakat özellikle bir yönetim biçimidir. Zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir” (Foucault, 2005a, s. 135). Panoptikon’un temel özelliği, hücrelerin gözetleyen bakışına tamamen açık olması, buna karşılık gözetleyen kendisinin görünmemesidir. Böylelikle kendisi görünmeden gözetleme imkânına sahip olur. Panoptisizmle birlikte, inceleme yerini sürekli bir gözetime ve denetime bırakır. Söz konusu olan artık bireylerin en küçük hareketlerinin bile denetlendiği bir sistemdir. “Birey görülmekte ama görememektedir, bir bilginin nesnesidir ama asla bir iletişim öznesi olamamaktadır” (Foucault, 2006b, s. 296).

Foucault’ya göre Panoptikon’un başarısı iktidarı otomatik kılması, onu sürekli kılmasıdır. Çünkü kişi gözetlendiğini bilmeksizin her an kendisini gözetleyen birilerinin varlığından

kuşku duyar. Böylece bireyler, kendilerinden beklendiğini düşündükleri şekilde davranırlar. Bizzat bireyin kendisi yine kendi üzerinde iktidar uygular. İktidar mekanizması, bütünüyle bakışa indirgenir. “Gözetleyen bir bakış ve bakışın ağırlığını üzerinde hisseden herkes, bakışı öyle içselleştirir ki sonunda kendini gözleme noktasına varır, böylece herkes kendi üzerinde ve kendine karşı bu gözetlemeyi işletecektir” (Foucault, 2007b, s. 95). Kısacası bireyler, iktidarın söylemi doğrultusunda kendisini şekillendirecek, normal olanı, doğru olanı, yapılması gerekeni kendiliğinden benimseyip, ona göre davranacaktır. Foucault’ya göre iktidarın bu yeni mekanizması, muhtemel bir bakış yoluyla normları benimsetir ve bunu yalnızca kurumlar düzeyinde değil toplumsal ölçekte de gerçekleştirir. “Gözetim toplumu” herkesi kapsayan bir makineye dönüşmüştür. Toplum normları dayatır, birey ise belirlenmiş bu kimliklerin dışına çıkmamaya çalışır. İktidarın panoptik tarzı, iktidar etkilerinin en uzak ve en küçük birimlere kadar ulaşmasına olanak sağlar. Birey ise “bu düzende bütüncül bir güçler ve bedenler taktiğine göre titizlikle imal edilmiştir. Bizzat yönlendirdiğimiz -çünkü onun bir çarkıyız- iktidar etkileri tarafından kuşatılmış olarak Panoptikon makinesinin içindeyiz” (Foucault, 2006b, s. 318). Birey imal edilmiştir, bu bakımdan iktidarın birincil bir etkisi ve sonucudur. Onun kendisi hakkındaki bilgisi de evrensel veya mutlak bir bilgi değil, bizzat iktidar tarafından üretilmiş bir bilgidir. Sonuç olarak bireyin bireyselleşmesinin, bir özneye dönüştürülmesinin tarihini, aynı zamanda hakikatin tarihi olarak okumak gerektiğini söyler Foucault.

2.5. HAKİKAT

- “Bütün anlattığın her şeyin görünüşten ibaret olduğu mu?”
- “Aldatıcı bir görünüş değil, tamamen kurulmuş bir şey.”

Foucault

Foucault’nun felsefi girişimi, onun geleneksel hakikat anlayışına, bu anlayışın verili olarak kabul ettiği, hakikatin genelgeçer, evrensel yapısına itiraz üzerinden şekillenir. Ona göre insanın doğasına işlenmiş, keşfedilmeyi bekleyen bir bilgidir söz edilemez. Foucault’nun geleneksel bilgi anlayışına itirazında Nietzsche’nin düşüncesi büyük bir rol oynar. Nietzsche, bilgi ile bilinebilir dünya arasındaki bir karşılıklık ilişkisine bütünüyle karşı çıkar. Ona göre bilgi, gerçekliğe ilişkin bir yorumdan, bakış açılarına göre değişen yorumlardan başka bir şey değildir. Dünyayı yorumlamanın ise bir sınırı yoktur. Hakikat, bizim dışımızda bulunan, öylece keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, bir icattır. Bu ise güç istencinden bağımsız değildir. Foucault’nun eleştirisi ise “insan bilimlerinin insan hakkında keşfettiğini iddia ettiği” hakikatlere yönelir (Foucault, 2005c, s. 21).

Nietzsche’nin kendisi üzerindeki etkisini her fırsatta dile getiren Foucault’ya göre “Nietzsche’de bir bilgi öznesinin ön varlığını asla kabul etmeden, bizzat öznenin oluşumunun tarihsel analizini, belli bir bilgi(savoir) türünün doğuşunun tarihsel analizini yapan bir söylem tipi bulunur” (Foucault, 2005a, s. 168). Bu bağlamda Foucault’nun hakikat anlayışı, büyük ölçüde Nietzsche’nin etkisiyle biçimlenmiştir. Özne ve hakikat, bütünüyle tarihsel bir tertibatın ürünüdürler ve iktidardan bağımsız olarak ele alınamazlar. Yapılması gereken şey, iktidar, özne ve bilgi arasındaki ilişkilerin olumsuzluğu temelinde bir analiz yapmak, bu oluşumların bir arkeolojisini yapmaktır.

Foucault’ya göre, “hakikat üretilir; bu hakikat üretimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı değildir; çünkü hem bu iktidar mekanizmaları bu hakikat üretimlerini mümkün kılar, bunlara yol açar hem de bu hakikat üretimlerini kendinde bize bağlayan, birleştiren iktidar etkileri vardır” (Foucault, 2007b, s. 173). Foucault’nun hakikat ve iktidar arasındaki ilişkiye dair düşünceleri özne mevhumundan ayrı olarak ele

alınmaz. Hakikatin genel geçer, evrensel bir şey olarak düşünülmesi, onun ardındaki iktidar ilişkilerini, bilginin bu ilişkilerin bir ürünü, bir etkisi olduğu gerçeğini göz ardı eder. Oysa hakikat, mevcut söylemin doğruları ve yanlışları belirlemesi ve doğru olanı benimsetmesine yarayan bir kurallar bütünüdür. Onun işlevi söylemlerin üretilmesi, dağıtılması, ürünü olduğu iktidar sistemlerinin işleyişinin sağlanmasıdır. Bu anlamda hakikat bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır:

“Kanımca burada önemli olan nokta, hakikatin ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur: tarihini ve işlevini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat, özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır” (Foucault, 2005c, s. 50).

Foucault’ya göre özne ve özneleşme sorunu da iktidardan ve hakikatten bağımsız olarak ele alınmaz. Özne de tıpkı bilgi gibi, iktidarın kurduğu, oluşturduğu, icat ettiği bir şeydir. Bu bağlamda Foucault, kendi sorununun en genel anlamda özne ile hakikat arasındaki ilişki olduğunu belirtir. Dolayısıyla hakikat sorununda öznenin konumu, işlevi, hakikat oyunlarında öznenin rolü, asıl soruşturulması gereken meseledir. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki sorununu bu açıdan, yani özne ile hakikat oyunları arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılmasını olanaklı kılan en işlevsel araçlardan bir tanesi olması nedeniyle ele aldığını belirtir.

Bu bağlamda Foucault’nun reddettiği yaklaşım, belli bir özne kuramından hareketle, belli bir bilgi biçiminin nasıl olanaklı olduğunu bilme girişimidir. Ona göre bu türden antropolojik yaklaşımlar, belirli bir insan doğası varsayımına dayanır. Oysa “özne bir töz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim, öncelikle ya da daima kendisi ile özdeş değildir” (Foucault, 2011, s. 234). Onun için söz konusu olan, öznenin kurulan bir şey, bir oluşum olduğu olgusundan hareketle, bu kurgular ve onların mümkün olmasını sağlayan hakikat oyunlarının, iktidar pratikleri ile olan bağının analizini yapmaktır. Bu nedenle o, *a priori* bir özne kuramını reddeder. Ona göre, “hala insandan, hüküm sürmesinden veya kurtuluşundan söz etmek isteyen herkesin, hala insanın özünde ne olduğuna dair soru soranların, gerçeğe ulaşmak için ondan yola çıkmak isteyenlerin, buna karşılık her bilgiyi bizatihi insanın gerçeklerine yönelten herkesin (...) karşısına, bütün bu beceriksiz ve

beceriksizleştirilmiş düşünce biçimlerinin karşısına felsefi bir gülüşten başka bir şey çıkartılamaz” (Foucault, 2006c, s. 477).

Foucault, kendi düşünsel girişimi açısından temel meselenin, özne ve öznel deneyim sorunu olduğunu belirtir. Yapmaya çalıştığı şeyin, insanların nasıl öznelere dönüştürüldüklerini anlamak ve bunun bir tarihini oluşturmak olduğunu söyler. Öznel deneyimin bu şekilde kavranışı, Foucault’nun felsefi bir antropolojiyi ve fenomenolojiyi reddi ile birleşir. Ona göre, herhangi bir deneyimin olanaklılığını insan zihninin evrensel yapılarından hareketle anlamaya çalışan fenomenolojiye karşı, aynı şekilde kurucu bir özne veya evrensel bir insan doğası kabulüne dayanan antropolojinin varsayımlarına karşı gerekli olan tutum, bütünüyle “sistematik bir kuşkuculuk”tur. Bu şekilde tümel geçerlilikler olarak ortaya konulan bütün temalar, esaslı bir analizi gerektirir. Dolayısıyla Foucault kendisine yöneltilen, özneyi yok saydığı yönündeki eleştirilere karşılık, yapmaya çalıştığı şeyin, yönetsel bir kuşkuculuk olduğunu belirtir. “Kurucu bir özneye felsefi başvuruyu reddetmek, özne yokmuş gibi davranmak ve saf bir nesnellik uğruna onu soyutlamak değildir; bu reddeşin hedefi, özne ile nesnenin birbirleriyle ilişki içinde ve bir diğerine göre oluştukları ve dönüştükleri bir deneyime özgü süreçleri ortaya çıkarmaktır” (Foucault, 2004, s. 355). Bu anlamda delilik veya suça eğilimlilik, özneye zorunlu bir nedenselliğe uygun olarak dayatılan kimlikleri değildir. Daha ziyade özne ve nesnenin karşılıklı olarak birbirlerini kurdukları, yani aynı pratiklerden hareketle belirlendikleri deneyimleridir. Böylelikle Foucault’nun teori yerine pratiği analiz etmesinin nedenleri anlaşılır hale gelir. Foucault için söz konusu olan, şeylerin “neliği”nden ziyade “nasılı”dır. Ona göre felsefenin rolü tam da budur; gerçekliğin, görünenin ardında saklanmış olanı açığa çıkarmak değil, her yandan bizi sarmış olan, sıkı sıkıya bağlı olduğumuz, ama tam da bu dolaysız bağ nedeniyle bizim için görünmez olan şeyi ortaya çıkarmak, gördüğümüz şeyi göstermektir.

