



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

FOUCAULT VE HEIDEGGER'DE İKTİDAR VE VARLIK

Yıldırım ORTAOĞLAN

Doktora Tezi

Ankara, 2023

FOUCAULT VE HEIDEGGER'DE İKTİDAR VE VARLIK

Yıldırım ORTAOĞLAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

Yıldırım Ortaoğlan tarafından hazırlanan ‘‘Foucault ve Heidegger’de İktidar ve Varlık’’ başlıklı bu çalışma, 31.10.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER (Başkan)

Doç. Dr. etin TÜRKYILMAZ (Danışman)

Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Üye)

Doç. Dr. Aret KARADEMİR (Üye)

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRÖNÜLŐEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

31/10/2023

Yıldırım ORTAOĞLAN

1“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum tarafından verilir** *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlerle ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir.** Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. etin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.

Yıldıırım ORTAOğLAN

TEŞEKKÜR

Tez çalışmam süresince değerli katkılarını eksik etmeyen danışmanım Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, tez savunma jürimde bulunarak katkıda bulan Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer, Prof. Dr. Nazile Kalaycı, Doç. Dr. Elif Çırakman ve Doç. Dr. Aret Karademir'e, Varlığıyla yaşamı anlamlı ve güzel kılmasının yanı sıra son bir yıldır tezi bitirmem konusundaki ısrarlı tavrından dolayı Dr. Cansu Yılmaz'a, yüksek lisans yıllarımdan beridir desteklerini eksik etmeyen Doç. Dr. Elif Ergün'e, en zor zamanlarımda güç veren kardeşlerim Mikail, Ceylan, Ayfer, Kadriye ve Meral'e, yıllardır bıkmadan usanmadan yardımlarını eksik etmeyen annem Kibar Ortaoğlan'a ve babam İsmail Ortaoğlan'a ve bu yolu birlikte yürüyerek yola anlam katan tüm dostlara çok teşekkür ediyorum.

ÖZET

ORTAOĞLAN, Yıldırım. *Foucault ve Heidegger’de İktidar ve Varlık*, Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Bu çalışma, Foucault’nun iktidar kavramının bir teknoloji olarak “biyo-iktidar” a dönüşümüyle Heidegger’in Varlığın metafizik çağda kendisini “çerçeveleme” olarak açması arasında bağ kurarak Heidegger’in politik “yanılgısının” zeminini “her Varlık kavrayışı bir iktidar anlayışına dayanır” varsayımından hareketle anlaşılabilirliğini bir düşünme deneyi olarak ortaya koyar. Ontolojik olanı hakikat olarak tarihsel bir şekilde ortaya koyan bir düşünme, bunu yeni bir başlangıç adına, politik bir tutumla desteklediğinde faşizm tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Çünkü felsefi tutumumuz, belirli yönleriyle politik tercihlerimizle ilişkilidir. Dünyanın düzeninin Varlığın kendini açtığı Varlık Tarihine, devletin yapısının liderin önderliğinde kendi yazgısını halkın yazgısıyla bütünleştirmeye, toplumsal ilişkilerin biçimin üç hizmete ve bireysel davranışların biçiminin sorumluluk olarak gerektiğinde fedakârlık yapmaya indirgenmiş bir düşünme biçimi, felsefe ve siyaset arasında tehlikeli bir yazgının içinde debelenip durmaya mahkûmdur. Buradan hareketle, Heidegger’in Varlık Tarihini metapolitik ontolojisinin felsefi temelleri olarak okunabileceği ve Nazizm’in pratikteki uygulamalarıyla bunun başarısızlığa uğradığı söylenebilir. Çünkü Nazizm, iktidarın “devlet ırkçılığı” biçiminde bir araya gelen öldürme, disipline etme ve yaşatma teknolojilerinin tezahürüdür. Foucault’nun hükümler iktidar, disiplin iktidar ve biyo-iktidarın tüm teknolojilerini kuşanmış olarak Nasyonal Sosyalist hareket, güvenlik teknolojileri aracılığıyla “biyo-düzenleme”nin tüm olanaklarını tüketmektedir. Güvenlik teknolojileri bir taraftan yaşamı düzenlerken diğer taraftan hükümler iktidarın ölümü kuşanan kılıcını ırkçılık adına kınından çıkarır. Dolayısıyla, Foucault ve Heidegger’i buluşturan nokta, faşizmin metafizik temelleri hakkında yapılacak bir sorunsallaştırmaya çeşitli yönleriyle olanak sağlamasıdır. Sonuç olarak, Heidegger’in faşizmle ilişkilenen metapolitik ontolojisinin iktidarla bağını anlamının yolu, kendisini tarihin bütüncül penceresinden uzak tutmaya özen gösteren Foucaultcu iktidar anlayışdır.

Anahtar Sözcükler

İktidar, Varlık, Varlık Tarihi, Biyo-iktidar, Çerçeveleme, Metapolitika, Faşizm.

ABSTRACT

ORTAOĞLAN, Yıldırım. *Power and Being in Foucault and Heidegger*, Ph.D. Dissertation, Ankara, 2023.

This study links Foucault's transformation of the concept of power into "bio-power" as a technology with Heidegger's "enframing" of Being in the metaphysical age, and shows as a thought experiment that the ground of Heidegger's political "mistake" can be understood from the assumption that "every conception of Being is based on a conception of power". A thinking that reveals the ontological as truth in a historical way may face the danger of fascism when it supports this with a political attitude in the name of a new beginning. This is because our philosophical attitude is related to our political preferences in certain aspects. A way of thinking in which the order of the world is reduced to the History of Being in which Being unfolds itself, the structure of the state to the integration of its own destiny with the destiny of the people under the leadership of the leader, the form of social relations to three services, and the form of individual behavior to taking responsibility and making sacrifices when necessary, is destined to be trapped in a perilous space between philosophy and politics. From this standpoint, it can be said that Heidegger's history of Being can be interpreted as the philosophical foundations of a metapolitical ontology, and that this has failed with the practical applications of Nazism. This is because Nazism is the manifestation of the technologies of killing, disciplining and keeping alive that converge in the form of "state racism". Equipped with all the technologies of Foucault's sovereign power, disciplinary power and biopower, the National Socialist movement exhausts all the possibilities of "bioregulation" through security technologies. While security technologies regulate life on one hand, they unsheath the sword of sovereign power for the sake of racism. Therefore, what unites Foucault and Heidegger is that they enable a problematization of the metaphysical foundations of fascism in various aspects. In conclusion, the way to understand the connection between Heidegger's metapolitical ontology associated with fascism and power is through the Foucauldian understanding of power that strives to distance itself from the comprehensive lens of history.

Key Words

Power, Being, History of Being, Bio-power, Enframing, Metapolitics, Fascism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	İ
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	İİ
ETİK BEYAN.....	İİİ
TEŞEKKÜR	İV
ÖZET.....	V
ABSTRACT	Vİİ
İÇİNDEKİLER	İX
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: FOUCAULT’DA İKTİDAR (<i>POUVOIR</i>) KAVRAMININ ANALİZİ ..9	
1.1.ANALİZE YOL GÖSTEREN İZLEK: SORUNSALLAŞTIRMA	9
1.2. İKTİDARIN ÖNCELİĞİ YA DA NEDEN İKTİDAR?	13
1.3.DİONYSOS’UN KULAĞI: YASAKLAYICI İKTİDARIN MAĞARASI.....	18
1.3.1. Hükümrân İktidar Anlayışı	18
1.4. DİSİPLİNCİ İKTİDAR.....	24
1.4.1. Ceza Nesnesinin Dönüşümü: Bedenin Azabından Ruhun Terbiyesine.....	24
1.4.2. Kapatılmanın Meşum Odası Olarak <i>Camera Obscura</i> : İtaatkâr Bedenler	31
1.4.2.1. Disiplinin Ortaya Çıkışı	38
1.4.3. Panoptikon: “İktidarın Sütunları”	46
1.5. BEDENDEN YAŞAMA YENİ BİR TEKNOLOJİ: BİYO-İKTİDAR	56
1.5.1. Biyo-iktidar – Cinsellik – Nüfus Dizgesi	61
1.5.2. Yönetimselliğin Fanusu: Pastoral İktidar	67
1.5.3. Yönetimsellik.....	76
1.5.4. Yaşam ve Ölüm İkiliğinde İktidarın Öldürme Gücü: Irkçılık	80
2. BÖLÜM: HEİDEGGER’DE VARLIK (<i>SEIN</i>) KAVRAMININ ANALİZİ	87
2.1. PATİKALARDA YÜRÜMENİN OLANAĞI: “VARLIK SORUSU”	
(<i>SEINSFRAGE</i>)	87

2.2. METAFİZİĞİ AŞMAK: VARLIĞIN KATMANLARINDA GEZİNMEK..	93
2.2.1. Sorular Sorusu: Neden hep Varolan var da Hiç yok?.....	95
2.2.2. Varlığın Tarihinde Ön Yargılar	98
2.2.3. “Varlık sorusu”nun Sorulabilme Olanığı: Hiç’in Ortasında Dasein.....	101
2.3. “VARLIK TARİHİ”NİN ÇAĞLARI.....	107
2.3.1. İlk Başlangıç: Açığa Çıkma (<i>φύσις</i>) Olarak Varlık	110
2.3.1.1. <i>Aletheia</i> olarak Varlık	114
2.3.2. Metafizik Çağ: Makineleşme (<i>Machenschaft</i>) Olarak Varlık.....	117
2.3.2.1. Modern Tekniğin Meydan Okuyan Özüne Karşı Kurtarıcı Gücün Belirmesi: Teknik, Çerçeveleme (<i>Gestell</i>) ve Sanat	123
2.3.3. Öteki/Diğer Başlangıç: Olagelme (<i>Ereignis</i>) Olarak Varlık	139
3. BÖLÜM: DÜŞÜNME OLAYINDA BİR YÜZLEŞME.....	146
3.1. ŞEYLERİN DÜZENİ	146
3.1.1. İktidardan Biyo-iktidara Varlıktan Çerçevelemeye.....	147
3.1.2. Tasvirin Söylemi Kaynaklık Bakımından Öncelemesi: Söylem ve Dünyanın Resmi	152
3.1.3. Süreksizliğin Çemberinde İki Düşünür: Epistemeler ve Çağlar.....	157
3.2. “İKTİDARA ÂŞIK OLMAYIN!”: DESPOT-KARŞITI FİOZLOFUN SONU 	163
3.2.1. İktidarın İşleyişinden Varlığın <i>Olagelmesine</i> : Metapolitik Ontolojinin Olanığı.....	163
3.2.2. Lidere Liderlik Etmek: Metapolitikanın Çoban Filozofu.....	169
3.2.3. Metapolitik Düşünmenin Başarısızlığı: Bir Foucaultcu İktidar Çözümleme Denemesi	175
SONUÇ.....	182
KAYNAKÇA	189
EK 1. DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....	208
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU.....	210

GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca düşünürler ve kavramlar arasında bağ ya da karşıtlık ilişkisi kurmak kolay gibi görünse de kaçınılmaz olarak büyük bir tehlikeyi içerir. Bu kimi zaman kavramlar arasındaki asli anlamın yanlış yorumlanmasından kimi zaman da düşünürlerin düşünce bütünlüğünün açık bir şekilde belirlenememesinden kaynaklıdır. Çalışmamız, her ne kadar bu tehlikeleri içerse de amacı dâhilinde kendine yeni yollar açmaktan asla vazgeçmeyecektir. Çünkü olabilecek olan göze alınmaktadır. Bunun gölgesinde, iktidar ve Varlık arasında kurulacak bir diyalogun eşiğine adım atmalıyız. Kavramların diyalogunda amacımız, monoloğun tek taraflı sesini değil, onlar arasında kurulması muhtemel bir diyalogun sınırlarını zorlamaktır. Sınırları zorlarken düşünmenin çetrefilli bir süreci barındırmasının nedeni, her ne kadar farklı kutuplarda olmasalar da görünüşte Foucault ve Heidegger’in amaçları, argümanları, yöntemleri ve “siyasi tercihleri” (Lagdameo, 2017: 35; Rayner, 2004: 419) bakımından farklı bir düşünme deney(im)i içinden hareket ediyor görünmeleridir. Görünüşteki farklılıklardan kaynaklı olarak hem soruşturma nesnesi yapılan kavramların ortak bağı hem de Foucault’nun çalışmalarındaki Heidegger etkisi açık bir şekilde görülmez.¹ Dolayısıyla amacımız bu etkinin olabileceği varsayımının peşine düşüp “Heideggerci bir Foucault” yaratmak değil, “zorlayıcı felsefi soruların”/kavramların bu iki düşünürün “yüzleştirilmeleri” aracılığıyla sorunsallaştırılabileceğini ortaya koymaktır (Milchman ve Rosenberg, 2003: 1-2). Söz konusu yüzleştirmeye amacımız, ilkin, düşünürleri ortak bir paydada ele almanın olanağını, daha sonra da bu olanağın sağladığı izlekten hareketle iktidar ve Varlık

¹ Foucault’nun yayınlanmış eserlerinde, konferanslarında ve söyleşilerinde Heidegger’in izini çeşitli şekillerde bulabiliriz. Lâkin, Foucault’nun Heidegger üzerine doğrudan bir çalışmasının olmaması bu izleri arayan her araştırmacıyı çeşitli zorluklarla karşı karşıya bırakır. Foucault’nun Heidegger etkisini açık bir şekilde kabul ettiği röportajda onun üzerine hacimli notların olduğunu söylemesi, araştırmacıları bu notların peşine düşmesini sağlasa da Paris’teki *Foucault Araştırma Merkezi*’nde Heidegger’e ilişkin böylesi notlar bulunamamıştır. Buna karşın, Ludwig Binswanger’ın *Dream and Existence* (1954) çalışmasına yazdığı “Dream, Imagination and Existence” başlıklı giriş yazısında ve *Akil Hastalığı ve Psikoloji* (1954) kitabında –“Heidegger’in dediği gibi, ‘Zuhandenen’lerin dünyası, hastanın gözünde ‘Vorhandenen’lerin dünyasından başka bir şey değildir.” (Foucault, 2019g: 65)– Heidegger etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Peki, düşünürlerin birbiri üzerindeki etkisini “atıflara” indirgemek doğru olur mu? Milchman ve Rosenberg’e göre “bir düşünürün bir diğeri üzerindeki etki sorusunu, o düşünürün eserinin fiilen tartışılmasına ya da yapılan atıfların sıklığına indirgeyemeyiz.” (Milchman ve Rosenberg, 2003: 4). Dolayısıyla, yönümüzü Heidegger’in Foucault üzerindeki etkisinin azlığına ya da çokluğuna çevirirsek Foucault’yu Heidegger’in bir “öğrencisi” olduğuna kendimizi ikna ederek kaçınılmaz olarak tek taraflı bir okuma yapma hatasına düşeriz. Böylesi bir okuma hem düşünürlerin özgünlüklerini gizler hem de onların kültürel-politik yaşamlarımıza etkileriyle yüzleşmemizi engeller (Milchman ve Rosenberg, 2003: 5-6).

arasında kurulacak bir diyalogla tehlikeli bir “politik tutumun” eşiğinin hangi yönleriyle eşelenebileceğini ortaya koymaktır.

Bu doğrultuda, sorunsallaştırmayı belirli bir temaya bağlamanın yollarından biri, düşünürlerin sözlerini tanıklığa çağırmaktır. Bu tanıklık aracılığıyla bir taraftan anlatım güçlendirilir diğer taraftan da hangi güzergâhta yol alacağımıza dair bir ön kavrayış geliştirilebilir. “Kültür eleştirmenleri”² olarak Foucault ve Heidegger arasında kurulan diyaloglarda sözü edilen tanıklık bir çok araştırmacı ve eleştirmen için farklı anlamlar taşısa da ne kadar önemli olduğu, onlara ilişkin çalışmaların *temalarına* göz gezdirildiğinde hemen fark edilir. Bu *temalara* yönelik bir değerlendirme yapmadan önce Foucault’nun “Ahlakın Dönüşü” (*Le retour de la morale*) başlıklı söyleşisine kulak kesilmek gerekir:

“Benim gözümde *temel filozof daima Heidegger olmuştur*. Ben ilkin Hegel, daha sonra Marx okuyarak başladım ve onların ardından, 1951’de ya da 1952’de Heidegger’i okumaya koyuldum. 1952’de ya da 1953’te de -artık tam olarak hatırlayamıyorum- Nietzsche okudum. *Heidegger okurken tuttuğum notlarımı inanin hala saklarım. Yığınla not tutmuştum! Üstelik bu notlarım, Hegel ya da Marx okurken tuttuğum notlardan çok daha önemlidir. Benim felsefedeki gelişimim tamamen Heidegger’i okuyuşumla belirlenmiştir*. Bununla birlikte, Nietzsche’nin Heidegger’den baskın çıktığının farkındayım. Heidegger’i çok iyi bilmiyorum: *Varlık ve Zaman*’ı bilmediğim gibi, son zamanlarda yayımlanan çalışmaları da izlemedim. Benim Nietzsche bilgim Heidegger bilgimden kesinlikle daha iyidir. Gene de bunlar benim yaşadığım iki temel deneyimdir. *Heidegger’i okumamış olsaydım herhalde Nietzsche’yi de okumazdım*. Nietzsche’yi 1950’li yıllarda okumaya çalıştım, oysa Nietzsche tek başına cazip gelmiyordu bana. *Halbuki Nietzsche ve Heidegger: İki birden tam bir felsefi şoktu!* Gelgelelim, Heidegger üzerine tek bir satır bile yazmadığım gibi, Nietzsche üzerine de yalnızca çok kısa bir makale yazdım. Ancak en çok okuduğum iki yazar kesinlikle bu ikisidir. *İnsanın aynı şekilde düşündüğü, aynı doğrultuda çalıştığı, ama hakkında hiç yazı yazmadığı çok az sayıda yazar olması bence önemli bir noktadır*. Onlar hakkında belki bir gün bir şeyler yazarım, ama böyle bir zamanda *benim için artık düşünce araçları işlevi görmüyorlar onlar*. Hepsi bir yana, şimdi benim gözümde filozoflar üç kategoride toplanır: Hiç tanımadığım filozoflar, haklarında bilgi sahibi olduğum ve haklarında konuştuğum filozoflar, bilgi sahibi olduğum ama *haklarında konuşmadığım filozoflar*” (Foucault, 2019a: 249-250; vurgu eklenmiştir).

Foucault’nun yukarıdaki ifadelerinin merkezine hangi filozofu yerleştireceğimiz, hakkında yazılanlar ve söylenenler göz önüne alındığında çoğunlukla Nietzsche gibi

² Heidegger’in Foucault’dan “kültür eleştirmeni” olmak bakımından farkı, Alman kültür dünyasını, Varlığın unutulmuş anlamını ortaya koyan öteki başlangıcın anayurdu olarak görmesinde yatar. Bu anlamıyla Heidegger, kültür eleştirmenliğini yeni bir olanak sunmak adına “askıya” almıştır.

görünse de³ odak noktasına Heidegger’i yerleştirenlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Foucault’nun hem Heidegger’in kendisi için “daima temel filozof” olduğunu söylemesi, hem onu okumadan olası Nietzsche tanışıklığının gerçekleşmeyeceğini ifade etmesi, hem de felsefedeki gelişiminde Heidegger’in etkisinin büyük olduğunu itiraf etmesi odak noktasına Heidegger’i alanları haklı çıkarır görünmektedir. Lâkin, düşünme deneyimimizi, taraf tutmanın tek yanlığıyla bezenmiş kör bir bakışa teslim etmektense düşünürlerin sorunsallaştırdığı meseleleri sorgulayan gözlere açmak daha doğru olsa gerek. Kendimizi belirli bir düşünmenin⁴ tek yönlülüğüne teslim ettiğimizde, teslimiyet, anlamını başka bir düşünceyle sınırlanmakta gösterir (Heidegger, 2014d: 2). Yani, “düşünmenin teknik yorumu” bizi başka biçimde düşünme olanağından ederek kendisinin en hakiki düşünme biçimi olduğunu dayatır. Buradan hareketle yapılması gereken, düşünürlere yönelik çalışmaların genellikle *hangi tema çerçevesinde incelendiğini* ortaya koyarak soruşturmanın güzergâhını belirlemektir.

Temaların şekillendiği alanı tasavvur etmenin yolu, Foucault ve Heidegger’in düşünme tarzlarını kavramaktan geçer. Genel olarak bakıldığında, Foucault’nun iktidar ilişkileriyle donatılmış yaşama karşı direniş ve mücadeleyi öne çıkarmasıyla, kimi zaman geleneği yok sayarak “ötekiler”in tarihine odaklanmasıyla, hâkim tarih kavrayışına karşıt bir konumda soykütüksel tarih yaklaşımıyla ve özgürlüğü temel alan yaşam biçimiyle; Heidegger’in Batı metafiziği düşünme geleneğinin monik metinlerinden hareket etmesi, köklerinden koparılmışlığa ısrarlı vurgusu, Greklerin otantik deneyiminin kaybını öncelemesi, Alman halkını “Varlığın unutulmuşluğunun” yarattığı yersiz yurtsuzluğa karşı kökensel bir güç olarak Varlık Tarihinde dünya-tarihsel başlangıcın temelleri üzerinde yerleştirmesi, bir kurtuluş anlatısı sunması ve metapolitik deneyiminin başarısızlığından dolayı “muhafazakâr devrimci” “suskunluğu” birbirlerine karşıt

³ Foucault’nun Fransa’da kimsenin fark edemediğini söylediği Heidegger etkisini göz önünde bulunduran Sluga, onu Heideggerci bir düşünür olarak tasavvur etmenin belirsizliği üzerinde durur. Belirsizliğe neden olan şey olarak Nietzsche’ye daha önemli bir vurgu yapılmış olmasını gösterir. Söz konusu vurgunun yanı sıra Nietzscheci olduğunu açıklıkla itiraf etmesinden dolayı (Foucault, 2019a: 250) Foucault’yu Heideggerci gözlerle okumaktansa Nietzscheci tutumla okumanın daha verimli olacağını düşünür (Sluga, 2006: 210).

⁴ Heidegger düşüncenin üç tehlike tarafından kuşatıldığını düşünür. İlki, şairin sözlerinde dile gelen düşünmedir ki, bu iyileştiricidir. İkincisi, kendisine karşı düşünmesi gerektiğinde düşünmenin bunu yapabilecek olanağı çok nadir ele geçirmesidir ki, bu en keskin tehlike olarak görünür. Sonuncusu ise felsefe yapmada görülür ki, bu en belirsiz ve en büyük tehlikedir (Heidegger, 2014d: 6). Tehlikelerin hangi yönden geldiğini bilerek hareket eden bir düşünme ancak “felsefeden varlığı düşünmeye doğru geri adım atmaya cesaret edebilir” (Heidegger, 2014d: 8).

konumda yer aldıklarına işaret eder. Foucault ve Heidegger'in tüm bu farklı konumları aslında onların düşünmeyi hangi yönde ele aldıklarıyla açıklanabilir: "Foucault, düşünmeyi iktidar egzersizlerine dönüştürmeye çalışırken, Heidegger bizi Varlığın başka bir çağının gelişine hazırlayan kökensel düşünmenin geliştirilmesini öğütler" (Sawicki, 2003: 71). Dolayısıyla hem düşünmeye yaklaşımları, hem bu yaklaşımdan kaynaklı içerik farklılıkları, hem de yaşam dünyalarındaki politik deneyimleri onları iki ayrı kutba yerleştirmek isteyenler için oldukça elverişli bir alan sağlar. Lâkin tüm bu farklılıklara rağmen onları birbirine bağlayan ve düşünmemize de yön verebilecek birçok benzerlik vardır.

Rayner, Dreyfus, Mules, Milchman, Rosenberg, Ziarek, Sawicki, Lagdameo gibi birçok araştırmacı, Foucault ve Heidegger'in düşüncelerini çeşitli benzerlikler açısından birlikte sorunsallaştırılabileceğini göstermişlerdir. Çalışmamızın özellikle "Üçüncü Bölüm"ünde, bu temaların soruşturmamıza yön vermesi açısından detaylı bir şekilde ele alacağımızdan burada sadece onları birbirine bağlayan temalara odaklanacağız. Dolayısıyla, öncelikle yapılacak olan, düşünmeye teşhis koymaları bakımından "yeni yollar açan" Heidegger ile "düşüncenin içinde açıldığı uzamı ve bu düşüncenin koşullarını, oluşum kipini" (Foucault, 2011a: 45) ortaya koyan Foucault'nun karşılaşmalarını sağlamaktır. Önemli ve dikkate değer farklılıkların vurgulandığı bu iki düşünürün ortak 'sorunu', "modern sonluluk koşulları göz önüne alındığında, [...] her şeyi tanımlayan, totalleştirici süreçlerin radikal (Foucault) veya otantik (Heidegger) aşkınlığı gibi bir şeyi nasıl başarabileceğimiz şeklinde özetlenebilir" (Schartz, 2003: 181). Dolayısıyla, her iki düşünürü birbirine bağlayan bir düşünme deneyimi, onların moderniteye karşı "şu an biz kimiz?" ve "şu an ne olup bitmektedir?" sorularını sorduklarını göz önünde bulundurarak hareket etmesi gerekmektedir. Buradan hareketle, onları "teşhis" ettikleri durumumuza yaklaşımları bakımından birbirine bağlayan yönere odaklanabiliriz.

Heideggerci ve Foucaultcu eleştirinin ortak yönlerinden biri "teknoloji"nin "tahakküm, kontrol ve yaşamı manipüle etme" (Lagdameo, 2017: 52) amacının merkeze alındığı ve onun her şeyi bir kaynak olarak görme tasavvuruna ilişkin yönelimleridir. Bir taraftan çerçeveleme, her şeyi hatta insanı bile manipüle ederek bir kaynağa dönüştürür ve şeylerin kaynak olarak görülmesi dışında her türlü açığa çıkmayı engeller. Buna karşın iktidar teknolojileri, bedeni ve nüfusu bir sömürü nesnesi haline getirilip yönetir. "Birinci

Bölüm”de ifade edileceği gibi, bedenler disiplin tekniklerinin kuşatıcılığında uysallaştırılır ve ekonomik amaçlar için kullanıma hazır hale getirilir. Tür beden üzerinde işleyen biyo-iktidar ise nüfusun doğumunu, ölümünü, hareket ettiği alanı, kısacası, yaşam alanının tüm olanaklar bütününe düzenler. Böylesi bir düzen aracılığıyla devletin amaçları doğrultusunda nüfus, belli bir hedef uğruna tasarım nesnesine dönüştürülmektedir. Bu en açık şekilde hükümet politikalarında görülmektedir. Örneğin, yoksulluk sorunu açısından düşündüğümüzde nüfusun “biyo-sosyal” yönlerine odaklanan hükümetlerin onu çeşitli şekillerde kontrol altına almak için uygulamalar geliştirdiğini görebiliriz.

Heidegger ve Foucault arasındaki ortak yönlerden ikincisi, “görünmezliğin” ortaya çıkarılması çabasında aranabilir. Bu çaba, Heidegger’de çerçevelemenin (*Gestell*) kendini ifşa etme tarzındaki “gizlenmişliği”nde açıkça görülür. Modern teknolojinin özü olan çerçevelemenin meydan okuma biçimindeki açığa çıkarma tarzı nesnelere kaynak olarak ele alınmasında kendisini gizler. Heidegger, çerçevelemenin *tehlîke* yönünü vurgulayarak ona karşı pratikte nasıl bir tavır alınması gerektiğine ilişkin çeşitli düşünme deneyimlerinin içine atılır. Foucault ise bu çabayı, iktidar teknolojilerinin nesnelere doğallaştırarak ve onları çeşitli disiplinler aracılığıyla bilimsel kılarak görünmez şekilde işleminin zeminini eşeleyip ortaya koyar. Bu iki çabanın “teknolojinin” kullanımına ilişkin tavrı, “teknolojinin” işler olduğu alanlarda işleme biçiminin “nasıllığında” “şüphenin” uyanıklığını göreve çağırılmalarından dolayı önemlidir (Lagdameo, 2017: 54; Hicks, 2003: 75). Bu iki yakınlığı göz önünde bulundurduğumuzda –“ister teknoloji bizi *Sein*’dan habersiz bırakıp dünyanın *Bestand* olarak bütünüyle ifşasına kapılmamıza yol açtığı için olsun, ister bizi belirli öznelerle dönüştürüp bu kimliklere hapsedtiği için olsun” (Lagdameo, 2017: 54)– teknolojinin yaşama dair tüm ilişkilerde içkin bir tarzda bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan yapılması gereken, her iki düşünürün de tehlike olarak gördüğü durumlara karşı uyanık olmaktır.

Bu iki ortak yanın yanı sıra Rayner, Foucault’nun Heidegger’in kendisi için “düşünme aracı” olduğu ve düşünmesinin Heidegger tarafından belirlendiği ifadelerini “ciddiye” olarak iktidar ve Varlık, hakikatin anlamı, teknoloji, düşünme, *Ereignis*, etik vs. kavramları aracılığıyla iki düşünür arasında “pratikte bir bağ” kurulacağını iddia etmektedir. Bunu da ilkin, Foucaultcu ‘sorunsallaştırma’da işleyen düşünme şekli ile

Heideggerci “öteki başlangıcın” (*der andere Anfang*) düşünmesi arasında benzerlikler inşa ederek yapar. Böylesi bir benzerlik kurma çabası, doğal olarak Foucault’nun bir pratiği belirli dönemlerle sınırlandırarak sorunsallaştırmasını, Heidegger’in Batı metafiziği düşünme geleneğine yönelttiği eleştirinin bir başka şekli olarak kavramak zorunda kalır. Rayner, bu akıl yürütmeden hareket ederek “sorunsallaştırmayı” Heideggerci “öteki başlangıç” (*der andere Anfang*) düşünmesinin tarihselleştirilmiş bir türü olarak okumanın mantıklı olduğunu düşünür. Rayner’in düşünürleri yüzleştiren düşünme deney(im)i, merkezine onların modernite eleştirisini aldığı sürece verimli bir tartışmanın eşliğine adım atar. Heidegger, Batı metafiziğine yönelik eleştirisinin odak noktasına “şeylerin düzenini” “sadece kaynak” olarak tasarlayan öznel tasavvuruna yöneltir. “İkinci Bölüm”de görüleceği üzere Heidegger, “öteki başlangıcın” (*der andere Anfang*) düşünmesini de bu deneyimi yaşayarak ona teslim olmayan bir düşünme biçimi olarak sunar. Rayner’e göre Foucault da benzer şekilde, “sorunlu deneyim biçimleriyle olan kimliksizleşmemizden bizi kurtarır, bizi kendiliğin inşası (*self-creation*) projesine hazırlar” (Rayner, 2004: 435). Ayrıca Rayner, her ne kadar iki düşünür arasında farklılıklarından kaynaklı olarak kapsamlı bir mutabakatın imkânsız olduğunu düşünülüğünü ifade etse de iktidara ve teknolojiye dair yorumlarından hareketle ortak bir bağ kurulabileceğini düşünür. Özellikle modern zamanların bir rasyonalite biçimi olarak “biyo-politik yönetim” ve Varlığın kendini açma tarzı olarak çerçeveleme arasında bir dizi süreklilik ilişkisi kurulabileceği tasavvurundan hareketle şunu sorar: “biyo-iktidar eleştirisi, teknoloji eleştirisini ne ölçüde tekrarlar?” (Rayner, 2014: 252).

Rayner’den farklı olarak Dreyfus, Varlık ve iktidar kavramlarını merkeze alarak Foucault ve Heidegger’in düşünme deney(im)leri arasında paralellik kurmaya çalışır. Foucault’nun bütün bir düşünmesine bakıldığında onun için hayati kavramın iktidar ve Heidegger’ininkinin de Varlık olduğunu – bu çalışmada her ne kadar iktidar ve Varlık arasında benzer bir konumlandırma yapılmışsa da amaç Dreyfus’un iddiasını tekrarlamak değil, “politik bir tutum” söz konusu olduğunda, Varlık Tarihinde öteki başlangıç (*der andere Anfang*) adına verilen kararı incelemektir – öne süren Dreyfus, onların düşünceleri arasında oldukça verimli paralellikler yakalar. Örneğin, iktidarın şu anki işleyişini disiplinler belirlerken Varlığın kendini açığa çıkarma tarzı meydan okumadır. Ya da iktidar bireyleri özneleştirerek itaatkâr bedenlere dönüştürürken, Varlığın “unutulduğu” çağda her şey hatta insan bile hazır bekleyen kaynağa dönüşür. Foucault için iktidarı

doğru bir şekilde kavramının koşulu, geleneksel/hukuksal-söylemsel iktidar kavrayışından kurtulmakla mümkünken, Heidegger benzer bir tutumu, Varlığa dair özsel bir düşünmenin ancak “Varlığın unutulmuşu”ndan sorumlu onto-teolojik geleneğin “yapı-sökümü” yapılması gerektiği konusunda takınır: Kralın başını kesmenin iki anlamı (Dreyfus, 2014: 240).

Foucault ve Heidegger’i yüzleştiren tüm bu belirlemeler, işledikleri temaya bağlı olarak farklılıklar ya da benzerlikler arasında bir diyalog kurma çabasıdır. Bu çalışmanın amacı da bir taraftan kendine yeni bir tema belirlemekken, diğer taraftan söz konusu temanın sorunsallaştırılıp sorunsallaştırılmayacağına olanak koşullarını ortaya koymaktır. Söz konusu amaç doğrultusunda, Foucault ile başlanılmasının nedeni, tıpkı Heidegger’in kendisi için düşünme aracı olmasındaki gibi bizim için kendisini düşünme aracı olarak bulmasında yatar. Düşünme aracı olarak Foucault’nun iktidar kavrayışının önemi, Heidegger’in Varlık anlayışının anlaşılmasında çeşitli yönleriyle bize yol göstermesinden gelir.

En nihayetinde bu çalışma, Foucault’nun iktidar kavramının bir teknoloji olarak “biyo-iktidar” a dönüşümüyle Heidegger’in Varlığın metafizik çağda kendisini “çerçeveleme” olarak açması arasında bağ kurarak Heidegger’in politik “yanılgısının” zeminini “her Varlık kavrayışı bir iktidar anlayışına dayanır” varsayımından hareketle anlaşılabilirliğini bir düşünme deneyi olarak ortaya koyar. Bu düşünme deney(im)i, “ontolojik olanı hakikat olarak sunan bir düşünmeyi politik bir tutumla desteklediğimizde” “faşizm” tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğimizi gösterir. Çünkü “hiçbir felsefi duruş [...] yoktur ki içinde, ilaveten, bir akademik tercihi ve *bir politik tercihi taşımasın* ve hatta derin belirlemelerinin bir kısmı, az veya çok bilinçli biçimde benimsenen bu ikinci tercihten kaynaklanmasın” (Bourdieu, 2018: 100; vurgu eklenmiştir). Felsefi duruşun politik tercihlerce kendisini açtığı bir düşünme, şeylerle ilişkimizi göz ardı etmiş olamaz. Heidegger’in felsefesini “Nazi olayı” üzerinden okumayı önermiyoruz elbette; sadece “düşünceyi siyasi bir pratiğe hakikat değeri vermek için kullanmayın”⁵ (Foucault, 2016a: 56) diyen Foucault’nun sözlerine kulak kesilmemiz gerektiğini düşünüyoruz; Heidegger her ne kadar Foucault’nun yapılmamasını öğütlediği

⁵ Aynı ifade, Veyne’nin *Foucault: Düşüncesi Kişiliği* kitabında Işık Ergüden tarafından şöyle çevrilmiştir: “Politik bir pratiğe hakikat değeri vermek için düşünmeyi kullanmayın!” (Foucault; aktaran Veyne, 2014: 145).

şeyi, üstelik “felsefe”yi bir tarafa bırakarak yapmış olsa da. Kulak kesildiğimiz öğüde bizi hazırlayan ve çalışmamızın başından sonuna dek bizi kuşatan rahatsız edici soru şudur: *Düşünmeye* yeniden hayat veren (Arendt, 2010: 120) “bu entelektüel dev nasıl olur da en kanlı ve entelektüellikten son derece uzak olan politik rejimlerden birini desteklediğini açıklayabilir?” (Rodgers ve Thompson, 2007: 183). Ya da başka şekilde ifade etmek gerekirse, “Batı entelektüel geleneğinin varisi olduğunu iddia eden birinin, felsefi yeteneklerini bilinçli bir şekilde bu geleneğin mutlak olumsuzlamasını temsil eden zalim bir gücün emrine vermesi nasıl mümkün olabilir?” (Wolin, 2016: 15). Bu desteğe neden olan şey nedir? Batı metafiziğinin düşünme geleneğine yönelttiği eleştirinin sonunda bizi sükûnetle düşünen düşünmeye çağırın “çevre şairi varlık çobanı” ile Führer’in cehaletini görmezlikten gelerek (Safranski, 2008: 335) Alman ulusunun geleceğini ona bağlayan Nazi rektörünü aynı giysinin içinde görmeyi nasıl başaracağız? Varlığın çobanı olarak Nazi rektörünün sözlerinde kavalından koyunlarına ezgiler dizen çobanın şarkısı mı duyulmaktadır? Yoksa, onu Führer/rektör cüppesini çıkaran ve Hölderlin’in şiirlerinde Varlığın ezgilerini duyan “mütevazi çoban ve felsefi yurt-dostu” olarak mı göreceğiz? (Bambach, 2017: 198) “Politik yanılığsından” dolayı Heidegger’i yerleştirdiğimiz konum hakkında düşünmek önemlidir. Ayrıca, bu yanılığa neden olan ontolojik belirlenimi soruşturmamızın sonunda kavrama olanağına sahip olmaksızın olmazdır. Böylesi bir yanılığa sebep olan kavrama adına kesinlikle iki düşünürü uzlaştırma çabası içinde olmayacak, iktidar ve Varlık hakkında paralel bir okuma yapıldığında, düşünmede yeni bir olanağın yaratılıp yaratılmayacağını peşinde olacağız. Bu olanağın peşinde çetrefilli bir soruşturmaya adım atan düşünme anlam içerikleri bakımından iktidarı (*Pouvoir*) ve Varlığı (*Sein*) “düşünme araçları” olarak sorunsallaştırmak zorundadır. İktidar ve Varlık üzerine yapılacak herhangi bir soruşturma, devler savaşını (*Gigantomakhia*) göze almalıdır. Bu anlamıyla devler savaşı bir “*muthon tina diegesthai*” değil, yani bir “masal anlatmak” değil soruşturmanın en asli öğelerinden biridir.