“Sorunları kesin, belirgin ve ciddi sorunlara neden olabilecek şekilde ortaya atmak istiyorsak bunları tam da en tekil ve en somut biçimlerinde aramamız gerekmez mi? (...) Eğer gerçekten yeni bir şey inşa etmek veya her halükârda büyük sistemlerin, nihayet bazı gerçek sorunlara açılmasını istiyorsak, verileri ve sorunları neredelerse oraya gidip aramak gerekir. Sonuçta, bir toplumda, o toplumun delilikle ilişkisini tanımlama tarzından, kendini akıllı olarak düşünme tarzından daha genel ne vardır? Toplum, akıllı ve kendi aklını nasıl iktidarla yükler? Kendi rasyonelliğini nasıl kurar ve bunu genel akıl olarak nasıl sunar? (...) Akıl adına insanların şeyler üzerindeki

iktidarını nasıl oluşturur? (...) Sonuçta aklın tahakkümü, burjuvazinin tahakkümü kadar genel değil midir?" (Foucault, 2005c, s. 305-306).

Pratiğin analizine yönelen Foucault'ya göre, öznel deneyimler, tamamen tarihsel olarak kurulmuş pratiklerdir. Bu çerçevede kurulmuş olan kimlikler ve bu kimliklerin dayattığı sınırlar ise aşılamaz değildir. Foucault, farklı eserlerinde merkeze aldığı kimlik, bireysellik veya öznellik kavramlarını bu temelde, yani kurgusallık, olumsuzluk düzleminde ele alır. Kimlik veya bireysellik, öznenin kendisini ona göre oluşturduğu, ondan hareketle tanımladığı deneyimlere gönderme yapar. Bunlar en genel anlamıyla var olma biçimleridir. Bu şekilde kurulmuş olan bilinç ilişkisi ise öznel deneyimin kendisini oluşturur. Bu öznel deneyimin sahiplenilmesi, bütünüyle bu sınırlar çerçevesinde düşünmeyi, inanmayı, arzulamayı, eylemde bulunmayı kabul etmek, kendini bu alanda konumlandırmak anlamına gelir.

Foucault'nun öznel deneyime yönelik analizi, onun sorunsallaştırma kavramı ile birlikte düşünülmek zorundadır. Çünkü öznel deneyimi, özneleşmeyi oluşturan, dönüştüren ve bunun dolaşımını sağlayan şey, sorunsallaştırma süreçleridir. Bu bakımdan Foucault, "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 (...) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür" der (Foucault, 2011, s. 86). Foucault'ya göre özneyi belirleyen, onu oluşturan bu deneyimlerin tarihi, sorunsallaştırmanın tarihidir, ama aynı zamanda düşüncenin de tarihidir. Düşünce ise doğruyu ve yanlışlığı belirleyen, bu belirlenim yoluyla da deneyimleri ve bunların öznesini kuran şeyler olarak tanımlanır. Bu bağlamda düşünce, yalnızca teorik bir etkinliğin ürünü değildir, bütünüyle pratik ile ilgilidir. Çünkü bireylerin kendilerini ondan hareketle kurdukları bütün insan eylemlerinde, konuşma, yapma, davranma biçimlerinde kendini açığa vuran şeydir. Bu açıdan Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey, kendi deyişiyle "düşüncenin eleştirel tarihi" dir.

"Eğer düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi mümkün olan çeşitli ilişkileri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi öznenin nesneye kimi ilişkilerin- bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde- oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir. (...) Sorun, şu ya da bu tür bir bilginin meşru öznesi

haline gelmek için öznenin ne olması gerektiğini, hangi koşullara tabi olduğunu, hangi statüye sahip olması gerektiğini, gerçekte ya da imgelemde hangi konumu işgal etmesi gerektiğini belirlemektir; öznenin özneleşme tipini belirlemek gerekir” (Foucault, 2004, s. 352).

Foucault’ya göre bir şeyin nesne olarak ele alınabilmesi, bir nesne olarak sorunsallaştırılabilmesi için hangi koşulların, prosedürlerin gerektiğine yönelik bir tespit, yine bu eleştirinin bir parçasıdır. Dolayısıyla özneleşme süreci, nesneleşme sürecinden bağımsız olarak ele alınamaz. Özneleşme ve nesneleşmenin bu şekilde karşılıklı olarak birbirini belirlediği ve dönüştürdüğü karşılıklı ilişki, Foucault’nun önemli bir kavramına gönderme yapar: “Hakikat oyunları”. Burada söz konusu olan ona göre “doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır” (Foucault, 2004, s. 352).

Sonuç olarak “düşüncenin eleştirel tarihi ne hakikatin elde edilmesinin ne de gizlenmesinin tarihidir; hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir” (Foucault, 2004, s. 353). Bu şekilde kurulan bir tarih, doğru ya da yanlış olabilen söylemlerin belirli alanlarla, bir var olma biçimi olabilecek deneyim alanlarıyla eklemelenmesi sonucunda, bu söylemin sorunsallaştırılan deneyime dair önermeler üretebilmesine yoğunlaşır. Bütün bu sürecin ürettiği hakikat nedir? Ne pahasına özneliği belirler? Foucault’ya göre sorunsallaştırılan şeyin söyleme eklemelenmesi ve bunun sonucu olarak üretilen kavramlar, belirli bir zaman, bir alan ve bireyler için mümkün bir deneyimin tarihsel *a priori*’ni kurarlar. Ama bu *a priori*’ler evrensel, genel geçer bir yapıda değildir. Kuruldukları yere, zamana ve şartlara göre değişkenlik gösterirler. Bu anlamda bütünüyle olumsuzdurlar. Hakikat oyunlarının verili, kesin bir tanımından söz edilemez. “Belirli bir hakikat oyununda, başka bir şeyi keşfetmek, herhangi bir kuralı, hatta bazen hakikat oyununun bütünü az ya da çok değiştirmek mümkündür” (Foucault, 2011, s. 242).

Öznel deneyim, bireysel bir icat değildir, Foucault’nun kendi deyimiyle “birilerinin kafasından” çıkmamıştır. Bu bakımdan özneleşmenin tarihi bir psikoloji bilgisinin tarihi olmayacaktır. Öznel deneyim, bilgi, iktidar ve kendilik pratikleri olarak üç temel eksenle kurulur:

“Bu eksenlerden ilki, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve sözkonusu davranış biçimi hakkında ürettiği hakikatlerle ifade bulan bir bilgi alanıdır. İkinci eksen; o davranış biçimini belli normlar ve kurallar çerçevesinde düzenlemeye yönelik olarak kurulan, iktidar sistemlerine gönderme yapar. Üçüncü eksen ise bireylerin davranışlarına, görevlerine, hazlarına, hisleri ve duygularına, rüyalarına anlam ve değer yükleme biçimlerinde, yani insanın kendi varlığıyla kurduğu bilinç ilişkisi anlamında öznelliğinde meydana gelen değişiklikler ile ilgilidir” (Keskin, 2013, 739).

Foucault’ya göre sözü edilen bu alanlar aynı zamanda üç ayrı pratiğe karşılık gelir ve öznel deneyimin analizi bu üç pratiğin karşılıklı olarak birbirini içermelerinin, dönüştürmelerinin, geliştirmelerinin, yani karşılıklı ilişkilerinin analizi olacaktır. Sorunsallaştırmanın ilk ayağını oluşturan alan, herhangi bir deneyime ait olabilecek kavramları, kuram ve hakikatleri belirleyen, bilgi alanlarını ortaya çıkaran söylemsel pratiklerdir. İkinci alan ise, bu kavram ve hakikatlerin işlenmesini sağlayan, onları işlevsel kılan normlar ve kurallar bütünü olarak, iktidar sistemlerine yönelik söylemsel olmayan pratiklerdir. Son olarak da bireylerin kendilerini mümkün bir deneyimin öznesi olarak kurmasını sağlayan, bu anlamda kendisi ile kurduğu ilişki anlamında kendilik pratikleridir. Foucault’ya göre kendimizin tarihsel bir ontolojisi, bu üç eksenin, yani bilgi ekseninin, iktidar ekseninin ve etik eksenin ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin analizini gerektirir. Böylece kendimizi “Bilgimizin özneleri olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?” (Foucault, 2011, s. 191) sorularına cevap bulmak mümkün olacaktır.

Foucault’nun bu sorunsallaştırmalar çerçevesinde gelişen düşüncesinin seyri neredeyse bütün yapıtlarında takip edilebilir. Foucault, yapıtlarının insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipinin bir analizi olarak okunabileceğini belirtir. Sözelimi *Kelimeler ve Şeyler*’de, konuşan, yaşayan ve çalışan öznenin bir bilgi alanına dahil edilmesini ve bazı insan bilimlerinin bu hakikatler üzerinden temellendirilmesini inceler. İkinci olarak öznelerin birtakım ayrımlar çerçevesinde, deli-akıllı, hasta-sağlıklı, suça eğilimli-suçsuz olarak bölünüp nesneleştirildiği, “bölücü pratikler” dediği birtakım pratikler tarafından nesneleştirilmesini inceler. *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Hapishanenin Doğuşu*, Foucault’nun söz konusu pratikleri incelediği kitaplardır.

Foucault, son olarak da bir insanın kendisini gözlemleyerek, analiz ederek tanınmasını içeren prosedürleri, yani kendisini özneye dönüştürmeye çalıştığı teknikleri ele alır. *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında, insanların “kendi hakikatini cinsel arzusunda arıyor olması” (Foucault, 2007b, s. 264) olgusundan hareketle, kendilerini hangi şekilde bir zevk, arzu ve cinsel özne olarak kurduklarını inceler. Kendisi ile ilgili olarak yazılan bir kitaba yazdığı önsözde şunu söyler: “Bir cinsellik tarihi temasının, Michel Foucault’nun genel tasarısının içine nasıl dahil olabildiği görülmektedir: öznenin, belirli bazı yönetim prosedürleri dolayısıyla kendisi ve başkaları için nesneleştiği, tarihsel olarak, tekil bir deneyim olarak cinselliği incelemektedir söz konusu olan” (Foucault, 2004, s. 356).

Foucault, Batı toplumlarında geleneksel olarak kabul gören cinselliğe dair tarihsel şemaya bütünüyle karşı çıkar. Bu anlayışa göre Yunan ve Roma toplumları, cinselliğin herhangi bir zorluk yaşanmadan, baskı ve sansür olmaksızın yaşandığı toplumlardır. Ardından Hristiyanlığın cinsellik üzerine yasak koyan, zevki ve arzuyu yasayan müdahalesi gelir. Cinselliğin suskunluğa mahkûm edilmesi Hristiyanlığın marifetidir. Daha sonra 16. yüzyılda burjuvazinin gelişmesiyle beraber, cinsellik daha ağır yaptırımlarla ve başka türden araçlarla yasaklanır. “İşte o zaman cinsellik titiz bir biçimde kapatılır. Yeni bir mekâna taşınır. Karı kocadan oluşan aile el koyar cinselliğe ve onu üreme işlevinin ciddiyeti içinde bütünüyle yutar. Cinsellik konusunda çeneler kapanır” (Foucault, 2010, s. 12).

Cinselliğin tarihini bir baskı ve yadsıma tarihi olarak okuyan geleneksel anlayışa göre nihayet 19. yüzyılın sonlarına doğru Freud’la birlikte, cinselliğin üzerindeki örtü bir nebze olsun kaldırılabilmiştir, cinsellik artık konuşulabilmiştir. Oysa Foucault, bu tarihsel şemaya kuşkuyla yaklaşır. Ona göre ortaya çıkışından önce de Hristiyanlığın cinselliğe dair bakışını karakterize eden pek çok özellik, Roma dünyasında zaten mevcuttur. Bu bağlamda Hristiyanlığın rolü “yeni yasakların yerleştirilmesi, getirilmesi, buyurulması değildir” (Foucault, 2005c, s. 225). Hristiyanlığın getirdiği şey, bütünüyle yeni teknikler, yeni bir iktidar mekanizması olmuştur. Bu iktidar biçimi en genel anlamıyla çobanın sürüsü üzerinde uyguladığı bir iktidar biçimidir. “Sakınılması gereken bir şey olarak, bireye her zaman baştan çıkarılma ve günaha girme ihtimalini dayatan bir şey olarak kavranan cinsellikleri yoluyla bireyleri denetleyen bir iktidar türünü” (Foucault, 2005c,

s.231) Foucault'ya göre Hristiyanlık bulmuştur. İnsanların teni, zayıflıkları, hazları, genel olarak insanların içinde olup biten şeyler üzerinden sürekli işleyen bir bilinç yoluyla öznelliğin oluşturulması, insanların kendi vicdanları ile olan ilişkilerinin belirlenmesi, yapılandırılması yoluyla belli bir davranış biçimlerine işlerlik kazandırılması, bu iktidar biçimine özgüdür.

Foucault bu bağlamda Hristiyanlığın rolünün yalnızca “yasak ve ret değil, aynı zamanda bir bilgi mekanizması, bireylerin bilgisi, bireyler üzerine bilgi ve de bireylerin kendileri üzerine ve kendilerine ilişkin bilgisinin mekanizması olan bir iktidar ve denetim mekanizmasının yerleştirilmesi” olduğunu söyler (Foucault, 2005c, s. 232). Ona göre Batı toplumlarında cinselliğin tarihi, Hristiyanlığın çerçevesini belirlemiş olduğu bu iktidar mekanizmalarından hareketle yapılabilir. Söz konusu olan, cinselliğe dair söylemin iktidar tarafından sürekli olarak teşvik edilmesi ve bu söylemler yoluyla cinselliğin düzenlenmesidir. “İktidar mercilerinin bir yandan cinsellik üzerine konuşulması için diğer yandan da cinselliğin kendisini açıkça dile getirmek ve sonsuz ölçüde biriktirilen ayrıntılar yoluyla konuşurmak için üstelemesi söz konusudur” (Foucault, 2010, s. 21). Çünkü cinsellik, iktidarın bedenler üzerinde, bedenin güçleri, potansiyelleri üzerinde işlediği en temel, en içsel ögedir. Bu bakımdan iktidarın cinselliği bastırmaya, alt etmeye, yadsımaya çalıştığını düşünmemek gerekir. Tam aksine “cinsellik, tarihsel bir tertibata verilebilecek bir addır: üzerinde güç işlere girişilecek hasır altındaki bir gerçeklik değil, bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söyleme kısırtmanın, bilgilerin oluşumunun, denetim ve direnmelerin güçlenmesinin bazı önemli bilgi ve iktidar stratejilerine göre birbirlerine eklendiği büyük ve görünür bir şebekedir” (Foucault, 2010, s. 81). Foucault'ya göre cinselliği, iktidarın çeşitli stratejiler için araçsallaştırdığı, biçimlendirdiği, denetim altında tuttuğu bir tertibat olarak anlamak gerekir.

18. yüzyılın yarısında ortaya çıkan yeni bir cinsellik teknolojisi eğitimin, tıbbın ve ekonominin rolüyle bir devlet sorununa dönüşür. Burada hem toplum hem de tek tek bireyler düzeyinde, her birinin kendini gözetim altına almaya çağırılması söz konusudur. Cinselliğin bu şekilde merkezi bir biçimde konumlandırılmasının nedeni Foucault'ya göre, bütün siyasal teknolojinin üzerinde işlediği iki ana eksenin birleşme noktasında yer almasıdır.

“Siyasal bir bahis konusu olarak cinselliğin kazandığı önem bu temelde anlaşılabilir. Çünkü cinsellik, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki ana eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan beden disiplinlerine bağlıdır, yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaşılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf gibi yöntemlere, öte yandan doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlenmesinde bağlıdır” (Foucault, 2010, s., 107).

Cinsellik, bir yandan bedene yönelik iktidar pratiklerinin, diğer yandan nüfusa yönelik müdahalelerin kendisi dolayısıyla gerçekleştirildiği asli bir ögedir. Foucault’nun “söyleme kışkırtma” olarak tanımladığı modern cinsellik tertibatı, cinselliğin yalnızca bir haz, arzu ve baskı/yasak sorunu olması dolayısıyla değil, aynı zamanda hakikat oyunlarının konusu olmasına, doğru/yanlış sorunu olarak kurulmasına da dayanır. Cinsellik, hakikat istencinin bir hedefi olarak ortaya konulur. Foucault’ya göre Batı toplumlarında cinselliğe ilişkin hakikat, “cinsellik bilimi” (scientiasexualis) yoluyla üretilir. Hakikatin üretim yolu ise itiraf olmuştur. İtirafın etki alanı o kadar geniş olmuştur ki Batı insanı Foucault’nun deyimiyile “bir itiraf hayvanı”na dönüşmüştür. Hakiki olanın yaratılmasının yolu olarak “itiraf, cinsellik üzerine doğru söylem üretiminin genel kavramını oluşturmuştur” (Foucault, 2010, s. 53). Böylelikle itiraf söylemi belirler, cinselliğin düzenlenmiş bir hakikati olan söylem de özneliği belirler, onu üretir. Kısacası Foucault, cinselliğe ilişkin kabul edilegelen geleneksel şemanın varsayımlarına, yani cinselliğe yönelik bir sansür ve baskının, yok saymanın işlediği varsayımına karşılık gerçekte söz konusu olanın, cinsellik üzerinde işleyen etkin, sürekli söylem üretecek bir teçhizatın devreye sokulması olduğunu belirtir. Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı yapıtında amacını şöyle açıklar:

“Sonuçta söz konusu olan, kişilerin kendilerini çok çeşitli bilgi alanlarına açılan ve bir kurallar, bir zorlamalar sistemiyle eklemlenen bir cinselliğin özneleri olarak görmelerini sağlayan deneyimin Batı toplumlarında nasıl oluştuğunun görülmesiydi. Dolayısıyla bu, bir deneyim (eğer deneyim, bir kültür içindeki bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağlantıyı dile getiriyorsa) olarak cinselliğin tarihine ilişkin bir projeydi” (Foucault, 2010, s. 122).

2.6. İKTİDAR

Foucault'nun iktidar anlayışı iki dönem olarak ele alınabilir. İlk dönem Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nden *Hapishanenin Doğuşu*'na kadar geliştirdiği, iktidarın bir hükümlanlık meselesi olarak, bir kişinin elinde olan ve devredilebileceği somut bir şey olarak ele alındığı iktidar anlayışıdır. Foucault bu iktidar türünü hukuksal/söylemsel iktidar olarak tanımlar. Burada söz konusu olan hukukun yasa ile özdeşleştirilmesi, buna karşılık yasanın da bütünüyle bir yasaklama ve sınırlandırma mekanizması üzerinden uygulanmasıdır.

Cinselliğin Tarihi adlı kitabında Foucault, iktidarın bütünüyle bir baskı mekanizması olarak işlediğine yönelik yaklaşımı ele alır. Ona göre bu iktidar biçimi, beş temel nosyon üzerine kurulmuştur. Bunlardan ilki olan olumsuz bağıntı, iktidarın “etkileri genel bir sınırlanma ve eksiklik biçimi”ni aldığı bir düzlemi işaret eder. Kural düzlemi, kurala uygun olanının ve kuraldışı olanın, izin verilen ve yasaklanmış olanın belirlendiği düzlemdir. “İktidar konuşur ve bu kuraldır” (Foucault, 2010, s., 66). Yasak döngüsü, iktidarın bütünüyle bir yasaklama edimi olarak işlemesine gönderme yapar. Sansürün mantığında ona göre, “yasaklamanın üç biçime girdiği varsayılır, ona izin olmadığını olumlamak, onun söylenmesini engellemek, onun var olduğunu reddetmek (Foucault, 2010, s., 66), son olarak da tertibatın birliği gelir, bu ise iktidarın işlediği bütün alanlarda ister kurumsal düzeyde ister ilişkisel düzeyde olsun, aynı kuralların, aynı yasak ve sınırlamaların geçerli olması anlamına gelir. “Devletten aileye, hükümdardan babaya, mahkemeden gündelik küçük cezalara, toplumsal egemenlik mercilerinden özneyi oluşturan yapılara, yalnızca farklı ölçeklerde, genel bir iktidar biçimi bulunur (...) Bir yanda yasa koyucu iktidar, diğer yanda itaat eden uyruk” (Foucault, 2010, s., 67). Foucault'ya göre bu iktidarın en belirgin özelliği bütünüyle negatif bir bastırma/sansür/yasaklama pratikleri üzerinden işlemesidir. Bu “iktidar, yalnızca hayır deme gücüne sahiptir.” Oysa iktidarın yalnızca baskı olarak işlediğini düşünmek Foucault'ya göre yanlıştır. Çünkü iktidarın bütünüyle olumsuz olduğu bir rejimin sürdürülebilir olması mümkün değildir. İktidarın yalnızca dışlama/sansür/baskı kavramları üzerinden düşünülmesi, onun üretici tarafının gözardı edilmesi anlamına gelir.