1. BÖLÜM

FOUCAULT'DA İKTİDAR (*POUVOIR*) KAVRAMININ ANALİZİ

1.1. ANALİZE YOL GÖSTEREN İZLEK: SORUNSALLAŞTIRMA

Düşünmenin kendini apaçık kıldığı kültürlerde söz konusu olanın o kültürün yapılarından hareket ettiğini düşünmek her sağduyulu insanın özelliğidir. Yani kültürü tanımlayan, belirleyen, dönüştüren kurallar bütünü üzerinden hareket ederek belirli kavramlar altında ve o kavramlar aracılığıyla ele alınacak kültürdeki dönüşümleri soruşturmak çoğunlukla itiraz kabul etmeyecek bir belirlemedir. Bunun en temel koşulu ise insan öznesinin kendi kültürünün yazgısının içine doğmuş olması ve düşünmesinin tüm olanaklarını ilkin içinde olduğu yapının sonucunda elde etmesinden gelir. Bu yönde ele alınacak bir soruşturmanın belirli kavramlar üzerinden hareket ederek bir “düşünce tarihi”⁶ ortaya koyma çabası garipsenmese gerek.

Foucault, düşünce tarihinin sorunlar ya da sorunsallar üzerinden ele alınabileceğini iddia eder; kendisi de yaşamı boyunca bu çizgiden ayrılmaz. Bu bağlamda, düşünmenin kendisine verilen önem yadsınamazdır, çünkü düşünmenin nesnesi olan düşünülene yönelmek, bağ kurmak ve itina göstermek (Heidegger, 2015c: 48) insanı tutsaklık alanının ötesine taşıyarak ona, yaptığı eylemlere karşıdan bakabilme olanağı sağlar. Yapıp ettiklerine karşıdan bakabilen insan, gerçekleşen eylemden kendini kopararak eylemi, eylemin nedenlerini ve sonuçlarını, oluşma zemini vb. olanakları bir sorun olarak düşünebilme hareketi sağlar. Böylece, soruşturma alanına problem olarak alınan öge nesne olarak kurulur. Buna bağlı olarak şu soru cevaplanmalıdır: Bir eylem nasıl oluyor da düşünce alanına dâhil olur? Sıradan bir eylemin düşünce alanına dâhil olması, sözü edilen eylemin oluşma zeminine neden olan faktörlerin belirsizleşmesinden kaynaklıdır. Yani herkesçe bilinen bir durumun sınırlarının belirsizleşmesinden dolayı bazı güçlükler ortaya çıkar. İşte düşüncenin, eylemin sınırlarında kol gezdiği zemin. Belirsizleşmesinin

⁶ Düşünce tarihi, düşünmenin tümel bir kavram olarak ele alınarak tarihin kökeninde düşünmenin olduğu ve her şeyin ona dayanarak açıklanması gerektiğine yönelik bir adlandırma değil, sorunsallar temelinde yapılacak araştırmaları ifade eder. Bu anlamıyla düşünce tarihi, sorunsallaştırmaların tarihidir.

nedeni ise toplumsal, ekonomik ve siyasi süreçlerden kaynaklanmaktadır (Foucault, 2019a: 278-279).

Düşünce alanına dâhil olmanın yolu, düşünürlerin, filozofların ya da düşünceye yön verenlerin düşünmeye yaklaşımları bakımından farklılık göstermektedir. Bu farklılıkları belirleyen en temel şey ise onların hareket ettikleri bilgi alanlarında problem olarak gördükleri meseleleri sorunsallaştırma⁷ biçimleridir. Foucaultcu düşünce izleğinde sorunsallaştırma kavramını belirli bir çerçeve içinde düşünmek⁸ gerekir yani çerçevenin içine neyin girdiği kadar neyin girmediği de önemlidir. Sorunsallaştırmanın ilk adımı olan bir şeyi kendine sorun olarak görmenin temelinde, açıkça ortada olduğu düşünülen cevaba karşı “ikna olmamak, bir çelişki yakalamak, daha fazla bilgi talep etmek, farklı postullara dikkat çekmek, yanlış akıl yürütmeleri göstermek vb.” yatmaktadır (Foucault, 2019a: 271). “Sorunsallaştırma”⁹, var olan bir kavramın temsil edilmesi ya da var olmayan bir nesnenin belirli bir söylem aracılığıyla üretilmesi anlamına gelmez. O daha çok, “herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür” (Foucault, 2019a: 86).

Bir şey, hangi koşullarda bir bilginin nesnesi haline gelebilir? Ne oluyor da o şey, bilinebilecek bir nesne olarak sorunsallaştırmanın konusu olmaktadır? Sorunsallaştırmanın nesnesi, hangi prosedürlere ve ayrımlara tabi tutularak açıklanmaktadır? Yani “nesnenin, söz konusu edilen bilgi biçimine göre değişen nesneleşme kipini belirlemek gerekir” (Foucault, 2011a: 350). Sorunsallaştırmalara

⁷ Sorunsallaştırma kavramının Foucault'nun çalışmalarında nasıl bir öneme sahip olduğuna yönelik kapsamlı bir tartışma için Bkz. Koopman, Colin (2013). *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Indiana: Indiana University Press. Bir başka çalışmaysa Meyer'in “Gramatolojiden Problematolojiye” adlı kısa makalesidir. Bu makalede Meyer, *problematolojiyi* felsefe yapmanın yeni yolu olarak tanımlayarak onun merkeze cevapları değil soruları aldığını söyler. Problematoloji odak noktasına “soruyu (*question*), sorgulamayı (*questionnement*), sorunu (*problème*) ve sorunsalı (*problématique*) alır” (Tunç, 2022: 83).

⁸ Deleuze'e göre, ilkin Heidegger'de daha sonra da Foucault'da hedef tahtasına düşünmenin ne demek olduğu sorusu yerleştirilir: “Düşünmek, deneylemek, problematize etmek demektir. Bilgi, iktidar ve kendilik düşüncesinin bir problematizasyonunun üçlü köküdür” (Deleuze, 2004: 136).

⁹ Foucault, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* 'nde sorunun, “deliliğin belirli bir anda nasıl ve niçin belirli bir kurumsal pratik ve belirli bir bilgi (*connaissance*) aygıtı aracılığıyla sorunsallaştırılması” olduğunu söyler. Foucault'nun önemli çalışmalarından biri olan *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* 'nda ise yapılmak istenen “on sekizinci yüzyılın sonları ile on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki cezalandırma pratikleri ile cezalandırma kurumları üzerinden giderek suça eğilimlilik ile ceza arasındaki ilişkilerin sorunsallaştırılmasında meydana gelen değişiklikleri analiz etmek”tir (Foucault, 2019a: 85-86).

Foucault metinleri açısından şu örnekler verilebilir: *Kelimeler ve Şeyler*, “konuşan öznenin, çalışan öznenin, yaşayan öznenin ne olduğunu”, *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*, suçlu bir özne olan kişinin “kendi hakkındaki hakikati nasıl dile” getirebileceğini, *Cinselliğin Tarihi* ise “özne, cinsel zevk öznesi olarak, kendi hakkında doğruyu nasıl” söyleyebileceğini sorunsallaştırmanın karşılığıdır (Foucault, 2011a: 231). Bu bağlamda “felsefi düşünme çalışması”, eğer sorunsallaştırmaların bir parçası olarak kavranırsa yeniden düşüncenin alanına dâhil olur (Foucault, 2019a: 280). Sözü edilen felsefi düşünme çalışması, aynı zamanda “eleştirel analiz hareketi”dir. Çünkü, hem belirli bir soruna verilen farklı çözümleri hem de bu cevapların, sorunsallaştırmanın sonucu olduğunu ancak böylesi bir felsefi çalışma ortaya koyabilir. Sorunsallaştırmalar, ortaya çıkan güçlülere farklı çözümler üretmenin koşullarını belirler. Kısaca söylemek gerekirse, “bir verinin bir soru halini alması, bir grup engel ve güçlüğün çeşitli çözümlerle cevap bulunmaya çalışılacak sorunlara dönüşmesi: Sorunsallaştırmanın amacını ve düşüncenin spesifik eserini oluşturan şey budur” (Foucault, 2019a: 279-280).

Her ne kadar 1970’lerin sonuna kadar belirli bir tema çerçevesinde açıkça belirtilmemiş olsa da *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*’nden (*Histoire de la folie a l' age classique*) itibaren Foucault’nun çalışmalarına yön veren kavram sorunsallaştırmadır.¹⁰ Foucault, sorunsallaştırma kavramının çalışmalarında yeterince tanımlanmamasının sebebini şöyle açıklar: “Esas olan hep sonradan belli olur; en genel şeyler hep en son görünenlerdir” (Foucault, 2019a: 85). En son görünenin yaptığı şey, sorunları netleştirmek ve yoğunlaştırmaktır. Bunu yapabilmenin koşuluysa karşıya yerleştirilen düşünce nesnesini enine boyuna incelemektir.

Sorunsallaştırma, Foucault’nun çalışmalarında yolculuğa çıkan birinin yolun sonunda geldiği yere dönmesini sağlayan bir anahtardır. Bu anahtarın Foucaultcu düşüncede iki kapıyı açtığı söylenebilir. Bunlardan ilki, “bir analitik etkinlik biçimi ya da felsefi araştırmanın kipliği” (Koopman, 2014: 400) olan fiil olarak sorunsallaştırmadır. Foucault’nun heteronormatif cinselliğe ilişkin yaptığı sorunsallaştırma sonucunda kişinin

¹⁰ Foucault’nun yaşamının ve düşüncesinin yakın tanıklarından Paul Veyne, sorunsallaştırmayı arkeoloji ve soybilimin birlikte işlediği bir kavram olarak tanımlar. Ona göre sorunsallaştırmak, “bir varlığın verili bir dönemde *nasıl düşünüldüğünü* kendine sormak (arkeoloji olarak adlandırdığı görev budur) ve varlığın bu şekilde düşünülmüş olmasıyla bağlantılı olan toplumsal, bilimsel, etik, cezalandırıcı, tıbbi vb. çeşitli toplumsal pratikleri analiz (bu da kelimenin Nietzscheci anlamında Soybilim görevidir) ve tarif etmek”tir (Veyne, 2014: 134; vurgu eklenmiştir).

kendi cinselliğinin sorunlu olduğuna yönelik yaşadığı kuşku buna örnek gösterilebilir. Bu anahtar aracılığıyla etik bir duyarlılık geliştirilerek kim olduğumuza ilişkin daha tutarlı bir cevap bulmamız sağlanır. Bunun yanı sıra, kendimize dair sorunları fark ederek onları anlamamızı kolaylaştırır. Sorunsallaştırmanın bir anahtar olarak açtığı ikinci kapının ardında felsefi araştırmaya eşlik eden “sorgulama nesnesi” durmaktadır. Bu anlamıyla sorunsallaştırma hem bireyler olarak hem de genel toplum ve kültür düzeyinde sorunlu bulduğumuz, kaygı duyduğumuz ve üzerinde takıntı yapma eğiliminde olduğumuz sorunlu malzeme demetine (*bundle*) atıfta bulunan bir isimdir. Sorunsallaştırma faaliyetinin bütününe bakıldığında, soruşturulan nesnenin tutarlı hale getirilmesi olmazsa olmazdır. Araştırmamızın da soruşturma nesnelereinden biri olan disiplinci iktidara sorunsallaştırma kavramı açısından bakıldığında, onun tarihsel olduğu ve tarihsel bir olgu olarak karşımızda durduğu görülecektir. “Disiplin gücü olan sorunsallaştırma”, hem manastırın günlük pratiklerini içerin ritüellerinde zamanın kullanımına, hem kışlada askerin örgütlenme şekline, hem de hapishanede hapsetme tekniklerinin mahkûmlar üzerinde işlemesine sirayet ederek disiplinci iktidarın işlemesine hizmet etmektedir (Koopman, 2014: 400-401).

Bu doğrultuda, Foucault’nun “bir düşünce tarihçisi” olarak yapmak istediği şey, belki de en önemli olanı, “gerçek bir pratikten, nasıl bilimsellik iddiası taşıyan bir bilgi (*savoir*) türü ortaya çıkabilir?” (Foucault, 2019d: 88) sorusunun düşünce tarihinin belirli dönemleri için cevaplamaktır. Foucault, bu soru çerçevesinde belirli teorilerin ya da iktidar uygulamalarının, akıl-akıldışı, normal-anormal gibi tanımlamalar üzerinden hareket ederek, söz konusu ikiliklerin belirli bir birey grupları üzerinde nasıl işlediklerini ele almaktadır. Yani yaptığı şey, “iktidarın tarihini¹¹ ortaya koymaktan ibarettir” (Foucault, 2019d: 113).

Belirli bir sorun ele alındığında onun “özlü ve eksiksiz olarak” ortaya konması isteniyorsa öncelikle olarak yapılması gereken onun “en tikel, en somut biçimlerine” bakmaktır (Foucault, 2019d: 117). Bunu yapabilmenin temel koşullarından biri, elde olana yönelik rastlantısal belirlemeler yapmak değil, bir hekim gibi bize sunulan bulgulardan hareket

¹¹ “İktidarın tarihi”nden anlaşılması gereken, iktidar kavramının genel bir kavram olarak, tarihi belirleyen bir ilke olarak ele alınarak incelenmesi ya da Foucault’nun ele aldığı tüm çalışmaların [İ]ktidar’a dayandığı değildir. Bu çalışmanın merkezinde yer aldığı üzere iktidar, iktidar ilişkileriyle sınırlıdır ve bu ilişkilerin ele alınan izlek bakımından öneminin yadsınamayacak kadar önemli olduğu düşünülmektedir.

ederek teşhis koymaktır.¹² Böylece, Foucault’ya ilişkin amacımız onun iktidar kavramını olabildiğince açıklamak ve daha sonraki aşamalarda Varlık ile nasıl bir kıyaslama yapılacağını teşhis etmek olacaktır. Bu yönde atılacak ilk adım, Foucaultcu düşünme izleğinde iktidar kavramının yerini tayin etmektir.

1.2. İKTİDARIN ÖNCELİĞİ YA DA NEDEN İKTİDAR?

Foucault söz konusu olduğunda her ne kadar onun temel kavramının iktidar olduğu tartışmalı olsa da iktidarın Foucaultcu düşünce izleğinde yeri yadsınamazdır. Foucault, birçok eserinde asıl amacının iktidar fenomenini analiz etmek ya da söz konusu analizin temellerini atmak olmadığını, aksine amacının insanların kendi kültürlerinde “özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak” olduğunu söyler (Foucault, 2019a: 57). Foucault bir söyleşide ise bütün uğraşının “temel olarak, Batı toplumlarında insanların, belirli, somut bir şeyler kümesini öğrenme sürecinde kullanılan, aynı zamanda onların saptanmış, belirli koşullar altında kendilerini özneler olarak kurdukları deneyimleri nasıl edindikleriyle ilgili” olduğunu söylemiştir (Foucault, 2019d: 67-68). Bu belirlemelerden çıkarılacak sonuç, ele aldığı sorunların temel fenomeninin iktidar değil, özne olduğudur. Ama bu konuda, Foucault’nun çok açık olduğunu söylemek ve yönümüzü sadece öznenin dönüştürülme kiplerinin tarihine çevirmek bizi büyük bir yanılgıya düşürebilir.¹³ Çünkü Foucault *İktidarın Gözü*’nde yer alan 1977 tarihli “Bilgi ve İktidar” başlıklı konferansta hakiki sorunun ne olduğu konusunda nasıl bir değişim geçirdiğini gösterir.

Foucault, uzun bir zaman boyunca yaptığı çalışmaların merkezinde bilmeye ve bilgiye ilişkin analizler olduğunu düşünür. Bu analizlerin yöneldiği mesele, delilik, hastalık, dünya ve yaşam hakkında ne bilindiğine ilişkindir. Ama daha sonra, asıl sorununun bunlar olmadığını, aksine bu araştırma alanlarıyla da ilişkili olan bir kavramın asıl ilgilendiği problem alanı için merkezi olduğunu söyler: “Benim hakiki sorunun, aslında günümüzde

¹² Kendisinin sosyolog mu, tarihçi mi, yoksa filozof mu olduğuna yönelik soruya Foucault şöyle cevap verir: “Ne biriyim, ne öbürü, hekimim, hatta teşhisçiyim. Ben teşhiste bulunmak istiyorum, yaptığım çalışma da ölmüş olanın hakikatini neşterle bile olsa gün ışığına çıkarmaktan ibarettir” (Foucault, 2016c: 37). Foucault, teşhis konusunda hekimin tam karşısında durur; çünkü hekim teşhisin olduğu yerde sessizliğe gömülürken o “çılgılık” atmaya çabalar. Yani Foucault, “hekimlerin genellikle sessizliğe indirgediği söylem ögesinde” (Foucault, 2016c: 37) teşhisin olanaklarını göreve çağırır: Tıpkı Nietzsche gibi. Yaşamın “hastalıklarını” tedavi etmek için çekicini kullanmak zorundaydı, ama yıkarak değil; “ölü” gelecekte “canlı” (yeniden dirilen anlamında değil) geleceğe geçişin olanağını bulabilmek için.

¹³ Öznenin dönüştürülme kiplerini iktidar açısından ele almaktır asıl mesele.

herkesin sorunu olan *iktidar* sorunuydu.” (Foucault, 2019b: 168; vurgu eklenmiştir) Aynı metnin başka bir kısmında Foucault, “ilk kitabım” dediği *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*’nden itibaren asıl meselesinin iktidar olduğunu yineler (Foucault, 2019b: 151). Foucault’nun iktidara ilişkin genel bir teori ortaya koyma çabasında olmadığı aşikârdır. Özellikle de *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*’nde açıkça soruşturulan kapatma kurumu düşünüldüğünde Foucault’nun, belirli dönemlerde “o an var olduğu haliyle iktidar ilişkilerinden” söz ettiği açıktır (Foucault, 2011a: 341).

Bunların yanı sıra, Foucault asıl yönünün iktidar olduğunu farklı yazılarında ve konuşmalarında açıkça dile getirmektedir. Duccio Trombadori ile yaptığı bir söyleşide Foucault, ilk zamanlarda sorununun “bilginin ‘soybilimsel’ tarihi”ni ortaya koymak olduğunu düşündüğünü ama daha sonra kendisini sürekli bir şekilde rahatsız eden asıl sorunun *iktidar* olduğunu fark ettiğini söyler. Her ne kadar soruşturma nesnesi farklı farklı olsa da analiz edilen nesne iktidar açısından ele alınmaktadır. Aynı söyleşide 68 Mayıs’ına yönelik yaptığı değerlendirmede de sorununun hangi açıdan iktidarla ilgili olduğunu açıkça belirtir:

“Olan bitenin, genel olarak, gençlik kültürünü ve kimi toplumsal tabakaları etkisi altına alan iktidar biçimleri ağına karşı yapılan bir ayaklanma olduğunu bugün kim reddedebilir? Benimkini de içine alan bütün bu farklı deneyimlerden tek bir sözcük çıkıyor ortaya. Görünmez mürekkeple yazılmış, doğru kimyasal madde eklendiğinde sayfada seçilebilecek olan bir mesaj gibi. O sözcük *iktidardır*” (Foucault, 2019d: 113-114).

Yürünecek yolun bu bölümü, kendini iktidarı soruşturmaya adanmanın yanı sıra onu her şeyi açıklayan ya da her şeyin kaynağında kendisi olduğuna ilişkin bir hükümden hareket etmemektedir. Bu yönde yapılması gereken en hayati şey iktidarın açıklanmasıdır. Çünkü, Foucault’nun çalışmaları incelendiğinde görülecektir ki -kendisi de aynı şeyi söyler- yapılan soruşturmalar “belirli dönemlerle” sınırlıdır. Yani Foucault bu dönemlerde, “çağdaş toplumların yaşadıkları deneyimler” hakkında düşünür ve karşısında temel bir sorun olarak duran *iktidarı* görür (Foucault, 2019d: 116). Böylece soruşturmanın güzergâhın ne olacağı kendini açık kılmaktadır: İktidar.

İktidar kavramı, tarihsel olarak ele alındığında, farklı tematik ilişkiler üzerinden tanımlandığı için onun ne olduğuna yönelik birçok belirleme yapılmaktadır. Her ne kadar bir fenomen olarak varlığı hakkında şüphe duyulmasa da kavramın belirsizliği sorun teşkil etmektedir. Bu belirsizlikten dolayı iktidar, kukla oynatıcısının oyunu gibi kimi

zaman doğaçlama kimi zaman da çerçevesi belli bir alanın içinden hareket edilerek açıklanır. İktidarın baskı¹⁴, egemenlik, güç veya tahakküm anlamlarına gelip gelmeyeceği, onun hukuksal mı yoksa politik mi olduğu, özgürlükle mi yoksa baskıyla mı ilişkili olduğu, ortak eyleme mi yoksa mücadeleye mi dayandığı, şiddetle mi ilişkili yoksa kendisi şiddetin bir biçimi mi olduğu, hukukla mı yoksa keyfilikle mi ilişkili olduğu konusunda fikir birliği yoktur (Han, 2020a: 7). Bu karışıklık göz önüne alındığında yapılması gereken ilk şey, iktidarın nasıl ele alınacağını ortaya koymaktır yani söz konusu kavrama sınır çizmektir. Bu sınırın ilk belirlemeleri, Foucault'nun erken dönem çalışmalarına bakılarak çizilebilir.

Foucault'nun ilk çalışmaları göz önüne alındığında, iktidarın yasaklayıcı, yasa dayatıcı, düzen getiren, sansürleyen ve ceza ile tehditler savuran tekniklerle işlediği görülmektedir. Özellikle, *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'nde sunulan perspektif üzerinden bakıldığında, geleneksel iktidar kavrayışının hâlâ hüküm sürdüğü görülmektedir. Çünkü burada, monarşi kurumuyla da paralellik taşıdığı söylenebilecek bir iktidar kavrayışının akıl-akıl dışı üzerinden siyasal alanın içinde yer aldığı açıkça gösterilmektedir. Akıl-akıl dışı ikiliği üzerinden tanımlanan delilik, aklın tek taraflı bir iktidarı üzerinden işlemektedir. Bu işleyiş aynı zamanda bir özneleştirme sürecini de içermektedir. Foucault'nun, “aklın delilik üzerinde uygulamaktan geri kalmadığı iktidar türünün ne olduğunu belirlemeye” (Foucault, 2019b: 170) çalışarak delilerin belirli bir “hakikat arayışı alanına nasıl dahil olduklarını” (Foucault, 2019b: 261) sorunsallaştırdığı *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'nde iktidara yeni bir yorum getirdiği söylenemez.

Bir diğer çalışması olan *Kliniğin Doğuşu*'nda¹⁵ da tıbbi söylemin doktor/hasta ilişkisi üzerinden hastanın bilimsel bir tedavi çerçevesinde kapatılmasıyla son bulmaktadır. Bu kapatılma durumu, hastalığın sorunsallaştırılması sonucu hastalığı ele alan tıbbın

¹⁴ İktidara ilişkin analizin en belirleyici yönlerinden biri olan baskı, karşısına aldığı yok etmeye mahkûm eder ve susturur. Bu bağlamda sözü edilecek konu cinsellik olduğunda “söylenecek, görülecek ve bilinecek” hiçbir şeyin var olmadığına yönelik bir söylem içinde işler. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde baskının bu yönünü şöyle açıklar: “Örneğin çocuklar (...) Çok iyi biliriz ki, çocukların cinselliği yoktur; bu da cinselliği onlara yasaklamak, sözünü etmelerini engellemek, cinselliği sergilemeye kalkışacakları her yerde gözleri kapayıp kulakları tıkamak, onlara genel ve titiz bir suskunluğu dayatmak için gerekli bir nedendir. Baskıya özgü olan şey budur işte; onu basit bir ceza kanununun yasaklarından ayıran da bu olmalıdır” (Foucault, 2020b: 12).

¹⁵ *Kliniğin Doğuşu*, aynı meseleleri ele alan diğer araştırmalarla karşılaştırıldığında “oldukça karışık, yetersiz ve kötü yapılanmış düşünceler tarihi alanına bir yöntem uygulama girişimidir” (Foucault:2014b: 243).

“temelini oluşturan, anatomik-patolojik türde bir bilginin nasıl geliştiğini göstermekte”dir (Foucault, 2019a: 92). Bunun sonucu olarak hem hastane kurumunun nasıl ortaya çıktığı ortaya konmakta hem de doktorun hasta karşısında tek taraflı iktidarının nasıl işlediği gösterilmektedir.

Foucault'nun en önemli çalışmalarından biri olarak görülen *Kelimeler ve Şeyler*'de, iktidar mekanizmalarının bilimsel söylemlerin¹⁶ içinde nasıl işlediği ortaya konmaktadır. Belirli bir bilimsel söylem ortaya konmak istendiğinde hangi kurallara ve kısıtlamalara bağlı olarak hareket edilmesi gerektiğini yaşam, doğa tarihi ve ekonomi politik açısından ele alan Foucault'nun amacı, bilgi ile iktidar arasındaki bağların nasıl işlediğini göstermektir. Bu bağların *Gordion Düğümü* ise iktidar mekanizmalarıdır (Foucault, 2019b: 171).

Onun iktidarın geleneksel ağından kendini açıkça kurtardığı çalışması *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*'dur. Foucault'nun bu çalışması, cezalandırıcı iktidardan disiplinli iktidara geçişte cezalandırmanın işlevini, yapısını ve geçirdiği dönüşümü anlatmaktadır. İlk çalışmalara kıyasla *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*; disiplin toplumu yarattığı, normalar dayattığı, bedenin ve ruhun cezalandırma tekniğinde işlediğini içeren disiplinli bir iktidar kavrayışıyla bizi karşı karşıya bırakır. Bu iktidar, “sadece cezalandırıcı (*punitive*) ve sınırlandırıcı (*restrictive*) değil, aynı zamanda düzelten (*corrective*), rehabilite eden (*rehabilitating*) ve yerine geri koyandır (*restoring*). Disiplinli iktidar öznellik üretir” (Oksala, 2014: 166-167).

¹⁶ Foucault'ya göre “söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar. Aynı biçimde, suskunluk ve giz iktidarı korur, onun koyduğu yasakları sabitleştirir; ama aynı zamanda onun çatışmalarını yumuşatır ve az ya da çok karanlık hoşgörülere yer açar” (Foucault, 2020b: 75). Dolayısıyla, söylemsel kurullarla iktidarın uygulanması arasında güçlü bir bağ vardır. Çünkü söylem hem toplumsal sistemin bir ürünüdür hem de aynı zamanda toplumsal sistemin yasaklama, dışlama ve seçme gibi dışlama usulleriyle yeniden üretilmesinin kaynağıdır (Hook, 2001: 43). “Söylemler, güç ilişkilerinin alanında birer taktik öge ya da bloktur; aynı strateji içinde farklı, hatta karşıt söylemler olabilir; ya da tersine söylemler karşıt stratejiler içinde hiç biçim değiştirmeksizin gidip gelebilirler” (Foucault, 2020b: 75). Söylem, iktidarın hem amacı hem de aracıdır (araçsallaştırılmasıdır). Söylem ve iktidar arasındaki ilişkiden çıkarılacak yanlış sonuç, söylemin işlevini iktidarın işleyişindeki rolle indirgenmesidir: “Söylem belirli maddi güç ilişkilerinin ortaya çıkmasını kolaylaştırır ve onaylar, tıpkı bu etkileri olaydan sonra meşrulaştırdığı gibi. Benzer şekilde, iktidarın maddi düzenlemeleri, söylemde konuşulanlarla maddi dayanak sağladığı gibi, belirli konuşma haklarını ve ayrıcalıklarını da mümkün kılar” (Hook, 2001: 61). Bundan dolayı, söylem ve iktidar arasındaki bağımlılık ilişkisi küçümsenmemelidir. Söylemin içine aşırı bir şekilde girmenin tehlikesi, söylemin iktidarın sadece sinsi bir aracı olarak görülmesine neden olabilir (Hook, 2001: 62). Foucault, söylem kavramını dilden ziyade iktidara ve bilgiye daha yakın kullanır (Hook, 2001: 64). Çünkü, iktidar ve bilginin birbirlerine eklenildiği yer söylemdir (Foucault, 2020b: 75).

Foucault'nun sözü edilen ve ilerde bahsedilecek diğer çalışmaları göz önüne alındığında iktidar, ne bir kurum, ne bir yapı ne de sadece baskı mekanizmasını işleten bir egemenlik sistemidir. İktidar, “belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır” (Foucault, 2020b: 70). Böylesi bir tanımlama bize iktidarın kötü bir şey olmadığını, aksine onun “stratejik oyunlar” (Foucault, 2019a: 237) olduğunu gösterir. İktidarın kötü bir şey olarak anlaşılması onun sadece tahakküm, bastırma, cezalandırma, yasaklama vs. anlamlarının baskın figür olarak kullanılmasından kaynaklıdır. Hâlbuki iktidar zevk üretir, arzu yaratır, bilgi üretir ve bunları yaparak çok daha fazlası olduğunu gösterir. Foucault'nun ifadesiyle iktidar, “bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer (...)” (Foucault, 2019b: 51-52) dolayısıyla soruşturma konusu yapılması gereken şey, bu anlamıyla iktidardır. Çünkü iktidarı sadece baskı mekanizmasının işlediği ve karşılaştığı her şeye “hayır” diyen bir hukuk kurumuna indirgemek onu yasaklamanın merkez noktası olarak anlamaktan başka bir şey değildir. Bu tutum, iktidarın negatif olduğuna ve sınırlarının çizilerek kısıtlı bir alanda hareket ettiğine inanır. Dolayısıyla sınırları çizilmiş iskelet halindeki iktidar, belirli bir yapının dışında hareket etmeyerek sadece engellemeyi ve yasaklamayı hedefler. Eğer iktidar sadece “hayır” demenin sesi olsaydı ona sürekli boyun eğileceği de muammadır. İktidarı kabul etmemizi sağlayan şey, onun bu yasaklama ve her şeye “hayır” diyen sesi değil, yaşamımızı belirleyen zevklerin yaratılmasında bilgilerin oluşturulmasında ve söylemlerin üretilmesinde işlemesidir. İktidarın böylesine işlemesi, onun toplumsal yaşamın bütün alanı içinde “üretken bir ağ” gibi hareket ettiğini gösterir (Foucault, 2016a: 68-69).

Foucault'nun iktidara yönelik bu belirlemeleri, genel anlatısına ilişkin bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeve ışığında ilkin, iktidarın yasaklayıcı olarak anlaşılmasının ne anlama geldiğini Foucault'nun düşünsel güzergâhında ortaya koymak gerekir. İkincil olarak yapılması gereken, yasaklayıcı olmaktan ziyade bireyin bedenini, zamanını ve günlük pratiklerini uygulama alanı olarak belirleyerek onun ruhunu eğiten, disipline eden ve normalleştiren bir iktidar anlayışına (disiplinci iktidar) nasıl geçildiğinin belirli izlekler ışığında ortaya koymak gerekir. Üçüncü olarak, diğer iki iktidar teknolojilerine karşıt olmayan ama onlardan farklı teknolojiler kullanarak disiplinci iktidarın yapısı üzerinden inşa edilen ve nüfusu temele alan biyo-iktidarın on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda toplumsal yaşamda nasıl işlediği gösterilmelidir. Özellikle, disiplinci ve biyo-iktidar olarak tanımlanan iktidarların hangi kavramsal çerçeveye içinde yer aldığını belirlemek

yürünecek yol bakımından son derece önemlidir. Çünkü, çalışmamızın son bölümüne ışık tutacak asıl soruşturma alanı, iktidarın biyo-iktidara dönüşümüyle Varlığın kendini teknik olarak açması arasında kurulacak ilişkiden hareketle politik bir düşüncenin dehlizlerinde büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalmanın nasıl kaçınılmaz olduğunu göstermek olacağından söz konusu kavramsal çerçevenin aşamalarını açıkça belirtmek son derece önemlidir. Bu yönde atılacak ilk adım, “Dionysos’un Mağarasının” karanlık alanlarında kazı yapmaya gönüllü olmaktır.

1.3. DİONYSOS’UN KULAĞI¹⁷: YASAKLAYICI İKTİDARIN MAĞARASI

1.3.1. Hükümran¹⁸ İktidar Anlayışı

Kavramların, filozoflar tarafından belirli bağlamlar çerçevesinde farklı anlamlarda kullanıldığı felsefe tarihinde yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçeğe ilişkin bilginin ortaya çıkarılması için yapılması gereken ise sözü edilen çerçeveye dair filozofa “X kavram, hangi anlamda kullanılmaktadır?” sorusunu yöneltmektir. İktidar söz konusu olduğunda, Foucault’nun söz konusu kavramı klasik iktidar teorilerinden farkını nasıl ortaya koyduğu sorusu da bu bağlamda önem kazanmaktadır. Foucault, *İktidarın Gözü*’nde yer alan “Disiplinci Toplum Krizde” başlıklı konferans metninde kendisine yöneltilen, “Klasik iktidar teorisiyle sizinki arasındaki ilişkiler nelerdir? Sizin teorinizde yeni olan nedir?” soruna şöyle cevap vermektedir:

“Farklı olan şey teori değil, konu, bakış açısidir. Genel olarak, iktidar teorisi iktidardan hukuk terimleriyle söz eder ve iktidarın meşruluğu, sınırları ve kökeni sorusunu sorar. Benim araştırmam iktidar tekniklerine, iktidar teknolojisine

¹⁷Antikçağ’da hapisane olarak kullanılan taş ocaklarının en önemlilerinden biri olan *Latomia del Paradiso*’nun altındaki Dionysos’un mağarası, Sirakuza Dionysos’u (432-367) tarafından kendisine karşı gelenlerin hapsedildiği ve konuşmalarının dinlenerek cezalandırmaların yapıldığı yerdir. Kireç taşının oyulmasıyla yapılan bu mağaraya ismini, İtalyan ressam Michelangelo Merisi da Cravaggio (1571-1610) vermiştir. Mağaraya bu adın verilmesinin sebebi, hem akustiğinin çok iyi olması hem de dışarıdan bakıldığında insan kulağına benzemesidir. Bu mağaraya ilişkin genel kanı ise onun bitişiğindeki tiyatrunun akustiğini daha iyi hale getirmek için yapıldığıdır. Dante, *Cehennem*’inde Sirakuza’nın Dionysos’unu İskender’le birlikte zalim, şüpheci, intikamcı ve hazin yıllar yaşatan bir tiran (Alighieri, 2018: 138) olarak gösterir. Foucault’nun “Dionysos’un Kulağı” metaforunu Dionysos’un bu özelliklerine gönderme yapmak için kullandığı düşünülmektedir. Foucault *Rezil İnsanların Yaşamı*’nda, yasaklayıcı ya da hükümran iktidarın “gözlemlemek, casusluk yapmak, tespit etmek, yasaklamak ve cezalandırmak” işlevlerini yerine getirmek bakımından “Dionysos’un Kulağı”nı basit bir makine olarak görür. Böyle anlaşılan bir iktidar ise yıkılması çok kolay olurdu (Foucault, 2021a: 36).

¹⁸ Hükümranın kim olduğuna ilişkin soruya Foucault, “her bireyin arzusuna ‘hayır’ deme yetisi olan” kişidir der (Foucault, 2019: 68).

yöneliktir. İktidarın nasıl tahakküm uyguladığı ve kendine itaat ettirdiğini incelemekten ibarettir” (Foucault, 2019b: 245).

Bu bağlamda, iktidar kavramının tarihine bakıldığında -her ne kadar yapılmak istenen Foucault dâhil olmak üzere bir iktidar tarihi ortaya koymak olmasa da- kavramı ele alan düşünürlerin yöneldiği temel meselelerin iktidarın nerden geldiği, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği ve başlangıcının neye dayandığıdır. Geleneksel iktidar anlayışının dayandığı temel nokta iktidarın güçle ilişkisidir. Bu yönde bir soruşturma yapıldığında, onun genellikle güçlü insanların güçsüzlerin iradeleri üzerinde kendi iradelerini gerçekleştirme kapasitesi ve onları yapmak istemedikleri şeyleri yapmaya zorlama yeteneği olarak kavramsallaştırıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra iktidar aynı zamanda bir “sahiplik” olarak da görülmektedir. Bu sahiplik, iktidar sahiplerinin ellerinde tuttuklarının güçsüzler tarafından sürekli olarak elde etme çabasına karşılık gelir (Mills, 2003: 35). Foucault’nun özellikle son dönem çalışmalarına bakıldığında iktidara ilişkin bu bakış açısı şiddetli eleştirilerle karşı karşıyadır.

Foucault, birçok çalışmasının yanı sıra *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* (1961), *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Bakışın Arkeolojisi* (1963), *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* (1975) ve *Cinselliğin Tarihi* (1976) eserlerinde çeşitli kurumların belirli insan grupları üzerindeki etkilerinin analizini yapar. Ayrıca, kurumların etkileri karşısında bireylerin de gösterdikleri direnişte nasıl bir role sahip olduklarını inceler. Kurumların, bu bireylerin öznelerle dönüştürülme ya da özneleştirilme süreçlerinde oynadıkları rollerin merkezinde iktidar analizi yatmaktadır. Foucault’nun çalışmaları, iktidarın kimi zaman bir birey kimi zaman da bir grup üzerinde nasıl işlediği üzerine odaklanır. Burada iktidarın bir kişinin, kurumun veya bir grup insanın elinde olduğuna yönelik genel kabule sert eleştiriler yöneltilir. Bu eleştirinin merkezinde, gücün güçlünün elinde olduğu ve güçsüzlerin güçlüler tarafından bastırılması gereken yaklaşımı bir tarafa bırakarak iktidarın insanlar ve kurumlar arasındaki gündelik ilişkilere nüfuz ettiği düşüncesi yer almaktadır (Mills, 2003: 33).

Foucault’nun Ortaçağ’dan 1970’lerin ortasına kadar Batı düşünme geleneğinin belirli dönemlerinde sorunsallaştırdığı iktidar kavramının temelinde “krallık iktidarı” ya da hükümran iktidarı vardır (Foucault, 2002: 39). Krallık iktidarı, Roma hukukunun külleri üzerinde yeşermektedir. Bu bağlamda Foucault, “Batılı her hukuksal yapıda merkezdeki kişiliğin kral olduğunu” düşünür (Foucault, 2002: 39). Söz konusu belirlemeden

anlaşılması gereken, hukuk sisteminin temelinde kralın kişiliğinin, haklarının ve iktidarının olduğudur. Hukukçuların, kralın karşısında ya da yanında olmasının bir önemi yoktur, asıl olan kralın iktidarındır (Foucault, 2002: 40). Foucault'ya göre Ortaçağ'dan beridir hukuk sisteminin temelinde “iktidarın meşruluğunu sabitlemek” düşüncesi yer alır. Hukuk düşüncesinin ana teması “hükümlerlik sorunu”dur. Böylesi bir kabulden hareket etmek, “hukukun tekniğinin ve söyleminin temel olarak, egemenlik olgusunu iktidar içerisinde eritme işlevini üstlendiği anlamına gelir” (Foucault, 2002: 40). Yani hukukun hareket ettiği iki temel nokta vardır: Biri “hükümlerliğin yasal hakları”yken diğeri “yasal boyun eğme zorunluluğu”dur. Buradan çıkarılacak sonuç, hukuk sisteminin tamamen kral merkezli oluşudur (Foucault, 2002: 40). Lemke'nin de işaret ettiği gibi, Foucault'nun hükümlerlik iktidar anlayışına ilişkin analizinin merkezinde “politik düşünceyi egemen iktidar ve bu iktidarın meşruiyetine ilişkin sorulara yönelik eğilimden kurtarmak” vardır. Çünkü “monarşinin büyüü”, hâlâ Batılı iktidar kavrayışının varlığında süredurmaktadır (Lemke, 2015: 14).