Foucault, *Deliliğin Tarihi* de dahil olmak üzere, belli bir dönemdeki analizlerinin böylesi bir iktidar anlayışına yaslandığını söyler. Bu dönemde geleneksel iktidar anlayışını kabul ettiğini, ama bir yerden sonra bu anlayışın, iktidarın işleyişini açıklamak için yeterli olmadığını kavradığını belirtir. Çünkü bu denli olumsuz, sınırlayıcı, yoksul olan bir iktidar dayanaksızdır. Foucault, kendi iktidar kavrayışındaki dönüşümün gerekçesini şu şekilde açıklar: “Cezalandırma konusu, (iktidar anlayışının) hukuk terimleriyle değil, teknoloji terimleriyle, taktik ve strateji terimleriyle olması gerektiğine ikna etti beni ve *Gözetleme ve Cezalandırma*’da ortaya koymayı, sonra *Cinselliğin Tarihi*’nde kullanmayı denediğim şey, hukuksal ve negatif bir şifrenin yerine teknik ve stratejik bir şifrenin ikame edilmesi oldu” (Foucault, 2007b, s. 107).

Dolayısıyla Foucault tek bir merkezden yayılan ve iktidara tabi olanların üzerinde baskı ve yasaklama mekanizmaları yoluyla, yani bütünüyle negatif bir biçimde işleyen bir iktidar kipinin artık geçerli olmadığını söyler. Bu yadsıma böylelikle Hobbes’a ve çerçevesini genel anlamda Hobbes’un çizmiş olduğu sözleşmecî kuramlara da yöneliktir. “Sonuç olarak Leviathan modelinden, gerçek, tüm bireyleri kapsayan ve bedeni yurttaşlar tarafından oluşturulan, ama ruhu hükümlanlık olan yapay hem imal edilmiş hem de birleştirici otomat modelinden kurtulmak gerekir. İktidarı Leviathan modelinin, sınırları hukuksal hükümlanlık ve devlet kurumu tarafından çizilmiş alanın dışında incelemek gerekir. İktidarın analizini, tahakküm, teknik ve taktiklerinden hareketle yapmaktır asıl söz konusu olan” (Foucault, 2005c, s. 111).

Foucault iktidarın ontolojik bir varlık olarak ele alınmasına, bir töz olarak anlaşılmasına karşı çıkar. İktidarı karakterize eden özellik, onun ilişkisel olmasıdır. Bu bağlamda onun iktidar dediği yerde aslında iktidar ilişkilerinin anlaşılması gerekir. İktidarın ilişkisel oluşunu Foucault şöyle açıklar:

“İktidardan söz edildiği zaman, insanların aklına hemen bir siyasi yapı, bir hükümet, hâkim bir toplumsal sınıf, kölenin karşısındaki efendi, vb. gelir. İktidar ilişkileri terimini kullandığımda düşündüğüm bu değil. Demek istiyorum ki ne olursa olsun bütün insan ilişkilerinde, –ister şu anda birlikte yaptığımız gibi sözlü bir iletişim sağlama, ister bir aşk ilişkisi ya da kurumsal veya ekonomik bir ilişki söz konusu olsun– iktidar hep vardır: Bir kişinin başkasının davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi kastediyorum” (Foucault, 2011, s. 235).

Dolayısıyla insan ilişkilerinin olduğu her yerde iktidar vardır. İktidarın bir yapı olarak, bir kurum olarak anlaşılması, onun tarihsel bir oluşum olduğunun, aynı zamanda söylemden söyleme sürekli olarak değişen, dönüşen bir yapısı olduğunun göz ardı edilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda iktidar söz konusu olduğunda Foucault’ya göre, bütünüyle nominalist olmak gerekir. O, bu düşüncesini şu şekilde gerekçelendirir:

“İktidar diye bir şey yok. Demek istediğim şu: iktidar diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu –ya da bir noktadan yayıldığı– fikri bence yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar ilişkileri demek, az çok örgütlenmiş, piramit gibi koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir” (Foucault, 2005c, s. 124).

İktidarın tözsel bir varlık olarak anlaşılması ve iktidara sahip olanın, buradan aldığı gücü ve yetkiyi diğerleri üzerinde bir tahakküm aracı olarak kullanması anlayışına karşı çıkan Foucault’ya göre iktidar aslında, “yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler” bütünü haline gelmiştir. “Toplumsal bir gövdenin her bir noktası arasında, bir kadınla bir erkek arasında, aile içinde, öğretmenle öğrencisi arasında, bilenle bilmeyen arasında geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde hükümran olan büyük iktidarın düpedüz bir yansıması değildir. Bu iktidar ilişkileri daha ziyade, büyük iktidarın köklerini saldırdığı hareketli ve somut topraktır, onun işlev görebilmesini mümkün kılan koşullardır” (Foucault, 2007b, s. 110). İktidarın kurum veya devlet sorunu çerçevesinde anlaşılması, yine aynı şekilde bir hükümranlık meselesi olarak, yasa/yasak terimleriyle dile getirilmesi anlamına gelir. İktidarın devlet aygıtları ile olan ilişkisinin, iktidarın bütünü olarak, onun tek uygulanma alanı olarak düşünülmesi, iktidarın genelliğinin, üzerinde işlediği alanların genişliğinin gözden kaçırılmasına neden olur. Foucault yaptığı şeyin, bütün kurumları ve aygıtlarıyla devletin önemsizleştirilmesi olmadığını söyler. Devlet, en genel anlamda toplum içindeki, bireyler arasındaki ilişkiler olarak iktidar ağının dışında, başka düzeyde bir iktidarın temel çatısını ifade eder. Bu anlamda devletin bütün iktidar ilişkileri üzerinde bir kapsayıcılığı yoktur. Foucault bununla ne demek istediğini açıklığa kavuşturur: “Benim söylemek istediğim, iktidar ilişkilerinin ve tabii iktidar ilişkileri konusunda yapılması gereken analizin ister istemez devletin sınırlarını aştığı, aşacağıdır” (Foucault, 2005c, s. 73).

Sonuç olarak yapılması gereken şey, “hükümranlık sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama çerçevesinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi” kurmaktır (Foucault,

2005c, s. 72). Foucault, amacının evrensel, genel geçer bir iktidar kuramı ortaya koymak olmadığını belirtir. Aksine bir ilişkiler ağı olarak iktidarın yapısını, işleyişini ortaya koymak, yani en genel anlamıyla “özel bir yönetim teknolojisine özgü bir şematizasyon biçimi” oluşturmak olduğunu ifade eder. Böylelikle söz konusu olan, belirli bir dönem kendi analizlerinin de yaslanmış olduğu hukuksal/söylemsel iktidar anlayışının yerine yeni bir iktidar anlayışını koymak değildir. Foucault’nun iktidar anlayışındaki dönüşümünün nedeni, yeni bir kuram ortaya koymak değil, hükümlerlik teorisiyle bütünüyle karşıt, kendi taktik ve teknikleri olan bu yeni iktidar kipini analiz etmektir. Ona göre bir iktidar teorisi, her zaman için iktidarın kökensel bir kavrayışına dayanır. Onun ortaya çıktığı yerin ve zamanın belirlenimi söz konusudur. Oysa ilişkiler ağı olarak iktidarın analizi böylesi bir köken, bir başlangıç nosyonunu bütünüyle reddeder. Foucault’ya göre,

“İktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir; yani mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu işleri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin bir zincir ya da sistem ya da tersine onları birbirinden tecrit eden farklılıklar ya da karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak ve nihayet genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri –söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar – anlamak” (Foucault, 2010, s. 71-72).

Foucault, iktidar analizini “ne?” sorusu yerine, “nasıl?” sorusundan hareketle yapar. Ona göre “nasıl olmaktadır” sorusu, iktidarın kendi başına varolan bir şey olarak, tözsel bir varlık olarak kavranmasına karşılık onun bir kökeni, bir doğası olduğu kabulünü reddeden bir yaklaşıma olanak sağlar. Bu bağlamda söz konusu olan bir iktidar ontolojisi veya “iktidar metafiziği” değil, “iktidar tematiğinde eleştirel bir araştırma girişimidir” (Foucault, 2011, s. 69).