Foucault, iktidara ilişkin bir analizde dikkat edilmesi gereken beş yöntem önlemi olduğunu söyler. İktidarın “yerini” tayin etmeye ilişkin olan birinci yöntem önlemi, iktidar uygulamalarını hukukun azaldığı sınırlarda ve kılcal damarlarda işlercesine en mikro düzeyde aramak gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla iktidarı “en bölgesel, en yerel biçimleri ve kurumları içinde” aramak gerekir (Foucault, 2002: 42). İktidarın “işlerliğine” ilişkin olan ikinci yöntem önlemi, iktidarın kimde olduğuna, ona sahip olanın neyi amaçladığına değil, “tabi kılma prosedürü düzeyinde ya da bedenleri tabi kılan, hareketleri yöneten, davranışları yönlendiren sürekli süreçler düzeyinde, tam o anda, işler nasıl olup bitiyor” (Foucault, 2016a: 105) ona dikkat etmektir. Önemli olan, iktidarın nereden geldiği ve hükümdarın iktidarını nasıl sürdürdüğü değildir: “öznelerin nasıl beden, güç, enerji, madde, arzu, düşünce çokluğundan hareketle gitgide ilerleyen bir şekilde, gerçekten, maddi olarak kurulduğunu sormak”tır (Foucault, 2016a: 105).

Foucault'ya göre, iktidarın taraflarına ilişkin olan üçüncü yöntem önleminde, iktidar birilerinin diğerlerine uyguladığı homojen bir şey değildir. İktidarın, gücü elinde bulunduranların (birey, grup, sınıf vb.) gücü talep edenler üzerinde ya da gücü elinde bulunduranların ona katlananlar üzerinde uyguladığı bir şey olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır (Foucault, 2002: 43). Onun iktidara dair soruşturmasının temelinde

iktidarın işlemei yatmaktadır. Bu işleyiş bir ağ içinde gerçekleşmektedir. Bireyler bu ağın içinde hem dolaşırlar, hem iktidara katlanırlar, hem de iktidarı uygularlar. Bireyler, böylesi bir kavrayışın sonucu olarak iktidarın birer aracı haline dönüşür. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, “iktidar, bireyleri geçiş yolu olarak kullanır, bireylere uygulanmaz” (Foucault, 2016a: 106). Yani iktidar, bir gücün bir maddeye, çekirdeğe ya da atoma uygulanması anlamında uygulanmaz. Böylesi bir belirleme, bireyi iktidarın karşısında bir varlık olarak tanımlar, oysaki birey iktidarın bileşenlerinden biridir: Birey bedeniyle, oluşturduğu söylemlerle, arzuları, istekleri vb. yaşam dünyasındaki tüm olanaklarıyla tanımlanarak iktidarın bir bileşeni olmaktadır. Foucault bu bağlamda bireyi, iktidarın karşısında konumlandırılan düşünme biçimlerini eleştirir. Hatta karşısında olması bir yana iktidarı oluşturan ilk etmenlerden biridir birey: “Birey iktidarın bir etmenidir ve aynı zamanda, bir etmeni olduğu ölçüde de onun aracısıdır: iktidar, oluşturduğu bireyden geçiş yapar” (Foucault, 2002: 43).

İktidarın bedene ilişkin olan dördüncü yöntem önlemi, iktidarın merkezden hareket ederek bireylere, gruplara ya da topluma yayıldığı, onların bütün hücrelerine kadar uygulandığı görüşünü bir tarafa bırakmaya karşılık gelir. Bunun aksine, iktidarın en küçük mekanizmalardan hareket ederek merkeze doğru yayıldığı, bu yayılma içinde hangi teknik, taktik, mantık ve teknolojiyle işlediği önem kazanmaktadır. Foucault, iktidarın belli bir yönüyle bedenimizden geçtiğini ya da işleme şekliyle bedende açığa çıktığını söyler. Böylece, iktidarın yukarıdan aşağıya değil aşağıdan yukarıya doğru, kendi teknik ve taktikleriyle oluşturduğu mekanizmalarla hareket ettiğini, “bu iktidar mekanizmalarının giderek genelleşen mekanizmalar ve global egemenlik biçimleri tarafından nasıl sarmalandığını, kolonileştirildiğini, kullanıldığını, kaydırıldığını, dönüştürüldüğünü, yer değiştirildiğini, yayıldığını vb. ya da bunların hâlâ nasıl yapılmakta olduğunu” görmek gerekir (Foucault, 2002: 44).

Foucault, burjuvazinin tarihin belirli bir anından itibaren kendisine yarar sağlayacak dışlama mekanizmalarıyla, kapatmayla, gözetleme yapılarıyla ve normalleştirmeyle ilgilendiğini söyler. Bu mekanizmalarla birlikte cinsellik, delilik, suç; kliniğe, hastaneye ya da tımarhaneye kapatılarak tıbbileştirilir. Burjuvazinin temelde iktidarın mikromekaniğiyle ilgilendiği görülmektedir (Foucault, 2002: 46). Açıkçası, burjuvazi öznelerin kendileriyle değil (deli, çocuğun cinselliği, suçlular vb.) onların iktidarla

ilişkilerine odaklanır. Böylece, kapatılan deliller olduğunda onlar üzerindeki iktidarla, söz konusu çocuk olduğunda onun cinselliğini denetleyen iktidar pratikleriyle, suçlular olduğunda ise işledikleri suçların denetlenmesiyle, takip edilmesiyle, kaydedilmesiyle ve ıslah edilmesiyle ilgilenir. Çünkü bütün bu öznelere ekonomik-siyasal sistem için önemi yadsınamazdır; yarar-ekonomisinin öznelere onlar (Foucault, 2002: 47).

Son olarak beşinci yöntem önlemiyse iktidarın ideolojiyle ilişkisidir. Foucault, “iktidar ağlarının uç noktasında, oluşan şeyin ideolojiler” (Foucault, 2002: 47) olmadığını söylemekle birlikte iktidar ve ideoloji ilişkisinde bir çok şeyin göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünür. Foucault’ya göre burada ortaya çıkan şey, “bilginin oluşma ve birikmesinin fiili araçları, gözlem yöntemleri, kaydetme teknikleri, araştırma ve soruşturma prosedürleri, doğrulama aygıtlarıdır” (Foucault, 2016a: 110).

Bu beş önlemden hareketle görülmektedir ki, iktidarın soruşturulacak yönünün “hukuksal hükümler yapısı, devlet aygıtları, ona eşlik eden ideolojiler tarafına yönlendirmek” olmadığı, onun yerine asıl odaklanılması gerekenin “hükümler değil tahakküm, iktidarın maddi uygulayıcıları, tabi kılma yöntemleri, bu tabi kılmanın yerel sistemlerinin bağlantıları ve kullanımları, son olarak bilgi dispozitifleri” (Foucault, 2016a: 110) olduğu sonucu çıkmaktadır. Yapılması gereken, iktidarın hangi teknikler ve taktiklerden hareket ederek işlediğini ortaya koymaktır. Yani cinsellik, delilik ya da suç söz konusu olduğunda bu alanların öznelere değil, öznelere süreçlerinin nasıl gerçekleştiğinin önemli olduğunu incelemek geleneksel iktidar kavrayışından yakamızı kurtarmamızı sağlayabilir (Foucault, 2002: 48; 2019a: 140).

Foucault, iktidar hakkında yapılacak bir incelemenin yapılması gereken ilk şeyin daha önce de söylendiği gibi “hukuksal siyasal hükümler kuramı”ndan yakasını kurtarmak olduğunu söyler.¹⁹ Bunun temel sebebi, hükümler iktidarın kalıntılarının “iktidara” ilişkin yapılacak soybilimsel bir çalışmaya kurduğu tuzaklardır (Foucault, 2002: 48). Bu tuzaklar, iktidarı, ilişkilerden ve bireyselleştirmelerden hareketle değil de hukuk temelli

¹⁹ Foucault’nun amacı, bir iktidar kuramı ya da teorisi ortaya atmak değildir, bir iktidar çözümlemesi yapmaktır. Bu da ancak “hukuksal-söylemsel” iktidar anlayışından kurtularak yapılabilir (Foucault, 2020b: 62). Ona göre, “yöntemlerinin somut ve tarihsel oyunu çerçevesinde bir iktidar çözümlemesi yapmak istiyorsak, yakamızı kurtarmamız gereken şey işte bu imge, yani yasanın ve egemenliğin bu kuramsal ayrıcalığıdır” (Foucault, 2020b: 68). Foucault, iktidara ilişkin yapılacak bir analizin “güç ilişkilerini” temele almasını dolayısıyla “hükümdar’ın kişiliğinden feragat” etmesi gerektiğini söyler (Foucault, 2020b: 72).

egemenlik kavrayışı ve devlet aygıtları üzerinden anlamamıza neden olmaktadır. Dolayısıyla, “hukuksal siyasal hükümlerlik kuramı”ndan hareketle anlaşılacak iktidar kavrayışının dayandığı süreci soruşturmak gerekir. Hükümlerlik iktidar anlayışı, tarihsel seyrinde varlığını sürdürmek için şu dört rolü üstlenmiştir: İlkin, somut bir iktidar mekanizması çerçevesinde uygulanır. Bunun en açık görüldüğü alan toprak ve elde edilen ürünler üzerinde uygulamasında kendini gösterir. İkinci olarak, büyük idari monarşiler için kaynak olmuştur. Özellikle, malların, ürünlerin ve ticari değere sahip olan her şeyin yer değiştirmesi ve sahiplenilmesiyle ilgilidir. Bedenler, zenginlik için “makine” olarak görülür. Üçüncü olarak, on altıncı ve on yedinci yüzyılda “siyasal ve teorik” olarak iktidar sistemlerinin aracı olmuştur. Vergi sistemleri ve zorunlu hizmetler, hukukun kavramsal çerçevesi içine yerleştirilmiştir. Dördüncü olarak, özellikle devrim döneminde mutlak monarşilere karşı parlamenter demokrasilere rol model olmuştur. İktidarın fiziksel varlığından hareket etmektedir. Bu dört rol, toplumun tamamını kavrayan hükümlerlik iktidarının “ele aldığı, dayandığı sorunların, en üst düzeyden başlayıp en alt düzeye dek iktidarın genel mekaniğini, uygulanış biçimini kapsadığı ayırt edilebilir” (Foucault, 2002: 48-49).

Foucault’nun problemi, hukukun zemininde hükümlerlik bağımlı bir şekilde hareket eden “bireylerin itaati sorununa” nasıl “kısa devre yaptırılacağı”dır. Bundan dolayı da ortaya koyulacak yeni iktidar kavrayışında Foucault, “hükümlerlik ve itaat sorunu yerine, tahakküm ile tabi kılma” sorununu belirgin kılacak soruşturmanın olanaklarını ortaya koymanın önemi üzerinde durmaktadır (Foucault, 2016a: 104; 2002: 41). Egemenlikten söz edildiğinde bu birinin ya da bir grubun başkası üzerinde güç uygulaması değil, toplumda var olan sayısız güç ilişkileridir. Bu sayısız ilişkiler uyruklaştırma/boyun eğdirme/tabii kılma (*subjugation*) şeklinde gerçekleşmektedir (Foucault, 2002: 41).

Hükümlerlik iktidar anlayışının temsilcisi olan monarşi, kendisini bir taraftan hukukun verdiği olanaklarla belirli bir negatiflik üzerine kurarken, diğer taraftan sözü edilen hukukun sınırlarını aşarak varlığını devam ettirmektedir (Foucault, 2016a: 71). Bu hukukun sınırları aşıldığında iktidar “soyutlayan, bedeni yadsıyan, baskı altına alan, ezen” olarak görünür olur (Foucault, 2016a: 74). Foucault’ya göre yasaklayıcı ya da hükümlerlik iktidar, feodal toplumlarda kimi zaman kendini sadakat göstergeleri olan, ritüeller ve törenler aracılığıyla kimi zaman da “vergiler, yağma, avlanma, savaş” gibi el

koymanın farklı biçimleriyle etkisini göstermekte ve korumaktadır (Foucault, 2016a: 74). Söz konusu iktidar tasarımı, “hükümran, yasa ve yasaklama”nın belirli hukuk teorilerine dâhil edilmesiyle daha da genişlemektedir. Bunun sonucu olarak siyaset teorisi, alaşağı etmesi gerektiği kralın kişiliğine saplanıp kalmaktadır. Her ne kadar çağlar ve amaçlar değişse de monarşi, iktidara musallat olmaya devam etmektedir. Foucault’ya göre, buna karşın yapılması gereken, siyaset teorisinde kralın kellesinin uçurulmasıdır (Foucault, 2016a: 71; 2020b: 67).

1.4. DİSİPLİNCİ İKTİDAR

1.4.1. Ceza Nesnesinin Dönüşümü: Bedenin Azabından Ruhun Terbiyesine

Kafası uçurulamayan kralın yansıması olan hükümran iktidar kavrayışının, bedene nasıl el koyduğu, onu bir gösteri unsuru olarak cezalandırma üzerinden nasıl işlediği ve bedenin işlerliğinin ne derece baskı ve yasaklama mekanizmasının bir aracı olarak kullanıldığı son derece önemlidir. Bu bağlamda Foucault, hükümran iktidardan disiplinci iktidara geçiş için çarpıcı bir örnek vermektedir. Burada, cezalandırma etrafında şekillenen ve genellikle ölümle sonuçlanan “azap ontolojisinin” hangi bakımlardan iktidarla bağı olduğu gösterilmeye çalışılmakta, kullanılan tekniklerin dönüşümünün insanın bedeni üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu en açık şekilde gösterilmektedir. Bu gösterim, *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*’nda²⁰ trajik bir ölümün “sahnelendiği” anın alacakaranlığında başlar. Sözü edilen ölüm, modern anlamda ceza

²⁰ *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*, “suçlu bir özne olarak kişi kendi hakkındaki hakikati nasıl dile getirebilir?” (Foucault, 2011a: 331) sorusunu merkeze alarak ilerlemektedir. Bu bağlamda Foucault’nun sorunu, “hapishane gerçeğini çırılçıplak ortaya sermek ve hapishanenin hangi rasyonalite sistemi içinde, bireylere ve özellikle suça eğilimli kişilere hâkim olmayı hedefleyen hangi program içinde temel bir araç olarak kabul edildiğini görmektir” (Foucault, 2019b: 262). Burada, “cezalandırma düşüncesi”nin belirli dönemler arasında (18.yy sonları ve 19.yy başları) bir tarihinin olduğu düşünülmektedir. Açıkçası yapılmak istenen “düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini yazmaktır; hakikatin düşüncesi olarak düşüncenin tarihi” (Foucault, 2019a: 85). Cezalandırma düşüncesi temelinde hapishanenin merkeze alınarak soruşturulmaya başlanması, esasında, hapishanenin yeni bir kurum olarak ortaya çıkışını iddia etmez. İşaret edilen şey, hapishanenin işlevinin değişime ve dönüşüme uğramasıdır. Bert’in de ifade ettiği gibi “hapishane; okul, tımarhane veya hastaneyle birlikte, cezaya tüm toplum için eğitici bir işlev atfederek bireyler üzerinde doğrudan etkili olma işlevine sahip yepyeni bir iktidar teknolojisinin kilit taşıdır” (Bert, 2018: 48).

hukukunun olmadığı, kralın “yaşam ve ölüm hakkında”²¹ (Foucault, 2020b: 96) özellikle ölümün lehine karar kıldığı bir sahnenin orta yerinde gerçekleşmiştir. Damiens’in ölümü²² iktidarın adeta “azap çektirme” olarak görünür olduğu bir olaydır.

Azap çektirme olarak verilen ceza bir tekniktir. Burada doğru anlaşılması gereken en temel noktalardan biri, cezanın yasadışı/sıradan bir öfkenin belirsiz durumuyla özdeşleştirilmemesidir. Amaç, acı üretmektir (Foucault, 2019h: 73). Beden yok olana kadar yapılan şey, “ölüm-azap hayatı ‘binlerce ölüm’e bölerek ve varoluşun sona ermesinden önce ‘the most exquisite agonies’i elde ederek, onu acı içinde tutma sanatıdır. Azap çektirme koskoca bir niceliksel acı sanatı üzerinde yer almaktadır” (Foucault, 2019h: 73). Foucault, azap çektirmenin görkemli seremonisinin arkasında “koskoca bir iktidar ekonomisi” yer aldığını düşünür (Foucault, 2019h: 75).

Verilen cezaların amacı, “hükümdarın adaletinin karşısında bütün sesleri”in kesilmesinin zorunda bırakılmasıdır (Foucault, 2019h: 76). Bunun yanı sıra, azap çektirmenin en temel işlevlerinden biri hakikati açığa çıkarmaktır (Foucault, 2019h: 87). Hakikat, halkın gözü önünde gerçekleştiğinde, “azap ontolojisi” amacının sahil yanını ortaya koymuş demektir. “Azap ontolojisi”nin en temel tekniği “adli bir oyun olarak” (Foucault, 2019h: 82) uygulanan işkencedir. Görkemli sahnesinde sergilenen piyes²³, suçun gerçekliğini oyunun kurmacasında ortaya koymaktadır.²⁴ Bu sahnede gösterilen performans, suçun itiraf edilmesi, suçun suçlunun üzerinde yazılı olarak sergilenmesi ve cezalandırmanın etkilerinin suçlu üzerindeki yansımalarını içermektedir. İktidar, bu piyesin satırları

²¹ Foucault, egemen iktidarın yaşam ve ölüm hakkındaki tasavvurunun zemininde Romalı aile reisinin çocuklar ve kölelere ilişkin yaklaşımının yattığını düşünür. Yaşamı veren baba, onu geri almaya da muktedir olur (Foucault, 2020b: 96).

²² Damiens’in ölüm şekli dönemin cezalandırma tarzına ilişkin çok önemli göstergeler sunar. Foucault bu ölümü on dokuzuncu yüzyılın başına kadar süren cezanın bir şenlik gösterisi olarak sunumunun başka bir dönüşümünü anlatmak için ele alır. Dönüşümün ilk ayağı, monarşinin cezalandırmayı nasıl ve ne şekilde yaptığını göstermektedir. Bu yönüyle ele alındığında Damiens’in ölümü, bir taraftan yasaklayıcı diğer taraftan da bedensel olarak azap çektiren bir iktidarın karşılığıdır. Böylesi bir iktidar, kendi varlığını yok etmeye yönelik yapılan her eylem sahibini “kralın ellerini” temsil eden celladın önünde eğilmek zorunda bırakmıştır. Sadece ölümün değil, azabın ve işkencenin hükmü altına da girmektedir bu kişi. Ölüm anı olabildiğince uzatılarak seyircinin aynı durum karşısında maruz kalacağı her şeyin seyirlik bir gösterisi sunulmaktadır. İşkence, bir taraftan hakikatin ortaya çıkarılmasını diğer taraftan da bu hakikatin “infazı izleyenler tarafından suçlunun bedeninde tanınmasını” (Keskin, 1996: 117) amaçlar. Yani söz konusu cezanın iki işlevi vardır: Yasal işlev ve siyasal işlev.

²³ Piyes olma niteliği, sahnelenmek için kurgulanmasından gelir. Fransızca *pièce* sözcüğünün “zihin ürünü” anlamını da içeren piyes, iktidarların geçişini anlatmak için en uygun sözcük olabilir.

²⁴ Yeniden üretilebilir olması bakımından piyes örneği verilmiştir. Oyunun kendisi, bedenini sorgulamadan infazına kadar olan bölümünü kapsamaktadır.

arasında işlemekte, varlığını, suçlunun performansında yansıtmaktadır. Suçlu, “siyasal bir ayinin” gösteri aracı haline gelmektedir (Foucault, 2019h: 91). “Cehennem tiyatrosu”nda (Inglis, 2010: 32), yasanın buyruğu olarak sunulan şey, hükümdarın gücünün temsilidir²⁵ (Foucault, 2019h: 92). Damiens karakteri üzerinden bakıldığında piyes, “azap çektirmenin hukuki-siyasal bir işlevi” üzerinden oynanır ve on beşinci Luis’nin hükümdarlığına tekrar gösterinin merkezine yerleştirir (Foucault, 2019h: 93). Burada hükümdarın bedeni, siyasi bir gerçekliği temsil etmektedir ve bu siyasi gerçekliğin (monarşinin) devamı için kralın “çıplak” bedeni gereklidir (Foucault, 2019b: 38). Böylece hakikat oyununda sahne yeni bir piyesin yazılması için oyuncusunu bekler, ama sahnede artık azap değil, ıslah vardır.

Azap çektirmenin, “bir devlet siyaseti” olması işlevinin amacı, “herkesi hükümdarın suçlunun bedeni üzerindeki sınır tanımayan varlığı konusunda hassas hale getirmek”tir. Görünürde adalet ilişkisi üzerinden mahkumla kurulan bağ, hükümdarın iktidarını işler hale getirmenin peşindedir (Foucault, 2019h: 94). Hükümdarın görünürdeki adaleti, “kendini silahlı bir adalet olarak göstermekteydi.” (Foucault, 2019h: 95) Böylece söz konusu gösteri, “yasaya iktidarını veren güç ilişkisini gün ışığına çıkarmaktadır” (Foucault, 2019h: 95). İnfazın gerçekleştiği alan kendini kralın zaferine bırakırken iktidarın perçinlenmesi mücadelenin de kaçınılmaz olduğunu gösterir.

Yasaklayıcı iktidarın mekaniği, işleyişinin göstergesi olan cezalandırma yöntemini, hüküm kuracağı nesnede gizleme gereği duymamaktadır. Beden üzerinden işleyen teknikler, iktidarın devamlılığı için birçok duruma adalet sağlama ilkesi çerçevesinde tahammül etmeyeceğini gösterir. Bu yapıda işleyen mekanik, iktidarın varlığına yönelik ihlalleri cezalandırır. İtaatsizliği, iç savaşa yönelik bir ayaklanma olarak kabul eder. Düşmanını ayan beyan göstererek ve elimine etme sebebini açıklamadan onları yok eder. Yasa vardır, ama yapılan infazın yasa çerçevesine oturtularak açıklanma ilkesi işlemez. Mahkûm, “kesintisiz bir gözetim altında” tutulmadığından azap çektirmenin piyesi sürekli bir şekilde yinelenir. Bu piyesin son sahnesinde “üst iktidar olma” rolünün

²⁵ İnfazın işleme şekli ve süresi her nasıl olursa olsun “gölgelenmiş ve ihya edilmiş iktidarın büyük ayinlerinin dizisi içinde yer almaktadır (taç giyme, kralın fethedilen bir kente girmesi, isyan eden uyrukların boyun eğmeleri); hükümdar küçük düşüren bir suçun üzerinden, yenilmez bir gücü herkesin gözleri önüne sermektedir” (Foucault, 2019h: 93).

perçinlenmesi için en iyi performansını sergileyerek yeniden gücünü kazanır (Foucault, 2019h: 104).

Foucault'ya göre, hükümdarın gücünü yeniden kazanması için oynan oyunda beklenmedik bir kırılma gerçekleşmektedir.²⁶ Oyunda sergilenen “azap ontolojisinin” görkemi yerini hayranlık duygusuna bırakmaktadır. Bu, bedenın yitirilmesini öne alan cezanın sahneden çekilmesi yani seyirlik olanın perde arkasına alınması, “azap çektirmenin” olumsuz bir göstergeye dönüşmesiyle ilişkilidir. Ceza töreninde çekilen acıyla kurulan ilişki, cezanın karşılığı olarak yapılan vahşiliğin cezayı aşmasından kaynaklanmaktadır. Artık cezayı gerçekleştiren (iktidarın eli/cellat) kişi, canı rolünü alırken, yargıçlar katil konumuna yerleştirilir. Bu tersine dönüş, cezalandırılana karşı hayranlık duyulmasına neden olduğundan “halka açık infaz artık, şiddetin yeniden alevlendiği bir ocak olarak görülmektedir” (Foucault, 2019h: 40-41). Halk, görkemli törenin dehşetine değil, mahkûma yapılan aşırılığa karşı cezbedilir. Bu, cezalandırıcı iktidarın işleyişine karşı isyanını tetikler (Foucault, 2019h: 107). Dolayısıyla, azap çektirilen mahkûmun suçludan kurbanı dönüşümü, sergilenen ayinsel²⁷ törenin iyi bir şekilde kurgulanamadığını göstermektedir. Özellikle, “suçların suçlunun ölümünden sonra ilanı adaleti haklı çıkartıyor, ama aynı zamanda suçluyu şanlı kılıyordu. Bu yüzden ıslahatçılar, kısa bir süre sonra bu yaprak halindeki anlatıların iptalini istediler” (Foucault, 2019h: 119). Çünkü suça karşılık verilen ceza, adaleti değil “güçlülerin ve iktidar sahiplerinin canavarlığını açığa” çıkartmaktadır (Foucault, 2019h: 120).

Cezanın gösteri olma niteliğinin ortadan kalkması, bedenın tutsaklığını da beraberinde getirmektedir. Damgalanma, parçalanma vs. bedeni hedef alan cezalandırma şekillerinin bir tarafa bırakılarak tutsak edilen beden, “bedene dokunmamak veya her halükârda mümkün olduğunca az dokunmak ve onda bedenın kendisi olmayan bir şeye ulaşmak” üzerinden ele alınmaktadır (Foucault, 2019h: 42-43). Bu da kendisini hapsedme, çalıştırılma ve bir yerlere sürgün etme gibi stratejilerde görünür kılar. Söz konusu

²⁶ Cezanın seyirlik yönünün ortadan kaldırılmasıyla yani cezalandırma tarzının bedeni “ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan” çıkarılmasıyla, “modern” hukuka geçişte büyük bir kırılmanın gerçekleştiğini görmek mümkün olmaktadır (Foucault, 2019h: 39).

²⁷ Belirli bir şeyin ayine dönüştürülmesi, kısıtlama sistemleri içinde en açık görünenidir. Bu bağlamda ayin, bireyin hem konuşan bir özne olarak konumunu, hem “hareketleri, davranışları, koşulları, ve söyleme eşlik etmek zorundaki işaretlerin bütünü”, hem de “sözlerin varsayılmış veya kabul ettirilmiş etkinliğini, yönettikleri kişiler üzerindeki etkisini, baskıcı değerlerinin sınırlarını” belirlemektedir (Foucault, 1987: 42-43).

stratejiler her ne kadar “fiziksel” olana yönelik olsalar da ceza-beden ikiliğinde “azap ontolojisi” bir tarafa bırakılmıştır. Bedeni, kapatılarak ve hapsederek yapılan müdahale “bireyi hem bir hak, hem de bir mal varlığı olarak kabul edilen özgürlükten mahrum bırakmaktır” (Foucault, 2019h: 43). Böylece fiziksel acı, cezalandırmanın belirleyici ögesi olmaktan çıkmıştır. Bir başka ifadeyle “azap ontolojisi” yerini hakların askıya alınmasına bırakmıştır. Cezalandırma, bedenden “beden dışı” olana kaymaktadır. Acı, ölüm anına en yakın zamanda bile ondan uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. İzdırıp dolu ölümden, darağacından tek seferde ölüme dönüşme söz konusudur.²⁸ Böylece cellat, yerini, gözetmen, hekim, papaz, psikiyatr topluluğundan oluşan teknisyenler kümesine bırakmaktadır (Foucault, 2019h: 43-44).

Fiziksel cezanın gösteri sahnesinin kendisi olmasından on dokuzuncu yüzyılın başında vazgeçilmiştir (Foucault, 2019h: 47). Foucault, ceza şeklinin değişmesine rağmen modern hukukun içinde “ızdıraba yönelik” cezanın varlığını hâlâ derinlerde hissettirdiğini söyler. Her ne kadar bir buğu gibi cezanın üzerine çökse de bedeni hedef almayan bir cezalandırma stratejisi tarafından üzeri örtülmeye çalışılmaktadır. Ceza ve cezalandırma ilişkisine dair kesin bir şey var ise o da amacın değiştiğidir: ızdırabın, hak gaspına dönüşümü (Foucault, 2019h: 50).

Ceza uygulamasında görülmesi gereken en belirgin şey, suçun nesnesinin değişimidir. Bu değişimde belirleyici olan ise formel değil “özel”dir. Foucault’nun ifadesiyle “cezalandırılan unsurun biçimsel tanımından çok niteliği, cinsi ve bir bakıma özü değişmiştir” (Foucault, 2019h: 51-52). Genel olarak bakıldığında, suç nesnesinin değişimiyle birlikte beden değil, ruh hedef alınmaktadır. Yargılananlar “tutkular, içgüdüler, anormallikler, sakatlıklar, uyumsuzluklar” olmaktadır. Foucault, cezalandırılanın bunlar olduğunun söylenmesini yetersiz bir belirleme olarak görse de ruh “büyük bir vurguyla, bu kadar büyük bir anlama kaygısı ve bu kadar büyük ‘bilimsel’ bir özenle davet ediliyorsa, bu suçla beraber yargılamak ve ceza esnasında onu da hesaba

²⁸ Foucault, dar ağacı ve giyotinin kullanımını bedenın azap dolu yok oluşuna verilen bir çağrı olarak görür. Özellikle giyotin, bedenın törensel bir şekilde iktidarın hakikatini ortaya koymada bir araç olarak kullanımını gösterinin merkezinden (özellikle ızdırabın etkisi bakımından) kurtarmıştır. Giyotin, her ne kadar kesin bir biçimde bedenın ızdırabını sonlandırmasa da işkenceyi kısaltması bakımından daha “insancıl” olarak görülmüştür. Foucault’ya göre, “giyotin, tıpkı hapishanenin özgürlüğü kaldırması veya maddi bir cezanın mallara el koyması gibi, adeta bedene hiç dokunmadan hayata son vermektedir” (Foucault, 2019h: 46). Söz konusu ceza, artık bir hukuk öznesinin haklarının elinden alınmasına dönüşmüştür. Foucault’nun deyimiyle bu “yasanın soyutlanmasıdır” (Foucault, 2019h: 46).

katmak için yapılmaktadır” (Foucault, 2019h: 52-53). Böylece yasa, sadece bireylere müdahale etmekle kalmaz aynı zamanda “kendilerinin ne olduklarına, ne olacaklarına, ne olabileceklerine de müdahale etmenin” yollarını meşrulaştırmaktadır (Foucault, 2019h: 53). Bu belirleme ışığında söylenebilir ki, yeni ceza sistemleriyle birlikte hem suçlar hem de suçluların ruhları yargılamanın nesnesi haline gelmiş, sanık sandalyesine oturtulmuşlardır (Foucault, 2019h: 53). Bununla birlikte, yargılamanın hangi kuralları ölçüt olarak değerlendirme yapacağı da değişmiştir. Foucault’nun bunu ortaya koymasındaki amaç, Ortaçağdan beridir süregelen yargılama ölçütlerindeki değişimdir. Ortaçağın yargılama kuralları suçun ne olduğu, kim tarafından işlendiği ve tespit edilen suçun karşılığı olarak nasıl bir cezalandırılma yapılacağı çerçevesinde hareket etmektedir. Foucault’ya göre, “ihlalin bilinmesi, sorumlunun bilinmesi ve yasanın bilinmesi” gerçeğin üzerinde temelleneceği üç koşul şu sorular merkezinde değişim geçirmektedir:

“Artık yalnızca ‘olay saptanmış mıdır ve bir suç oluşturmakta mıdır?’ diye sorulmamakta, ‘bu olay nedir, bu şiddet ve cinayet nedir? Bunu hangi gerçeklik düzeyine veya alanına dahil etmek gerekir? Bu bir düş kurma, psikolojik tepki, bir çılgınlık anı mıdır, yoksa bir ahlak bozukluğu mudur?’ diye sorulmaktadır. Artık yalnızca ‘bunun faili kimdir?’ diye sorulmamakta, aynı zamanda ‘bunu meydana getiren nedensel süreç işe nasıl dahil edilmelidir? Failin bu süreç içindeki yeri nedir? Köken nedir? İçgüdü, bilinçdışı, ortam, kültür’ [nasıl etkiler?] diye sorulmaktadır. Artık yalnızca ‘bu ihlalin yaptırımı hangi yasada yer almaktadır?’ diye sorulmamakta, aynı zamanda ‘en uygun çözüm hangisidir? Öznenin gelişimi nasıl öngörülebilir? En kesin olarak hangi şekilde ıslah edilebilir?’ diye sorulmaktadır” (Foucault, 2019h: 54).

Bu sorular merkezinde yapılacak olan delilik saptaması, eylemi suç olmaktan çıkarmaktadır. Çünkü failin deli olması, suçun cezasında bir artmaya ya da azalmaya neden olmamakta, gerçekleşen suçun kendisini ortadan kaldırmaktadır: deli-suç yoksunluğu birlikteliği. Ama daha sonra bunun yanlış yorumlanmasıyla az deli-çok deli belirlenimi üzerinden az suç-çok suç ikiliği üzerinden hareket edilmiştir. Foucault’ya göre bu yanlış anlama her ne kadar saçma görünse de 1832 reformu buna bir şekilde izin verir (Foucault, 2019h: 55). Bununla birlikte yargıçlar, yargılamaktan başka bir şey yapmaya başlar. Onlar, suçluyu tedavi etmeye doğru yönelerek cezalandırmayı tedavinin sağlanması için bir yargılama biçiminin altına sokmaktadır (Foucault, 2019h: 58). Cezanın, yargıcın elinde yumuşatılması, onun uygulama alanını da değiştirmiştir. Bu değişimle birlikte “koskoca bir yeni nesnelere alanı, koskoca bir yeni hakikat rejimi ve ceza adaletinin uygulanması konusunda şimdiye kadar hiç görülmemiş bir sürü rol ortaya çıkmaktadır” (Foucault, 2019h: 59). Yeni rolün oluşmasında, cezaya ilişkin “bilimsel”

bir bilgi, teknikler, söylemler oluşmakta ve cezalandırma erkinin uygulanmasıyla iç içe geçmektedirler” (Foucault, 2019h: 59).

Foucault'nun *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*'na²⁹ bakıldığında bu yeni yargılama teknikleriyle sadece beden değil, aynı zamanda ruhun da temele alındığı görülmektedir. Bedene çektirilen azabın azaltılması, cezalandırma tekniğinin değişimiyle doğrudan ilişkilidir. Foucault bu bağlamda şu dört belirlemeyi gerçekleştirmek ister:

- İktidarın cezai uygulamalarının baskıcı mekanizmasını merkeze yerleştirmemek ve onun oluşabilecek olumlu yönlerini de ele almak. Bu bağlamda “cezalandırmayı karmaşık bir toplumsal işlev” olduğunu bilerek hareket etmek (Foucault, 2019h: 59).
- Cezalandırma yöntemlerini iktidarın teknikleri olarak ele almak.
- “İktidar teknolojisini, cezalandırmanın ilkesi ve insanileşmesi ile insanın tanınmasına yerleştirmek” (Foucault, 2019h: 60).
- Ruhun cezalandırma yöntemine dâhil olmasının yanı sıra “‘bilimsel’ bilginin hukuki uygulamasına” katılmasının merkezinde iktidar ilişkilerinin olup olmadığını ele almak (Foucault, 2019h: 60).

Bu belirlemeler ışığında söylenebilir ki, cezanın yumuşaması bir iktidar tekniğidir ve bu iktidar tekniği, “aynı anda hem insanın, ruhun, normal veya anormal bireyin cezai müdahale nesnelere olarak suçu nasıl katladıklarını ve hem de kendine özgü bir tabi kılma tarzının, ‘bilimsel’ statülü bir söylemin bilgi nesnesi olarak insanı nasıl ortaya çıkardığı anlaşılabilir” (Foucault, 2019h: 60). Böylece Foucault, yeni bir “beden siyasal teknolojisi” üzerinden cezanın uygulanmasındaki dönüşümleri anlamının iktidar ilişkilerinin tarihini anlamak açısından büyük yarar sağlayacağını düşünür (Foucault, 2019h: 60).

Ceza uygulamalarının “yalnıza bastırmaya, engellemeye, dışlamaya, yok etmeye olanak veren ‘olumsuz’ mekanizmalar olmadıklarını, bunların desteklemekle yükümlü oldukları koskoca bir dizi olumlu ve yararlı dizgeye bağlı olduklarını gösterme”nin keşfi büyük bir dönüşümün de yansımasının karşılığıdır (Foucault, 2019h: 61). Bu dönüşümle birlikte özellikle bedenin “ulaşılabilir tek mal varlığı” olmasından dolayı zorunlu çalışma olarak

²⁹ Foucault'nun disiplinci iktidar için özellikle hapishaneden hareket etmesinin temelinde disiplinci tekniğin Batı toplumunda en iyi işlediği kurum olarak hapishaneyi görmesi yatmaktadır (Foucault, 2019b: 256).

bedene yöneltilen ceza on dokuzuncu yüzyıl içinde varlığı giderek azalacak – endüstriyel sistemin talep ettiği emekten dolayı – zorla çalıştırma yerini ıslah etmeye bırakacaktır (Foucault, 2019h: 62).

1.4.2. Kapatılmanın Meşum Odası Olarak *Camera Obscura*³⁰: İtaatkâr Bedenler

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısı, karanlık odaların dehlizlerine girilmesinin gerektiğini işaret eden bir korkunun esiri olmuştur. Korkunun nedeni, “şeylerin, insanların, hakikatlerin tümüyle görünürlüğüne engel oluşturan” karanlık perdeler ve loş yerlerdir. Peki, bu dönemi esir alan korku nasıl defedilecektir? Foucault, sözü edilen korkunun ancak karanlık odanın/odaların içini dolduran “siyasi zorbalığın, hükümdar kaprislerinin, dini batıl inançların, tiranların ve papazların komplolarının, cehaletin gözbağcılığının, salgınların” ortadan kaldırılarak yok edilebileceğini söyler. Böylece, gecenin alacakaranlığında toplumun loş mekânı aydınlanabilecektir (Foucault, 2019b: 95).