Çerçevesi bu şekilde belirlenmiş olan iktidar analizinin sonuçları nedir? Foucault’ya göre iktidar öncelikle bir etkidir ve etkilerinden hareketle tanınabilir. “Genel anlamda iktidar ne (bireysel ya da kolektif) istençlerden yola çıkarak oluşur ne de çıkarılardan türer. İktidar, iktidarlardan, iktidarın çok sayıdaki sorun ve etkisinden yola çıkarak oluşur ve işlev görür” (Foucault, 2007b, s. 111). İktidarı bir kurum, bir yapı olarak, birilerinin sahip

olduğu bir şey olarak, kısacası yöneten/yönetilen karşıtlığı içinde anlamamak gerekir. Tam aksine iktidar, merkezi bir noktanın yokluğu üzerinden temellendirilebilir. Ona göre, “İktidar her yerde hazır ve nazırdır (...) İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir” (Foucault, 2010, s. 72). Bu özelliği, iktidarın eşitsiz, istikrarsız güç ilişkilerinin içinde işlediği anlamına gelir. Eşitsiz güç ilişkileri derken Foucault’nun kastettiği şey, hukuksal veya geleneksel statülere dayanan farklılıklar, ekonomik koşulların getirdiği farklılıklar veya dilsel/kültürel konumdan kaynaklanan farklılıklar ve buna benzer diğer şeylerdir. Dolayısıyla konumlardan kaynaklanan bu farklılıklar, iktidar ilişkisi söz konusu olduğunda eşitsizliğin kaynağı olabilir. Fakat bu ilişkiler verili, sabit ilişkiler değil, her an değişebilen, farklı biçimlerde ve farklı düzeylerde ortaya çıkabilen ilişkilerdir.¹

İktidarın bir diğer özelliği, onun daima aşağıdan gelmesidir. Ona göre, “İktidar aşağıdan gelir, yani iktidar ilişkilerinin kökeninde ve genel kalıp olarak, egemen olanlarla onlara bağlı olanlar arasında ikili bir karşıtlık, yukarıdan aşağıya ve toplumsal bünyenin derinliklerine değin gitgide daha kısıtlı gruplar üzerinde etkisini gösteren o ikilik yoktur” (Foucault, 2010, s. 73). Burada söz konusu olan yukarıdan aşağıya doğru işleyen, egemen olanın uyrukları üzerinde uyguladığı bir iktidarın yadsınmasıdır. Kuşkusuz ki iktidar uygulayan ve üzerinde iktidar uygulanan arasında, “bir yukarısı ve bir aşağısı olduğu ve potansiyel olarak farklı olduğu” açıktır. Ama burada kastedilen yerel düzeyde, mikro planda işleyen iktidarın, aşağıdan yukarıya etkisini göstermesidir. Kısacası Foucault’ya göre “iktidarın aşağıdan yukarıya giden bir analizini yapmak gerekir; yani kendi tarihleri, kendi çizgileri, kendi taktik ve teknikleri olan sonsuz ölçüde küçük mekanizmalardan hareket etmek ve ardından kendi sağlımlıkları ve bir biçimde kendi teknolojileri olan bu iktidar mekanizmalarının nasıl gitgide daha genel mekanizmalar ve global tahakküm biçimleri tarafından kuşatıldığını, kolonize edildiğini, eğilip büküldüğünü, dönüştürüldüğünü, yerinden edildiğini ve yayıldığını görmek” gerekir (Foucault, 2005c, s.108).

¹ Foucault bu ilişkilerin değişkenliğine dair şöyle konuşur: “Sözgelimi, benim daha yaşlı olmam ve sizin ilk başta bu yüzden çekingen olmanız durumu, konuşma içerisinde tersine dönebilir ve tam da daha genç olduğu için birinin önünde çekingen durumuna düşen bu sefer ben olabilirim. Demek iktidar ilişkileri değişebilir, tersine dönebilir ve kalıcı olmayan şeylerdir” (Foucault, 2011, s. 235).

Bu bağlamda bütün büyük sistemlerin, yapıların ve burada işleyen tekniklerin, aslında mikro düzeyde işleyen çatışmaların oluşturduğu ve desteklediği “hegemonik” süreçlerin bir sonucu olduğu görülecektir. Foucault, bu tezi deliliğin kapatılması ve çocuk cinselliğinin bastırılması olguları üzerinden açıklar. Ona göre “burjuvazinin tahakkümü” gibi genel bir nosyon, var olan bütün tahakküm biçimlerinin, dışlama ve bastırma pratiklerinin açıklanması için kullanılabilir. Oysa meselelere bu şekilde yaklaşmak kolayca kaçmak, yanlış varsayımlardan hareket etmek olacaktır. Çünkü deliliğin dışlanması veya çocuk cinselliğinin bastırılması burjuvazinin umurunda değildir. Bu pratiklerin burjuvazinin ilgi alanına girmesinin nedeni, burada ekonomik ve siyasal çıkarlar görmesidir. Sonuç olarak Foucault özneleri aile, doktor, öğretmen, polis olan bu mekanizmaların nasıl dönüşüp genelleştiğini ve büyük egemenliklerin bir parçası haline geldiğini ortaya koyar.

Foucault’nun geleneksel iktidar anlayışından ayrıldığı bir diğer nokta, onun iktidarı bütün ilişkilerde (bilgi ilişkileri, cinsel ilişkiler, ekonomik süreçler) var olan içsel bir öge olarak ele almasıdır. Bu bağlamda şöyle demektedir: “iktidar dolaşımda olan ya da ancak zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir; iktidar hiçbir zaman şurada ya da burada yerleşmez, hiçbir zaman birilerinin elinde değildir. İktidar işler, bir ağ biçiminde işler” (Foucault, 2005c, s. 107).

Foucault’nun iktidar analizin bir başka ve en önemli özelliklerinden bir tanesi de direnişin iktidara içkin olduğu düşüncesidir. İktidarın direnişi öncelediği ve direnişin ancak iktidarın ardından bir tepki olarak ortaya çıktığını savunan genel anlayışa karşılık Foucault, iktidarın yalnızca direnişin olduğu yerde var olabileceğini belirtir. Çünkü iktidar bir “güç ilişkileri çokluğu”dur. Dolayısıyla bir eylem biçimi olarak, karşılıklı bir ilişkisellik temelinde vuku bulur. Başkalarının eylemleri üzerinde bir eylem olarak iktidar, her iki tarafın da eylemde bulunabilecek bir durumda olmasını şart koşar. Foucault’ya göre “iktidarın uygulanması başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak olarak tanımlandığında, bu eylemler insanların başka insanlar tarafından yönetilmesi ile karakterize edildiğinde bu uygulamaya önemli bir unsur dâhil edilmiş olur: özgürlük. İktidar, yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca onlar özgür oldukları sürece uygulanır” (Foucault, 2011, s. 75).

Foucault, kendisine atfedilen, her yerde iktidar gördüğü, dolayısıyla özgürlük olanağını bertaraf ettiğine yönelik eleştirilere karşılık, iktidarın varolma koşulunun özgürlük olduğunu belirtir. İktidarın her yerde oluşu, özgürlüğün de her yerde var olması nedeniyledir. Ona göre iktidar ve özgürlük arasında çok karmaşık, ama bir o kadar da temel bir ilişki vardır. “Özgürlük iktidarın uygulanmasının koşulu (hem iktidarın işleyebilmesi için özgürlük olması gerektiğinden iktidarın önkoşulu; hem de özgürlük iktidardan tümüyle arındığında iktidar ortadan kalkacağı ve onun yerini salt ve basit şiddet zorlaması alacağı için iktidarın desteği) olarak görünecektir” (Foucault, 2011, s. 75). Kısacası iktidarın varlık koşulu, özgür öznelerin varlığıdır. Bu durumda özneler açısından bir manevra alanı açılır, olayları değiştirme, dönüştürme olanağı ortaya çıkar. Ona göre, “Potansiyel bir reddetme ya da başkaldırma olmadan iktidardan söz edilemez” (Foucault, 2011, s. 55).

Foucault’ya göre iktidar, direnişi mümkün kılan, özgür öznelerin varlığına dayanır. “Özgürlük, davranış ve eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek etmenlerin yokluğu değil, bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz güçlerin kullanımımızdır” (Foucault, 2011, s. 22). Bu bakımdan ona göre mesele “ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir” (Foucault, 2011, s. 68). Bunun olanağı ise zaten sahip olduğumuz özgürlüktür.

2.7. BİYOİKTİDAR

Foucault “biyopolitika” kavramını ilk olarak *Cinselliğin Tarihi* kitabında kullanır. Bu kavram, Foucault’nun iktidar analizindeki dönüşüme, onun iktidar kavrayışındaki yeni bir döneme işaret eder. Daha sonra *Toplumun Savunmak Gerekir* adıyla kitaplaşan derslerde de yine “biyopolitika” kavramını kullanır. “Biyopolitika” kavramı yerine yer yer “biyoiktidar” kavramını kullandığı göz önünde bulundurulacak olursa, bu iki kavram arasında bir ayrım yapmadığı sonucuna varılabilir.

Foucault’ya göre biyopolitika, geleneksel politika anlayışından bütünüyle farklı bir kavrayışı işaret eder. Dolayısıyla biyopolitika, politikaya eklenen, onu genişleten bir şey olarak düşünülemez, tam tersine “politika düzenindeki kökten bir değişimi işaret eder” (Lemke, 2014, s. 54). Foucault’nun biyopolitikaya dair temel analizi, ilk olarak *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde görülür. Foucault burada geleneksel iktidarın biyopolitikadan farkını ortaya koyar. Geleneksel iktidarın asli özelliği “bireylerin yaşamları ve ölümleri üzerinde hak sahibi olmasıdır. Egemen iktidar, uyrukları üzerinde öldürme veya hayatta bırakma hakkı olarak işler”. “İktidar bu bağlamda her şeyden önce el koyma hakkıdır; bu hak, yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla doruk noktasına ulaşmıştır” (Foucault, 2010, s. 100). Foucault’ya göre egemen iktidarı karakterize eden bu özellik, iktidar mekanizmalarındaki köklü değişimlerin sonucunda başka bir şeye dönüşür, bunu şöyle açıklar:

“Tasarruf hakkı bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp, boyun eğdirdikleri güçleri kısırtma, güçlendirme, denetleme, gözetleme, çoğaltma ve düzenleme işlevlerine sahip olan parçalar içinde bir parça haline; üretmeye ve bu güçleri silmek, eğmek ya da yok etmek yerine güçlendirmeye ve düzenlemeye yönelik bir iktidara dönüşür. Ölüm hakkı; o andan itibaren yaşamı yöneten bir iktidarın gerektirdiklerine doğru kaymaya ya da en azından bunlara dayanmaya ve bunların taleplerine uymaya yönelecektir” (Foucault, 2010, s., 100).

İktidarın söz konusu dönüşümüyle birlikte ölüm üzerinde hak sahibi olan iktidar, artık yaşam üzerinde tasarruf sahibi olacaktır. Bu iktidarın asli özelliği olarak “eski öldürtme ya da yaşamasına izin verme hakkının yerini, yaşatma ya da ölüme atma gücü almıştır” (Foucault, 2010, s., 102).