Karanlık bir odaya kapatılan mahkûm, deli ve serseri kapatmanın, ışıktan yoksun bırakmanın ve saklamanın egemen olduğu bir iktidar kavrayışının yansımasıdır. Kavramın teknik anlamıyla *camera obscura*, ışıktan yoksun bırakılan bir mekanizmaya yine ışığa izin verilen bir yerden gelen ışık aracılığıyla bir bakış sayesinde ortaya çıkan fotoğraf, karşıda görünenin tersine döndürülmesidir. Yani “ışığın sadece çapı bir inç genişliğindeki bir delikten içeri girebildiği ve bu deliğin önüne bir camın dışardaki nesnelere gelen ışınları karşı duvara – veya orada asılı perdeye – aktararak dışarıda olanın içeride görülmesine izin verdiği yerdir” (Aktaran; Kofman, 2015: 31). Bu bağlamda bakış, yaratılan loş bölgede bakılanın “hükümrınca gözetlenmesi”dir (Foucault, 2014a: 44). Ceza nesnesinin dönüşümüyle gerçekleşen şey de beden ve ruh arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesidir. Karanlık hücreler, içeride olanın bir

³⁰ Disiplinlerin dönüşümüyle birlikte bedene ilişkin yaklaşım değişmiştir. Disipline edilen bedenlerin belirli bir yarar ekonomisinin öznesi haline gelmelerinden dolayı Foucault şunu söyler: “Karanlık oda büyük optik bilimi için ne olduysa, kamp da pek itiraf edilemeyen gözetim sanatı için öyle olmuştur” (Foucault, 2019h: 258). Foucault’nun, *camera obscura*’yı hükümrancı iktidara, panoptikonu ise disiplinci iktidara karşılık kullandığı söylenebilir. “Gösteren makine, bireylerin gözetlendiği bir cins karanlık odaydı; iktidarın icra edilmesinin toplumun tümü tarafından denetlenebilir olduğu şeffaf bir bina haline gelmektedir” (Foucault, 2019h: 305). Bu bina, panoptikondur.

gösterimidir. Karanlık odaya sızan ışık, bedenın azabını ruhun terbiyesine dönüştürmüştür. Bu dönüşüm kendini bir yönüyle yapılan ıslahatlarda gösterir.³¹

Islahatlarla birlikte işkenceyle gelen ızdırapın yerini cezanın hükmüne bırakması, intikamın bir tarafa bırakılarak cezaya çarptırılana karşılık “insanlığa” dokunmak gerektiği ön plana çıkar. Katilin suçu her ne olursa olsun “onun insanlığına dokunulmamalıdır” çığığı karşılık beklemektedir. Hükümdarın intikamı, insanın “insanlığı” ölçü alınarak iktidarın ölçüsü haline getirilmektedir. Mahkûmu ızdıraptan çekip çıkararak ve onu “insanlığına” bağlayan kurtarış çığığı, “insanın” düzeltilebilecek bir şey olarak anlaşılmasıyla birlikte bu alanla ilgilenecek bilimlerin (‘cezaevleri bilimi’, ‘suçbilim’) de ortaya çıkmasına neden olmuştur (Foucault, 2019h: 127).

On sekizinci yüzyılın suç, ızdırap, ceza ilişkiler çokluğunda ıslah etmenin bir strateji olarak ortaya çıkışı, cezalandırmanın şeklinde köklü bir değişime neden olmuştur. Artık ceza uygulandığında amaç, “suçun hakikatini ortaya çıkarmak ve hükümranın iktidarına verdiği zararı, izleyenlerin gözünde, bedensel işkenceyle onarmak değildir. Müdahalenin alanı bireyin davranış biçimleri; amacı ise bu davranış biçimlerinin ıslah edilmesidir” (Keskin, 1996: 119). Bunu yapabilmenin koşulu ise sadece bedene değil, aynı zamanda ruha da yönelmektir.

Ruh ne bir yanılsama ne de ideolojik bir etkidir. Beden-ruh-ceza çerçevesinde düşünüldüğünde ruhun var olduğu hapisanede, tımarhanede, atölyede, hastanede ve okulda “gözetim altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar” üzerinde “bir üretim aracının üzerinde sabitleştirilen ve tüm varoluşları boyunca denetlenenler üzerinde- uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla bedenın çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli olarak üretildiğini söylemek gerekir” (Foucault, 2019h: 67). Foucault’nun “ruhun tarihsel gerçekliği” dediği şey, Hıristiyan teolojisinin benimsediği ruh kavrayışının bir karşılığı olarak ortaya çıkmamakta, “ceza verme, gözetim altında tutma, cezalandırma ve zorlama usullerinden ötürü doğmaktadır”. Bu belirleme ruhun bir öz olduğu kavrayışına da karşılık gelmez. Foucault için ruh, “belli tipten bir iktidarın etkileriyle bir bilginin atıf çerçevesinin eklemleştikleri unsur, iktidar ilişkilerinin

³¹ *Camera obscura*, “belli manastırlarda burası, aynı zamanda, keşişlerin kendilerini cezalandırdığı yer, cinsel yasakların ihlal edildiği ve gizlenmesi gereken her şeyin gerçekleştiği karanlık bir mekandı. Tam anlamıyla örtünün bir sembolü” (Kofman, 2015: 31).

mümkün bir bilgiye yer verdikleri ve bilginin de iktidarın etkilerini taşıdığı ve güçlendirdiği dişli düzenidir” (Foucault, 2019h: 68). İnsan, ruh üzerindeki düzenleyici tekniklerin işlemesiyle “kendinden daha derin bir tabi kılmanın sonucu” olmaktadır. İnsanda bir “ruh” olduğu, “onu, kendi de bizzat iktidarın beden üzerinde uyguladığı egemenlik içinde bir parça olan varoluşa taşımaktadır. Bir siyasal anatominin sonucu ve aleti olan ruh; bedenin hapisanesi olan ruh” (Foucault, 2019h: 68). Foucault’nun buradan hareketle yaptığı soruşturmanın amacı, cezaların ve hapisanenin bedeni hangi yönüyle siyasal teknolojinin merkezine yerleştirdiğini ortaya koymaktır (Foucault, 2019h: 68).

Beden, siyasallaştırılmaktadır. İktidar ilişkileri bedeni, “kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu işe koşmakta, törenlere zorlamakta”dır (Foucault, 2019h: 63). Bedenin müdahale merkezi haline gelmesinin nedeni onun ekonomik kullanım için yararlı bir güç olarak kullanılabilmesinin keşfidir. Beden, siyasal bir araç olan “ihtiyacın” gölgesi altında iktidar ilişkilerine tabii olarak itinayla düzenlemenin, planlamanın ve hesaplamanın öznesi olmuştur. Bunu yapabilmenin koşuluysa bedenin hem uysal hem de üretken olmasını sağlamaktır. Foucault, bedenin böylesine kullanımını, “bedenin siyasal teknolojisi” olarak adlandırmaktadır. Bu teknoloji, bir “iktidar mikrofiziğiyle” işlemektedir (Foucault, 2019h: 63-64).

Bedene ilişkin yaklaşım, ceza ıslahatlarıyla iyice mikro düzeye indirgenmiştir. Foucault’ya göre cezalandırma söz konusu olduğunda ıslahatın en dikkat edici yönü,

“yasadışı hareketlerin cezalandırılmasını ve bastırılmasını krala bağlı, toplumun tümüne aynı derecede yayılmış bir işlev haline getirmek; daha az cezalandırmak değil de, daha iyi cezalandırmak; belki yumuşamış bir sertlikle cezalandırmak, ama bunu daha fazla evrensellik ve gereklilik içinde ceza vermek için yapmak; cezalandırma yetkisini toplumsal bünyenin daha derin noktalarına ulaştırmak” (Foucault, 2019h: 137).

Foucault ceza ıslahatının, “hükümdarın üst-iktidarına karşı olan mücadele ile fethedilen ve hoş görülen yasadışılıkların alt-iktidarına karşı olan mücadele arasındaki bitişme noktasında” doğduğunu söyler (Foucault, 2019h: 144). Foucault’ya göre, ceza sistemleri hakkında yapılması gereken onun söz konusu edilen yasadışılıkları sadece ortadan kaldırmak değil, aynı zamanda onları belli tekniklere göre yönetmek gerektiğidir (Foucault, 2019h: 147). On sekizinci yüzyıl ceza ıslahatının esas amacı, “cezalandırma iktidarının yeni bir ekonomisini ve yeni bir teknolojisini oluşturmaktır” (Foucault, 2019h:

147). Bu da ancak, hükümdarın intikamını bir tarafa bırakılması karşılığında *toplumu savunmakla* mümkün olacaktır (Foucault, 2019h: 148).

Yasaklayıcı iktidarın temel karakteri, suçluya karşı en acımasız ve insani olmayan cezaları reva görmesidir; ama disiplinli iktidar bunun aksine suça karşı verilen cezayı “insanileştirir.” Bunun amacı, suçlunun içindeki insanlıkla ilişkili değildir; daha çok “iktidarın etkilerinin gerekli bir düzenlemesi”ni yapmaktır. Hem cezanın değerlendirme ölçütlerini belirlemek hem de verilen cezanın uygulamasını sağlamak “‘ekonomik’ rasyonellik” gerektirir. Bu bağlamda, “insanlık”, iktidar ekonomisinin “özenli hesaplamalarına verilmiş saygılı ada” karşılık gelir (Foucault, 2019h: 150).

Suç neden cezalandırılır? Bir suçun neden cezalandırılması gerektiği sorusu büyük önem taşımaktadır. Suçun toplumsal düzene karşı verdiği zarardan hareket eden Foucault, suçun neden cezalandırılması gerektiğini şöyle açıklar: “yol açtığı rezalettir, verdiği örnektir, eğer cezalandırılmazsa tekrarlanmasına yönelik teşviktir, kendinde taşıdığı genelleşme olanağıdır” (Foucault, 2019h: 151).

Disiplinli iktidarda, iktidarın uygulanmasında bedenın ızdırabından ruhun disiplinine bir dönüşüm gerçekleşmektedir: “Azap çektirme ayınlarının içindeki görkemli damgalarla, aşırı acıların ayinsel oyunuyla artık beden söz konusu olmasın; zihin veya daha doğrusu herkesin zihninde gizlice, ama gereklilik ve aşikârlık içinde dolaşan işaretlerin ve hayalde canlandırılan bir oyun” söz konusu olsun (Foucault, 2019h: 163). Bu dönüşüm yeni bir “iktidar tekniğini” açığa vurmaktadır. Yani eski cezalandırma usulleri bir tarafa bırakılmıştır – her ne kadar tamamen bir tarafa bırakılmamış olsa cezanın nasıl ve ne şekilde uygulanacağına dair bilgi zemini değişmiştir –. Suç ve suçlu, bilgi nesnesi haline gelmiştir. Bu, ceza iktidarının sınırlandırılmasını, yasadışı olanın sınırının belirlenmesini, cezalandırma ve denetleme alanının genişletilmesiyle sağlanması gerektiğini ortaya koyar. Suç ve suçlunun bir bilgi nesnesi haline gelmesinde ilkin “tedaviye” varacak süreçte suçlu “kötülük yapan, canavar, belki deli, hasta ve bir süre sonra da ‘anormal’ olarak” (Foucault, 2019h: 164) tanımlanır. İkincisi ise ceza vermenin ince tekniklerinin şimdi ve gelecekte bütün suçlulara uygulanacak şekilde belirlenmesidir. Buradan hareketle şu söylenebilir: “bir korunma alanının örgütlenmesi, çıkarların hesaplanması, tasarım ve işaretlerin dolaşıma sokulmaması, bir kesinlik ve gerçeklik ufkunun oluşturulması, cezaların giderek daha ince bir şekilde ayarlanmaları; bütün bunlar da

suçluların ve suçların nesnelleştirilmelerine götürmektedir” (Foucault, 2019h: 164). Bu iki belirleme de hem iktidar ilişkilerini ortaya koyar hem de bu ilişkilerin nasıl özel kıstaslara göre belirlendiğini gösterir. Açıkça söylenebilir ki, bu nesneleştirme süreci, iktidar taktiklerinin inceliklerinde ve sözü edilen inceliklerinin pratikteki karşılığında ortaya çıkmaktadır. Bu iki nesneleştirme tipi hem *kronolojileri* hem de yarattığı *etki bakımından* birbirinden farklıdır (Foucault, 2019h: 164). Foucault’ya göre, suçlunun bir bilgi nesnesi haline dönüşmesi için beklemek gerekse de diğeri cezalandırma iktidarının bu yeni dönüşümüne kaynaklık etmesi bakımından daha hızlı bir şekilde gerçekleşme alanı bulmaktadır. Ki bu, kendini “yasaların derlenmesi, suçların tanımlanması, usul kuralları, yargıçların rolünün tanımlanması” olarak göstermektedir. Ayrıca, ideologların belirli söylemleri de bunun oluşmasına kaynaklık etmiştir (Foucault, 2019h: 164-165). Söz konusu söylemlerin karşılığı şu ifadelerde yatmaktadır: “semiolojinin araç olmasıyla birlikte ‘zihnin’ iktidar için hayat yüzeyi olması; fikirlerin denetimi yoluyla bedenlerin tabi kılınması; azap çektirmenin ayinsel anatomisinden çok daha etkin olmak üzere, tasarımların bir beden siyaseti içinde, ilke olarak çözümlenmeleri” (Foucault, 2019h: 165). Söylem değişikliği, iktidarların yeni bir teknolojisi olarak hükümranın görkemli azap törenlerinin aksine “incelemiş, etkin ve ekonomik hale gelmiş”tir (Foucault, 2019h: 165). Bunun temelinde hükümrana tarafından zincire vurulmuş bedenler değil (her şeyi hükümrana zoruyla yapma anlamında), yeni bir siyasetin “onları kendi fikirlerinin zincirleriyle çok daha güçlü bir şekilde” bağlaması yatmaktadır. Bu da ilkin, akli sabit bir zemine yerleştirmekle mümkündür. Foucault’ya göre, “umutsuzluk ve zaman demirden ve çelikten bağları kemirirler, ama fikirlerin alışılmış birliğine karşı hiçbir şey yapamazlar, bunu yalnızca daha da sıkılaştırırlar; ve beynin yumuşak liflerinin üzerinde en sağlam imparatorlukların sarsılmaz temeli atılmıştır” (Foucault, 2019h: 165). Artık azap çektirme üzerinden hareket eden bir cezalandırma değil, yeni bir beden siyaseti işlemektedir. Foucault buna aynı zamanda “ideolojik iktidar” da der. Daha önce ifade edilen iki nesneleştirme şekli bu yeni iktidar biçimiyle yeniden kesişecektir: “suçluyu ‘öte tarafa’ atan –doğa karşıtı bir doğanın tarafına– hat; ve suçluluğu cezaların hesaplı kitaplı bir ekonomisiyle denetlemeye uğraşan hat. Yeni cezalandırma sanatına bir bakış, cezalandırmaya yönelik semiotekniğin nöbeti yeni bir beden siyasetine devrettiğini gösterecektir” (Foucault, 2019h: 165-166). Artık

celladının kılıcında³² hüküm süren bir cezalandırma tekniği kullanılmamakta ve iktidarın cezalandıran yönü görünmezlik pelerini altından işlemektedir. Azap çektirmenin ontolojisiyle işleyen eski sistemde mahkumların bedeni, “hükümdarın üzerine damgasını bastığı ve iktidarın sonuçlarını dövme halinde işlediği, krala ait bir nesne” iken yeni sistemde beden “daha çok bir kamu malı, ortak ve yararlı bir sahiplenmenin nesnesi” haline gelecektir (Foucault, 2019h: 174). Bu doğrultuda ceza, çeşitli işaretler aracılığıyla “çıkarlar ekonomisini ve tutkular dinamiğini yeniden oluşturmalıdır” (Foucault, 2019h: 171).

Yasaklayıcı iktidarın mahkumla ilişkisini, mahkûmun bedenine “fizik dehşet, ortak korku” aracılığıyla vurulan damga belirlerken düzenleyici iktidarda bu ilişkiyi kimi zaman ders, kimi zaman söylem, kimi zaman da işaretler veya tablolar belirlemektedir (Foucault, 2019h: 175). Artık ceza ayınının³³ canlılık ilkesi, hükümdarın azap dolu cezasından hareketle değil, yasaların ceza ve suç arasında kurduğu ilişkiden hareketle kurulmaktadır. “Kamuya açık cezalandırma dolaysız yeniden şifreleme törenidir” (Foucault, 2019h: 175). Bu tören için önerilen artık “yasaklar bahçesindeki” mahkumların yaşam alanlarının bir “okuma kitabı” niteliğine kavuşturularak suçlunun bilim nesnesine dönüştürülmesinde önce eğitim aracı olarak kullanılmalıdır (Foucault, 2019h: 177-178). Foucault’nun ifadesiyle böylesi bir kullanım alanı, “düzen müzesinde canlı derste” yasanın suçla ilişkisini anlatmaktadır.

Bununla birlikte, on sekizinci yüzyılda yasa koyucuların önünde cevaplanmayı bekleyen bir soru vardır: “suçluların kuşkulu ünlerini nasıl yok etmeli?”. Bu sorunun cevabı, suçluyu kahramanlaştıran nedenle onun cezasını çeken biri olarak görülmesini sağlayan nedenin takas edilmesinde bulunur. Böylece suçluya karşı övgü dolu sözlerin yer aldığı bir suç söylemi devrilmektedir. Temel mesele, olumlu bir mekanizmanın gündelik olanın

³² Celladın kılıcı hükümdarın iktidarın simgesel karşılığıdır. Yaşamın ve ölümün taşıyıcısı olan kılıç, aslında “öldürme ya da yaşamasına izin verme hakkı”dır (Foucault, 2020: 97).

³³Foucault, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar süren ölümün ayinleştirilmesinin arkasında iktidar teknolojileri arasındaki geçiş olduğunu düşünür: Ölümün ayinleştirilmesi, iktidarın el değiştirmesidir. *Toplumun Savunmak Gerekir*’de bu durum şöyle betimlenir: “Ölüm, aşağıda bu dünyadaki hükümdarın iktidarından, ötedeki hükümdarın iktidarına geçildiği andı. Bir yargı merciinden başka birine geçiliyordu, bir medeni hukuk ya da kamu hukukundan, yaşam ve ölüm hakkından, ebedi yaşama ya da sonsuz cehennem azabına ilişkin olan bir hukuka geçiliyordu. Bir iktidardan ötekine geçiş. Ölüm aynı zamanda ölen kişinin iktidarının, hayatta kalanlara geçen iktidarın bir aktarımıydı: son sözler, son istekler, vasiyetler vb. böylece ayinleştirilmiş olan, bütün bu iktidar görüngüleri” (Foucault, 2002: 253).

içine nüfuz ettirilmesidir. Yani, keyfi bir cezalandırma ilkesi yerine küçük ceza tiyatrolarının yer aldığı “her suça kendi yasası; her suçluya kendi cezası”nın yargıcının dilinden döküldüğü bir yasanın yer aldığı mekanizmanın işler hale getirilmesi söz konusudur (Foucault, 2019h: 178-179).

“Mahkûmun ruhu üzerinde mümkün olduğunca sık çalışılmalıdır. Yönetmelik bir aygıt olan hapisane, aynı zamanda zihinleri dönüştürecek bir makine olacaktır” (Foucault, 2019h: 196). Bu makine, mahkûma dair bilgilerin işlendiği bir makinedir (Foucault, 2019h: 197). İslah yerlerinin varlık amacı, bir suçun ortadan tamamen kaldırılması değil, o suçun tekrar işlenmesini engellemektir. Anlaşılmaktadır ki, ıslah yerleri kendilerini suçlunun dönüşümünde gösterirler. Cezanın sahip olduğu ıslah tekniği, suçluyu dönüştürmektedir (Foucault, 2019h: 198). “Demek ki bireysel ıslah, bireyin hukuk öznesi olarak yeniden nitelendirilmesi sürecini, işaretler sisteminin güçlendirilmesi ve dolaşıma soktukları temsiller aracılığıyla sağlamalıdır” (Foucault, 2019h: 200).

İslaha yönelik cezalandırma temsiller üzerinden değil, beden, ruh, zaman, gündelik olan faaliyetler üzerinden hareket etmektedir. Böylesi bir cezalandırma aygıtı, “bireyin bilinçli bir manipülasyonuna dayanmak zorundadır” (Foucault, 2019h: 200). Bu birey, bir hukuk öznesi olarak değil de “boyun eğen özne, alışkanlıklara, kurallara, emirlere, etrafında ve üzerinde inşa edilen ve kendinde otomatik olarak işlemesine izin vermek zorunda olduğu bir otoriteye tabi kılınmış olan bireydi” (Foucault, 2019h: 201). Foucault’ya göre yasayı ihlal eden özne, iki farklı biçimde tanımlanabilir: Birincisi hukuksal bir özne halini alırken, diğeri, iktidara tabi kılınmış “bir itaat öznesi”dir. Her ne kadar her iki durum belirli şekillerde itaat eden bir özne oluşturmanın peşinden gidiyor olsalar da “hal ve gidişin zamanın tam kullanımı yoluyla terbiye edilmesi, alışkanlık kazandırılması, bedene yönelik zorlamalar, cezalandırılan ile cezalandıran arasında çok özel bir ilişki olmasını gerektirmektedir” (Foucault, 2019h: 201). İslah etmenin mekaniğinde işleyen teknik olarak cezalandırma “herhangi başka birinin bozamayacağı tam bir iktidarı icra etmelidir; ıslah edilecek birey kendi üzerinde icra edilen iktidar tarafından tamamen sarmalanmış olmalıdır” (Foucault, 2019h: 201).

Tüm bunlar ışığında ifade edilebilir ki, disiplinci beden teknolojisi üzerinden işleyen disiplinci iktidar, terbiye teknolojisiyle, bedeni “yeteneklere sahip bir organizma” olarak görerek “beden üzerinde yoğunlaşır, bireyselleştirici etkiler yaratır, hem yararlı hem de

uysal kılınması gereken güçlerin kaynağı olarak bedeni manipüle eder” (Foucault, 2002: 254-255). Bireylerin bedenleri, iktidar mekanizmaları için gözetleme ve terbiyeyle uygun duruma sokulmuştur. Bu da “bölgesel düzeyde, sezgisel, ampirik, parçalı biçimler içerisinde ve okul, hastane, kışla, atölye vb. gibi kurumlar” aracılığıyla gerçekleştirilmiştir (Foucault, 2002: 255).

1.4.2.1. Disiplinin Ortaya Çıkışı

Foucault, on sekizinci yüzyıldaki itaatkârlık şemalarında yeni olan şeyin ne olduğunu merak eder. Bedene tarihsel olarak yaklaşıldığında onun baskının ve zorlamanın ilk kez hedefinde olduğunu söylemek doğru değildir, çünkü her toplumun yaşam dünyasında beden çeşitli zorlamaların, baskıların ve caydırıcılıkların etkisine maruz bırakılmıştır (Foucault, 2019h: 209). Ama Foucault, bedene ilişkin tekniklerde yeni bir şey olduğunu söyler: Disiplin.³⁴ Disiplin kavramı, açık bir şekilde ilkin *Hapishanenin Doğuşu*'nda ifade edilmiş olsa da *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'nda bu kavramın izini sürmek olanaklıdır. Özellikle *Deliliğin Tarihi*'nde toplum tarafından kapatılan delilere yapılan muamele göz önüne alındığında disiplinin izlerini görmek mümkün hale gelmektedir. Foucault bu çalışmasında, delilerin nasıl yönetildiğine odaklanmanın yanı sıra toplumun deliliği akıl çerçevesinde anlaşılır kılmak için kullandığı mekanizmaları inceler. Bu çerçevede, delilerin kapatılması ile cüzzamlıların ayrılması ve dışlanması arasında paralellikler kurulmasının mümkün olduğunu gösterir. Kapatılanların kapsamı geniştir: suçlular, deliler, serseriler ve üretken olmayanlar. Bir tıbbi kurumun bu bireyleri yönetmek, ıslah etmek vb. çeşitli teknikleri kullanarak iktidarı nasıl uyguladığının da sınırları çizilir. Foucault'nun delilerin ve diğer “canavarların” kapatılma süreçlerini incelemesi daha sonra belirli normlar üzerinden bir normalizasyon toplumu yaratıldığına dair belirlemesinin temelleri burada atılmaktadır (Havis, 2014: 110).

³⁴ Çağdaş toplumu disipline edici toplum (Foucault, 2015: 218) olarak tanımlayan Foucault, bu çağı da “toplumsal ortopedi” (Foucault, 2015: 223) çağı olarak adlandırır. Bu çağın toplumunda, cezalandırmanın azap yönü değil disipline edici yönü ön plandadır. Disipline edilmekle birlikte toplum, denetim çağına dahil olmaktadır. Foucault, denetim çağının ortopedist-mimarı olarak da Bentham'ı görür (Foucault, 2015: 223-224).

Foucault, disiplin kavramını ve bununla ilişkili olarak “disiplin teknoloji” yöntemlerini *Hapishanenin Doğuşu*’nun merkezine yerleştirir. Bir teknoloji olarak disiplinden şu anlaşılmaktadır:

“Disiplin, aslında, toplumsal gövdedeki en ufak unsurlara varıncaya kadar denetleyebilmemizi sağlayan, bizzat toplumsal atomlara, yani bireylere ulaşmamızı sağlayan iktidar mekanizmasıdır. İktidarın bireyselleştirme teknikleridir. Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli” (Foucault, 2019a: 145).

Buradan hareketle, “bedene işlemlerinin özenli denetimine izin veren, onun güçlerinin sürekli olarak tabi kılınmasını sağlayan ve onlara bir itaatkârlık-yarar oranını dayatan bu yöntemlere ‘disiplinler’ adı verilebilir” (Foucault, 2019h: 210). Foucault disiplinlerin her zaman manastır, ordu ve atölye gibi yerlerde zaten söz konusunu olduğunu söyler, ama özellikle on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda “disiplinler” egemenlik kurmanın yolları olarak kullanılmışlardır. Bu disiplinler, beden üzerinde bir efendilik-kölelik ilişkisi kurmazlar, aksine bedende yararlı olan şeyin ortaya çıkarılması için uğraşırlar. Bu yeni disiplinler, tabi olunan kurumlarla belirli kodlar üzerinden hareket eden bir bağımlılık ilişkisi üzerinden tanımlanamayacağı gibi dünya işlerinin bir tarafa bırakıldığı, kişinin kendi bedeni üzerinde uyguladığı terbiyeden hareket eden manastırda hüküm süren disiplinlerden de farklıdır (Foucault, 2019h: 210). Yani disiplinler, spesifik bir kurumla özdeşleştirilemeyeceği gibi belirli bir amaç doğrultusunda kullanılan özel bir aygıtla da karşılık gelmez: “‘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 bütünü içermektedir; o bir iktidar ‘fiziği’ veya ‘anatomisi’dir, o bir teknolojidir” (Foucault, 2019h: 271).

Foucault, disiplinlerin tarihsel anıyla bedenin nesne olarak kullanımı arasında paralellik kurar. Bu tarihsel an, bedenin sadece kapasitesinin geliştirilmesini değil, onu hem daha yararlı hem de daha itaatkâr kılacak olan ilişkiyi kurmasının anıdır. Bunun sonucu olarak, yeni bir “insan bedeni sanatının” doğuşuna tanıklık edilmektedir. Bedeni merkeze alan her yapı, “onun unsurlarının, hareketlerinin, davranışlarının hesaplı kitaplı bir manipülasyonu olan bir baskılar siyaseti oluşmaktadır” (Foucault, 2019h: 210). Böylece yeni iktidar mekanizması, bedeni çözümlenebilecek bir mekân olarak ele alır. Mekânda bulunanların kimi zaman yerini değiştirerek, kimi zaman da yeni eklemelerle yeni bir

mekân tasviri oluşturacaktır. Bunun sonucu olarak, “‘iktidar mekaniği’ de olan bir ‘siyasal anatomi’ doğmaktadır”. Böylesi bir anatomiden beklenen, bedenlerin sadece istenilen amaç için kullanımı değil, aynı zamanda istenildiğinde belli teknikler aracılığıyla iş yapabilecek şekilde dönüştürülmelerini de içerir. İktidarın yeni mekanizması olan disiplin, “bağımlı ve idmanlı bedenler, ‘itaatkâr’ bedenler imal etmektedir.” Beden, disiplinin onun potansiyelini artırılması ve azaltılması aracılığıyla çözümlenmektedir. Foucault, bedene uygulanan iktidar mekanizmasının daha iyi anlaşılması için ekonomi terimleriyle şöyle bir koşutluk kurar: “Eğer ekonomik sömürü emek gücü ile emeğin ürününü birbirinden ayırıyorsa, disipline dayalı baskı da bedende, artırılmış bir yatkinlik ile büyüyen bir egemenlik arasındaki zorlayıcı bağı kurmaktadır” (Foucault, 2019h: 210-211). Bu belirlemelerin yeni bir keşif olarak anlaşılmasında gerektiğini belirten Foucault, “onu çoğu zaman küçük, farklı kökenlere sahip, dağınık bir yerleşime sahip, birbirlerini kesen, tekrarlayan veya taklit eden, birbirlerinden destek alan, birbirlerine yaklaşan ve yavaş yavaş genel bir yöntemin ölçekli çizimini resmeden çok sayıda süreç olarak kabul etmek gerektiği”ni söyler (Foucault, 2019h: 211).

Disiplin “ancak bir çokluk olduğu ölçüde ve bu çokluktan hareketle ulaşılabilecek bir amaç, bir hedef, bir sonuç olduğu ölçüde vardır” (Foucault, 2019ı: 12-13). Okulda, kışlada, hapishanede, atölyelerde veya işyerlerindeki disiplinin amacı, bir çokluk içinde olanların idare edilmesi ve düzenlenmesidir. Burada bireylerin davranışlarının, tavırlarının ya da eylemlerinin tek tek düzenlenerek çokluğun ona göre şekillendirilmesi söz konusu değildir. Foucault, bireylerin birer hammadde olmadığını söyler. Dolayısıyla disiplinin yapmaya çalıştığı şey, çoklukların bireyselleştirilmesidir (Foucault, 2019ı: 13). Bunu da “bireyleri, yerleri, zamanları, hareketleri, edimleri, işlemleri” çözümlüyor ve ayrıştırıp normalleştirerek yapar (Foucault, 2019ı: 50). Foucault, sözü edilen normalleştirilmenin merkezinde norma uymanın yer aldığını söyler. Norma uymak, neyin normal, neyin ise anormal olduğunu belirleyen kıstastır. Dolayısıyla disiplinci iktidarın normalleştirmeden ziyade normlaştırma (*normation*) yaptığını söylemek daha doğru olur (Foucault, 2019ı: 51). Normal-anormal davranış, “norm tarafından uygulanan terbiye sayesinde” ortaya konur (Foucault, 2019ı: 57).

Foucault’ya göre iktidarın yeni mekanizması sırasıyla kolejlerde, okullarda, hastanelerde devreye girerek askeri örgütün bu kurumlarda yeniden inşa edilmesinde başat rol oynar.

Bu işleyiş kimi zaman ordu ve teknik okullar arasında olduğu gibi çok hızlı bir şekilde ilerlerken kimi zaman da atölyelerde olduğu gibi yavaş yavaş ve görünmeden işler. Söz konusu işeyiş her zaman toplumsal yapının taleplerine karşılık için tasarlanmaktadır. Talepler kendilerini sanayileşmenin gelişiminde, salgın hastalıkların yayılmasında veya savaşın dönüşümünü sağlayan tüfeğin icadında gösterebilir (Foucault, 2019h: 211-212). Böylece beden, iktidar “mikrofiziği”nin taleplerinin karşılığı olarak kullanıma sunulan, düzenlenen, dönüştürülen bir nesne olmaktadır. On yedinci yüzyıldan beridir de devam ederek toplumsal alanın her sahasına zuhur etmiştir (Foucault, 2019h: 212). Foucault’ya göre disiplinci iktidarın yeni teknik, usul ve prosedürlerle insanları bir çok yönüyle denetlemesi ve ekonomik yarar için kullanması, her eyleminin siyasal yönünü hesaba katması, modern insan kavrayışının nasıl bir sürecin içinden çıkarak oluştuğunu göstermektedir (Foucault, 2019h: 215).

Disiplinin en belirgin özelliklerinden biri, belirli bir alanın çitle çevrenmesidir (*enclosure*). Çitin pratikteki karşılığı, kapalı mekânın işleminde görünür. Foucault, serserilerin ve sefillerin büyük “kapatılmasını” ayan beyan bir kapatma olarak görmenin yanında kurnazca ve daha ince hesaplamalarla “kapatma” işlevinin daha çok kolejlerde gerçekleştiğini söyler. Manastırın en temel işlevlerinden biri olan yatılılık, kolejlerde çok iyi bir şekilde uygulanmıştır. Denetimin açık bir şekilde görüldüğü çitlemenin yeterli olduğu söylenemez. Söz konusu mekân “her kişiye kendi yeri; her yere bir kişi” olarak bölümlere ayrılmalıdır. Bu ayrımla yapılmak istenen, mekânın bedenler ve diğer disiplin unsurları için kısımlara bölüştürülmesidir (*partitioning*). Disiplinin bu amacı, mekânı analitik bir örgütlemeye tabi tutmaktır (Foucault, 2019h: 215-217). Disiplin, mekânı çeşitli pratikler için parçalara böler, düzenler, sıkıştırır (*concentre*), merkezileştirir (*centre*). Disiplin böylece, mekânın tüm katmanlarında iktidarın mekanizmalarının işlemini sağlamak için sınırlar çizer (Foucault, 2019a: 43-44).

Disiplin, kural koyucudur (*regulations*). Burada amaç, belirlenen sınırın içinden bir şeyin gözden kaçmasını engellemektir. Hiçbir şey, olağan akışına bırakılmaz. Disiplin, yapılması gerekenin yasasıdır. Eğer bir disiplinin iyi olduğundan söz edilecekse, o da disiplinin neyin yapılacağını çok net bir şekilde belirleyebilmesinden gelir. Belirlilik üzerinden hareket eden disiplin, belirsizliği kendi mekanizmasının ötesine yerleştirerek yasaklar. Foucault, disiplinin bu yapısına manastır yaşamının, düzeninin ve kurallarının

örnek gösterilebileceğini söyler. Manastır yaşamında bir rahibin günlük pratiklerinin belirli zamana bölümlendirilmesine bakıldığında disiplinin en iyi şekilde işlediği görülecektir (Foucault, 2019a: 44-45).

Her ne kadar parçalara ayrılrsa da mekân manastır hücrelerine benzemektedir ve disiplinin hâlâ kaba bir görüntüsünü sergilemektedir. Bu kaba görüntüden mekâna işlevsellik (*functional sites*) kazandırılarak kurtulunabilir. Yani yapılmak istenen, alanın mimari özelliklerinin kapatılanlara ilişkin olarak düzenlenmesidir. Yapılan düzenlemeyle, mekânın “yönetsel ve siyasal” biçimi tıbbın mekânıyla bütünleşmektedir. Tıbbın mekânı, “bedenleri, hastalıkları, belirtileri, hayatları ve ölçümleri bireyselleştirmeye yönelmektedir; çakıştırılan ve özenle ayrı tutulan özgülüklerin gerçek bir tablosunu oluşturmaktadır. Disiplinden, tıbbi olarak yararlı bir mekân doğmaktadır” (Foucault, 2019h: 218-219).

Foucault, özellikle on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan fabrikaların bireyin hem tecrit altına alınmasını hem de onların nerede sabit olarak çalıştıklarını belirlemek bakımından problemler yaşadığını söyler. Bunun çözümü için yapılması gereken, işçilerin dağılımını, mekânın üretim aygıtlarına uygun bir şekilde yapılması ve iş bölümünün spesifik bir şekilde belirlenmesidir. Bunların yapılmasıyla birlikte “yani üretim bölümlere ayrılmakta ve çalışma süreci bir yandan temel safhalara, aşamalara veya işlemlere göre, diğer yandan da bu işleri yapan bireylere, kendilerini bu işlere veren tekil bedenlere göre eklemleşmektedir” (Foucault, 2019h: 219-220). Böylece, disiplin mekânının olanaklara göre dağılımı hem üretim süreci hem de emek gücü üzerinde etkili olmuştur.

Foucault disiplini aynı zamanda “mertebe sanatı [*Rank*] ve düzenlemelerin dönüşümü için bir teknik” olarak tanımlamaktadır (Foucault, 2019h: 221). Bu tanımlamayı ilişkiler ağını betimleyen “bireyselleştirme”lerin en iyi örneği olan *sınıf* üzerinden ele alır. Ona göre, okulun bir bileşeni olan makine olarak sınıf hem gözetlemenin ve hiyerarşinin bir simgesi hem de ödüllendirme mekanizmasının işlediği kurumların başında gelmektedir. Disiplinler, sıraları ve sınıfları işlevsellik ve hiyerarşi temelinde kurarak hem “bireylerin itaatini garanti altına almaktadırlar” hem de zamandan ve hareketten en iyi şekilde yararlanmaktadırlar (Foucault, 2019h: 221-224). Açıkçası, disiplin açısından yapılmak istenen en temel şey, karmaşık ve çözülemeyecek ya da düzenlenemeyecek gibi görünen durumların belirli bir düzene sokulması için tablolar oluşturmaktır. Foucault, on sekizinci

yüzyıl “bilimsel, siyasal ve ekonomik teknolojisinin en büyük sorunlarından biri” olarak “tablo oluşturma”yı görür. Bu kendini canlı yaşamının belirli kategorilere göre rasyonel olarak sınıflandırmasında gösterir. Foucault bu sınıflandırmanın genel olarak şöyle yapıldığını gösterir:

“malların ve paranın dolaşımını gözlemek, denetlemek, düzene bağlamak bir ekonomik tablo inşa etmek; insanları teftiş etmek, varlıklarını veya yokluklarını fark etmek ve silahlı kuvvetlerin genel ve sürekli bir sicilini oluşturmak; hastaları dağıtmak, onları diğerlerinden ayırmak, hastane mekanını titizlikle bölümlere ayırmak ve hastalıkların sistematik bir tasnifini yapmak: iki kurucu unsurun -dağıtım ve çözümlenme, denetim ve anlaşılabilirlik- birbirleriyle dayanışma içinde olduğu bir sürü ikiz işlem” (Foucault, 2019h: 224).

Sözü edilen tablo farklı disiplinlere uygulandığında aynı işlevi göstermediğinden onun da yetersiz olduğu fark edilmektedir. Burada amaç, iktidarın disiplin aracılığıyla hücrenel biçimde işleyen bir zemine imkân hazırlamaktır. Bu doğrultuda, bir diğer disiplin tekniği olan faaliyet denetimi önem kazanmaktadır. Faaliyet denetimi ilkin zamanın kullanımında kendini göstermektedir. Düzenleyici iktidarın üzerine kurulduğu alanın tuğlalarında tembelliğe yer yoktur. Tembelliğin mücadele edilecek bir durum olarak ele alınması gerektiğinin bir düstur olarak kabul edilmesi, derin kuyularda hapsedilenlerin gün yüzüne çıkartılarak çalışmaya dâhil edilmesini gerektirmektedir (Foucault, 2019h: 170). Bunun en iyi örneği manastırdır. Foucault’ya göre, “dinsel tarikatlar yüzyıllar boyunca disiplin üstatları olmuşlardır; bunlar zaman zaman büyük ritim ve düzenli faaliyet teknisyeniydiler” (Foucault, 2019h: 226-227). Günün belirli zaman aralıklarına bölümlendirmesi, uyanma, dua okuma, oturma, çalışma ve uyuma gibi düzenler üzerinde kesintisiz bir denetim sağlamanın aracıdır (Foucault, 2019h: 227). Disipline ilişkin zaman kullanımı, eylemin kesintisiz bir şekilde gerçekleşmesini, en ince detaya kadar titizlikle hareket edilmesini ve eylemin düzenlilik içinde gitmesini sağlamaktadır (Foucault, 2019h: 228). Ayrıca eylemin zamansal yoğunlaşması da disiplin süreci için çok önemlidir. Kışlada askerlerin bedeninin bölümlere ayrılarak her bir uzvun belirli konuma sokuluşu bunun en iyi örneğidir. Çünkü askerinin her hareketinin bir süresi vardır, o süre içinde gerçekleşmeyen hareket, cezalandırma mekanizmasıyla karşı karşıya kalmaktadır. Böylece iktidarın denetim araçları, zamanın bedendeki en ince damara kadar nüfuz etmesini sağlanmaktadır (Foucault, 2019h: 229). Beden ve jest arasındaki bağıntı da bedene bütüncül hareket etme ilişkisi dayattığından disiplin için önemlidir. Eğer zamanın iyi kullanılması gerekiyorsa aylıklık devre dışı bırakılmalıdır. Çünkü disiplinin en iyi

şekilde vücuda uygulanması etkin hareketle mümkündür (Foucault, 2019h: 230). Disiplin, beden ve nesne arasında titiz bir mekanik ilişki düzenler. Askerin silahla kurduğu ilişki bedenin aletle şifrenmesidir. İktidar bu şifrenmede beden ve kullandığı nesne arasına onları birbirine bağlamak suretiyle sızar ve bir “beden-silah, beden-alet, beden-makine” bütünü oluşturur (Foucault, 2019h: 231). Foucault’ya göre geleneksel zaman kullanımı, zamanın boşa kullanmasını yadsıdığından dolayı olumsuz bir ilke üzerine kurulur. Aksine disiplin, zamanı sonuna kadar kullanımını esas aldığından “olumlu bir ekonomi düzenlemektedir” (Foucault, 2019h: 232). Genel olarak bakıldığında bedenden istenilen onun itaatkâr olmasıdır. Disiplin, normalleştirir (Foucault, 2019a: 50). Tüm bunlardan şu sonuç çıkarılabilir: “Disiplinsel iktidar, yalnızca analitik ve ‘hücresele’ olmakla kalmayıp, aynı zamanda doğal ve ‘organik’ olan bireysellikle bağlantılıdır” (Foucault, 2019h: 235).

Johann Jacobi von Wallhausen’ın (1580-1627) doğru disiplini, iyi terbiye etme sanatı olarak tanımlaması, disiplinci iktidarın işleyişinin *tekhne*’nin sanatsal yönüne de vurgu yapmaktadır. Disiplinci iktidarın “sanatsal” yönü, insanların sahip olduklarının salt negatif anlamda bir yönetimini değil, aksine daha iyi işlemek için terbiye mekanizmasını mikro düzeyde inceltmesiyle ilgilidir. Amaç insanları kitleleştirip, onların güçlerini zayıflatarak diz çöktürmek değil, onlardan faydalanmak için mümkün olduğunca ayrımlar yapmak, çözümlenmelerde bulunmak ve farklılaştırmaları gerçekleştirmektir. Bunun sonucunda teklikler üzerinden hareket ederek en küçük hücrenin içinde işleyebilmektir (Foucault, 2019h: 255).

Terbiye mekanizmasıyla birlikte birey, imal edilmektedir. Disiplinci iktidar, bireyleri hem nesne hem de araç olarak görerek kendisine özgü bir teknik geliştirir. Sözü edilen teknik, kendisinden daha temel, yüce ya da kökensel bir üst gücün iktidarı değildir. Disiplinci iktidar, “mütevazi, kuşkulu, hesaplı, ama sürekli bir ekonomi tarzının üzerinde iş gören” (Foucault, 2019h: 256) bir şekilde işler. Dolayısıyla, disiplinci iktidarın başarısı, sahip olduğu araçları doğru bir şekilde kullanmasıyla ilgilidir. Disiplinci iktidarın araçları, “hiyerarşik bakış, normalleştirici yaptırım, bunların bileşik hale getirilmeleri ve bu birleştirmenin bu bileşime özgü olan sınav biçimi altında gerçekleştirilmesi”dir (Foucault, 2019h: 256).

Foucault, disiplinin gerçekleşmesi için görmenin, denetlemenin ve kapatmanın ince bir şekilde işlediği bir makinenin olması gerektiğini düşünür. Fiziğe ve astronomiye dair rasyonalite alanlarının kurulmaya başlanmasıyla birlikte optiğin *görünmeden görmeyi* merceğin kurucu ögesi olarak yerleştirmesi *gözetime* dair tekniklere ilham vermiştir. Bununla birlikte insana dair bir bilgi alanı olan askeri kamp ya da kışla³⁵ da sessizce gün yüzüne çıkar (Foucault, 2019h: 256). Genel olarak bakıldığında askeri kamp, “silahlı adamların üzerinde olabildiğince büyük etkinliğe ve önleyici değere sahip olmak zorunda olan bir iktidarın üst noktasıdır” (Foucault, 2019h: 257). Burada dikkat edilmesi gereken şey, kampın mimarisinin *görülebilirlik* üzerine inşa edilen bir yapı olduğudur. Foucault, *görmenin* merkeze yerleştirildiği kışlaların, hastanelere, tımarhanelere, hapishanelere ve eğitim kurumlarına ilke olarak model olduğunu söyler. Bu model, “hiyerarşik hale getirilmiş gözetimlerin” mekânsal uygunluk açısından birbirleriyle ilişkilendirilmesini göstermektedir. Foucault’nun burada asıl işaret etmek istediği, bu modelin merkez noktasında yer alan “kapatma”nın nasıl bir alana yerleştiğidir. Bu bağlamda *camera obscura* nasıl ki bir görüntüyü belirli bir mekanizmanın içine yerleştirerek onu görme alanı için bir odak haline getirebiliyorsa, gözetim sanatı için de kamp böylesi bir işleve sahiptir (Foucault, 2019h: 258).

Gözetim ilkesinin en önemli yanlarından biri sürekli bir teftiş mekanizmasına sahip olmasıdır. Sürekli olmasının ise üç temel amacından söz edilebilir. Bunlar, halkı itaatkâr kılmak, yöneticinin otoritesini sağlamlaştırmak ve gözetim altında tutmaktır (Foucault, 2019h: 290). Foucault, bu üç ilkeyle hareket eden gözetim ilkesinin aynı zamanda kayıt sisteminden de destek aldığını söyler. Bu kayıtlarla birlikte gözetlenecek olanların bir sayım dökümü çıkarılacak sürecin sonunda “kilit altına alınacak” olanlar belirlenecektir (Foucault, 2019h: 291). Disiplinsel düzeneğin modeli şunları içerir:

“Bireylerin sabit bir yere kapatılmaları; en küçük hareketlerin bile denetlendiği; bütün olayların kaydedildiği; kesintisiz bir yazı faaliyetinin merkez ile çevreyi birbirlerine bağladığı; iktidarın hiyerarşik ve sürekli bir biçimine göre, hiçbir paylaşım olmadan icra edildiği; her bireyin sürekli olarak saptandığı, incelendiği ve canlılar, hastalar ve ölümler olarak dağıtıma tabi tutulduğu bu kapalı, parçalara ayrılmış ve her noktası itibarıyla gözetim altında olan mekanda, bütün bu unsurlar bütüncül bir disiplinsel düzeneğin modelini meydana getirmektedirler” (Foucault, 2019h: 292).

³⁵ İtaatkâr bedenler yaratmanın temelinde “asker görüntüsü” yatmaktadır (Foucault, 2019h: 207).

1.4.3. Panoptikon: “İktidarın Sütunları”³⁶

Disiplinci iktidar, toplumdan kovulanları disiplin tekniklerinin ince yöntemlerini uygulayarak ve onları belirli bir analitik ve mekanik mekanla bütünleştirerek onlardan yararlanmanın alanını düzenlemiştir. Foucault, on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren akıl hastanesinde, hapisanede, ıslahhanelerde veya bireyin denetim mekanizmasının merkezinde yer aldığı diğer alanlarda işleyen çift yönlü bir ayırım üzerinden hareket edildiğini söyler. Bu çift yönlü ayırımın ilki, “deli-deli değil, tehlikeli-zararsız, normal-anormal” ikilikleri üzerinden hareket eder. İkincisi ise baskı altına alma tarzıdır ki temelde “kimdir, nerede olmalıdır, onu neyle belirlemeli, nasıl tanımalı; onun üzerinde sürekli bir gözetim bireysel olarak nasıl uygulanmalı vb.” sorularının yönelimine karşılık gelir (Foucault, 2019h: 294-295). Söz konusu ayrımlarla birlikte toplum dışında bırakılan ve daha önce “yaklaşılması gereken” olarak belirlenenlere “bireyselleştirici disiplinlerin taktiği”yle yaklaşmaktadır. Bunun sonucu olarak kimin “cüz zamalı”³⁷ olduğuna, kimin “cüz zamalı” olmadığına yönelik denetim mekanizmasının ikili yönü devreye girmektedir. Her birey, çift yönlü ayırımın “kategorisi” içinde normal ve anormal olarak ayrılmaktadır. Veba korkusunun hâkim olduğu yerde disipline dayalı düzenlemeler, anormal olanın belirlenmesini, ölçülmesini, denetlenmesini ve düzenlenmesini “koskoca bir teknikler ve kurumlar” sayesinde işlemektedir. Foucault, iktidar mekanizmalarının bugün hâlâ bu unsurlar etrafında dolaştığını söyler (Foucault, 2019h: 295).

Hükümran iktidarın³⁸ görkemli sahnesinin yerini alan disiplinci iktidar cezalandırmayı değil, bireylerdeki potansiyellere yönelerek onları bu yönde ıslah etmenin yollarını arar.

³⁶ İktidarın sütunları, kendi düzenini dayatan mimarının kurallarını ve geometrisini ifade etmektedir. Bu mimari düzen ki, “zirvesinde dans figürlerini serbest bırakır” (Foucault, 2019h: 279).

³⁷ Batı’da “Tanrı’nın kırbağı” (Frale, 2014: 62) olarak görülen ve “ortaçağın simgesel hastalığı olan” (Musella, 2014: 322) cüz zamın yayılması XI. yüzyıl sonundaki haçlı seferlerinin başladığı zamana denk gelir. Bu korkunç hastalığa yakalananalar “her şeyden önce ahlaki bir hastalığı olan, saf olmaktan uzak insanlar olarak algılanır” (Conforti, 2014: 344). Hastalığın böylesi bir zeminde ele alınması hasta olarak kapatılan kişilerin hastanelerde ya da cüz zam evlerinde sahibi bir tıbbi muameleyle karşılamamalarına neden olmuştur. Burada yapılan tedavinin amacı, “kötülüğü toplumdan uzaklaştırmak ve kötülüğü taşıyanları tespit etmek”tir (Conforti, 2014: 344-345). Her çağ, kendi kültür dünyasının bir aynasıdır. Bu aynanın sırlı yüzünde görünen yansıma, cüz zamlıların tedavi edilmesi değil, kötülüğün yayılmasını engellediğini düşündüğünden dolayı onlar dışlanmalı, kapatılmalı ya da tecrit edilmelidir.

³⁸ Foucault, panoptikon fikrinin, her ne kadar modern olduğunun varsayılrsa da “bir gözü, bir bakışı, bir gözetim ilkesini” odak noktasına yerleştirmesi bakımından hükümdarların rüyalarını süsleyen en eski düşünce olduğunu düşünür. Uyruklarının her hareketini takip eden panoptikonun merkez kulesi bir yönüyle mükemmel bir şekilde işleyen kralın gözüdür (Foucault, 2019i: 60).

Bu anlamıyla yapılan şey, toplumsal yaşamın her alanına egemen olan güçlerin, “toplumsal ortopedi” olarak adlandırılacak bir çağ için düzenlenmesidir. Bu çağın en belirgin özelliği, denetimin esas alındığı bir *gözetim* toplumunun şemasını yansıtır olmasıdır. Foucault’ya göre, bu düzenlemenin mimari biçimine Bentham’ın panoptikonu³⁹ karşılık gelmektedir (Foucault, 2015: 223-224). Panoptikon, *pan*/bütün ve *optikon*/gözetleme anlamlarına gelen sözcüklerin birleşiminden oluşmuştur. Genellikle *bütünü gözetlemek* anlamında kullanılan kavram, Bentham’la birlikte özellikle geometrik bir düzeni ifade eden hapishane modeli anlamında da kullanılmıştır. Söylenebilir ki Foucault panoptikonu, “burjuvazinin düşü” (Foucault, 2015: 135), “insan zekasının tarihinde bir olay”, “siyasi düzlemde bir tür Colombus yumurtası” (Foucault, 2019b: 85) olarak görürken Bentham’ı da hem “burjuva iktidarının büyük teorisyeni” (Foucault,

³⁹Panoptikon kavrayışına özellikle Han ve Baudrillard’dan ciddi itirazlar yükselmektedir. Han’ın panoptikon kavrayışının Bentham’ındakinden farkı, perspektifte yatmaktadır. Bentham’ın tasarladığı panoptikon “görünmeden görmenin”, gözetlenenin sürekli gözetlendiği düşüncesiyle hareket ederken, Han’ın dijital panoptikonunda gözetlenenler “özgür olduklarını zannederler” (Han, 2019: 68). Bentham panoptikonunun yapısından kaynaklı olarak, mahkumların kendi aralarında herhangi bir etkileşimini söz konusu etmezken, Han, günümüz panoptikonunda en belirleyici öğelerinden birini sakinlerinin çok fazla etkileşimde olmaları olarak belirler. Dijital panoptikonun ortaya çıkmasında ve devam etmesinde olmazsa olmaz özellik, sakinlerinin kendilerini sürekli bir şekilde teşhir etmeleri vasıtasıyla bunun içinde varlıklarını sürdürmeleridir. Bu bağlamda kontrol toplumu, biri onu zorladığı için değil kendi isteğiyle soyunur (Han, 2019: 68). Kontrol kulesi ve hücreler arasındaki yukarıdan aşağıya yapılan gözetleme dijital panoptikonla birlikte karşılıklı bir gözetlemeye dönüşür. Bunun sonucu olarak herkesin herkesi kontrol edebildiği “şeffaflık toplumu” ortaya çıkar (Han, 2019: 69). Bentham panoptikonunun amacını ıslah, kontrol, belirli talimatların uygulanması vs. olarak belirler ve bunun temelinde düzenleyici bir toplum yapısı kurmak olduğunu söyleyerek onun “ahlaki” ya da “biyopolitik” yönünü vurgular. Han ise panoptikonunun “ekonomik bir buyruk” olduğunu ifade eder. Böylece şeffaflık toplumunun sakinleri “dijital panoptikonun yeni mahkûmu” olur (Han, 2019: 71). Han’ın günümüz toplumunu betimleyişi, “yerkürenin bütünü bir panoptikon durumuna doğru gelişme gösteriyor” şeklindedir. İçerisi ve dışarıları arasındaki sınır ortadan kalkmıştır. Sınırı belirleyen duvar Google ve sosyal ağların “özgürleştirici çağrıları” nedeniyle yıkılmıştır. Özgürlüğe saldırı, teslimiyetin duvarları üzerinde gönüllü dansa kaldırılmıştır. Dans edenler, kurban olmanın yanı sıra faildir de. Özgürlüğün diyalektiği, dijital panoptikon çağında kendini kontrol olarak ortaya koymaktadır (Han, 2019: 72). Simülakr kültürünün iktidarı kuşattığını düşünen Baudrillard ise, Foucault’nun disiplinci toplumun “mimarisi” olarak gördüğü panoptikonu zamanın gerisinde kalmış bir kuram olarak görür. Çünkü “simülasyon aracılığıyla yinelenen bir şey sona ermiş, hükmü kalmamış bir şeydir” (Baudrillard, 2013: 64).

2019a: 140), hem panoptik hapisane modelinin hem de modern yönetimsellik kavrayışının teknoloğu/ ortopedist-mimarı⁴⁰ olarak görür (Laval, 2012: 44).

Foucault'nun Bentham'ın panoptikon modeliyle ilgilenmesinin iki sebebi vardır. İlk sebep, panoptikonun çağın mimarisi üzerindeki etkisidir. İkincisi ise panoptikonun cezalandırma teknolojisi olarak gözetim tekniğinin mükemmel bir örneğini işaret ediyor olmasıdır. Foucault için panoptikon, modern iktidarın işeyişini anlamak için sezgisel bir araç görevi sağlamaktadır (Crossley, 1993: 402). Foucault, panoptikonun mekanizmasında işleyen ilkenin bilindiğini söyler:

“çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını katetmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır” (Foucault, 2019h: 295-296).

Bentham'a göre “gözetim altında tutulan insanlar kendilerini denetlemek zorunda olan insanlarca, ne kadar sıkı bir biçimde, gözetim altında tutuluyorsa, kurumun X amacı o kadar mükemmel bir şekilde yerine getirilmektedir” (Bentham, 2019: 13). Yani panoptikon modelinde, kişi kendini ne kadar çok gözetim altında hissederse sistemin kişi üstünde etkisi de o kadar başarılı olur (Bentham, 2019: 24). Panoptikon'un amaçlarından biri, “mümkün olduğunca çok nedenle, her an gözetlendiğine inanması ya da aksine gözetlenmediğinden emin olmaması, gözetlendiğine kendini inandırmasıdır” (Bentham,

⁴⁰ Foucault, denetim çağının ortopedist-mimarı olarak Bentham'ı görmesinin yanı sıra Batı toplumunu tasviri açısından onu, Kant veya Hegel'den daha önemli bir konuma yerleştirilir. Foucault bu konuda biraz da ileri giderek Batı toplumunun Bentham'a minnet borcu olduğunu söyler. Çünkü Bentham, “içinde yaşadığımız iktidar biçimlerini en kesin biçimde programlanmış, tanımlanmış ve betimlenmiş olan ve bu genelleşmiş ortopedi toplumunun ünlü, küçük bir modelini” sunmuştur (Foucault, 2015: 224). Bentham'ın modeli panoptikon, “zihnin zihin üzerindeki bir tür iktidarına imkân tanıyan mimari biçim, okullar, hastaneler, hapisaneler, işahavleri, yetimhaneler, fabrikalar için geçerli olan kurum türü”dür (Foucault, 2015: 224). Foucault'ya göre, panoptikonu iktidar ya da toplum ütopyası olarak anlamak, hatta aslında fiilen gerçekleşen ütopyalar olarak görmek çok garipsenmese gerek. Ona göre “aslında, iki tür ütopya vardır. Asla gerçekleşmeme özelliği olan proleter, sosyalist ütopyalar ve genellikle gerçekleşme kötü eğilimini gösteren kapitalist ütopyalar. Benim sözünü ettiğim ütopya, hapisane-fabrika ütopyası gerçekten gerçekleşti” (Foucault, 2015: 243). Foucault, panoptikon temelinde ütöpik olan bu yapıya, panoptizm der ve panoptizmin egemen olduğu bir toplumda yaşadığımızı ilan eder (Foucault, 2015: 224). Panoptikon üzerinden Foucault ve Bentham arasında kurulan bağ için bkz. Anne Brunon-Ernst (Edt.) (2012). *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon*. Burlington: Ashgate Publishing Limited.

2019: 13). Gözetim ilkesinin esas amacı, bir şeyleri ortaya çıkarmak değil, yapılacak olanı engellemektir. Yani yapılacak olanı “sadece şüpheli yapmak değil, aynı zamanda, durum bu olmasa da, yaptıkları her şeyin bilindiğine dair kendilerinden emin olmalarını sağlamaktır” (Bentham, 2019: 74). Eğer gözetlenenler ıslah edilecek mahkûmlarsa, kendilerinin gardiyanların sürekli “bakışı” altında oldukları düşündürülerek “özdenetim yapmaları” sağlanılır (Feldman, 2021: 73). Mahkumların yerini kimi zaman okulda yazmayı öğrenmeye çalışan çocuk, kimi zaman atölyede çalışan işçi, kimi zaman da tımarhanede deliliğin “pençesindeki” deli alır (Foucault, 2015: 224). Yani, panoptik model hapishanelerde uygulandığında amacı mahkumların kaçışını engellemek veya yeni bir suça yönelimi yok etmektir. Eğer tımarhanelerde delilere uygulanıyorsa, onların birbirlerine karşı şiddet kullanma eğilimlerini yok edecektir. Okullarda öğrenciler üzerinde uygulandığında onların kopya çekmelerini engelleyecek, gürültü ve gevezeliği önleyecektir. Fabrikada işçilere uygulandığında ise kavgaları, hırsızlıkları, işe geç kalmaları engellemenin yanı sıra verimliliği artıracaktır (Foucault, 2019h: 296). Böylece, “artık demir parmaklıklar, zincirler, kocaman kilitler yoktu; ayırımların net ve açıklıkların iyi düzenlenmiş olmaları yeterliydi” (Foucault, 2019h: 299). Bir mimari yapı olmasının yanı sıra, bir ilkeye dönüşen panoptikon, on sekizinci yüzyılda Batı toplumlarında bedenlerinin gözetlenmesine dair çözümler sunar. Panoptikon, belirli prosedürlerle bireyin hareketlerinin kontrolünü sağlar ve en önemlisi, “gündelik performansları hesaplamayı sağlarken bireylerin bu gözetlemeyi –kesintili olsa bile– kendi etkileri içinde kalıcı olarak algılamalarını mümkün kılıyor gözükmemektedir ki, başlıca kozu da budur” (Bert, 2018: 55).

Foucault, panoptikonun her ne kadar farklı kurumlara uygulanabilme olanağı sağlasa da en açık uygulanma alanını hapishanede bulduğunu söyler. Ona göre, “Bentham’ın ütopyası blok olarak ancak cezaevi kurumlarında maddi bir biçime kavuşabilmiştir” (Foucault, 2019h: 361). Panoptikon modelin hapishane örneği üzerinden anlatılmasının sebebi, disiplinsel bir aygıt olarak bireyin tüm fizik kapasitesini, davranışının terbiye edilmesini ve üretken becerilerini geliştirmesindedir. Böylesi bir model üzerinden inşa edilen hapishane, bireyi yalnızlık içinde kapatır, davranışlarını gözetler, çalışma ve eğitim aracılığıyla gözetimin otomatikleşmesini sağlar (Foucault, 2019h: 303). Hapishane, belirli özel alanlarda uzmanlaşma gerektiren, okuldan, atölyeden ve ordudan daha fazla “disiplin” içerdiği için hem içine sızılacak boş bir alan bırakmaz hem de hedeflenen amaç

gerçekleşmeden mahkûm üzerinde kesintisiz bir şekilde işlemeye devam eder. Hapishanenin aralıksız bir disiplini içerdiğini gösteren bu durum, ıslah etme tekniklerinin süreksizliği bakımından despotça bir disiplin olarak tanımlanabilir. Foucault, hapishaneye ilişkin söz konusu belirlemeleri göz önünde bulundurduğunda onu diğer disiplin düzenekleri içinde “disiplin teknolojisinin” en yoğun şekilde işleyen makine olarak görür. Bundan dolayı panoptikon, genellikle hapishaneye özdeşleştirilir, ama onun diğer disiplinlere de uygulanabileceği hatırlatmasını yapmaktan vazgeçmemek gerekir (Foucault, 2019h: 342-343).

Panoptikon modelinde mahkûm, “görülmede, ama görememektedir; bir bilginin nesnesidir, asla bir iletişim öznesi olamamaktadır” (Foucault, 2019h: 296)⁴¹. Bentham’ın ifadesiyle de burada işleyen şey “görünmeden gözetleme”dir (Bentham, 2019: 23). Çünkü gözetleyen merkezdedir, görünmez ve görünüp görünmediğine dair kuşku gözetlenenin tüm varlığına sinmiştir. “Gözetleyicinin gerçekten orda olma imkânı ile karışan, (...) görünen heryerdeliği kastediyorum” (Bentham, 2019: 25). Böylece iktidar, panoptikonun gören tekniğinde anonimleşmiştir. Panoptikon, Foucault için on sekizinci yüzyıldan itibaren iktidarın bedensiz ve anonimleşmiş çok biçimli ütopyasının temsilidir. Her ne kadar bu tam anlamıyla gerçekleşmemiş olsa da Foucault panoptikonu günümüz toplumunda süregelen iktidar anlayışının gelişip serptiği anonim bir makine olarak görmektedir (Foucault, 2015: 224; Laval, 2012: 46).

Bentham, gözetleme ilkesinin ilkin hapishanelerde uygulanmasından sonra fabrikalarda, hastanelerde ve okullarda da uygulanabileceğini söyler (Bentham, 2019: 67). Bu model, “en az problemle en yüksek ıslahı gerçekleştirebileceğini” ortaya koymaktadır (Bentham, 2019: 23). Bunu sağlayan şey, “bedenlerin, bireylerin, şeylerin, merkezi bir bakış altında tümüyle görünür olmalarını” mümkün kılan bir ilke üzerinden hareket edilmesidir (Foucault, 2019b: 86). Dolayısıyla, ilkin gözetlenen her kimse her zaman gözetim altında

⁴¹ Crossley’e göre, gözetleme kulesi bir insan varlığını varsaydığından Foucault’nun mahkûmun konumunu iletişim öznesinden bilginin nesnesine dönüştürmesi tartışmaya açık bir konudur. Çünkü kulenin merkezi mahkûma, gözetim altında olduğunu ve bir bilgi nesnesi olarak kullanıldığını iletilir. Böyle yaparak da aslında mahkûmla iletişime geçmektedir. Bundan dolayı da Foucault, panoptikonun beslediği öznelarası anlamı tahrip etmekle suçlanır. Foucault’nun panoptikon anlayışının tutarsız olduğunu iddia eden Crossley, Foucault’nun bir özne varsaymadığını iddia etmesine karşın, özneyi iktidar ilişkilerinin etkisi olarak açıkladığında aslında bir özneyi varsaydığını düşünür. Ayrıca, Crossley haklı olarak şu soruyu sormaktan da geri durmaz: “Birine bakıldığını bilmek ya da bunun farkında olmak neden kontrol edici bir etkiye sahip olsun?”. Söz konusu tartışmaya ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Nick Crossley (1993). “The Politics of the Gaze: Between Foucault and Merleau-Ponty”. *Human Studies*, Vol. 16, No. 4, pp. 399-419.

hissedecek sonra da “mümkün olan en geniş zaman diliminde, her bir kişinin gerçekten gözetim altında *tutulması*” sağlanacaktır (Bentham, 2019: 23). Böylece iktidarın, kendi pratiklerini uygulamayı kolaylaştıracak bir “iktidar teknolojisi” ortaya çıkmıştır. Bentham, bu iktidar teknolojisinin farklı kurumlara uygulanabileceğini düşündüğünden dolayı birçok kurum için gözetleme sorununu ortadan kaldıracacağını iddia eder.

Panoptikon, “görülmeden gözetim altında tutmaya olanak veren düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekânsal birimler oluşturmaktadır” (Foucault, 2019h: 296). Bununla birlikte geleneksel hücre modelinin üç temel işlevi olan “kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak” tersine döndürülmüştür.⁴² Panoptikon modeliyle birlikte sadece kapatma aynen kalmakta, diğer ikisi ise ortadan kaldırılarak yerini başka tekniklere bırakmaktadır. Mahkûm, hasta ya da öğrenci karanlığın değil ışığın, gizlemenin değil, gözetmenin bakışı altına alınır. Disiplinin merkez noktasında “görünürlük bir tuzak” olarak durmaktadır (Foucault, 2019h: 296).

Foucault, panoptikon modelinin en büyük etkisinin “tutukluda, iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halini yaratmak” olduğunu söyler. İşlevi bakımından bu model, gözetimin sürekliliğini ve iktidar ilişkisini yaratan bir makine olduğu için son derece önemlidir. Bunun sonucu olarak söz konusu model, “tutukluların bizzat kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmalarını sağlamakta”dır (Foucault, 2019h: 297). Tutuklu, gözetim altında yanlış bir şey yaptığını düşündüğünde, iktidarın görünür yüzü olan panoptikonun merkezinde yer alan gözetleme kulesinin imgesini görecektir. Açıkçası imgenin yarattığı etki, tutuklunun kendisinin o an gözetlenip gözetlenmediğine dair kuşkusunun karşılığı olarak “her an gözetleniyorum” hissidir (Foucault, 2019h: 297). Buna neden olan ise panoptikonun “görmek-görülme çiftini ayırmaya yarayan bir makine” olmasıdır. Bu ayırım ya da daha doğrusu bu “ayrısızlık” “çevre halkada tamamen görülmekte, ama görmek asla mümkün olmamaktadır; merkezi kulede görünülmeden her şey görülmektedir” (Foucault, 2019h: 298).⁴³ Bir makine olarak panoptikon disiplinci iktidarın otomatikleşmesini

⁴² Bentham, gözetim-evinin tasarımına kaynaklık eden şu amaçları sıralar: “nezaret altında tutma, hapis, tecrit, zorla çalıştırma ve eğitim” (Bentham, 2019: 13).

⁴³ İktidarın tamamen görünmemesi aynı zamanda etkisini de yok edebilir. Foucault’nun bize sunduğu kavrayışta önemli olan iktidarın gözünün görünmesi ama doğrulanmamasıdır. “Bu anlamda tam bir tersine dönüşe atıfta bulunmak yerine, iktidar pratikleri içindeki görünür-görünmez ilişkiler dengesinde bir kaymaya atıfta bulunmak, şüphesiz daha az ebedi ve daha az çağırıştırıcı olsa da, daha doğru olacaktır” (Crossley, 1993: 404).

sağlamanın yanı sıra aynı anda birçok kişiye birden uygulanması bakımından da iktidarı bireysellikten çıkarmaktadır. Görülmektedir ki iktidar, panoptikon modeliyle farklı birçok arzunun üretildiği bir makine işlevi de görmektedir. Açıkçası, geleneksel iktidar kavrayışının hâkim olduğu, hükümdarın gücünü törenlerden, ayinlerden, işaretlerden ve damgalardan aldığı piyesin anlamsız oyunu yararsızdır. Yeni piyes, panoptikonun mekânında oynanmaktadır; “simetrisizliği; dengesizliği; farklılığı sağlayan bir mekanizma”yla iktidarın artık kim tarafından işlediğinin önemi kalmamıştır (Foucault, 2019h: 298).

Foucault, panoptik iktidar mekanizmasının egemen olduğu iktidarın panoptizm olarak adlandırılabilceği söyler. Bunun sebebi, yaşamın her yönüyle panoptik bir sahnenin içinde olduğunun düşünülmesidir. Ona göre, iktidar ilişkilerinin temelinde gözetlemenin, denetimin ve ıslah etmenin yer aldığı panoptik bir toplumda yaşıyoruz⁴⁴ (Foucault, 2015: 224; 2015: 237). Foucault’nun panoptik çağ iddiası, onu bir tür “iktidar laboratuvarı” olarak görmesindedir. Böylesi bir kavrayış, insanların davranışlarını kontrol edebilme, değiştirme ve dönüştürme mekanizmasının işler olduğu kabulüyle hareket eder. Çünkü panoptikon, yarattığı mekanizma üzerinde denetim aygıtı oluşturmaktadır (Foucault, 2019h: 301). Sözü edilen laboratuvarıda ölüm değil, yaşam deney(im)leri gerçekleşmektedir.

Foucault panoptikon hakkında, disiplinci iktidarın “diyagramı”, “saf bir mimari ve optik sistem”i, “siyasal bir teknoloji” gibi tanımlamalar yapmaktadır (Foucault, 2019h: 303). Bu tanımlamalar ışığında şu soru sorulabilir? Bir yönetim biçimi olarak “zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama” (Foucault, 2015: 134) olan panoptikon, nasıl oluyor da tiranlığa veya despotluğa dönüşmez? Foucault, panoptikonun *camera obscura*’sında işleyen disiplini “dünya mahkemesinde” yargılamakta ve onun toplumun tümü tarafından denetlenebilen bir yapı olması dolayısıyla böylesi bir tehlikeyle karşılaşılmayacağını iddia etmektedir (Foucault, 2019h: 305).

Panoptikon modeli, Foucault’nun yeni bir iktidar teknolojisine geçiş için gerekli olanakları sağlamaktadır. Artık yasaklamak, engellemek, öldürmek değil, “toplumsal

⁴⁴ Foucault, panoptik bir çağda yaşadığımızın göstergelerini şöyle sıralar: “Mutlak anlamda genelleşmiş gözetim yapıları var; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların bir parçasıdır ve hapisane de parçalardan biridir, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sosyoloji sonuçlarıdır. Hapishanenin doğuşunu toplumun bu genel panoptizmi için yerleştirmek gerekir” (Foucault, 2015: 135).

güçleri daha kuvvetli kılmak, üretimi artırmak, ekonomiyi geliştirmek, eğitimi yaygınlaştırmak, kamusal ahlak düzeyini yükseltmek; artırmak ve çoğaltmak söz konusudur” (Foucault, 2019h: 306). Bu bağlamda, iktidar ilişkileri panoptik mekanizmanın içinde işlemektedir. Söz konusu iktidar mekanizmasının alanı,

“kralın tersine, tamamıyla bu alt bölgedir; ayrıntıları, çoklu hareketleri, türdeş olmayan güçleri, mekânsal ilişkileriyle düzensiz bedenlere ait olan bölgedir; dağıtımları, sapmaları, dizileri, bileşimleri özümleyen ve görünür kılmak, kaydetmek, farklılaştırmak ve kıyaslamak için aletler kullanan mekanizmalar söz konusudur: maksimal yoğunluğuna artık kralın kişisinde değil *de*, tam da bireyselleştirmeye olanak veren bu ilişkiler bütününde ulaşan ilişkisel ve çoklu bir iktidarın fiziği” (Foucault, 2019h:306-307).

Foucault'nun disipline ilişkin incelemesine bakıldığında iki temel ayrım görülecektir. Birincisi, engellenmenin ve yasaklamanın olduğu kapatma kurumu; diğeri ise işlevsel bir düzeneğe karşılık gelen yumuşak, uysal, daha etkin ve incelmış baskıların olduğu “mekanizma-disiplin”dir. Klasik çağ boyunca dönüştürülen disiplinler, artık kışlada, atölyede, okulda “yararlı bireyler imal eden teknikler” gibi işlemektedir (Foucault, 2019h: 309-310). Örneğin okullar sadece itaatkâr öğrenciler yetiştirmekle kalmayacak, aynı zamanda hem onların hem de ebeveynlerinin yaşamlarını mikro düzeyde düzenleyecektir (Foucault, 2019h: 310-311).

Yeni iktidar biçimin amacı, bir şeyleri engellemek değil, “bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığını, kurala uygun olup olmadığını, gelişme gösterip göstermediğini belirlemek olan bir bilgiyle” hareket etmektir (Foucault, 2015: 225). Bu doğrultuda amaçlanan şey, disiplin toplumundan ziyade kontrol toplumu yaratmaktır. Disiplin toplumunda birey, iktidar tarafından kurumlar (hapishane, hastane, okul vs.) aracılığıyla sabitlenmektedir. Buna karşın disiplin toplumunda iktidar, “üretim pratikleri ve üretici toplumsallaşma”nın dinamikleri içinde bireylere tamamen nüfuz edememiştir. Disiplinci iktidarın teknikleri, her ne kadar bireyin bedenini çeşitli yönleriyle ele geçirmiş olsa da ruhunun derinliklerine hükmedememiş, onları eylemlerinin bütünselliğinde kavrayamamıştır (Hard ve Negri, 2008: 47-48).

Özellikle, monarşinin “kaybolmasıyla” iktidar, “ekonomik, toplumsal, demografik süreçlerin bilgisini içeren belli bir yönetsel bilginin müdahalesiyle uygulanmaya başlanır” (Foucault, 2015: 129). Bu doğrultuda gelişen iktidar-bilgi ilişkisi yadsınamayacak bir gerçektir. Foucault, iktidar kavrayışı bakımından bir eşikte

durmaktadır. Bu eşiğin geçilmesi aynı zamanda geleneksel iktidar-bilgi kapısının da yerinden sökülmesini gerekli kılar. Ona göre, bilginin ancak iktidar ilişkilerinin görmezden gelindiği yerde var olacağını düşünen ve bilginin ancak iktidarın “emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren” kavrayış bir tarafa bırakılmalıdır. Çünkü, iktidar bilgi üretir. (...) Bunun yanı sıra iktidar ve bilgi iç içedirler (Foucault, 2019h: 65). Hatta iktidarın güçlü olması, onun “bilgi düzeyinde” pozitif etkiler üretmesine bağlıdır (Foucault, 2019b: 46). Foucault, “bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerektiği”ni söylemektedir (Foucault, 2019h: 65). İktidarın var olduğu yerde bilginin varlığından söz edebiliriz: “çünkü bilgi kendinden başka bir şeyin entegrasyonudur. Her bilgi formu, kuvvet veya iktidar ilişkilerini entegre eder. Dolayısıyla iktidar olmadan bilgi olmaz, çünkü o zaman entegre edecek bir şey olmaz” (Deleuze, 2023: 174). Söylenbilir ki, iktidar ilişkilerinden bağımsız bilgi “boş formlara” karşılık gelirken bilgi formları olmadan bir iktidar kavrayışı “ne muhafaza edilebilir ne de yeniden üretilebilir.” Yani iktidar-bilgi arasındaki bağı şöyle formüle edebiliriz: iktidar zorunlu bir şekilde bilgiyi içerir, bilgi de zorunlu bir şekilde iktidarı varsayar (Deleuze, 2023: 206).