Foucault'ya göre 17. yüzyıldan itibaren bu iktidar biçimi iki şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki “insan bedeninin anatomo–politikası” dediği bütünüyle biyolojik bir varlık olarak canlı insan bedenini göz önünde bulunduran ve bu bedeninin disiplin mekanizmaları yoluyla güçlendirilmesi, yeteneklerinin artırılması, yararlı ve itaatkâr kılınması temelinde işleyen iktidardır. Foucault disiplin mekanizmaları aracılığıyla işleyen iktidarın bu biçimini, *Hapishanenin Doğuşu* kitabında etkinlikle betimler. Bu iktidar kipi Lemke'nin ifadesiyle, “bastırmak ya da gizlemekten ziyade fiziksel alışkanlıklar ve daimî kılavuzlar inşa edip yapılandırarak işler (...) Aynı zamanda politik tabiyeti garanti altına almaya zorlayan güçleri zayıflatır” (Lemke, 2014, s. 57).

18. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan iktidar biçimi ise bireysel bedenleri değil, bir tür olarak insanı ve onun biyolojik süreçlerini temele alır. “Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır. Bunların sorumluluğunun yüklenmesi bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşir: İşte bu da nüfusun biyopolitikasıdır” (Foucault, 2010, s. 103). Biyoiktidar bu bağlamda, nüfus düzeyinde, nüfusun biyolojik varlığı üzerinde işler. Biyoiktidar nüfusun sağlığı, yaşamı ve ölümü üzerine odaklanır. Foucault, iktidarın bu iki biçiminin birbirini dışlamadığını, her bir iktidar pratiğine yönelik politikaların birbirine karşıt olmadığını özellikle vurgular. Buradaki ayırım daha ziyade tarihseldir/dönemseldir. Bu özellikleri ile ortaya çıkan biyopolitika, Foucault'ya göre kapitalizmin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Çünkü “kapitalizm, bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanması ile güvence altına alınmıştır” (Foucault, 2010, s., 103). Kapitalist üretim biçimi hem bedeninin hem de nüfusun büyümesini, güçlenmesini, itaatkâr kılınmasını gerektirir. Bu bağlamda Foucault, “İnsan birikiminin sermaye birikimine uygun kılınması, insan gruplarının büyümesinin, üretim güçlerinin yayılmasıyla karın diferansiyel bölüşümüne eklenmesi, büyük ölçüde biyoiktidarın çeşitli biçimleri ve yöntemleriyle işlemesi sayesinde mümkün olmuştur. Canlı bedene yatırım yapılması, onun değerlendirilmesi ve güçlerinin dağıtım amaçlı olarak işletilmesi, o andan sonra zorunlu duruma gelmiştir” der (Foucault, 2010, s., 104).

Kısacası insan bedeninin anatomi politikası bireysel bedenlerin disiplin aracılığıyla düzenlenmesine yoğunlaşırken, biyopolitika toplumsal beden üzerinden, nüfus üzerinden işler. Bu dönüşüm, bu iktidar kiplerinin kullandığı teknik ve teknolojilerdeki bir değişimi de gösterir.

Toplumunu Savunmak Gerekir kitabında beden-olarak-insanı değil, varlık-olarak-insanı temel alan biyopolitikanın disiplinci teknolojilere değil, güvenlikçi teknolojilere dayandığını belirtir. Ortaya çıkan şey ona göre, “disiplinci tekniği dışlamayan, ama onu içine alan, onu kısmen değiştiren ve özellikle bir biçimde onun içine yerleşerek ve gerçekten de önceden var olan bu disiplinci teknik sayesinde iyice yerleşerek onu kullanacak olan bir iktidar teknolojisidir” (Foucault, 2013, s. 248).

Foucault’ya göre iktidar teknolojilerindeki dönüşümün sonucu olarak, biyoiktidarın nüfus üzerindeki denetimi, istatistik ve demografi aracılığıyla yürütülür. Bu bağlamda istatistik, nüfusun denetlenmesinde ve düzenlenmesinde en temel bilgi araçlarından bir tanesi haline gelir. Dolayısıyla istatistik doğum oranı, hastalık oranı, ölüm oranı veya biyolojik yetersizlikler türünden, biyopolitikanın üzerinde işlediği, müdahale edeceği alanlara ilişkin bilgiyi mümkün kılar. En genel anlamıyla istatistik, yeni bilme biçimi olur. Bununla ilgili olarak Foucault, “İktidarın bu yeni teknolojisinde, bu biyo-politikte, kurulmakta olan bu biyoiktidarda önemli olan nedir? (...) Doğumların ve ölümlerin orantısı, üreme oranı, bir nüfusun doğurganlığı vb. gibi bir süreçler bütünü (...) Her koşulda, ilk nüfus bilimiyle birlikte bu görüngülerin istatistik ölçümü bu anda işleme konur” der (Foucault, 2013, s. 249).

Foucault’nun biyopolitika analizinin en önemli kavramlarından bir tanesi de “güvenlik” kavramıdır. Ona göre güvenlik teknolojileri, disiplin mekanizmalarından farklı işlevlere sahiptir. Bunun nedeni öncelikle bu teknolojilerin uygulandığı yüzeylerin/birimlerinin farklı oluşudur. Daha önceden söylendiği üzere disiplin tekil bedenler ile ilgilidir, yeni iktidar mekanizması ise çok sayıdaki bedenlerden oluşan nüfus düzeyinde işler. Nüfusun hastalanma, doğum, ölüm oranlarının düzenlenmesi gerekir. Bu bağlamda ona göre,

“Rastlantısal alanıyla bu global nüfus içerisinde de bir denge kuracak, bir ortalama tutturacak, bir homeostazi kuracak, denklilikler sağlayacak dengeleyici mekanizmalar kurmak söz konusudur. Kısacası bir canlı varlık nüfusunun (...) çevresinde güvenlik mekanizmaları yerleştirmek, bir anlamda, bir yaşayış biçimini en iyi durumuna getirebilmek söz konusu olacaktır: Gördüğümüz gibi disiplinci mekanizmalar gibi, aslında güçleri azamiye vardırma ve bunları elde etmeye yönelik olan, ama bütünüyle farklı yolları izleyen mekanizmalardır. (...) Kısaca, yaşamı, tür-insanın biyolojik süreçlerini ele almak ve bunlar üzerinde bir disiplin değil, ama bir ayarlama sağlamak söz konusudur” (Foucault, 2013, s. 252).

İnsan “binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur, yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvandır” (Foucault, 2010, s. 105). Sonuç olarak Foucault’ya göre tarih boyunca ilk kez “biyolojik olanın siyasal olana dahil” söz konusu olur. Bu bağlamda “yaşam” bütün açıklığıyla, en canlı haliyle iktidarın üzerinde söz sahibi olduğu, bütün bilgi ve denetim mekanizmalarıyla üzerinde işlediği bir şeye dönüşür.

SONUÇ

“Nietzsche, benim için bir vahiydi”² (Foucault, 2011, s. 102). Foucault’nun bu sözleri, düşüncelerinin ne denli Nietzsche’nin etkisinde şekillendiğini göstermek açısından önemlidir. Nietzsche, en somut şeklini ‘tanrı öldü’ ifadesinde bulan düşünceleriyle verili, sabit bir bilgi ve böylece mutlak bir hakikat fikrine karşı çıktığında, kendisinden sonra gelen çağı da büyük ölçüde etkilemiş oldu. Nietzsche için görünümün arkasında bir şey aramaya, bu dünyanın dışında bir öte dünya aramaya gerek yoktur; görünüm şeylerin hakiki ve yegâne gerçekliğidir: “Görünüm, kendisinin hayali bir ‘hakiki dünya’ya dönüştürülmesine karşı çıktığından, gerçekliktir” (Foucault, 2016a, s. 220). Nietzsche’ye göre dünya ne Parmenides’in ‘bu dünya’ ne de Platon’un ‘öte dünya’ veya ‘idealar dünyası’ şeklinde tasarladığı şekilde sabitin, varlığın, tözün, ideanın olduğu bir hakikatler dünyasıdır; onun dünyası daha çok Herakleitos’un dünyasına benzer şekilde sürekli “oluş” halindeki bir dünyadır. Öyleyse ne bilgi için bir kesinlik ya da sabitlik iddiasında bulunmak ne de bu bilginin bir taşıyıcısı olarak, arkada duran sabit bir özne tasarlamak mümkündür. Foucault, bundan yola çıkarak “Nietzsche’de bir bilgi öznesinin ön varlığını asla kabul etmeyen, bizzat öznenin oluşumunun tarihsel analizini, belli bir bilgi türünün doğuşunun tarihsel analizini yapan bir söylem tipi bulunur” demektedir (Foucault, 2015a, s. 168). Şeyler de tıpkı insan gibi, dünyanın kendisi gibi oluşun girdabında devinip durmaya, kısaca *olmaya* gelmiştir; onlar görülmek ya da bilinmek için yapılmamışlardır. Oluş halinde olan bir dünya tasavvuru, nihayetinde perspektifizm görüşü ile sonuçlanır. Hakikatler yoktur, ama sonsuz hakikatler vardır ve bunlar ancak belli bir perspektiften hareketle olanaklıdır. Perspektiflere dayanan yorumlar olarak hakikatler sınırsızdır, çünkü “anlam” da *oluş* gibi *akışkandır*. Öyleyse dünyanın yorumlanabileceği şekillerin hiçbir sınırı olamaz ve her yorum “bir büyümenin veya bir düşüşün semptomudur” (Nietzsche, 2014, s. 393).

Nietzsche, insanın kendini koruması ve muhafaza etmesi için (onun) hesaplanabilir ve sabit bir hakikate ihtiyacı olduğunu düşünür. Bilginin kendisi güç istencinin dışında var olan veya ortaya çıkan bir şey değildir. Hakikat istenci nihayetinde bir dürtüdür, yani (güç

² Onu tutkuyla okudum ve hayatla bağımı kestim. Psikiyatri hastanesindeki işimi terk ettim, Fransa’yı terk ettim. Tuzağa düştüğüm duygusu içerisindeydim. (Foucault, 2011, s. 102).

istenci) yararı çerçevesinde *hakikat üretir*. Bu anlamda her hakikat, güç istencinin bir dışavurumudur; ister soylu bir güç istencinden kaynaklansın, isterse de sürünün gücü istemesinin bir sonucu olsun. Foucault da buna benzer şekilde iktidarın hakikatler ürettiğini ve üretilen hakikatlerin dayatılmasıyla öznenin kurulduğunu söylemektedir: “Bütün bilgi tertibatı bir soyutlama ve basitleştirme aygıtı”ndan ibarettir, “bu aygıtın düzenleniş amacı bilgi değil, şeyler üzerinde hakimiyet kurmaktır” (Foucault, 2016a, s.209). Öyle görünmektedir ki Foucault’da söylemin bilgiyi belirlemesi, böylece iktidarın bilgiyi belirlemesi, kısacası iktidar ve bilgi arasındaki karşılıklı ilişki, tümüyle Nietzsche’deki güç istenci ve bilgi arasındaki ilişkiye benzer.