Gözetlemeyi temel alan iktidar, iktidarını uyguladıkları hakkında ne kadar çok bilgi sahibi olursa o kadar iyi işlemektedir. Bunun için de uygulandığı kuruma göre, “müdür, atölye şefi, doktor, psikiyatr, hapishane müdürü”nü bireylerin gözetimi için gözetleme mekanizmasının merkezine yerleştirir. Değerlendirilen eylemin ölçütü ise normdur. Bir eylem norma uygunluğu bakımından ya uygundur ya da uygun değildir. Görülmesi gereken dönüşüm şudur: Hükümran iktidar kavrayışında hâkim olan soruşturma yerini başka bir bilgi türü olan incelemeye bırakmaktadır. Yeni iktidar teknolojisinin temeli, “‘insan bilimleri’ diye adlandıracağımız şeye –psikiyatri, psikoloji, sosyoloji– yer verecek bilgi-iktidar biçimidir” (Foucault, 2015: 225).

Foucault’nun, iktidar-bilgi ilişkinin üzerine yükseldiği zemin Nietzsche’nin iktidara ilişkin kavrayışıdır. Bu kavrayış, mağaranın karanlığından çıkıldıktan sonra güneşin bize sunduğu bilginin eleştirisini içermektedir. Bilgi ile iktidar arasında görmek üzerinden kurulan ilişki, gördükten sonra bilgi sahibi olunacağı tasavvurunu benimseterek Batı’ya egemen olacak bir mitin doğmasına neden olur. Foucault iktidar-bilgiye ilişkin bu

kavrayışında “bilimin ve bilginin saf hakikatleri içinde buldukları yerde siyasi iktidar”ın olamayacağı savının bir tarafa bırakılması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, her bilginin ardında bir iktidar ilişkisi olduğundan (Nietzsche’den edindiği kavrayış) siyasi iktidarın duvarları, bilmenin olmadığı yerde değil, tam da bilmeye örülmüştür (Foucault, 2015: 198).

Foucault, bilgi-iktidar ilişkisinin zemininde yükselen yeni iktidar anlayışında büyük bir dönüşüm gerçekleştiğini söyler. Bu dönüşüm, *Cinselliğin Tarihi*’nde şöyle ifade edilir:

“Tasarruf hakkı, bu mekanizmaların en önemli biçimi olmaktan çıkıp, boyun eğdirdikleri güçleri kışkırtma, 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” (Foucault, 2020b: 97).

Hükümran iktidarın ölüm üzerindeki yok etme yetisi, yerini, denetimler ve bütüncül düzenlemelerle yaşamının güçlerini çoğaltan biyo-iktidara bırakır (Foucault, 2020b: 97). İnsan yaşamını pozitif yönde ele geçiren biyo-iktidarın diğer iktidar teknolojileri karşısında konumu soruşturmamız açısından bize iyi bir izlek sağlayacağından biyo-iktidarın hangi aşamalardan geçtiği, neye yöneldiği, amacının ne olduğu ve hangi taktikler aracılığıyla işlediğini ortaya koymak gerekir. Dolayısıyla biyo-iktidarın cinsellik, nüfus, pastoral iktidar ve yönetselliklerle bağı ortaya konmalıdır. Buradan hareketle, Foucault’nun biyo-iktidar ve ırkçılık arasında kurduğu zorunlu ilişkinin hangi yönleriyle bize izlek sunacağı tartışılmalıdır.

Modern felsefi düşünmenin teorik zemini bizi her ne kadar tablolar aracılığıyla oluşturulacak ayrımlardan hareketle düşünmekten alıkoysa da -Platon’un ayrımları aynı zamanda bize tablo sunmaktadır- Foucault’nun düşünce izleğinde hem çalışmamızın çerçevesine kaynaklık etmesi bakımından hem de düşüncenin labirentimsi güzergâhında yolumuzu kaybetmemek için Taylor’un “anahtar” olarak sunduğu tabloyu disiplinci iktidardan biyo-iktidara geçiş “anına” yerleştirmek doğru görünmektedir.

Tablo 1. Biyo-iktidarın İki Seviyesi (levels/Yönü)

Tip	Hedef	Amaç	Kurumlar	Taktikler
Düzenleyici İktidar (Biyopolitika)	Nüfus Türler Irklar	Bilgi/iktidar ve Nüfusun kontrolü	Devlet	Demografların, sosyologların, ekonomistlerin pratikleri ve çalışmaları; doğum oranı, yaşam süresi, halk sağlığı, barınma, göç.
Disiplinci İktidar (Anatomo-politika)	Bireyler Bedenler	Bilgi/İktidar ve Bedenlerin itaati	Okullar Ordular Hapishaneler Tımarhaneler Hastaneler Atölyeler	Kriminologların, psikologların, psikiyatristlerin, eğitmcilerin çalışmaları ve pratikleri; çıraklık, testler, eğitim, öğretim.

Kaynak: Chloe Taylor (2011). “Biopower”. in *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen. pp.46.

1.5. BEDENDEN YAŞAMA YENİ BİR TEKNOLOJİ: BİYO-İKTİDAR

Foucault'nun iktidarın yerini tayin etme çabası, genel bir “iktidar teorisi” ortaya koyma amacı gütmeyiz: “Ben bir iktidar teorisi yapmıyorum” (Foucault, 2011a: 341) çünkü “bir teori önceden bir nesneleştirmeyi varsaydığından [Foucault için bütün nesneleştirme biçimleri tarihsel olarak kurulmuştur], analitik bir çalışmanın temeli olarak kullanılamaz” (Foucault, 2019a: 58). Dolayısıyla belirli bir iktidar teorisi öne sürmek, iktidarın nereden geldiğini ya da onun ne olduğunu odak noktasına yerleştirerek hareket etmeyi amaçlar (Foucault, 2016a: 230). Oysaki, Foucault'nun iktidara ilişkin yöneliminin merkezinde, belirli dönemler söz konusu olduğunda iktidarın “hangi yollardan geçtiği, nasıl işlediği, kiminle kimin arasında, hangi noktayla hangi diğer nokta arasında, hangi yöntemleri kullanarak ve hangi etkilerde bulunarak işlediği” yer alır (Foucault, 2019ı: 3). Böylesi bir belirleme, iktidarın bir töz olmadığını dolayısıyla da “bir dizi mekanizma ve usul olarak” (Foucault, 2019ı: 4) anlaşılması gerektiği kabulünden hareket eder. Foucault'nun iktidara

ilişkin yapmak istediği de bu mekanizmaların çarkları arasında işleyen ilişkileri gün yüzüne çıkarmaktır. Bunu da yukarıdan aşağıya doğru makro düzeyde işleyen geleneksel iktidar kavrayışını bir tarafa bırakıp, “iktidarın, [mikro düzeyde] öznelerin ta bedenlerine ve hayat tarzlarına nüfuz ettiği somut yolları önyargısız analiz” ederek yapar (Agamben, 2013: 13).

Foucault, belirli bir iktidar teorisi peşinde olmadığından, iktidarın ne olduğuna ilişkin bir tanım vermekten ziyade onu iki farklı ayırım üzerinden ele alır. Hem ilk dönem eserlerinde hem de son dönem çalışmalarında, derslerinde ve konferanslarda iktidarı, önce tarihsel bir izleği takip ederek hükümrân iktidar, disiplinci iktidar ve biyo-iktidar şeklinde üç ayırım üzerinden ele alır. Bu belirlemeden farklı olarak özellikle *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*'nde daha önce üç şekilde ele aldığı iktidarı bu sefer önce hükümrân iktidar ve yaşam üzerindeki iktidar olarak ikiye ayırır. Daha sonra da yaşam üzerindeki iktidarı, bedeni (beden disiplinleri) ve nüfusu (nüfus düzenlemeleri) ele alması bakımından ikiye ayırarak sorunsallaştırır. Dolayısıyla bu ikinci ayırmda disiplinci iktidar, yaşam üzerindeki iktidarın bir alt basamağı olarak tasavvur edilir. Diğer basamaksa “düzenleyici” olarak tasavvur edilen iktidar biçimidir. Foucault'nun iktidar kavrayışı üzerine yapılan çalışmalarda bu farklılık bazen onun düşüncesinde bir kırılım veya bir değişim olarak görülmektedir. Bu çalışmada yapılan ayırım, ilkinin takip ederek ilerlemektedir. Bundan dolayı, disiplinci ve biyo-iktidar arasındaki ayırmda neden ilk ayırımın takip edilmesi gerektiği Foucault'nun düşüncelerinden hareketle ortaya konmalıdır.

Foucault, bu ayrımlara ilişkin tutumunu ölüm ve yaşama ilişkin düşüncelerinden hareketle sunar. Foucault, ikinci ayırmda bölümlendirmenin merkezine “yaşamı” yerleştirir. Buna göre, on yedinci yüzyıldan itibaren bedeni makine olarak ele alıp disiplinler aracılığıyla işleyen iktidar, “*insan bedeninin anotomo-politikası*”nı merkeze alır. “1.4. Disiplinci İktidar” başlığı altında analiz edilen iktidar kavrayışı, Foucault'nun bedenin anotomo-politikası olarak tanımladığı disiplinci iktidardır. Daha önceki bölümde ifade edildiği gibi bu iktidar kavrayışında, “bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sitemleriyle bütünleşmesi bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır” (Foucault, 2020b: 99). İkincisi, on sekizinci yüzyılın

ortalarından itibaren oluşmaya başlayan, bedene “tür-beden” üzerinden yaklaşan ve biyolojik süreçlerin etrafında hareket eden diğer kavrayış ise “*nüfusun biyo-politikasıdır*”. Bu kavrayışta, “bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşir” (Foucault, 2020b: 99-100).

Amaç, yaşamı kuşatmaktır. Sözü edilen yaşam, bireyin gereksinimlerini tamamlamayı ve olanaklarını gerçekleştirmek olarak anlaşılmaktadır (Foucault, 2020b: 103). Bu bağlamda, yaşam, biyolojik süreçlerin içinde hareket eden, bireyin özneleştiği, özgürleştiği ve belirli yararlılık mekanizmasının işler olduğu bir çerçeve üzerinden değerlendirilmektedir. Yani beden, hesaplayıcı bir düşünmenin hâkim olduğu bir iktidar tarafından yönetilmektedir. Yönetim süreci, tımarhane, kışla, hapisane, kolej ve atölyelerden geçerek nüfusun doğurganlığını, yaşam süresini, kamu sağlığını ve göç sorunlarını işleyecek bir alanda etkili olmaktadır. Böyle işleyen bir iktidar mekanizması bedenlere boyun eğdirmek ve nüfusun denetimini sağlamak için birçok tekniğin ortaya çıkmasının da alanı olur (Foucault, 2020b: 99-100). Foucault, bu iktidar anlayışını ifade etmek için kuşatıcı bir kavram olarak biyo-iktidar kullanmaktadır. Araştırmamızın amaçlarından biri de Foucault’nun iktidar kavrayışları arasında yaptığı ayrımları mikro düzeyde ele almak olduğundan ilki bedenlerin itaatkârlığını ve ıslahını merkeze almasından dolayı disiplinci iktidar, ikinci ise yaşamın biyolojik yönü üzerindeki etkisini vurgulamak adına biyo-iktidar olarak adlandırılmıştır.

Foucault’nun iktidar anlayışının ulaştığı son nokta, “kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir ögesi”⁴⁵ (Foucault, 2020b: 100) olan biyo-iktidardır. Biyo-iktidar ve

⁴⁵ Foucault için kapitalizmin gelişmesinde biyo-iktidar, “bedenlerin deneyimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanması”nı olanaklı kıldığından önemli bir role sahiptir. Ki bu, aynı zamanda, kapitalizmin güvencesini sağlar (Foucault, 2020b: 100).

onun uygulama alanı olan biyo-politika⁴⁶ kavramları⁴⁷ *Collège de France*'ta verilen derslerde gündeme gelmiştir. Foucault'nun yazılı çalışmalarında ise bu kavramlar ilk kez *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*'nde geçmiştir (Feldman, 2021: 77). Foucault, 11 Ocak 1978'de *Collège de France*'da verdiği derste biyo-iktidar, “insan türünün temel biyolojik özelliklerini oluşturan şeylerin bir politikaya, bir politik stratejiye, genel bir iktidar stratejisine dahil olmalarını sağlayan mekanizmaların bütünü” (Foucault, 2019: 3) olarak tanımlamaktadır. Biyo-iktidar, özellikle 18. yüzyıldan itibaren disiplinci iktidarın temelleri üzerinden yükselerek, tür olarak insan yaşamını hangi yönleriyle ele alınması gerektiğini belirleyen iktidar teknolojilerinin bütününe verilen addır (Foucault, 2019: 3).

Foucault, on sekizinci yüzyıldan itibaren disiplinci iktidarın tekniklerini de dışlamayan yeni bir iktidar teknolojisinin ortaya çıktığını söyler. Bu yeni iktidar teknolojisi, disiplinci iktidar teknolojisini de kapsayacak ve onun sayesinde varlığını kılcal damarlara kadar yerleştirecektir. Başka teknolojik düzeylere ait olmalarına rağmen biri ötekini ortadan kaldıracak bir yapı üzerinden hareket etmez.⁴⁸ Çünkü hem dayandıkları temel farklı hem

⁴⁶ Biyopolitika kavramını Foucault ilk kez 1974'te *Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi*'nde verdiği konferansta kullanmıştır. Mendieta'ya göre Foucault, politik tekniklerin geçirdiği değişimleri farklı yönleriyle ifade etmek için bu kavramı sabit bir anlama işaret etmeyecek şekilde beş farklı anlamda kullanır: 1. “Kapitalizmin yükselişiyle birlikte tıbbın dönüşümünden çıkan sonucu belirtmek için”, 2. “kapitalizm tarihinin ayrılmaz bir parçası olarak”, 3. “yeni bir egemenlik biçimi olarak”, 4. “neoliberal yönetimselliğin ayırt edici özelliği olan bir iktidar biçimi olarak”, 5. “biyo-tarihte bir bölümün başlığı olarak” (Mendieta, 2014: 37). Rasmussen ise Foucault'nun biyopolitikaya ilişkin kavrayışının üç şekilde anlaşılabilirliğini düşünür: İlk biyopolitika, sosyal tıp ile kapitalizmin Avrupa'da doğuşu arasında (18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başı) analitik ve kavramsal bir bağ kurar. İkincil olarak, belirli bir nüfusun yaşamının hangi yönleriyle siyasallaştığını ifade eder. Dolayısıyla hükümler ve disiplinci iktidardan farklı olarak cinsellik ve ırkçılıkla bağlantılı yeni bir iktidar teknolojisiyle ilişkide kullanılır. Son olarak ise neo-liberal yönetimsellikte bağlantılı bir şekilde anlam kazanır (Rasmussen, 2011: 38).

⁴⁷ Foucault'nun çalışmalarında biyo-iktidar ve biyopolitika kavramları arasındaki ayrım çok net değildir (Rasmussen, 2011: 39). Buna karşın hedefi nüfus ve beden olan iki iktidar teknolojisi arasında yaptığı ayırmadan hareketle bu iki kavrama yönelik bir değerlendirmede bulunabilir. Foucault, birçok çalışmada anatomopolitika ile biyopolitikayı belirli bir karşıtlık ilişkisi üzerinden tanımlamaktadır. “Eğer anatomopolitika disiplinci iktidarın insan bedeniyle kurduğu bireyselleştirici ve eğitici ilişki eksenlerini kapsayan bir terim ise, biyopolitikanın da biyoiktidarın insan bedeniyle ve onun bir popülasyonun parçası ve bir türün mensubu olması itibarıyla kurduğu ilişki eksenlerini ifade ettiğini, yani biyoiktidarın beden politikalarının genel adı olduğunu söyleyebiliriz” (Koyuncu, 2018: 39). Foucault'ya göre modern iktidarın, bireysel insan bedeni düzeyinde (“*anatomo-politika*”) ve biyolojik türler üzerinden nüfus düzeyinde (“biyopolitika”) müdahale ettiği görülmektedir (Howell ve Montpétit, 2019: 4). Ayrıca Koyuncu'ya göre, “biyopolitikayı biyoiktidarın bedenle bir nüfusun ya da popülasyonun parçası olması münasebetiyle kurduğu ilişkilerin genel adı olarak alıyorsak, biyopolitikanın modern yönetimsellikte terminolojik olarak birbirine denk düştüğünü söyleyebiliriz” (Koyuncu, 2018: 51).

⁴⁸ Foucault, Batı toplumlarında birbirinden farklı ama birbirine yaslanan üç iktidar dönüşümünden söz eder. Bunlardan ilki, tebaası üzerinde yaşam ve ölüm hakkına sahip olan hükümler iktidarı. İkincisi, üretken bireyler yaratan disiplinci iktidardır. Üçüncüsü ise yaşamı merkeze alarak, disiplin, düzenleme ve çeşitli mekanizmalarla bilgi vasıtasıyla işleyen biyo-iktidardır (Bert, 2018: 68).

de kullandıkları araçlar başkadır. Yeni iktidar teknolojisinin yönü beden değil, daha çok yaşama ve yaşamla ilgili doğum, ölüm, salgın hastalık vb. global ölçekte kitleleri etkileyen şeylerdir (Foucault, 2002: 248). Bu demektir ki, beden ilkin disiplinci iktidar anlayışının teknolojisiyle bireyselleştirilecek daha sonra ise yeni iktidar teknolojisiyle bireyselleşme, türün yaşamı bakımından ele alınacaktır. Artık on sekizinci yüzyılın “insan bedeninin anatomo-politiği” değil, “insan türünün biyo-politiği” işlemektedir (Foucault, 2002: 248). Bununla birlikte söylenebilir ki, disiplinci iktidarın tuğlaları üzerine biyo-iktidarın varlığı inşa edilmiştir.⁴⁹ Biyo-iktidar, bedenlerle değil yaşamlarla, disiplinlerle değil “yaratmayla” ilgilenir. Biyo-politik alanda işleyen biyo-iktidarda önemli olan, “doğumların ve ölümlerin orantısı, üreme oranı, bir nüfusun doğurganlığı vb. gibi bir süreçler bütünü”dür (Foucault, 2002: 249). Bunun yanı sıra, Ortaçağdan beridir süregelen “yaşamın içine sızan, onu sürekli kemiren, küçülten ve zayıflatan sürekli ölüm gibi görülen” hastalıkların “yapısı, doğası, yayılımı, süresi, şiddeti” (Foucault, 2002: 249) biyo-iktidarın işler olduğu bir diğer alandır. Biyo-politik alanda, “doğum oranı, hastalık oranı, çeşitli biyolojik yetersizlikler” (Foucault, 2002: 251) söz konusu olacak, biyo-iktidar müdahale zeminini bu alanlar üzerinden tasarlayacaktır.

Yaşam, iktidarın nesnesine dönüşmektedir. Tebaanın yaşamı üzerinde ölüm hakkına sahip olan iktidar teknolojisinden yaşamın merkeze alındığı, yeni bir iktidar teknolojisine doğru değişim gerçekleşmektedir (Foucault, 2019a: 148). Foucault, modern Batı toplumlarında süregiden iktidar kavrayışını anlamamız açısından bu yeni iktidar teknolojisinin üzerinde ısrarla durmaktadır. Yeni iktidar teknolojisinin, yaşamı merkeze almasının anlamı nedir? Yaşamın merkeze alınması, iktidarın “yaşamın sorumluluğunu” yüklenmesine karşılık gelir. Bu karşılık, disiplinci teknolojilerle düzenleyici teknoloji olan biyo-iktidarın “organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa” birlikte işlediğini gösterir (Foucault, 2002: 259). Dolayısıyla bu anlam, yönelinen nesnenin değişiminde kendini göstermektedir. Yasa, buyruğunu kılıcın hükmünde açığa vururken, yaşamı temel

⁴⁹ Han, Foucault’nun biyo-iktidarının güç ve iktidar pratikleri oluşturmadığı için giderek parçalandığını ve sonunda “*iktidarın giderek iktidarsızlaştırıldığı*” bir süreci yaşadığımızı düşünür. Bu nedenle Han, Foucault’nun bir iktidar biçimini değil daha ziyade bir toplum biçiminin nasıl işlediğini ortaya koyduğunu iddia eder (Han, 2020b: 90-91). Bu toplum biçimi disipline değil, “başarı ve performansa endeksli bir çalışma ve yaşama toplumdur” (Han, 2020b: 93). Sözü edilen toplumda “*yapmak zorunda olmak* değil, *yapabilmek*” eylemin koşuluna dönüşür. Yapabileceğinin bilincindeki özneye disiplin, hapisane sütunlarının arasından değil, onun giysilerini kuşanmış “başarının” yarattığı özgürlükten gelir. Bu özgürlük, “insanın hem gardiyan hem tutuklu olduğu bir çalışma kampıdır” (Han, 2020b: 94).

alan iktidar, düzene sokmanın ve belirli amaçlar doğrultusunda düzeltici mekanizmaların peşinden koşmaktadır. Ölüm değil, yaşam alanında “değer ve yararlılık” esastır. Biyo-iktidar, normlar üzerinden hareket ederek niteler, ölçer, değerlendirir ve hiyerarşiye sokar. Foucault, yasanın da gittikçe norm şekline büründüğünü söyler: “Normalleştirici toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur” (Foucault, 2020b: 102-103).

Biyo-iktidar, belirli kategorilere göre ayrıştırılacak, disipline edilecek ya da kapatılacak bedenle değil, “yaşayan insanla, canlı varlık insanla; hatta, bir anlamda, tür-insanla” ilgilenmektedir (Foucault, 2002: 248). Foucault, “tür-insanla” ilgilenen yeni iktidar teknolojisine biyo-iktidar der. İktidarın hükümler iktidardan ziyade biyo-iktidar üzerinden ele alınması, onun yöneldiği soruları da değiştirir. Artık iktidarın kaynağının nereden geldiği, onun kimin elinde olduğu ya da kim tarafından desteklendiği gibi sorular değil, toplumsal ilişkiler düzeyinde “iktidar ilişkilerinin hangi açıdan değişken olduğunu ve aile, cinsel ilişki, hatta komşuluk ilişkileri gibi ‘mikroskobik’, ince unsurlar aracılığıyla nasıl uygulandığını göstererek bu ilişkilerin kendilerine has işleyiş tarzını sorunsallaştırmak gerekmektedir (Bert, 2018: 65).

1.5.1. Biyo-iktidar – Cinsellik – Nüfus Dizgesi

Disiplinci iktidardan biyo-iktidara geçişte nesnenin değişiminin merkezinde cinsellik yer almaktadır. Bu bağlamda cinsellik, “bedenin bireysel disiplinleri ile nüfusun düzenlenmesi arasındaki eklem noktasına” (Foucault, 2019a: 148) yerleştirilmektedir. Söylenebilir ki, cinsellik üzerinde ısrarla durulmasının nedeni, onun “yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği [bu] iki eksenin birleşme noktasında yer” almasından kaynaklıdır. Bir taraftan disiplinci iktidarın “beden disiplinlerine bağlıdır, yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaşılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf gibi yöntemleri”ne diğer taraftan da biyo-iktidarın “doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır” (Foucault, 2020b: 104). Yani cinselliğin böylesi bir geçişte

yer almasının nedeni, onun hem disiplinle hem de düzenlemeyle ilişkili olmasındandır⁵⁰ (Foucault, 2002: 257). Foucault'nun iki iktidar teknolojisi arasında temel bir alana yerleştirdiği zeminin daha anlaşılır olması için biyo-iktidar-cinsellik-nüfus dizgesine odaklanmak gerekmektedir.

Cinsellik hakkında neden konuştuğumuz sorusu, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ve birçok söyleşisinin üzerinde ısrarla durduğu meseledir. Bu meselenin ana eleştiri yönü de cinsiyetin *verili* olduğuna ilişkin kabuldür (Custer, 2014: 449). Foucault, söz konusu kabulün karşına, cinsiyetin sabit olmadığı, yani verilmediği, aksine kurulduğu düşüncesiyle dikilir. Çünkü cinsellik, “tarihsel bir kurgudur”, biyolojik değil (Dreyfus ve Rabinow, 1983: 168). Ona göre cinsellik, bir deneyimdir. Söz konusu deneyim, “bir kültür içindeki bilgi alanları, normatiflik türleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağlantıyı dile getiriyorsa” (Foucault, 2020b: 118) bu cinselliğin sabit bir değişke üzerinde hareket etmediğini, aksine oluşan bir şey olduğunu gösterir. Oluşan ve dolayısıyla kurulan bir deneyim olarak cinsellik ise yeni bir şeydir.

Foucault'nun cinselliğe ilişkin projesinin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde amacı, *cinselliğin tarihini*⁵¹ ortaya koymak değil, Batı toplumlarında bireylerin kendilerini “‘cinselliğin’ özneleri olarak görmelerini sağlayan ‘deneyim’in” nasıl oluştuğunu göstermektir (Foucault, 2020b: 118). Bu amaç çerçevesinde Foucault, bir taraftan cinsiyetin ne zaman ve nasıl oluştuğunun izini sürerken, diğer taraftan çağdaş cinsellik deneyimini olanaklı kılan bilgi ve iktidar ilişkisini ele almaktadır (Custer, 2014: 450). Böylece Foucault, özellikle on yedinci yüzyıldan beridir cinsellik üzerine baskının arttığı ve cinselliğe dair konuşmanın sansürlendiği, yasaklandığı ve engellendiği “baskıcı

⁵⁰ Foucault'nun, cinselliğin disiplinci iktidarla biyo-iktidarın eklemlendiği yer olarak görmesinin nedeni, “bireysel hastalıkların odağında” olması ve “yozlaşmanın merkezinde” bulunmasıdır. Bundan dolayı cinsellik, beden ve nüfusun birleştiği yerdir. Foucault, buradan hareketle tıbbın konumunu belirler: “Tıp, hem bedeni ve nüfusu, hem organizmayı ve biyolojik süreçleri konu alan ve böylece disiplinci etmenlere ve düzenleştirici etmenlere sahip olacak bir bilme-iktidardır” (Foucault, 2002: 258).

⁵¹ Foucault *Cinselliğin Tarihi*'ne ilkin *Cinsiyet ve Hakikat* başlığını koyduğunu ama reddedildiğini söyler. Başlığın *Cinselliğin Tarihi* olmasının nedenini ise daha iyi bir başlık bulamaması olarak açıklayan Foucault, bu çalışmada “Batı'nın tarihinde cinsel zevk ile ilgili olarak hakikat sorununun konması için ne yapıldı?” sorusunun peşinden gitmektedir (Foucault, 2016a: 135). Bu bağlamda ortaya konmak istenen “cinsellik biliminin, bu *scientia sexualis*'in tarihidir”. Foucault, cinsellik biliminin tarihinde kavramların ve teorilerin bir sayım dökümünü yapmaz. Onun cevabını aradığı soru, yukarıdaki soruyla da paralellik taşıyan şudur: “Batı toplumlarının, Avrupalı diyebileceğimiz toplumların bir cinsellik bilimine niçin bu kadar güçlü ihtiyaç duydukları veya her halükârda yüzyıllardan beri ve günümüze kadar hangi nedenle bir cinsellik bilimi inşa etmeye çalışıldır; başka deyişle bizler, biz Avrupalılar, binlerce yıldan beri niçin zevkin yoğunluğuna erişmek yerine cinselliğimizin hakikatini öğrenmek istedik, istiyoruz” (Foucault, 2016a: 219).

hipotez”⁵² söyleminin bir tarafa bırakılmasını gerektiğini söyler. Çünkü son üç yüzyılda, hiç olmadığı kadar cinselliğe dair söylem üretilmiştir. Buna karşın, cinselliğe dair bazı sınırların çizildiği de kuşku götürmez bir gerçektir. Belirli bir toplumsal alanda cinselliğin nerede, ne zaman, hangi şartlarda ve kiminle konuşulmayacağına sınırları belirlenmiştir. Örneğin; anne-baba ve çocuk arasında, eğitmenlerle öğrenciler arasında, efendilerle hizmetçiler arasında vb. “incelik ve nezaket bölgeleri” belirlenmiştir. Foucault, cinselliğe dair böylesi bir düzenin Klasik çağın “dil ve söz politikasıyla” bütünleştiğini söyler (Foucault, 2020b: 19-20). Her ne kadar cinselliğe dair bir düzenleme söz konusu olsa ve düzenleme belirli yönleriyle “kısıtlama” içerse de ona dair söylemler çokluğunun olduğunu söyler Foucault. Böylece cinsellik yeni bir tertibata tutulmuş, sansürden ziyade, kendi düzeninden hareketle gittikçe daha fazla söylem üretilecek bir mekânın içine kurulması hedeflenmiştir (Foucault, 2020b: 24). Bu söylemler çokluğu en çok da iktidarın uygulandığı alanlar bütününde kendisini gösterir. Cinsellik hakkında konuşma olanağını sağlamak için iktidar, kurumlar ve dolayısıyla disiplinler (tıp, psikiyatri vs.) aracılığıyla söylemler oluşturmaktadır. On sekizinci yüzyıldan itibaren kurumların tahrik edilmesiyle iktidar, cinselliğe ilişkin söylemlerin artması için büyük çaba içindedir. Bunun en iyi örneği, kilise iktidarının günah çıkarma mekanizmasıyla işler hale gelmesidir. Cinselliğin adını anmadan ona yönelik “her şeyin söylenmesi zorunlu” hale gelir (Foucault, 2020b: 20-21). Buna karşın, Foucault’nun odaklandığı nokta “zevkelere ilişkin her şeyi, ruh ve bedenden geçerek cinsellekle yakınlığı olan sayısız duyum ve düşünceyi kendi kendine ve bir başkasına olabildiğince sık söylemeye yönelik neredeyse sınırsız çaba”dır (Foucault, 2020b: 21).

Söylemler çokluğu, iktidar ağının dışında değil de iktidarın işler olduğu yerde artmaktadır. Mekân, konuşan seslerin yükselmesi için düzenlenmiş, gözlemlerin, sorgulamaların ve kayıtların bu seslerin ahenginde dinmemesi için yöntemler geliştirilmiştir. Karanlık mahzenlere kapatılan cinsellik, söylemsel bir varoluşun doğuşu için aydınlığa çıkarılmıştır. “Karanlığın efendileri” olan iktisat, tıp, eğitim, psikoloji, psikiyatri ve yargı cinsellik söylemini düzenlemek ve kurumsallaştırmak için damgalarını

⁵² Foucault’nun cevabını aradığı soru, “neden baskın altındayız” değildir, o daha çok bizi baskı altında olduğumuza inandıran söylemin neden bu kadar “baskın” olduğunu araştırmaktadır (Foucault, 2022b: 15). Foucault, baskıcı hipotez üzerinden cinselliğin yasaklandığı tezi, “modern çağdan bu yana cinselliğe ilişkin söylenmiş olan sözlerin tarihini yazdıracak temel ve kurucu öğeye dönüştürmenin bir” tuzak” olarak görür (Foucault, 2020b: 18).

taşıyan sözleri eksik etmemişlerdir. Böylece Batı toplumu, tarihin kısa bir zamanında cinselliğe ilişkin söylemler çokluğunun içine gark olmuştur. Artık bütün yollardan önce cinselliğin patikalarında yürür, yaşamımızı cinselliğin yeterince anlaşılmadığına dair bir tasavvur geliştirip onun peşinden koşturarak yakalamaya çalışırız. Foucault, Batı toplumlarının “cinsellik konusunda, gücü en tükenmez, en sabırsız toplum” olduğunu söyler (Foucault, 2020b: 31). Gücü tükenmeyen bu toplum, dilinin utangaçlığını üzerinden atmış, daha önce cinselliğin saklanması gerektiği düşünülen yönlerini dinlemeyi, kaydetmeyi ve dağıtımını yapmayı sağlamak için yeni aygıtlar peşinde koşmuştur. Cinsellik hakkında sürekli konuşulduğu ve onun hakkında çeşitli mekanizmaların oluşturulduğu yerde “cinselliğin söylem dışı olduğunu ve ona giden yolun ancak bir engelin kaldırılması, bir giz perdesinin yırtılmasıyla açılacağını sıklıkla gündeme getiren tema” soruşturulmaya tabi tutulmalıdır (Foucault, 2020b: 31-32).

Modern toplumların en belığın özelliklerinden biri, cinselliğe ilişkin kavrayışlarında karanlık ve sığ ormanlarda değil, en işlek caddelerde hareket etmesidir. Yani cinsellik, hakkında konuşulmaması gereken değil, konuşulmaya zorlanması gereken alan olarak belirir (Foucault, 2020b:32). On sekizinci yüzyılda bu alanda cinselliğe ilişkin söylem sadece ahlâklılık değil, aynı zamanda usallık üzerine kurulur. Cinsellik, siyasal, ekonomik ve teknik olanın çerçevesi içine dahil edilerek belirli tekniklerle yönetilmeye başlanmıştır. Artık o, yargılanacak, mahkûm edilecek ya da hoş görülmeyecek bir şey değil, “yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verimlilik doğrultusunda işletilecek”tir. Bu belirleme, cinselliğin “ortak ve bireysel güçlerin düzenli biçimde artırılması” anlamında “polis”in işi haline gelmektedir. Cinsellik, kamu yararına düzene sokulmaktadır (Foucault, 2020b: 24-25). Kamu yararına düzenlenen cinsellik, *anatomo-politikanın* ana unsurlarından biri haline gelmektedir. Doğum ve ölüm oranındaki artış ve nüfusun üremesi cinsellik siyasetinin ilgi alanı olacaktır. Daha önce de ifade edildiği üzere anatomo-politika ve biyo-politikanın bir araya geldiği yerde bulunmasından dolayı cinsellik, Foucault’nun deyimiyle “toplumun bir üretim makinesi” olarak tasarlanmasının politik figürüdür (Foucault, 2019a: 148-149).

Bir sorun olarak nüfus, zenginliğin, işgücünün ve çalışmanın merkezinde on sekizinci yüzyılda “ekonomik ve siyasal bir sorun” olarak görünmektedir. Nüfus, yalnız başına bir çok bireyin bir arada bulunduğu topluluk olarak kavranmanın ötesinde “doğum, ölüm, yaşam süresi, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların sıklığı, beslenme ve konut biçimi” etrafında ele alınması gereken bir fenomen olarak hükümetlerin meselesi olmaktadır. Foucault, ekonomik ve siyasal nüfus sorununun merkez noktasında cinselliğin olduğunu söyler (Foucault, 2020b: 25). Bir devletin geleceğinde nüfusun çok olması değil aynı zamanda o nüfusa ilişkin erdemlerin, evliliğin, ailenin örgütlenmesinin ve cinselliğinin ön plana alındığı yeni bir iktidar ekonomisi gelişmektedir. Bunun fark edilmesiyle, cinsiyete yönelik ayrıntılı bir gözlem ve düzenleme mekanizması devreye girmiştir (Foucault, 2020b: 26). Sözü edilen düzenlemede, “devletle kişi arasında, cinsellik, bir bahis konusuna, hem de kamuyu ilgilendiren bir bahis konusuna dönüşmüş durumdadır; söylemler, bilgiler, çözümlenmeler ve buyruklarından oluşan koca bir düzen, cinselliği kuşatmıştır” (Foucault, 2020b: 26). Yani, cinselliğe ilişkin yeni söylemler çokluğunun içinde hareket edilmeye başlanmaktadır. Örneğin, on sekizinci yüzyıldaki öğrenim kurumlarına bakıldığında mimarisi, disiplin teknikleri ve iç düzeni cinselliği bastırmaya değil, onun hakkında konuşulması ve göz önünde olunması için uygun bir şekilde düzenlenmiştir. Bunun sonucu olarak öğrencinin cinselliği “bir kamu sorununa dönüşmüştür” (Foucault, 2020b: 27).

Tüm bunlar ışığında söylenebilir ki nüfus, “sürekliliklerin ve düzenliliklerin gözlenebileceği”, “arzunun evrenselliğinin saptanabileceği” “değişkenlerin gözlemlenebileceği” bütünsel bir yapıdır. Foucault’nun cinsellik üzerinden nüfusu ele alması, hukuki öznelerden daha farklı bir şeyleri soruşturmak istediğini gösterir. Bu belirli bir hükümran tarafından üzerinde ölüm hakkının olduğu, mallarının, canlarının bir tek gücün elinde bulunduğu öznenen ziyade yaşamlarının belirli bir düzen içinde hesaplandığı ve tasarlandığı öğelerin söz konusu edildiği bir bütündür (Foucault, 2019: 70).

Foucault insanın, “‘insan cinsi’ (*genre humain*) yerine ‘insan türü’ (*espèce humaine*)” olarak görüldüğü yerde nüfusun söz konusu olduğunu düşünür. İnsanın, tüm canlı varlıkların belirleyicisi olarak görüldüğü an aslında onun tür olarak biyolojinin konusu olduğu zamana denk gelmektedir. Bunların ışığında söylenebilir ki, nüfus hem insan

türüne hem de kamu denen şeye karşılık kullanılmaktadır. Bu, nüfus kavramının ilk kez ortaya çıktığı anlamına gelmez. Kavram eski olsa da ona yüklenen anlam değişmektedir. Foucault, on sekizinci yüzyılda kamunun “nüfusun görüşleri, yapıp etme biçimleri, davranışları, alışkanlıkları, kaygıları, önyargıları, talepleri açısından ele alındığı hali”ne karşılık geldiğini söyler. Nüfusu ve dolayısıyla da kamuyu değiştirmenin yolları eğitim, kampanya ya da çeşitli kanaatlerle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda nüfus, “‘tür’ün sağladığı biyoloji alanına dahil oluştan, ‘kamu’nun sağladığı müdahale yüzeyine kadar yayılan şeylerin bütünüdür”. İktidar mekanizmaları, türün ve kamunun alanında işler (Foucault, 2019a: 70-71). Bu işleyiş, nüfusu kendine özgü bir fenomen olarak ortaya koymaktadır. Foucault’ya göre iktidarın işler olduğu yeni nesnelere alanı olarak nüfus, modern iktidar tekniklerinin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir (Foucault, 2019a: 75).

Yeri gelmişken Foucault’nun “insanın sonu mitine”⁵³ açıklık getirilmelidir. *Kelimeler ve Şeyler*’de Foucault, insanın insan bilgisine ilişkin ne en eski problem olduğunu ne de değişmez bir soru olarak karşımızda durduğunu düşünür. İnsanın, yakın tarihli bir icat olduğunu söyleyen Foucault, onun on dokuzuncu yüzyıl icadı olduğunu söylemenin yanı sıra günün birinde sahildeki kumlar üzerinde çizilen ve dalgaların varlığıyla silinip yok olacak bir figüre benzettir. Düşüncelerimizin katmanları arasında yapılacak tarihsel bir inceleme bunu kolaylıkla ortaya koyabilir (Foucault, 2017a: 538-539). Bu bağlamda,

“Yeni hümanizmaların bütün kuruntuları, insana yönelik yarı-pozitif, yarı-felsefi bir genel düşünce olarak anlaşılan bir ‘antropoloji’nin tüm olanakları buradan kaynaklanmıştır. Fakat, insanın yeni bir icattan, iki yüzyıldan daha fazla bir geçmişi olmayan bir biçimden, bilgimizin içindeki sıradan bir konumdan ibaret olduğunu ve bu bilginin yeni bir biçim bulmasıyla hemen yok olacağını düşünmek rahatlatıcıdır ve derin bir sükûnet vermektedir” (Foucault, 2017a: 539).