Bütün bunların ışığında ‘tanrının ölümü’ ile ‘insanın ölümü’ yargılarına bakıldığında, Nietzsche ve Foucault’nun düşüncelerinin birbirlerine ne kadar bağlı oldukları, daha doğrusu Foucault’nun düşüncelerinin adeta Nietzsche’nin görüşlerinin zorunlu bir tezahürü şeklinde ortaya çıktığı görülebilir. Foucault genel olarak süreksizliklerin, kırılma noktalarının peşindedir. Ona göre insan 19. yüzyılda sahneye çıkmış (çünkü daha önce var değildir) ve kendisinden hareketle bütün söylem alanlarını belirlemiştir. Foucault, iki büyük süreksizliğin tespitini yapar. İlki 17. yüzyıl ortalarında görünürlük kazanan klasik episteme, ikincisi ise on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkan modern epistemedir. Klasik episteme, insanı merkeze alan bir düşünme biçiminden uzaktır. Oysa modern episteme bütünüyle antropolojik bir yapı sergiler. Foucault’ya göre insanın kendini ‘sanki bir doğa nesnesi ve tarih içinde silinecek bir çehre olarak kavraması, onun kendini ‘sonluluğu içinde bir bilgi nesnesi’ olarak ilan etmesi ile sonuçlanır. ‘Sonluluk içindeki insan’, 19. yüzyıl düşüncesinin antropolojik-hümanist yapısı olarak adlandırılan şeyi karakterize eder. Bu anlamda ortaya çıkan ‘insan’ düşüncesi, kendi sonluluğunu içinde barındırır ve öyleyse zorunlu olarak çözülmek, yok olmak zorundadır. Kısacası bu şekilde ifade edilen ‘insan’, nasıl tarih sahnesine çıkmışsa o şekilde de bu sahneden çekilecektir. Bu durum, Foucault’nun insanın reel bir varlık olarak varlığını yadsıdığı anlamına gelmez. ‘İnsanın ölümü’ derken Foucault, yalnızca insanın bütün bir bilginin kendisinden hareketle ve kendisine göre belirleneceği aşkın bir varlık olarak, kurucu bir birlik olarak yerinden edilebileceğini ifade etmek istemektedir. Kuşkusuz Foucault’nun, on dokuzuncu yüzyılda *insanın ortaya çıktığını* ileri sürmesi, Nietzsche’nin tam da aynı yüzyılda ‘tanrının ölümü’nü ‘ilan’ etmesinden bağımsız değildir. Tanrının ölümü dünyanın oluş halinde olmasından kaynaklanıyorsa, tanrı ile

birlikte insan da ölmüştür³. Çünkü bir sabit şeklinde tasarlanan hakikat ölmüştür; sağlam bir zemine ayak basmak isteyenler için artık her şey tehdit altındadır.

Nietzsche, kendinden önceki filozoflardan farklı olarak dünyaya, ‘tehdit’ altındaki bu yersel dünyaya bağlı kalmak gerektiğini söylemiş ve bakışını bu dünyanın ufkuyla ‘sınırlamıştı’. Foucault da ona benzer şekilde bu dünyaya sonuna kadar bağlı kalmış, iktidar bilgiyi üretip hakikatleri dayatırken, ya da özneyi kurmak için deliliği veya suçluyu kapatırken söz konusu fenomenlerin izini, dünyanın yüzeyinde adım adım takip etmiştir. Nietzsche’nin Hristiyanlık, Sokrates veya Platon’u ele alırken ‘sürü’ ve ‘efendi’ ahlaklarının güç istencinin etkisinde şekillendiğini ifade ettiği yerde, Foucault bazı fenomenleri tarihin çatlaklarında, süreksizliklerinde aramış, onların tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığını ve böylece iktidarın özneyi nasıl belirlediğini göstermeye çalışmıştır. Bu anlamda Foucault, teorik olanın değil, pratik olanın peşindedir. Kendisinin de belirttiği gibi ‘nelik’ sorusunu değil, ‘nasıl’ sorusunu sorar. Bu bağlamda, felsefenin Nietzsche’ye kadar varlık nedeni ebediyetti; Nietzsche ise güncelliğe bakışını çevirdi der: “Sorunları kesin, belirgin ve ciddi sorunlara neden olabilecek şekilde ortaya atmak istiyorsak bunları tam da en tekil ve en somut biçimlerinde aramamız gerekmez mi? (...) Eğer gerçekten yeni bir şey inşa etmek veya her halükârda büyük sistemlerin, nihayet bazı gerçek sorunlara açılmasını istiyorsak, verileri ve sorunları neredelerse oraya gidip aramak gerekir” (Foucault, 2005c, s. 305-306). Foucault, tam da sorunların olduğu yere kadar gitmiş ve onları orada aramıştır. Cinselliği, hapisaneyi, kapatılmayı, hastalığı, akli ve deliliği, yani toplumun öznenin kuruluşu için zararlı görüp kapattığı veya yararlı görüp dönüştürdüğü tüm fenomenleri tarihselliği içerisinde analiz etmiş, iktidar ilişkileri tarafından müdahale edildikleri olay mahalline giderek gözlemeye ve ortaya koymaya çalışmıştır.

*

Foucault’nun çalışmaları ne denli Nietzsche’nin düşünceleri etkisinde biçimlenmişse de söz konusu iki düşünürün güç istenci ve iktidar ilişkileri çerçevesinde şekillenen düşüncelerinin birbiriyle tamamen uyumlu olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin Foucault, iktidarın ontolojik bir varlık olarak ele alınmasına karşı çıkar.

³ İnsan ölmüştür, ama tam da ölümüyle varlığı tespit edilmiştir.

Nietzsche'nin yaptığı ise daha çok ontolojik olana dairdir. Güç istenci hem ilişkiyi belirler hem de varlığın kendisidir. Foucault'da ise iktidar bir güç ilişkileri çokluğundan ibarettir; iktidar ilişkileri için “her yerden geldiği için her yerde olan bir ilişki” dese de genel olarak insan ilişkilerini kasteder. Nietzsche'deki güç istenci ise sadece insan ilişkilerinde ortaya çıkan şey değil, hayvanlardan salt cansız maddeye kadar, tüm var olan dünyaya dairdir. O dünyanın özü değilse de –Nietzsche özsel, metafizik kavramlarla düşünmez– bu dünyanın bütünüdür. Bu anlamda Spinoza'nın dünya ve tanrı arasında tasarladığı ilişkinin, Nietzsche'nin güç istenci ve dünya arasında olduğunu düşündüğü ilişkide de mevcut olduğu söylenebilir.

Foucault'nun iktidar kavramı ise bu denli geniş bir bütünlüğü işaret etmez: “Hayat, her varoluşun köküdür ve canlı olmayan, cansız doğa hayatın döküntüsünden başka bir şey değildir; düpedüz varlık, hayatın *varlık olmayanıdır*. Çünkü hayat, aynı anda hem varlığın hem de varlık olmayanın çekirdeğidir” (Foucault, 2006c, s. 390) dediğinde, iktidarın ancak hayatın olduğu yerde var olabileceğini düşündüğü açıktır. İktidar ancak hayatın olduğu yerde var olabiliyorsa da bu kendi başına bir varlığı olduğu anlamına gelmez. Foucault'nun deyişiyle o, “yasal sahibi hiç kimse olan bir makineler bütünü” olarak betimlenebilir. Böylece öznenin kuruluşunda iktidar, dışarıdan bir tahakkümle özneyi belirleyen bir ‘varlık’ değil, öznelere ilişkisinde ortaya çıkan ilişkinin kendisidir. Nietzsche'nin şeylerin kendisi için ifade ettiği “onlar çekilmiş kılıçların ışıltısı ve kıvılcımlanmasıdır” (Nietzsche, 2015, s. 65) benzetmesi, Foucault'nun iktidar kavramı için kullanılabilir. İktidar böylece bir ilişkiler ağındaki o narin kıvılcımdan ibarettir⁴.

İki düşünür arasındaki önemli farklardan biri de özgürlük ya da zorunluluk konusundaki görüşlerinde ortaya çıkar. Nietzsche'nin oluş dünyası, genişlemeyen bir dünyadır. Toplamı sabit kalmak şartıyla güçlerin sürekli artıp azaldığı bir değişim söz konusudur bu dünyada. Böyle bir dünya ancak zorunluluğun egemenliğinde devinip durabilir. Ondan

⁴ Tüm bunları Foucault'nun biyo-politika kavramı ile birlikte düşündüğümüzde onun iktidarı belli dönemlere ayırarak incelediğini, buna karşın Nietzsche'nin dünyaya, en azından güç istenci bağlamında daha bütünlüklü olarak baktığını söyleyebiliriz. Nietzsche'nin dünyayı güç istencinin bir nesneleşmesi olarak görmesi, bedenün güçlerinin artırılmasını talep etmesi, Foucault'nun biyopolitika kavramı ile uyuşur denilebilir. Başka bir ifadeyle Nietzsche insanı, tüm tarihi boyunca güç istenci ile belirlenen bir varlık olarak düşündüğüne göre, Foucault'nun 19. yüzyılda ortaya çıktığını ifade ettiği biyopolitika, Nietzsche göz önüne alınarak düşünüldüğünde, insanın yalnızca bir dönem değil, tüm tarihi bakımından biyopolitika ile tanımlanabileceği ifade edilebilir.