Foucault’nun “insanın ölümü” teması, bilgi açısından ele alındığında insanın kavramsal olarak “hangi tarzda, hangi kurallarla oluştuğunu ve işlediğini” ortaya çıkarmayı amaçlar (Foucault, 2014a: 255). Dolayısıyla “insanın ölümü”, yok oluşu ya da silinmeyi değil

⁵³ Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’de “insanın ölümüne” ilişkin analizinin çeşitli bakımlardan hatalı olduğunu düşünür: “‘ölüm’ü zamanımızda hala az çok sürmekte olan bir şey olarak sunarken hatalıydım” (Foucault, 2019d: 132). Bu hataların neler olduğunu görmek için bkz. Michel Foucault (2019d), *Söyleşi: Marx’tan Sonra*. (Gökhan Aksay, Çev.). İstanbul: Olvido Kitap, ss:132-133., 71, ss.275-289. Nesrin Canpolat (2005). “Foucault”. *Kadife Karanlık: 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar İçinde*. İstanbul: Su Yayınevi, ss:78-79, 105.

konum değişiklini gösterir. Yeni konum, tam da insanın “nüfusun bir figüründen başka bir şey” (Foucault, 2019ı: 75) olmadığını işaret eder; yoksa insanın yeryüzünden tamamen silineceği anlamına gelmez. Foucault, iktidar sorununa kralın ya da hükümranın iktidarı çerçevesinde yaklaşıldığında insanın hukuk öznesi olarak tanımlandığını ancak “yönetim” ya da “yönetim sanatı”nın karşısında nüfusun ortaya çıkmasıyla birlikte insanın da onunla ilişkili bir şekilde anlaşılmasının yolunun açıldığını düşünür (Foucault, 2019ı: 75). Yani yasaklayıcı ve engelleyici olan hükümrana iktidar karşısında hukuk öznesi ne ise düzenleyici iktidar teknolojisi karşısında nüfus odur.

Foucault, nüfus söz konusu olduğunda “hükmetme” kavramını bir tarafa bırakıp “yönetmeyi” tercih eder. Çünkü kralın hükmettiği ama buna karşı yönetmediği düşünülür. Bu bağlamda, modern politik sorunun merkezine nüfus yerleştirilmektedir (Foucault, 2019ı: 15). Biyo-iktidarda diğer bir ifadeyle bilme-iktidarda (*savoir-pouvoir*) hedef, 18. yüzyılda sahneye çıkan nüfustur⁵⁴ (Foucault, 2019ı: 41; 2019ı: 61). Nüfus, bütün karmaşıklığı içinde ele alınmaktadır. Nüfus hem belirli mekanizmaların etki edeceği bir nesne hem de kendisinden bir şeylerin beklendiği özne konumunda ele alınır (Foucault, 2019ı: 41).

1.5.2. Yönetimselliğin Fanusu⁵⁵: Pastoral İktidar

Foucault, devlet ve nüfus sorununu soruşturmak için her ne kadar bulanık bir kavram olduğu düşünülse de “yönetimselliğin” ele alınması gerektiğini düşünür (Foucault, 2019ı: 102). Ona göre pastorallik diğer bir ifadeyle Hıristiyan pastorallığı, “yönetimselliği” iki bakımdan önceler. İlk⁵⁶, selamet, yasa ve hakikat ilkelerinin temeli pastorallığın usullerinin olması açısından öncelerken ikincil olarak, öznenin (*sujet*) kurumlar aracılığıyla kimlik saptamayla, tabi kılmayla ve özneleştirmeye (*subjectivité*)

⁵⁴ Foucault, nüfusun bir taraftan insan türüne diğer taraftan da kamuya (*public*) karşılık geldiğini söyler. Bu anlamıyla nüfus, “tür’ün sağladığı biyoloji alanına dahil oluştan, ‘kamu’nun sağladığı müdahale düzeyine kadar yayılan şeylerin bütünüdür” (Foucault, 2019ı: 71).

⁵⁵ Fanus, “ayaklı fener”, “yarım küre biçiminde cam kap” olmak üzere iki anlama sahiptir. Dolayısıyla hem yönetimselliği aydınlatması hem de yönetimselliği kapsamı anlamıyla kullanılmaktadır.

⁵⁶ Bu ayırım “pastorallığı bir anlamda soyut, genel ve teorik tanımı içinde ele” aldığımızda söz konusu olmaktadır (Foucault, 2019ı: 146).

bireyselleştirilmesi bakımından önceler (Foucault, 2019ı: 165). Bu bağlamda ilkin, pastoral iktidarın izlerini sürmeli daha sonra da yönetimsellikle ilişkisi ortaya konmalıdır.

Foucault, “çobanın sürüsü üzerindeki otoritesiyle aynı şekilde uygulanacak insanlar üzerinde bir iktidar fikri”ne (Foucault, 2022a: 337) karşılık gelen pastoral temanın, Yunanlılarda ve Romalılarda birkaç istisna dışında olmadığını düşünür.⁵⁷ “Peşinden koyun sürüsünün geldiği çoban olarak ilahi varlık ya da lider fikri” (Foucault, 2019a: 28), Mısır, Asur, Filistin ve Mezopotamya’da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Mısırda hem Firavun hem de Tanrı Ra, “çoban” figürüne karşılık gelmektedir. Foucault, bir Mısır ilahisinde Tanrı Ra’ya söylenen şu sözleri “çoban-sürü” temasının ifadesi olarak alıntılar: “Herkes uyuduğu zaman gözünü onların üzerinden ayırmayan, sürün için en iyi olanı isteyen Ulu Ra” (Foucault, 2019a: 28). Foucault, Tanrı’ya ve Firavuna Mısır’da yüklenen anlam bakımından koşutluk kurarak, Firavunun “çoban-krala” karşılık geldiğini gösterir (Foucault, 2019a: 28). Bunun en açık göstergesi ise, Firavunun taç giyme töreninde çobanlık nişanı olan çoban değneğini almasıdır (Foucault, 2019ı: 110; 2022a: 337). “Çoban” figürünün nasıl bir iktidara karşılık geldiği ise altı basamakta sıralanabilir: Bir araya toplamak, rehberlik etmek, beslemek, göz kulak olmak, kurtarmak ve hesap vermektedir (Foucault, 2022a: 340-344). Foucault Tanrı, kral (yönetici) ve sürü (halk) üçgeninde, pastoral tarzda bir iktidar mekanizmasının nasıl işlediğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Bu amaç doğrultusunda, İbranilerde pastoral iktidarın bulunup bulunmadığını inceleyen Foucault, “çoban-sürü” temasının onlarda iki şekilde orta çıktığını söyler. İlkinde Tanrı, çoban ve yasa koyucu sürüsüne kızdığından onlardan yüz çeviren olarak tanımlanmaktadır. İkincisinde ise “çoban-sürü” teması, Davud dışında kimsenin çoban olarak tanımlanmamasında görülür. Yalnızca monarşinin kurucusu olan Davud’a sürüsünü bir araya getirme görevi verilmişti (Foucault, 2019a: 28). Bu temada çoban karşılaştırması, görevlerini yerine getirmeyen yöneticileri örneklendirmek için “kötü çoban” örneği verilmesinden kaynaklanmaktadır (Foucault, 2019ı: 111; 2019a: 30), yoksa pastoral

⁵⁷ Foucault, Yunanlıların “politik iktidarı analiz etmek için çoban modeline” başvurmadığını düşünür. Çoban temasının Yunanlılarda kullanılmasının sebebi sadece “arkaik metinlerde törensel bir tarif verme” ve “klasik metinlerde belli bir iktidar uygulamasının yerel ve sınırlı biçimlerini” ortaya koymaktır. Burada işaret edilen iktidar, siteyi yöneten tarafından sitedeki tebaaya uygulanan bir iktidar değildir. Bireylerin cemaatlere eğitimde, “bedene gösterilen özende” uyguladığı bir tür iktidardan söz edilmektedir (Foucault, 2019ı: 143-144).

temanın gelişmesini her ne kadar İbraniler sağlasa da aslında onlarda “Tanrı dışında çoban yoktur” (Foucault, 2019ı: 135). Bu “çoban-sürü” ilişkisi, Tanrının halkıyla kurduğu ilişkiye karşılık gelir (Foucault, 2019ı: 111). İbranilerdeki pastoral tema, varlığı bakımından hemen hemen sadece dini bir ilişkiye dayanmaktadır. “İlkesini, temelini, mükemmelliğini Tanrının halkı üzerinde uyguladığı iktidarda bulan, dini tipteki bir iktidardır bu” (Foucault, 2019ı: 112). Foucault, pastoral iktidarın dini temelli bu kavrayışını “çoban-sürü” ilişkisinin yönetilme tarzı bakımından Yunanlıların polisindeki insanların yönetilmesinden farklı olduğunu düşünür. Bir başka ifadeyle çoban iktidarı, belirli bir toprakta değil, gözetilecek, bakılacak ve ihtimam gösterilecek hareket halindeki bir çokluğun ya da sürünün üzerinde uygulanmaktadır. Yunanlıların Tanrısı polisin, toprağın, surlarla çevrili alanların Tanrısıdır, buna karşın İbranilerin Tanrısı, halkının sürgününde, halkının şehri terk edişinde görünen bir Tanrıdır (Foucault, 2019ı: 112). İbrani Tanrısının toprakla bir ilişkisi varsa bu sadece halkının selameti için bereketli toprakların güzergahını gösteren izlekleri sunma amacıyladır (Foucault, 2019ı: 113).

Pastoral iktidar, hayırseverdir. “Onun varlık sebebi yalnızca iyilik yapmaktır”; çünkü amacı, sürünün selametidir (Foucault, 2019ı: 113). Sürüsünün selameti için çoban, güzel otlaklar bulur, hasta olanları tedavi eder, güzel cins hayvanlar elde etmek için sağlıklı olanları birbiriyle çiftleştirir ve sürüden ayrılanları bulur. Yani çobanın varlığıyla sürünün selameti birdir. Çoban, kendini sürüsüne adar. Bu özellikleriyle çoban, sürüyü düşünürken kendisini düşünmez. Pastoral iktidar, bireyselleştiricidir. Çoban, sürüyle tek tek ilgilenir, sabah ağıldan çıkarırken ve akşam ağla sokarken koyunları sayar. Sürünün selameti her koyunun selametine bağlıdır. Çoban, aynı zamanda sürünün gözü ve *kulağıdır*. Çobanın göz ve kulak olması iki biçimde görünen “çoban paradoksu”na işaret eder (Foucault, 2019ı: 114-115). Bir yanda sürünün tamamı diğer yanda tek tek koyunlar. Çünkü öyle bir zaman gelir ki bulaşıcı bir hastalığa yakalanan bir hayvanı sürüye zarar vermemesi için dışarda tutmak gerekir. Aynı zamanda tam tersi de geçerlidir. Foucault, pastoral iktidarın benzersizliğini “çoban paradoksu”nda görmektedir (Foucault, 2022a: 343). Sürünün selameti uğruna kendini feda etmeyi göze alan İbrani kavrayışını temsilen Musa, tek bir koyun için sürüsünü terk etmiştir ama arayıp bulduğu koyunun sembolik karşılığı yalnız bıraktığı sürünün kurtuluşudur. İşte, Hıristiyan pastorallik sorunsalının merkez noktasında yer alacak “Çoban paradoksu”: “Birin bütünü uğruna feda edilmesi, bütünü birini için feda edilmesi” (Foucault, 2019ı: 115-116). Foucault “çoban

paradoksu”nun nüfus teknolojilerini düzenleyen modern iktidar tekniklerinde de olduğunu düşünmektedir.

Foucault, Yunan ve Roma pastorallik kavrayışında her ne kadar “çoban” temasının olduğunu düşünse de “çoban paradoksunun” olmadığını iddia eder. Ona göre, Platon’un siyasi önder olarak “insanların çobanı” fikri Pythagorasçı temalardan birinin tanıtılmasıdır. Foucault, Platon’da “çoban” temasını kabul eder, lâkin çağın diğer çalışmalarında bu temanın yeterince tartışılmamışından dolayı onu *merkezi* bir düşünce olarak görmez. Homeros’un *İlyada* ve *Odysseia* metinleri, Pythagorasçı metinler ve Platon’un *Kritias*, *Devlet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı* diyalogları çoban temasına yer vermektedir. Ama bu metinler içinde *Devlet Adamı*’na⁵⁸, hem pastoral temayı merkeze alması hem de Hıristiyan Batı’nın pastorallik anlayışını derin bir şekilde etkilemesi açısından önemli bir yer verilmektedir. Foucault, çobanın yaptıklarıyla kralın yaptıklarını karşılaştırarak siyasi önderin görevi üzerinden Platoncu “çoban” temasının farkını ortaya koyar (Foucault, 2019a: 34).

Platon’un devlet kavrayışında önderin rolüne bakıldığında, onun amacının site için “sağlam bir kumaş örmek” olduğu görülecektir. Yani amaç, çoban gibi tek tek bireylerin sağlığıyla veya beslenmesiyle ilgilenmek değil, sitenin selameti için gerekli olanları yapmaktır (Foucault, 2019a: 35). Siyasi önderin odak noktası, siteyle yurttaşları arasındaki ilişkiyken, pastoral iktidarındaki bireylerin tek tek yaşamıdır (Foucault, 2019a: 36). Her şeyin detaylı bir şekilde ele alındığı pastoral iktidarda çoban sürüyü “emanet” aldığı için “pastorallik sabah doğup akşam ölen bir iktidardır. Yalnızca konusu bakımından değil, yetkilendirme ve iade edilme biçimi bakımından da bir ‘geçiş’ iktidarındır” (Foucault, 2022a: 344). Foucault’nun pastoral iktidarın izlerini Yunan-Roma dünyasında aramaya çıkması, pastorallığın bir tarihini serimlemeyi değil, iktidar teknolojisinin evrimi açısından önemli bulunan yönleri ortaya çıkarmayı amaçlar (Foucault, 2019a: 37). Foucault’ya göre pastoral iktidar açısından ele alınan sorunlar, “Batının tarihini bütünüyle kaplar” (Foucault, 2019a: 36).

⁵⁸ “Çoban” temasının işlendiği diğer çalışmalardan farklı olarak “*Devlet Adamı*, daha sonra Hıristiyan Batı’da çok büyük önem kazanacak olan pastorallik teması üzerine klasik antikçağın en sistemli düşüncelerinin toplandığı metin gibi görünüyor” (Foucault, 2019a: 35).

Her iktidar biçiminin çeşitli şekillerde buyurduğunu, rehberlik ettiğini, emrettiğini, kurtardığını, eğittiğini, belirli durumlar karşısında ortak amaçlar belirlediğini ve çeşitli şeyleri dayatarak zihinlere işlediğini söyleyen Foucault'nun amacı, Hıristiyan pastorallığının kendine has yönlerini ortaya koymaktır (Foucault, 2019ı: 146-147). Pastoral iktidar düşüncesinin, Hıristiyan Kilisesi tarafından örgütlendiğini söyleyen Foucault'ya göre Hıristiyan Batı, İbrani geleneğinin temalarını çeşitli yönleriyle değiştirmiştir ve bu değişimler ona özgü ilkeleri içermektedir. Selamet, yasa ve hakikat üçgeninde ele alınan değişimler pastorallık temasının, yönetimselliği, hangi açılardan önceliğini göstermektedir. Yönetimselliği anlamının koşulu dolayısıyla bu üçgenin açılarını oluşturan ilişki tiplerini anlamaktan geçmektedir.

Foucault, 22 Şubat 1978'de *Collège De France*'ta verdiği *Güvenlik, Toprak ve Nüfus* başlıklı derste söz konusu değişimleri selamet, yasa ve hakikat üçgeninde ilkeleri detaylı bir şekilde ele almasına karşın 1979'da Stanford Üniversitesi'nde "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru" başlıklı konuşmasında daha önce yaptığı ayrımı, sorumluluk, itaat, bireyselleştirme ve nefslerin köreltilmesi açısından "son derece keyfi ve şematik olan" dört başlığa sığdırır (Foucault, 2019a: 37-41). Selamet açısından farklılıklar "analitik sorumluluk", "kapsayıcı ve anında devir ilkesi", "kurbanın tersine çevrilmesi ilkesi" ve "ters çevrilmiş karşılık" olarak adlandırdığı ve genellikle sorumluluk çerçevesinde belirlenmiş aşamalar üzerinden ele alınmaktadır. Örneğin "analitik sorumluluk" ilkesinde, çoban artık sürüyü oluşturan tek tek koyunların günahlarından sorumludur. Sadece sürüdekilerin tek tek yaşamaları değil, aynı zamanda eylemlerinin de önemi vardır (Foucault, 2019ı: 149-150). Bu bağlamda "kapsayıcı ve anında devir ilkesi"nde çoban, koyunların başına iyi ya da kötü bir şey geldiğinde onu kendisi yaşamış gibi hissetmelidir. İyi bir şey olduğunda neşe içinde olması gerekirken kötü bir şey olduğunda da üzüntü duymalıdır. Dolayısıyla kabahatler ve meziyetlerde eylemi kendi eylemiyle özdeşleştirmelidir (Foucault, 2019ı: 150). Üçüncü ilke olan "kurbanın tersine çevrilmesi", çobanın ya da pastörün, koyunlarının günahları uğruna kendini feda etmesini ifade etmektedir. Çobanın ya da pastörün kurtuluşu, korumakla mükellef olduğu sürü için ölmeyi göze almasına bağlıdır (Foucault, 2019ı: 151). "Tersine çevrilmiş karşılık" ilkesi ise bir taraftan çobanın eksiklik ve kusurunun sürünün selameti için iyi olmasına diğer taraftan da sürünün zaaflarının çobanın kabiliyetini ortaya çıkarmasının önemine vurgu yapar. Yani çobanın ya da pastörün belirli kusurlara sahip olması, onların farkına varması,

onları tebaasından saklamaması ve onlardan dolayı pişmanlık duyması önemlidir. Bu dört ilke bize, “Hıristiyan pastör[ün] ince bir meziyet ve kabahatler ekonomisi içinde hareket” ettiğini göstermektedir (Foucault, 2019: 153).

Üçgenin ikinci açısı yasadır. Foucault, çobanın ya da pastörün yasa insanı olmadığını söyler. Yunanlılarda itaat iki yönlüdür. Bunlardan biri yasaya uymakken diğeri “insanların bir başkası tarafından sürüklendiği, ikna edildiği, baştan çıkarıldığı usuller bütünü” yani retoriktir (Foucault, 2019: 154). Buna karşın Hıristiyan pastorallığında çobanın ve sürünün, Tanrının yasalarına tabii olması, “tam bağımlılık” şeklinde dönüşüme uğrar. Çoban, iradeyi temsil ettiğinden ona kişisel olarak her konuda boyun eğilir. Foucault “tam bağımlılık ilişkisinin” üç anlamı olduğunu düşünür. Birincisi, “bir bireyin bir başka bireyle kurduğu itaat ilişkisidir.” En kısır anlamıyla bireysel ilişki olan bu ilişki, yani “yöneten bir bireyle yönetilen bireyin bağlaşıklık hale gelmesi, Hıristiyan itaatinin (...) bizzat kökenidir” (Foucault, 2019: 155). Yönetilen kişi böylesi bir durumda yönetilmeyi kabul etmektedir. “Tam bir tabiyet ilişkisi” söz konusudur (Foucault, 2019: 157). Dolayısıyla ikinci anlamı, buradaki bağımlılık ilişkisinde ereğin olmamasıdır. İtaat etmek için itaat edilir. Mesela, Yunan itaatinin belirli bir koşul gereği sonu vardır, çünkü retorik veya felsefe öğrenmek için para verilen hocaya itaat, ilgili sanat öğrenildiğinde son bulur, ama Hıristiyan itaatinin amacı “istenci köreltmek” olduğundan kişinin vazgeçerek kendine hâkim olduğu duruma odaklanır (Foucault, 2019: 158-159). Çünkü itaat etmek, erdemdir. Üçüncü anlam ise pastörün komuta etmesinde/yönetmesinde açığa çıkar. Pastör, komuta etmek istediği için değil, ona komuta edilmesi emredildiği için komuta eder. Dolayısıyla pastörün selameti, komuta etme “istencini” reddetmesine bağlıdır (Foucault, 2019: 159).

Üçgenin son açısı hakikat sorunudur. Burada pastörün hakikatle ilişkisi eğitim görevi üzerinden ele alınmaktadır. Pastör, özellikle kendi yaşantısından hareketle herkese farklı şekilde eğitim verecektir. Dolayısıyla bireyselleştirme devrede olmalıdır. Yani sürüdeki her birey hakkında tek tek bilgi sahibi olmaya dayanarak hareket edilmelidir. Çünkü, “dinleyicilerin zihinleri bir kitharanın telleri gibi farklı şekilde gerilmiştir.” Foucault, bu belirlemeden hareketle öğretimin iki yönünden söz eder. İlki, gündelik davranışların nasıl idare edilmesi gerektiği üzerine odaklanmalıdır. Bunun temelinde de “mümkün olan en kesintisiz biçimde, her an uygulanan bir gözlem ve gözetim” vardır. Tebaanın sürekli bir

şekilde gözlenmesi ve gözetlenmesi onların “davranışlarının ve tutumlarının bilgisi haline gelecek sürekli bir bilgi oluşturulacaktır” (Foucault, 2019ı: 160-161). İkinci yönü, vicdan idaresidir. Pastör, hakikati öğretmenin yanı sıra “vicdanın idaresini” gerçekleştirir (Foucault, 2019ı: 162).

Foucault’ya göre Hıristiyan kilisesi Helenistik dünyadan “vicdan muhasebesi” ve “vicdan yönlendirmesi” (idaresi) tekniklerini sahiplenerek bir dönüşüm geçirmektedir (Foucault, 2019a: 39). Bu dönüşümlerin amacı, bireylerin nefslerini köreltmektir. Sözü edilen nefis köreltme, Yunanlılardaki gibi kendini site için feda etmeye dayanmaz. Burada “insanın kendi kendisiyle kurduğu bir ilişki” vardır. İnsanın kendisiyle kurduğu ilişki, Hıristiyan ölüm kavrayışının üzerine kurulduğu temeldir (Foucault, 2019a: 40). Hıristiyan Batının “yaşam, ölüm, hakikat, itaat, bireyler ve öz kimlik” (Foucault, 2019a: 40) unsurlarıyla kurduğu oyun, Batıdaki modern devletlerde ikili bir oyunun birleşim şemasını ortaya çıkarır. Bu şema, “çoban-sürü” oyununun “site-yurttaş” oyunuyla kurulan şeytani bir birleşimidir (Foucault, 2019a: 41).

Daha önce söylendiği üzere, Antik Yunanda vicdan idaresi hem gönüllüydü hem de koşullara bağlıydı. Burada belirleyici şeylerden biri, yapılan eylemlerin bir muhasebesinin tutulmasıdır. Yani “kişinin gün boyunca var olma biçimini ya da bunun bir bölümünü söylemin filtresinden geçirerek, olup biteni gerçekliği içerisinde saptaması ve bu şekilde kendisini inceleyen kişinin meziyetlerini, erdemlerini, ilerlemelerini ortaya koyması gerekiyordu”⁵⁹. Böylece kişi, vicdan muhasebesi yaparak ne kadar ilerlediğini kontrol edebilmektedir. Buna karşın, Hıristiyan vicdan idaresi ve muhasebesi farklı biçimlere sahiptir. Vicdan idaresi bir yanıla gönüllü değilken, diğer yanıla da koşullara bağlı değildir. Bir başka yönü ise “ötekiyle olan bağlılık” ilişkisinin ortaya çıkarılmasıdır. Yani vicdan muhasebesi, “yalnızca idareciye kişinin ne yaptığını, ne olduğunu, tabi olduğu ayartmaları, içinde kalan kötü düşünceleri söyleyebilmek için yapılır”. Dolayısıyla Antik Yunandaki vicdan muhasebesinin hakimiyet aracı olma niteliği bağlılık aracına dönüşmektedir. Foucault, vicdan muhasebesiyle kişinin kendisi üzerinde sürekli şekilde işleyen bir hakikat söylemini kuracağını düşünür. “Kişiyi vicdanını idare eden kişiye bağlayan belli bir hakikat, kişinin kendisinden damıtılacak ve üretilecektir” (Foucault, 2019ı: 163).

⁵⁹ Bu anlamıyla Sofistler “vicdan idaresi dükkanları”nın hesap uzmanlarıdır (Foucault, 2019ı: 162).

Bu belirlemeler ışığında söylenebilir ki, Hıristiyan pastorallığını tanımlayan en temel şey, selamet, yasa ve hakikatle kurduğu ilişki değil, “selamet sorununu genel teması içinde ele alıp bu genel ilişkinin içerisine meziyetlerin dolaşım, nakil ve ters çevirme tekniklerini, bunların tüm bir ekonomisini yerleştirir ve onun temel özelliği budur” (Foucault, 2019ı: 163). Hıristiyan pastorallikte yasayla kurulan ilişki, “bireysel, kapsayıcı, bütünlüklü ve sürekli bir itaat ilişkisi oluşturur” (Foucault, 2019ı: 164). Hakikatle ilişki ise her ne kadar pastörün bir şeyi öğretmesine ve tebaasına hakikati dayatmasına bağlıysa da getirdiği yenilik, bir iktidar tekniği biçiminde işleyen “kendinin ve başkalarının bir muhasebesini” yapılabileceği bir zemin inşa etmesidir. Söz konusu teknikler pastöre, iktidarını uygulayabilmesi için

“bir tür hakikati, bir içsellik hakikatini, gizli ruhun hakikatini ortaya çıkarır -pastöre itaat böyle hayata geçirilir, tam itaat ilişkisi böyle kurulur ve işte o meziyet/kabahat ekonomisi burada işlerlik gösterir. Bence Hıristiyanlığın özünü, özgünlüğünü ve özgüllüğünü oluşturan şey selamet, yasa ya da hakikat değil, meziyet ve kabahatlerin, mutlak itaatin ve gizli hakikatlerin üretiminin bu yeni ilişkileridir” (Foucault, 2019ı: 164).

Foucault, Hıristiyan pastorallik kavrayışından hareketle iki sonuca ulaşmaktadır. İlki, yeni bir iktidar biçimi orta çıkmıştır. İkincisi ise kendisine özgü bireyselleştirme kiplerinin görülmesidir. Dolayısıyla söz konusu bireyselleştirme, üçgenin üç açısının bütünlüğü üzerinden ortaya koyulabilir. Bu bireyselleştirme, üç bakımdan ele alınmaktadır. Birincisi, belirli bir kimlik üzerinden yapılan tanımlamadan hareketle anlaşılmaktadır. Yani, “meziyet ve kabahatlerin dengesini, oyun ve akışlarını her an belirleyen bir yeniden dağılım oyunuyla tanımlanır”. İkincisi, tabi kılma (*assujettissement*) yoluyla yapılan bireyselleştirmedir. Üçüncüsü, “gizli, saklı bir hakikatin üretiminden hareketle elde edilen bir bireyselleştirmedir.” Dolayısıyla Hıristiyan pastorallığı ve kurumları tarafından gerçekleştirilen bireyselleştirmeleri tanımlayan şeyler, “analiz yoluyla kimlik saptama, tâbi kılma ve özneleştirme (*subjectivation*)” olarak sıralanabilir. Buradan hareketle Foucault, pastorallığın tarihini aynı zamanda “öznenin tarihi” olarak da okumaktadır (Foucault, 2019ı: 164-165).

Genel olarak bakıldığında, Hıristiyan pastoral kavrayışıyla Yunan, Roma, İbrani ve Doğu geleneği arasında temel farkların olduğu görülmektedir. Hıristiyan pastorallığı, hem “devasa bir kurumsal ağın oluşumuna”, hem “pastorallığın kurumsallaşmasına”, hem de “yönetme sanatının” oluşmasına kaynaklık etmesi bakımından diğer pastorallik

kavrayışlarından ayrılmaktadır. Buradan hareketle de en pastoral medeniyetin Hıristiyanlık olduğu çıkarılabilir (Foucault, 2019ı: 144). Foucault ısrarla, pastoralliğin “politikayla, pedagojiyle ya da retorikle” örtüşmediğini söylemektedir. Ona göre pastorallik, “insanları yönetme sanatı”na karşılık gelmektedir ve 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başından itibaren modern devletin doğuşuna kaynaklık eden yönetimselliğin sorunsallaştırılması ancak ve ancak pastoralliğin bu anlamından hareketle anlaşılabilir (Foucault, 2019ı: 144-145).

İnsanların yönlendirilmesi demek olan pastoral iktidar, tıpkı ölüm gücüne sahip olan hükümler iktidara karşı çıkan isyanlarda ya da sömürü düzenine karşı isyanlarda olduğu gibi çeşitli krizler ya da direnişlerle karşılaşmıştır. Bunlar, “başka türlü yönlendirilmek, başka sürücüler, başka selamet biçimleri için yönlendirmek, başka usuller ve yöntemlerle yönlendirmek” isteyen hareketlerdir (Foucault, 2019ı: 170). Buradan hareketle pastoral iktidarın tutum isyanlarıyla sürekli bir çatışma içinde olduğunu dolayısıyla da “düzensizlik” olarak ifade edilebilecek şeylere karşı pastoral iktidarın yeşerdiğini söyleyebiliriz. “Yani tutum ile karşı-tutum (*contre-conduite*) arasında dolaysız ve kurucu bir bağ vardır” (Foucault, 2019ı: 172). Foucault’ya göre karşı-tutum, “başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek” anlamına gelmektedir (Foucault, 2019ı: 180). Ortaçağın geliştirdiği beş karşı-tutum teması olan çilecilik, cemaatler, mistik pratik, eskatoloji ve Kutsal Kitap, pastoral iktidarı, “kısmi olarak ya da tamamen yeniden dağıtmaya, ters çevirmeye, iptal etmeye ya da etkisizleştirmeye çalışmıştır” (Foucault, 2019ı: 184). Şematik olarak ifade edilen bu karşı-tutum temaları, “sınır ögeleri” olmakla birlikte Hıristiyan pastoralliğinin yapısını ortaya koyarken onun hangi çerçevelere dâhil olmadığını göstermektedir. Buradan hareketle örneğin, Hıristiyanlığın çileci bir din olmadığı sonucuna varılabilir (Foucault, 2019ı: 196).

Foucault’nun pastoralliği detaylı bir şekilde analiz etmesinin arka planında yatan sebep, yönetimsellik kavrayışının nasıl bir sürecin sonucunda ortaya çıktığını göstermektir. Dolayısıyla hedeflenen şey, “ruhların pastoral idaresinden insanların politik yönetimine geçmek” (Foucault, 2019ı:199) olduğu için yönetimselliğin üzerine kurulduğu zemin soruşturmanın konusu yapılmaktadır. Çünkü “16. yüzyılla birlikte artık yönlendirmeler, idareler, yönetimler çağına” girilmektedir (Foucault, 2019ı: 203). Yapılması gereken ise

Foucault'nun “yönetimsellik” kavrayışını incelememizin sınırlarını ihlal etmeden soruşturma konusu yapmaktır.

1.5.3. Yönetimsellik

Foucault'nun geç dönem çalışmalarının merkezinde yer alan “yönetimsellik” kavramı, onun *Collège de France*'ta 1977-1979 yılları arasında verdiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ve *Biyopolitikanın Doğuşu* derslerinin odak noktasını oluşturur. Bu dersler genel olarak, “yönetimsellik fikrinin Hristiyan pastoralindeki öncüllerden neoliberal yönetimselliğin çağdaş uygulamalarına kadar olan tarihsel gelişimine odaklanmaktadır” (May, 2014: 175). Dolayısıyla “yönetimsellik”, Foucault'nun biyo-iktidara ilişkin kavramsal dönüşümünde önemli bir basamakta yer alır. Çünkü “iktidar kendi başına ne bir ilke, ne de ilk baştan itibaren işleyen açıklayıcı bir değer olarak ele alınabilir. Bu terimin kendisi de ancak henüz incelenmemiş belli bir ilişkiler [zeminine] işaret eder. İnsanların davranışlarının yönetiliş şekline tekabül eden, yönetimsellik adını verdiğim kavram ise bu iktidar ilişkilerine dair bir analiz çerçevesi yalnızca” (Foucault, 2019e: 155).

Klasik siyaset teorisinin egemenliğin kimde olması gerektiğine ve itaatin meşru temelleri hakkında “en iyi yönetim” biçiminin hangisi olduğuna ilişkin genel yöneliminin aksine “yönetimsellik”, “nasıl” yönetilmesi gerektiği sorununa odaklanır. Daha önce de ifade edildiği üzere (1.3.1. Hükümran İktidar Anlayışı) siyaset teorisinde kralın uçurulmayı bekleyen kellesi ve “disiplinci toplumun krize” girmesi “disiplinci toplumdaki ayrılmamız gerektiğine” (Foucault, 2019b: 246) ilişkin bir karar vermemiz gerektiğini işaret eder. Bir başka ifadeyle Foucaultcu disiplinci iktidar analizi, “uzmanlaşmış kurumsal bağlamlarla sınırlandırılmış” [disiplinlerle sınırlandırılmış] (Oksala, 2014: 168) için “makro-politik olguları açıklamada yetersiz” kalmaktadır (Özpolat, 2016: 28). Bu yetersizliği aşmak için Foucault, yönetimsellik labirentinde (muğlak bir sözcük olmasından dolayı) cevap aramaktadır. Foucaultcu düşünce açısından bakıldığında yönetimsellik kimi zaman “eylemleri ve ilişkileri politik kılan çağdaş iktidar anlayışımızı” ifade eden “anahtar bir terim” (Allen, 1991: 431), kimi zaman onun düşüncesinin farklı noktalarını işaret eden “politik bir terim” (Dean, 1994: 174), kimi zaman da “özcü devlet anlayışını” (Patton, 2010: 219) alaşağı etmenin yolu olan “merkezi bir terim” (Lemke, 2015: 7) olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu terime yapılan vurgunun nedeni, Foucault'nun 1970'ten

öncesine dayanan iktidar analizinin açıklayamadığı iki soruya cevap vermesidir. Bu sorulardan ilki, “disiplin altına alınmış bedenlerin oluşumunun ötesine geçen özneleş(tir)me biçimlerinin” neler olduğudur. İkinci ise “iktidar ilişkilerinin çoğulluğunun ve heterojenliğinin nasıl olup da hükmetmenin daha genel biçimleri içerisine dahil olup eklemlendiği”dir (Lemke, 2015: 8-9).

Foucault bir iktidar biçimi olan “yönetimsellik”le üç şeyi kastettiğini söyler. Bunlardan birincisi, “temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomik politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan”⁶⁰ ve bu “karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümlere ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü” ifade etmektedir (Foucault, 2019ı: 97-98). İkincisi, hükümran ve disiplinci iktidarın karşısında olmayan ama onları aşan “kuvvet/güç çizgisi”ni (*the line of force*) işaret etmektedir. Batı’da egemen olan “yönetim” bir taraftan çeşitli aygıtların gelişimini sağlarken, diğer taraftan kurumlar aracılığıyla bir dizi bilmenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Üçüncüsü ise “Ortaçağ’daki adalet devletinin 15. ve 16. yüzyıllarda idari bir devlete dönüştüğü, yavaş yavaş ‘yönetimselleştiği’ süreci, daha doğrusu bu sürecin sonucu” kastedilmektedir (Foucault, 2019ı: 98). Yönetimsellik diğer iki iktidar teknolojilerinden “mantığı, hedefleri ve araçları” bakımından ayrılarak farklı bir iktidar ekonomisini işaret eder. Ayrıca “Batı toplumlarının hükümetlileştiği (*governmentalized*) gerçek tarihsel süreç: hükümetssel idare (*governmental management*) tekniklerinin geliştiği, yayıldığı ve siyasi manzarada baskın olduğu tarihsel süreçte göndermede bulunur” (Oksala, 2014: 168-169). Foucault, belirli bir tarihsel süreç takip edildiğinde yönetimin (*government*), kendi kendinin yönetimi (*gouvernement de soi-même*), ruhların ve davranışların yönetimi, çocukların yönetimi ve “devletlerin prensler

⁶⁰ Foucault, cezalandırma örneği dışında aynı teknolojilerin hastalıklar üzerinde nasıl işlediğini de gösterir. Cüzzamlıların dışlanması hükümran iktidara karşılık gelirken, veba hastalığının olduğu yerin karantinaya alınması ve yaşamlarının ona göre düzenlenmesi disiplinci iktidara, çiçek hastalığı karşısında gelişen aşılama pratikleri de biyo-iktidara karşılık gelmektedir. Bu bağlamda biyo-iktidar, güvenlik teknolojilerine karşılık gelmektedir (Foucault, 2019ı: 11). “Bizim toplumlarımızda iktidarın genel ekonomisinin artık güvenlik düzeyinde cereyan ettiğini söylemek mümkün müdür? O yüzden ben burada güvenlik teknolojilerinin bir tür tarihini çıkarmak ve bir güvenlik toplumundan gerçek anlamda söz edip edemeyeceğimizi saptamak istiyorum. Her durumda, ‘güvenlik toplumu’ adı altında, güvenlik teknolojisi biçimini taşıyan ya da bu teknolojiye tabi olan bir genel iktidar ekonomisi olup olmadığını anlamak istiyorum” (Foucault, 2019ı: 12). Foucault, yönetimselliğin amacını, “nüfusa içkin süreçlerden veya ekonomik süreçlerden oluşan (...) doğal fenomenlerin güvenliğini sağlamak” olarak tanımlar (Foucault, 2019ı: 308). Yönetimsellik, yasaklamak ve engellemek değil, “manipüle etmek, teşvik etmek, kolaylaştırmak ve serbest bırakmak” fenomenlerinden hareketle kurala bağlamaz, idare eder. Buradan hareketle güvenlik mekanizmaları kurulmalıdır (Foucault, 2019ı: 308).

tarafından yönetilmesi” gibi çeşitli pratikleri kapsadığının görüleceğini söyler. Yönetimsellik, modern devlette ise nüfusun yönetimi biçimi alır (Foucault, 2019ı: 78). Foucault’nun yönetimselliğe ilişkin tarihsel analizinin amacı, modern devlet iktidarında işleyen iktidar teknolojisinin soybilimini ortaya koymaktır (Oksala, 2014: 169). Dolayısıyla hapishaneler için yapılan soruşturmanın benzerinin devlet için de yapılıp yapılamayacağını merak eder Foucault. Batı’nın tarihinde delilik ve akıl arasında nasıl bir ilişki olduğunu soruşturmak için kapatma pratikleri ve dışlama usullerinden hareket ederek, tımarhane ve hastane gibi kurumların rollerini inceleyen Foucault, devlet için de aynı şeyin yapılıp yapılamayacağını merak eder:

“devleti, onun dönüşümlerini, gelişimini, işleyişini sağlayan bir genel iktidar teknolojisinin içine dahil etmek mümkün müdür?⁶¹ Acaba, devletle arasındaki ilişki, ayırma teknikleriyle psikiyatri arasındaki, disiplin teknikleriyle ceza sistemi arasındaki, biyopolitikle tıp kurumları arasındaki ilişkiye benzeyen “yönetimsellik” diye bir şeyden söz edebilir miyiz?” (Foucault, 2019ı: 106)

Foucault, devletin, “çoğul bir yönetimsellikler rejiminin hareketli sonucundan başka bir şey” olmadığını düşünür. Bu bağlamda, devlete ilişkin bir soruşturmanın yapacağı şey, yönetimsellik pratiklerinden hareket eden bir soruşturma oraya koymaktır (Foucault, 2019e: 65). Foucault “18. yüzyılda keşfedilmiş olan ‘yönetimselliğin’ çağında yaşadığımızı” iddia eder (Foucault, 2019ı: 98). Dolayısıyla devlet, yönetimselleşmiştir ve varlığını yönetimselliğe borçludur. Çünkü, “neyin devlete bağlı olup olmayacağını, neyin kamusal neyin özel olacağını, neyin devlete dair olup olmayacağını belirlemeyi sağlayan, yine bu yönetim taktikleridir. O halde sınırları ve tarihi içerisinde devlet, genel yönetimsellik tekniklerinden hareketle anlaşılmalıdır” (Foucault, 2019ı: 98-99). Bu belirleme ışığında Foucault, Batı’daki iktidar biçimlerinin farklı şekillerde ele alınabileceğini düşünür. Bu bağlamda hükümler iktidar adalet devletine, disiplinci iktidar idari devlete, biyo-iktidar da yönetim devletine karşılık gelmektedir (Foucault, 2019ı: 99).