tanrı atılmıştır; güçlerin birbirleriyle rekabetinde, bütünde bir değişiklik olmadığı, toplam hep sabit kaldığı için her şey *ebedi bir döngü* içerisinde zorunlulukla belirlenir. Foucault'nun dünyası ise bir iktidar dünyası olmaktan çok, insanların üzerinde yaşadığı ve bu insanların ilişkilerinin iktidar şeklinde belirlediği bir dünya şeklinde tasarlanmıştır. Bu anlamda iktidarın kendisi, Foucault'ya göre ancak özgürlüğün olduğu yerde vardır. Yani Nietzsche'nin her yerde olduğunu tasavvur ettiği güç istenci-zorunluluk bütününe karşı, Foucault her yerde iktidar-özgürlük birlikteliğini görür.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Foucault'nun yapmak istediği şey, dünyanın 'ne' olduğunu anlamaktan çok, onun 'nasıl' olduğunu, bu amaçla öznenin iktidar ile nasıl biçimlendiğini anlayabilmek için 'düşüncenin eleştirel bir tarihi'ni yapmaktır. Çünkü Foucault'ya göre iktidar hakikatler üretir ve üretilen hakikatlerin dayatılması kimlikleri belirler. Nietzsche ise güç istencinin bir tezahüründen ibaret olan dünyada, değerlere odaklanarak 'sürü insanı'nın ve 'üstinsan'ın değerlerinin ne olduğunu ortaya koyar. Nietzsche, "oluş"un dünyasında tanrının olmadığını, aklın ise sonradan ortaya çıktığını savunur. Üstelik bu akıl o denli narin bir varlığa sahiptir ki nasıl ortaya çıkmışsa aynı şekilde bir gün, "doğanın birkaç nefesinden sonra" yok da olabilir (Nietzsche, 2015, s. 13). Tanrının ve aklın yokluğunda, insan için belli bir amacın olmadığı açıktır. İnsan böyle bir dünyada, aslında hiçlikle baş başadır; oluşun dünyasında o da – sahip olduğu şu akıl da için tehdidi altındadır. Bu durumda insan için belli bir özden söz edilemez; böylelikle Nietzsche onu, şu birçok kalıba girebilecek olan "sevimli hayvanı" (Nietzsche, 2001c, s. 207), üstinsanın lehine aşmayı salık verir. Nihayetinde Nietzsche, insanın üstinsan için göz ardı edilmesi gereken, daha doğrusu aşılması gereken bir varlık olduğunu düşünür. Bu anlamda o, nasıl ki istencin bir yönünün olduğunu ileri sürüyorsa, insana da bir *amaç* olarak üstinsanı işaret ederek bir yön tayin eder. Foucault ise 'özne'ye üstinsan 'olmayı' ya da 'üstinsana köprü olmayı' değil, 'kendini' özgür olarak 'yaratmayı' salık verir: Kendini var olan iktidar ilişkilerinin belirleyiciliğinden kurtarmak ve nihayet özgürlüğü sayesinde 'olduğu' şeyi reddetme imkanını ona göstererek, 'kendisini' bir sanat eseri gibi kurabilmesinin olanaklılığını gözlerinin önüne sermek... İşte Foucault'nun insan söz konusu olduğunda *amaç* olarak işaret ettiği budur. Bu bağlamda, 'Geleceği yaratan biziz, gelecek, meydana gelen şeye tepki verme tarzımızdır' der (Foucault, 2005a, s. 131).

Foucault “iktidar” derken bu iktidarın “güç istenci” gibi sürekli bir iktidar fazlasına yönelmediğini, yalnızca insanların ilişkilerinde ortaya çıkan ve ilişkilerin niteliklerine göre değişen bir şey olduğunu düşünür. Nihayetinde Foucault’nun ‘temel’ olarak ifade ettiği “hayat” kavramı sürekli daha fazla iktidar için devinmez (iktidar yalnızca bir ilişki biçimi olarak ortaya çıkmıştır). Bu durumda iktidar, *daha fazla güç* istenci için devinen ve belli bir yönü olan *etkin* bir şeyi değil, sadece bir görünümü, öyle ki güç istencine göre bir tür *edilginliği* ifade eder. Buna paralel olarak Foucault, “insan” ya da “özne” derken de “üstinsan” a göre *daha edilgin* bir varlığı imler. ‘Daha edilgin’ derken, kuşkusuz gerçek anlamda bir edilginliği kastediyor değiliz. Şöyle ki Foucault insana, Nietzsche kadar belirgin bir yön tayin etmiş veya hayatı sadece bu amacın ışığında değerlendirmiş değildir.

Foucault, Nietzsche’yle benzer şekilde, dayatılan değerlerin ya da kimliklerin reddedebileceğini ifade ediyorsa da, insanın yapabilecekleri konusunda daha alçak gönüllü ve daha toplumsal bir perspektif sunmaktadır. Foucault’nun kullandığı sözcükler her ne kadar daha gösterişsiz ise de insandan üstinsana giden yol, iktidar tarafından dayatılan kimliklerle kurulan öznenin, ‘kendini bir sanat eseri olarak yaratan’ özneye giden yoldan daha uzun olmayabilir. Çünkü kendini bu şekilde yaratan kişi, Nietzsche’nin değerli dediği, kendi iyi ve kendi kötüsünü yaratan, yani verili olanı yıkıp yerine yeni bir yaşamı inşa eden kişiden farklı değildir. Nietzsche’nin sürü ve efendi ahlakına ilişkin görüşlerinin Foucault’yu etkilediği açıktır. Özgürlüğü sayesinde kişinin kendini yeniden kurabileceği düşüncesi, hep sürünün değerlerinden bir kaçışın gerekliliğini, dolayısıyla yeni değerlerin, yani hakikatlerin kurulmasının gerekliliğini işaret eder. Sürüye ait olanı reddeden, elinde çekiçle eski değerleri yıkan, iktidarın dayattığı kimliği ret ederek⁵ kendini yaratmaya yönelen, hep aynı insandır.

⁵ Bütün bu temel çıkarımlarla birlikte bu çalışmada, nihayetinde şöyle bir sonuca varılabilir: Nietzsche’nin “üstinsan”, Foucault’nun ise “özne” derken işaret ettiği ‘olanaklar’, iktidarların/devletlerin güçlenmesiyle birlikte daha büyük bir tehlike içine girmiştir, ancak yine de söz konusu düşünürlerin güç, iktidar, insan ve sanat ile ilgili düşünceleri bize iktidarın güç devşirdiği yerde bireyin de zayıflamak zorunda olmadığını, aksine daha güçlü bir “insan”ın olanaklı olduğunu gösterir. Ne de olsa Nietzsche’nin deyişiyle bilimde duyularımızı ve böylece insani özelliklerimizi “daha da keskinleştirmeyi, silahlandırmayı, sonuna dek düşünmeyi öğrenecek kadar” ilerideyiz (Nietzsche, 2015f, s. 21). Öyleyse bilimin ve iktidarların/devletlerin güçlendiği durumda bireyin de güçlendiği yollar bulmak için Nietzsche ve Foucault’nun düşüncelerinin bize yol gösterebileceğini savunabiliriz.

KAYNAKÇA

- BOYNE, Ron. (2009). *Foucault ve Derrida*, (İ. Yılmaz, Çev.), Ankara: Bilgesu Yayınları.
- DELEUZE, Gilles. (2013). *Foucault*, (B. Yalım & E. Koyuncu, Çev.), İstanbul: Norgunk Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, (V. Urhan, Çev.), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel. (2016a). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, (K. Eksen, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2007a). *Bir Aile Cinayeti*, (E. Yıldırım & A. Özgüner, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2005a). *Büyük Kapatılma*, (I. Ergüden & F. Keskin, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *Cinselliğin Tarihi*, (H.U. Tanrıöver, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2006a). *Deliliğin Tarihi*, (M.A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel. (2005b). *Doğruyu Söylemek*, (K. Eksen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2005c). *Entelektüel'in Siyasi İşlevi*, (I. Ergüden & O. Akınhay & F. Keskin, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2004). *Felsefe Sahnesi*, (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2006b). *Hapishanenin Doğuşu*, (M.A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel. (2007b). *İktidarın Gözü*, (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel. (2006c). *Kelimeler ve Şeyler*, (M.A. Kılıçbay, Çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

FOUCAULT, Michel. (2016b). *Kliniğin Doğuşu*, (Ş. Ünsaldı, Çev.), Ankara: Epos Yayınları.

FOUCAULT, Michel. (2011). *Özne ve İktidar*, (I. Ergüden & O. Akinhay, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel. (2006d). *Sonsuza Giden Dil*, (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel. (2013). *Toplumunu Savunmak Gerekir*, (Ş. Aktaş, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KANT, Immanuel (2002a). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (I. Kuçuradi, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (2002b). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (I. Kuçuradi-Y. Örnek, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (I. Kuçuradi-Ü. Gökberk-F. Akatlı, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KARTAL, Onur. (2017). *Biyopolitika Cilt 1*, İstanbul: Notabene Yayınları.

KESKİN, F. (2015). Gelenk, Kimlik, Fıtrat. *Altüst Dergisi*. Cilt Sayısı; 15: 22-26.

LEMM, Vanessa. (2016). "Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması". O. KARTAL (Çev. ve Ed.) *Biyopolitika Cilt 2* içinde (s. xx-xy). İstanbul: Notabene Yayınları.

LEMKE, Thomas. (2014). *Biyopolitika*, (U. Özmakas, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

MACEY, David. (2020). *Michel Foucault*, (F. Demirci, Çev.), İstanbul: Runik Kitap.

MEGILL, Allan. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (1998). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Turan Oflazoğlu, Çev.), İstanbul: Cem Yayınevi.

NIETZSCHE, Friedrich. (2002a). *Tragedyanın Doğuşu*, (İ. Zeki Eyüboğlu, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (2001a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Ahmet İnam, Çev.), İstanbul: Yorum Yayınevi.

NIETZSCHE, Friedrich. (2015b). *Putların Alacakaranlığı*, (İ. Zeki Eyüboğlu, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (2014). *Güç İstenci*, (Nilüfer Epçeli, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Ecce Homo*, (Can Alkor, Çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (2002c). *Şen Bilim*, (Ahmet İnam, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (2001b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Ahmet İnam, Çev.), İstanbul: Yorum Yayınevi.

NIETZSCHE, Friedrich. (2001c). *Tarih Üzerine*, (Nejat Bozkurt, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (2013). *Tan Kızılığ*, (Özden Saatçi, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich. (2015). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (Gürsel Aytaç, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

PARAS, Eric. (2016). *Foucault*, (Y. Çetin, Çev.), İstanbul: Kolektif Kitap.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev.), Bursa: Biblos Yayınları.

STRAUSS, Leo. (2019). *Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Özgüç Orhan, Çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

TUNÇEL, A. ve GÜLENÇ K. (Ed.). (2013). *Siyaset Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

URHAN, Veli. (2002). *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, (V. Urhan, Çev), İstanbul: Paradigma Yayınları.