Yönetim devletinin yoğunlaştığı alan nüfustur. “Temel olarak nüfus üzerinde yoğunlaşan ve ekonomik bilgiye dayanıp bunu kullanan bu yönetim devleti, güvenlik düzenekleriyle

⁶¹ Foucault’nun amacı, modern devlet ve onun aygıtlarının soybilimini devleti sürekli bir olumlayıcı güç, “aşkın bir varlık”, “büyük bir canavar”, “otomatik makine” olarak gören kavrayışın dışında nasıl yapılabileceğini göstermektir. Foucault, modern devletin soybilimini devlet aklından hareketle yapmaktadır. Foucault, yeni yönetimselliğin unsurlarını ise “toplum, ekonomi, nüfus, güvenlik, özgürlük” olarak belirler (Foucault, 2019ı: 309).

kontrol edilen bir topluma denk gelir” (Foucault, 2019ı: 99). Sözü edilen yönetimselliğin zeminini Hıristiyan pastorallik fikri oluşturmaktadır. Yönetimsellik, “diplomatik ve askeri bir modelden, daha doğrusu bir teknikten” destek alarak “polis”le (17. ve 18. yüzyıllardaki anlamıyla) kavramsal olarak son raddeye varmıştır. Foucault, “devletin yönetimselleşmesini pastorallik, diplomatik ve askeri teknikler ve polisten hareketle” düşünmektedir (Foucault, 2019ı: 99).

Foucault, insanın kötü doğasının merkeze alındığı bir “yönetim” fikrinden ziyade “şeylerin doğasının” esas alındığı bir yönetim fikrinin benimsenmesi gerektiğini düşünür. Bu bir iktidar teknolojisidir (Foucault, 2019ı: 48). Yönetim toprağa değil, şeylere vurgu yapar. Söz konusu vurgu, şeyleri insanların karşısında konumlandırmaz; aksine yönetimin belirli bir toprak parçası üzerinden değil de “insanlardan ve şeylerden oluşan bir tür bileşikle ilişki içinde olduğunu” diler getirir (Foucault, 2019ı: 86). Yani, toprağın idare edilmesinden “insanlarla şeylerin bileşiminin” yönetimine doğru bir dönüşüm vardır (Foucault, 2019ı: 87). Yönetim, hükümlanlık gibi amacını kendi yasalarından almaz; yönetimin amacı, “uygun amaç” için yönlendirmektir. “Yönetim mümkün olan en çok zenginliğin üretilmesini sağlamalıdır; insanlara yeterince, hatta mümkün olan en fazla geçim kaynağını sağlamalıdır; nihayet, nüfusun çoğalabilmesini sağlamalıdır.” Dolayısıyla “yasalar değil, çeşitli taktikler” söz konusudur (Foucault, 2019ı: 89).

Foucault, yönetim sanatın kendisini hükümlan iktidarın dışında tasarlamasının olanağını “nüfusa özgü sorunların algılanmasında ve ekonomi”nin keşfinde bulmaktadır. Buradan hareketle “istatistik disiplini” yönetim sanatının dallanıp budaklanmasını engelleyen setlerin ortadan kaldırılması olarak gören Foucault, esasında yönetimin amacını, “nüfusun kaderini iyileştirmek, onun zenginliğini ve ömrünü artırmak, sağlığını düzeltmek” şeklinde belirler (Foucault, 2019ı: 94). Yönetim, nüfusun kendinde olan bu amaçlara ulaşmak için yine nüfusu bir araç olarak kullanmaktadır. Söylenebilir ki nüfus, yönetimin hem aracı hem de amacıdır: “İhtiyaç ve özlemlerin öznesi, ama aynı zamanda da yönetimin ellerindeki bir nesne” (Foucault, 2019ı: 95). Nüfusların yönetimindeki amaç, nüfusu oluşturan her bir bireyin çıkarlarını göz önünde bulundurmaktır. “Yönetim karşısında [nüfus] ne istediğinin farkındadır, ama kendisine yapılanların farkında değildir” (Foucault, 2016a: 279). Nüfusun yönetimi, “onu derinlemesine, incelikle ve ayrıntılarıyla idare etmek” anlamına gelmektedir (Foucault, 2019ı: 97). Foucault buradan

hareketle genellikle yanlış anlaşılan kendi iktidar kavrayışının can damarına dokunmaktadır:

“sanki bir hükümlerlik toplumunun yerine bir disiplin toplumu geçiyormuş, sonra da bir disiplin toplumunun yerine bir yönetim toplumu geçiyormuş gibi anlamamak gerekir kesinlikle. Aslında ortada bir üçgen söz konusudur: Hükümlerlik, disiplin ve yönetimsel idare- temel hedefi nüfus, temel mekanizmaları da güvenlik düzenekleri olan bir yönetimsel idare” (Foucault, 2019: 97).

1.5.4. Yaşam ve Ölüm İkiliğinde İktidarın Öldürme Gücü:

İrkçılık

On dokuzuncu yüzyılın en önemli olaylarından biri, iktidarın görünür olduğu alanın değişmesidir. Bu değişim, disiplinci iktidarın, insanı beden olarak görmesinden biyo-iktidarın insanı tür olarak görmesini ve onun yaşamını düzenlemeyi merkeze alan bir dönüşümü içerir (Foucault, 2002: 245). Foucault'nun hükümlerlik iktidar, disiplinci ve biyo-iktidar temelinde analiz edilen iktidar kavrayışında gerçekleşen dönüşümün merkezinde, ölüme ve yaşama dair tutumların değişimi yer alır. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*, bu değişimin en açık şekilde ifade edildiği çalışmadır. Daha önceki bölümlerde hükümlerlik yaşatma hakkını “ancak ölüm hakkını devreye sokarak ya da sokmayarak” kullandığını ve Damien's örneğinde olduğu gibi “yaşam üzerindeki iktidarını ancak isteme hakkına sahip olduğu ölüme belirttiği” üzerinde sıkça duruldu (Foucault, 2020b: 97). Burada işaret edilen hak, Foucault'ya göre, “gerçekte öldürme ya da yaşamasına izin verme hakkı” (Foucault, 2020b: 97)/ “öldürme ya da hayatta bırakma hakkı”dır (Foucault, 2002: 246). Dolayısıyla hükümlerlik iktidar mala, zenginliğe, toprağa ya da cana el koyma şeklinde işlemektedir.

Ölüm ve yaşamın tekelinde olduğu hükümlerlik iktidarında, bireyin varlığının devamı ya da yitimi siyasal iktidarın kendi alanından dışarı taşamaz. Sözü edilen alan, hükümlerlik keyfi iradesinin hükmü altındadır. Burada merkeze alınan iki temel öğeden biri olan yaşamın devamı çoğunlukla ölüme neticelenmektedir. Çünkü hükümlerlik yaşam üzerindeki etkisi öldürme yetkisini kullandığında gerçekleşmektedir. Hükümlerlik karşısında ne tebaanın ne de bireyin, kendi yaşamına ve ölümüne dair söz hakkı vardır. Foucault'nun da belirttiği gibi ölüm ve yaşam simetrik değildir: Biri ve diğeri değil, biri veya diğedir (Foucault, 2002: 246). Biyo-iktidarla zirve noktasına ulaşan yeni iktidar

mekanizmalarında ise amaç, “yaşatma ya da ölüme atma gücü”ne (Foucault, 2020b: 99)/ “yaşatma ya da ölüme bırakma hakkı”na (Foucault, 2002: 247) dönüşmektedir. Bu amaç, ölümün ayinsel varoluşunun ortadan kaldırılarak onu karanlık duvarların ardına çeken ince tekniklerin ifadesidir. Çünkü yeni iktidar teknolojilerinde iktidarın dinamiğini ölüm değil yaşam oluşturur, hatta ölüm “iktidarın elinden kaçan andır” (Foucault, 2020b: 99). Ölümün böylesine ötelenmesi, insanları, ölmeleri gereken durumda yaşama bağlama, ölecekleri zamana izin verme ya da biyolojik olarak ölecekleri zaman bile yaşamlarını çeşitli şekillerde düzenleme gücüne sahip olmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla ölüm, yaşamın düzenlenmesi adına özelleştirilmiştir (Taylor, 2011: 49).

Foucault, *Collège de France*’ta verdiği 11 Ocak 1978 tarihli “Güvenlik, Toprak, Nüfus” adlı dersinde ceza yasasının “öldürmeyeceksin” ve “çalmayacaksın” buyruklarını hükümler iktidar, disiplinci iktidar ve biyo-iktidar arasındaki belirgin farkları göstermek için kullanır.⁶² Buyruklara karşı çıktığında hükümler iktidar (hukuki mekanizma/yasal sistem), suçun karşılığı olarak “ıdam, sürgün ve tazminat” üzerinden uygulanırken, disiplinci iktidar “gözetim, kontrol, bakış ve mekânı bölgelere ayırma” tekniklerini kullanarak suçluyu hapsedmektedir. Disiplinci iktidarın (disiplinci mekanizma/ “modern”) teknikleri, yapılan eylem hırsızlık olduğunda, hem eylemin önceden gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini belirler hem de eylem gerçekleştiğinde suçlunun zorla çalıştırılmasını, eylemi ahlakileştirmeyi ve suçluyu ıslah etmeyi amaç edinir. Bu amaç “bir dizi polisiye, tıbbi ve psikolojik teknik” üzerinden uygulanır. Biyo-iktidarda (güvenlik düzenekleri/günümüz) suça yönelik tutumun merkezinde ceza vermek değil, “suçun işlenme sıklığı”, belirli bir toplumsal yapı içinde aynı suçun olup olmayacağına dair istatistiksel veriler, suçun azalmasına ya da artmasına neyin sebep olacağı, kriz ya da savaş anlarında ilgili suç oranında azalma ve artma olup olmadığı, suçun topluma maliyeti, suçun önlenme maliyeti, suçun önlenme yöntemleri (baskıcı mı düzenleyici mi), suçu önlemek için geliştirilen mekanizmaların maliyetinin yüksek olması karşısında suça izin verilip verilmeyeceği, suçlunun gerçekten ıslah edilebilir olup olmadığı, suçun

⁶² Foucault’nun iktidara ilişkin ayrımlarının detaylı bir çözümlemesi için Bkz. Chloë Taylor (2011). “Biopower”. in Michel Foucault: Key Concepts. Durham: Acumen. pp.41-54, Richard A. Lynch (2011). “Foucault’s theory of power”. in Michel Foucault: Key Concepts. Durham: Acumen. pp. 13-26. Marcelo Hoffman (2011). “Disciplinary power”. in Michel Foucault: Key Concepts. Durham: Acumen. pp.27-40. Ellen K. Feder(2011). “Power/knowledge” in Michel Foucault: Key Concepts. Durham: Acumen. pp.55-70.

tekrarlanma oranı gibi meselelerdir. Dolayısıyla amaç, “bir tür suçun, mesela hırsızlığın, toplumsal ve ekonomik olarak kabul edilebilir sınırlar içerisinde ve verimli bir toplumsal işleyiş açısından en verimli olduğu düşünülen bir ortalamada nasıl korunacağı”dır (Foucault, 2019ı: 6-7). Bu karşılaştırmalar ışığında ilkinin yasal koda, ikincisinin disiplinci mekanizmaya üçüncü teknolojinin ise “güvenlik düzeneklerine” göre hareket ettiği sonucuna ulaşılır (Foucault, 2019ı: 7). Yani güvenlik düzenekleri, ilk olarak ele alınan hırsızlık, tecavüz, öldürme, işkence gibi fenomenlerde suçun hangi olaylar dizisinin bir sonucu ya da parçası olduğunu ortaya koyar. İkincil olarak, iktidarın suça karşı geliştireceği suç önleme tekniklerinin masraflarını belirler. Üçüncü olarak ise suçtan hareketle “kabul edilebilir” bir ortalama belirleyerek suçun bu ortalama üzerinde seyretmemesini sağlar. Yani, önce norm sonra eylem değil, (önce eylem sonra norm) eylemden hareket ederek normun oluşturulması söz konusudur. Disiplinci iktidarla biyo-iktidarın temel farklarından biridir bu (Foucault, 2019ı: 8).

Böylesi bir bölümlendirme ya da sınıflandırma yapmak, soruşturulacak olanın gözden kaçmasına neden olabilir. Bunun sebebi Foucault’ya göre, “öğelerin birbirini takip ettiği, ortaya çıkanların öncekileri ortadan kaldırdığı bir dizi yoktur karşınızda. Yasal olanın çağı, disiplinci olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur.” Bu mekanizmalar birbirlerinin yerlerine geçemezler. Burada önemli olan hangi teknolojinin daha baskın geldiğidir (Foucault, 2019ı: 8). Bu açıdan düşünüldüğünde Foucault’nun yapmaya çalıştığı şey, teknolojilerin tarihini yapmaktır (Foucault, 2019ı: 10). Dolayısıyla “güvenlik, kendisine ait olan mekanizmalara bir de eski yasa ve disiplin kalıplarını ekleyerek bunları işletmenin bir biçimidir” (Foucault, 2019ı: 11). Her ne kadar eski yasa ve disiplin kalıpları eklense de biyo-iktidar, işlevsel bakımdan disiplinci iktidarın mekanizmalarından çok farklı şekilde işlemektedir. İlk, “öngörüler, istatistik tahminler, global önlemler” aracılığıyla yeri geldiğinde nüfusa müdahale edilir. Nüfusun hastalanma oranında değişimleri gerçekleştirecek, yaşam süresini uzatacak, doğum oranında düzenlemelerde bulunulacaktır. Burada amaç, yaşamda var olan şeyler içinde denge kurmaktır. Bu dengeleyici mekanizmalarda, canlı varlık olarak insan yaşamı en iyi duruma nasıl getirilebilir sorusu merkeze alınır. Disiplinci iktidar ve biyo-iktidarda ortak olan maksimum yarar ilkesi, çeşitli mekanizmaların işlemesi bakımından farklılık göstermektedir. Aynı zamanda disiplin uygulama aracılığıyla bireyin bedenine bağlanarak terbiye etme artık söz konusu değildir. Birey, nüfusun bir bileşeni olarak

bireysel değil, global ölçekte mekanizmaların hedefindedir. Bireyin yaşamı için disiplin değil, “ayarlama” söz konusudur. Yani bireyin “öldürülmesi”, “yıldırılması”, “disiplin yoluyla terbiye edilmesi” ve “yaşamın sonu olan ölümün gösteriye dönüştürülmesi” üzerinden uygulanan mutlak ve karanlık iktidar değil, insanın bilgi yoluyla biyolojik bir tür olarak nüfusun içinde yaşatılması söz konusu edilmektedir. Foucault böylesi bir iktidara aynı zamanda “ayarlama iktidarı” da der (Foucault, 2002: 252).

İktidar, ölüm üzerindeki hakkını, gizlice işleyen başka teknolojilere bırakır. Ölümün değil, yaşamın ön plana alındığı bu yeni iktidar anlayışında yok etmek değil, düzenlemek söz konusudur. Düzenlemenin merkezde olduğu yapıda yapılacak olan yaşamın nasıl ayarlanacağıdır. Böylesi bir ayarlamamanın amacı yaşamı yükseltmektir. Yükseltilecek yaşam karşısında ölümün zaferiyse iktidarın yokluğu anlamına geleceğinden ölüme ilişkin kavrayış bir tarafa bırakılmaktadır. Bunun temel amacı, “yaşamın kazalarını, iyi ya da kötü olasılıklarını, zayıflıklarını denetim altına almak”tır (Foucault, 2002: 253). Hükümran iktidarın ölüm üzerindeki mutlak gücü yerini ölüm oranları üzerindeki istatistiksel tahminlere bırakır. Ölüm, kamusal gösteri olmak bir yana en gizli odaların çığı, iktidarın meskeninde duvarların arasına sıkıştırılan bir ses olmaktadır. Foucault için iktidarın ölüme karşı bu tavır değişikliğine neden olan iktidar teknolojileri, iktidarın ölümü tanımamasıyla sonuçlanmaktadır. Yani “sözcüğün tam anlamıyla iktidar ölüme boş vermektedir” (Foucault, 2002: 254).

Daha önce de ifade edildiği üzere, birbirlerinden ayırık bir şekilde, birinin varlığının koşulu diğerinin yokluğu anlamında hükümran iktidarın çağı, disiplinci iktidarın çağı ve biyo-iktidarın çağı yoktur; iktidar teknolojilerinden birinin diğerine baskın olduğu zamanlar vardır. Biyo-iktidar, yaşamı kuşatan bir iktidar teknolojisidir. Yaşam karşısında ölüm özel ve gizli hale getirilerek gözden irak bir konuma yerleştirilir. Biyo-iktidarın baskın olduğu bir çağda ölüm “skandal” olarak görülür (Taylor, 2011: 48). Peki, hükümranın gücünü yeniden kazanmasını sağlayan ve suç karşısında “hakikatin açığa çıkarılması” işlevi olan öldürme gücü, yaşama ilişkin olan ve merkezine yaşamı yerleştiren iktidarda nasıl devreye sokulacaktır? Yani biyo-iktidarın egemen olduğu siyasi bir sistemde ölümün olanağı nasıl mümkün olacaktır? Öldürme işlevi, biyo-iktidarın varlığına dahil olarak çelişki yaratmaz mı?

Güvenlik teknolojisi olarak biyo-iktidar, nüfus tehlikede olduğunda terbiye etmeyi değil denetlemeyi, düzenlemeyi ve değiştirmeyi devreye sokarak bütünün güvenliğini hedef olarak belirler (Foucault, 2002: 254). Biyo-iktidarın işler olduğu devlette güvenliğin sağlanması için yapılan “biyo-düzenleme” hem yaşamı düzenlemekte hem de ırkçılık aracılığıyla hükümler iktidarın öldürme gücünü işler kılmaktadır. Buradan hareketle, biyo-iktidarın bir iktidar teknolojisi olarak görünmesiyle ırkçılığın devlet mekanizmalarında kullanılması arasında Foucault açısından bir paralellik kurulduğu açıktır (Foucault, 2002: 60). Söylenbilir ki, “tarihsel-siyasal söylemdeki savaş fikrinin dayandığı irksal ikilik on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda biyoiktidar şemsiyesi altında devlet ırkçılığına evrilecektir” (Koyuncu, 2018: 41).

Foucault, ırkçılığın yeni bir şey olduğunu iddia etmez. Ama ırkçılığın işleyişinde farklılık olduğunu düşünür. ırkçılığın, “irrasyonel önyargının bir formu”, “toplumsal ayrımcılık”, ve “siyasi ideoloji” olduğuna ilişkin yaygın kavrayışa karşı Foucault, onu, “bireylerin kendileriyle ve başlarıyla olan en temel ilişkilerine müdahale eden bir biyopolitik yönetim biçimi olarak yeniden düşünmeyi önerir” (Rasmussen, 2011: 35). Modern devletlerde bir iktidar mekanizması olarak ırkçılık, sorumluluğu üstlenilen yaşam alanında “yaşamı gerekenle ölmesi gereken arasında” kopukluk yaratmaktır. Bu kopukluk bir yönüyle nüfus içinde alt-üst/değerli-değersiz ilişkisi kurarak parçalara ayırmanın karşılığıdır. Yani “insan soyunun biyolojik *continuum*’u içerisinde, ırkların ortaya çıkışı, ırkların ayrışması, ırkların hiyerarşisi, bazı ırkların iyi ve başkalarının, tersine, aşağı ırk olarak nitelendirilmesi, bütün bunlar iktidarın yüklendiği bu biyolojik alanı parçalara ayırmanın yolu olacaktır.” Foucault’nun ifadesiyle kopukluk, “biyolojik özellikli olacak bir durak koymanın yolu”dur (Foucault, 2002: 260-261). Diğer yönüyle ırkçılık, “yaşamak için düşmanlarını katletmen gerekir” savaşçı düsturunu biyo-iktidarın mekanizmalarına uygun şekilde dönüştürür. Dolayısıyla, bu iki yönde yaşanan kopukluk sadece kişisel güvenliği değil, aynı zamanda türün daha sağlıklı bir şekilde var olmasını teminat gösterir. Buradan hareketle Foucault, biyo-iktidarda işleyen ırkçılığı “askeri, savaşçıl ya da siyasal bir ilişki değil, biyolojik” olarak tanımlar. Biyolojik ırkçılık ötekiyi, yozlaşmış olanı ve hastalıklı olanı nüfus için tehlike olarak gördüğünden onları ölüme mahkûm etmekten geri durmaz (Foucault, 2002: 261). Dolayısıyla ırkçılık, “bir normlaştırma toplumunda ölüme mahkûm etmenin kabul edilebilirlik koşulu” olarak görülür (Foucault, 2002: 262). Böylece, normalleşme iktidarı yaşama karşı öldürme hakkını kullanmak

isterse onun ırkçılık süzgecinden geçmesi gerekir. Tersine, hükümler iktidar da “normalleşmenin araçları, mekanizmaları, teknolojisiyle işlemek istiyorsa, onun da ırkçılıktan geçmesi gerekir” (Foucault, 2002: 262). Foucault’nun öldürmekten kastı salt ölümü yaşatmak değil, “ölüme bırakma, kimileri için ölüm riskini çoğaltmak ya da çok basit olarak, siyasal ölüm, ülke dışına sürme, dışlanma” gibi mekanizmaları işletmek de anlaşılmalıdır (Foucault, 2002: 262). Biyo-iktidarın ekonomisi içinde ırkçılık, nüfusun bir ögesi olan kişinin “biyolojik açıdan güçlendirilmesidir ilkesine göre, ölüm işlevini yerine getirir” (Foucault, 2002: 264).

Biyo-iktidarla hükümler iktidarın aynı çatı altında barınmasının koşulu “öldürme hakkının” konukluğunu kabul etmektir. Konuk, “ırkçılık” kılığında gelen öldürme gücüdür. Konuk, davetsiz bir misafir değil, tam da meskenin ev sahipliğine çağrılmış tanıdık eski bir “dosttur.” İktidarın tekniğinde işleyen ırkçılık modern devletlerin “kaçınılmaz olarak neden ve nasıl en ırkçı devletler olduklarını” göstermektedir (Foucault, 2002: 264). Yani devlet ırkçılığı, biyolojik bir kavrayışı temele alarak katliamları yaşam adına gerçekleştirir. Nüfus için tehlikeli görünen ötekinin yok edilmesi, gerekçesini, yaşayacak olanın sağlıklı oluşunda ve saflığında bulur. Bu da nüfusun içinde bulunan farklı grupları birbirinden ayırarak yapılır. Biyo-iktidarın “talihsiz” konuğuna ancak türün gelişmesine olanak sağladığı sürece meskende var olmasına izin verilir. Dolayısıyla “ırkçılıktan geçmemiş hiçbir modern devlet işleyişi olmadığını” (Foucault, 2002: 260) söyleyen Foucault’ya göre, modern devletler içinde böylesi bir karakteri taşıyan ise Nazi Almanya’sıdır. Nazizm, “makro düzeyde işleyen ve savaş nosyonunu yaşam ve ölüm üzerindeki egemen güçle birleştiren bir devlet ırkçılığı” (Rasmussen, 2011: 39) olmasından dolayı biyo-iktidarın zirve noktasıdır. Foucault, biyolojik düzenlemelere ilişkin tutumu yüzünden Nazi rejimimin hâkim olduğu devlet örgütlenmesinin aynı zamanda en disiplinci devlet olduğunu iddia eder (Foucault, 2002: 264). Çünkü, kendi toplumu için vaat ettiği güven, rastlantısal olarak gerçekleşen biyolojik “aksaklıklara” hiçbir şekilde izin vermemesine ilişkin geliştirdiği yöntemlerle, disiplin tekniklerinin işlemlerini sağlayarak en disiplinci toplumu tasarlar (Foucault, 2002: 265). Foucault, üç iktidar teknolojisinin çakıştığı toplumun, Nazi toplumu olduğunu düşünür. Kendi nüfusunun varlığı adına katliamları yaşamsal kılan (Foucault, 2020b: 98) Naziler, öldürme, disipline etme ve “yaşatma” mekanizmalarının bir arada işlediği muazzam bir toplumdur: “Nazi toplumu, biyo-iktidarı kesinkes genelleştirmiş ama aynı

zamanda hükümlan öldürme hakkını da genelleştirmiş bir toplumdur” (Foucault, 2002: 266). Her ne kadar bütün devletlerin işleyişinde olsa da sadece “Nazizm hükümlan öldürme hakkıyla biyo-iktidarın mekanizmaları arasındaki etkiyi doruk noktasına ulaştırdı” (Foucault, 2002: 266). Sonuç olarak soykırım, modern iktidarların rüyalarını süslüyorsa bu hükümlanın öldürme gücünün dirilmesinden dolayı değildir, “iktidarın yaşam, tür, ırk ve kitlesel nüfus olayları düzeyinde yer alması ve kendini orada göstermesindedir” (Foucault, 2020b: 98).

2. BÖLÜM

HEİDEGGER'DE VARLIK (*SEIN*) KAVRAMININ ANALİZİ

2.1. PATİKALARDA YÜRÜMENİN OLANAĞI: “VARLIK SORUSU” (*SEINSFRAGE*)

Varlığı sorunsallaştırma biçiminden, kökene⁶³ yönelik merakından, sözcüklerin etimolojisiyle fazla yüz göz olmasından, “yeni sözcük terkipleri üretme” (Gray, 2008: 154) pratiğinden, “ezoterik çalışmalarından” (Guignon, 2005: 399), “düşünmesinin daima daha ezoterik jestler” (Trawny, 2016: 613) içermesinden, “yeni veya farklı olanı ifade etme” (Özlem, 1998: 9) çabasından ve “mistisizme teslim olmasından” (Magnus, 1970: 141) dolayı “esrarengiz/anlaşılmaz (*enigmatic*) bir filozof”⁶⁴ (Erickson, 1966: 462) olduğu düşünülen Heidegger hakkında yazdığı biyografide Safranski, onu, “tutkusu soru sormak” olan bir filozof olarak tanımlar (Safranski, 2008: 21). Bu tanımlama, Heidegger için soruların cevaplardan daha değerli olduğuna yönelik “yanlış kanıya”⁶⁵ değil, filozofun düşünce dünyasının tüm katmanlarına eşlik eden “Varlık sorusuna” (*Seinsfrage*) işaret etmektedir.⁶⁶ Heidegger, Manfred Frings’e 20 Ekim 1966 tarihinde

⁶³ Heidegger’in başlangıcı Antik Greklerde gördüğü kuşku götürmez bir gerçektir. Lâkin başlangıca ilişkin köken merakı birçok eleştirmen tarafından eleştirilmektedir: “Kökenin bugüne kadar üstün bir değer taşıdığını varsayımının tek gerekçesi Heidegger’in öyle söylemesidir [...] Heidegger’in Grekleri tarihsel değil ideal tiplerdir –hiçbir tarihsel gerçekliğe sahip olamayacak kadar zamanın karanlık sisi içinde kaybolmuşlardır” (Megill, 2012: 212).

⁶⁴ Heidegger’in kendini kabul ettirmeye çalışırken Alman entelektüel çevre tarafından eleştiriye maruz kalması, “kılık değiştirmiş tanrıbilimci” eleştirileri ve Nazi partisiyle ilişkisi ona ilişkin şu sorunun cevaplanmasını gerekli görür: “Batı’nın tarihini öncelikle bir unutuşun, bir söylenmemişin ve bir geri çekilişin tarihi olarak gören bir düşünürü nasıl sınıflandırmak gerekirdi?” (Towarnicki, 2008: 27).

⁶⁵ Felsefi düşünmeye musallat olan cevapların değil soruların önemli olduğuna ilişkin yanlış kanının karşısına dikilmek gerekir. Sorunun cevaba ya da cevabın soruya bir önceliği ancak her cevabın bir soruya ilişkin olmasından dolayı düşünce akışının sadece kaynağına ilişkin olabilir; yoksa cevapların değersizliğini iddia etmez. Sorular, izleklerin takip edilerek yolun yürünmesidir. Heidegger açısından düşündüğümüzde sorulara verilen yanıtlar “düşünmenin bir dönüşümü”nü (Heidegger, 2001a: 67) ifade ettiklerinden onların sorular karşısında ikincil bir konuma yerleştirilmesi kabul edilemez. Felsefi bakımdan soruların ve cevapların çeşitli yönlerden birbirlerine üstünlüklerini iddia eden her tasavvurun bugün “hala bir düşünme eğitimine ihtiyacı var” (Heidegger, 2001a: 84). Bu belirlemeler gözü önüne alınarak ancak Heidegger’in felsefesi için “soru felsefesi” tanımlaması yapılabilir (Hühnerfeld, 1994: 58).

⁶⁶ Heidegger, “Dilin Doğası”nda soruşturmanın ancak yönlerini Varlığa doğrulttukları sürece belirli bir yönde ilerleyerek soruşturma kimliğini kazandığını söyler (Heidegger, 2002a: 34; Heidegger, Aktaran; Özlem, 1998: 34). Soruşturmalar her şeyiyle tanımlanmış, belirlenmiş ve sınırları çizilmiş bir Varlık kavramıyla karşılaşmayı düşünüyorlarsa yanılmaktadır. Her ne kadar “Varlık kavramı Heidegger’in köktenciliğinin sancağı” olarak hayatının sonuna kadar onun yolunu belirleyen kavram olsa da “asla tanımlanmamış ve kesinlikle izah edilmemiş bir kavram olarak o Heidegger’in her türlü ön yargının, geleniğin ve kabul edilmiş bilgeliklerin ötesine, kimi zaman başarılı, daha çok başarısız erişme saiki ve

Chicago’da düzenlenen “Heidegger Sempozyumu” için yazdığı mektupta “Varlık sorusu”nun kendisi için önemine şöyle değinir:

“Tartışmayı bir kerede -sempozyumun ilk anlarında- bütünüyle ve kararlı bir şekilde meseleye (*die Sache*) yönlendirmek mümkün olsaydı çok memnun olurdu. Bu şekilde, bir “Heidegger Sempozyumu” yerine *Varlık Sorusu Üzerine Bir Kolokyum* gelişebilirdi. Çünkü düşüncemin yolunu ve sınırlarını belirleyen bu sorudur -ve yalnızca o-” (Heidegger, Aktaran; Capobianco, 2021: 94).

Heidegger’in düşünsel güzergâhında bulunan katmanların üzerindeki perdeleri aralamak isteyen her araştırmacının yapması gereken şey, söz konusu soruya temkinli yaklaşmaktır. Nedir bu temkinli yaklaşmak? Temkinli yaklaşmak, inceleme konusu yapılacak şey hakkında ihtimam göstererek itinalı düşündürmektir. İtinalı düşünmek ise bir konuya ya da bir kavrama ilişkin yapılacak incelemede alelacele karar vermeden önce tam da onların en anlaşılır olduğunun düşünüldüğü yerde onları sorunsallaştırmaktır (Heidegger, 2001: 4). Çünkü, “en yakın ve aşikâr olan” karşısında insanın görme yetisini kaybedebilmesi olağan bir durumdur (Gray, 2008: 155). Görme yetisini kaybetmeyen bir bakış, “şimdiyi daha iyi ‘görmek’ için çoğu zaman dönüp arkaya bakmak ve Yunanlıların, felsefelerinin temel eksenine oturttukları varlık sorusunun içeriğini” (Towarnicki, 2008: 15) kavrama olanağına sahip olur. Varlığa ilişkin sorunun kaynağında neyin olduğu yürünecek yol açısından hayati öneme sahip olduğu için sorunsallaştırma nesnesinin ne olduğu açık kılınmalıdır. Buradan hareketle ilkin, Batı metafiziği düşünme geleneğinin Varlığın üzerine örtüğü buğunun fark edilmesini sağlayan olanağı incelemeli sonra da soruşturmanın konusunun hangi çerçevede ele alınacağına sınırını belirlemeliyiz.

Söz konusu belirleme ışığında yapılacak olan, Varlığı sorunsallaştırmaktır. Çalışmamızın bu bölümü, Varlığı Heidegger düşüncesinin *Kuzey Yıldızı* olarak konumlandırmaktadır. Varlığın anlamına ilişkin soruyu sahici bir şekilde sorabilmenin olanağı, soruya doğru yerden bakabilmektir. Bakmak, parlayan yıldızın ışığında hangi yöne gidileceğini gösteren izleri takip etmektir. Bu izler, kaptan için denizin uçsuz bucaksız ufkunda istikametinin yönünü belirlerken, düşünür için Varlığın yurdunda gezinmenin kılavuzuna sahip olmayı gerektirir. Nasıl ki, en karanlık anda çobanlar bu yıldızın ışığıyla “kendilerinin ve sürülerinin ne zaman ve nerede olduklarını” (Hofstadter, 2008: 396)

dürtüsüydü” (Borgmann, 2017: 208). Heidegger eleştirmenleri, “başarısız erişme saiki ve dürtüsü” tespiti konusunda Borgmann’a hak verecek olsalar da Varlık kavramının sınırları çizilmiş bir tanımının yapılması Heidegger’in yolda olan düşünmesi için zaten pek olanaklı görünmez. Varlığın sınırlarını çizmek veya tanımlamak geleneksel metafiziğin düşünme biçiminin sonucudur.

söyleyebilecekleri gibi düşünürler de *Kuzey Yıldızı* (Varlık) hakkında düşünerek, Batı metafiziği düşünme geleneğinin unuttuğu soruyu hatırlar ve içinde bulunduğu durumun analizine ilişkin yeni bir yolda yürümenin cesaretini gösterir. Heidegger'e göre, Felsefe Tarihinde uzun süredir süregelen Varlığı mesele etmeme sorunu *Varlık ve Zaman*'da "ilk defa soru olarak" açığa çıkmıştır⁶⁷ (Heidegger, 2014a: 98).

"Varlığın filozofu" (Wahl, 1949: 11) olan Heidegger'in felsefi izleğinde Varlık ve varolan arasında bir diyalog kurulduğu söylenebilir. Bu diyalogda asıl soruşturulması gereken ise varolan değil, Varlıktır. Dolayısıyla Heidegger'in "Varlık sorusu"⁶⁸ Batı metafiziği düşünme geleneğine köktenci bir eleştiridir. Bu eleştirinin kaynağında, Varlık/varolan (*Sein/Seiende*) ikiliğinin merkezine Pre-Sokratik filozofların düşünme deneyimlerini değil de Batı metafiziğinin en derin izlerine Platon⁶⁹ ile başlayıp Aristoteles'te zirve noktasına vararak süregelen ve Nietzsche'yle sonlanan varolanın Varlık karşısında önceliğine işaret eden düşünmenin takip edilmesi yatmaktadır. Metafiziğin tarihi, Varlığın yanlış anlaşılma tarihidir: "Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar uzanan tarihi boyunca metafizik için, Varlığın hakikati örtük kalır" (Heidegger, 2009a: 11). Heidegger'e göre Pre-Sokratik düşünürler, "düşünmenin bir başka boyutuna

⁶⁷ Aristoteles'in anladığı anlamda "metafizik, Varolanı Varolan olarak sorguladığı için Varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez" (Heidegger, 2001a: 80).

⁶⁸ Filozofların belirli bir kavram çerçevesinde düşüncelerine yön verdiği iddiası detaylı bir şekilde incelenmeyi gerektirmektedir. Bu iddia, düşüncenin bu kavram "uğruna" gerektiğinde yoldan saptığını değil daha çok düşünme deneyiminin belirli bir kavramla "birlikte" yol aldığına işaret eder. Heidegger'in bütün bir düşünmesine eşlik eden kavram, Varlıktır. Dolayısıyla da "Heidegger'in felsefesinin ana projesi varlık sorusu" (Aygün, 2017: 343) tarafından şekillenmektedir. Wisser'e göre ise Heidegger'i dört soru üzerinden anlamak mümkündür: Varlık sorusu, düşünme sorusu, ikamet ya da yakınlık sorusu ve olagelme sorusu (Wisser, 2009: 82).

⁶⁹ "Tüm felsefe tarihi boyunca, Platon'un düşüncesi değişen biçimlerde belirleyici olmaya devam eder. Metafizik Platonculuktur." (Heidegger, 1972: 57) Bu şekilde anlaşılan metafizik, Varlığın unutulmasına karşılık gelir. Heidegger'in Platon'a yönelttiği bu eleştiri, onun Batı metafiziğine yönelttiği eleştirinin merkezinde yer almaktadır. Buna göre Platon, hakikatin, gizlenmemişlik (*Unverborgenheit*) anlamının üstünü örtterek onun uygunluk (*adaequatio*) olarak anlaşılmasının yolunu açmıştır (Dostal, 2018: 271).

işaret”⁷⁰ (Heidegger, 1995a: 38) ettiklerinden dolayı, “varlığın açıklığı hakkında düşünmeseler bile, onu inkâr” etmezler. “Onlar görünmenin ve mevcutlaşmanın mevcut olmayana ya da geri çekilmiş olana dayandığını sezmişlerdi ve hakikat, açığa çıkarmak olarak anlaşılıyordu” (Dreyfus, 2014: 227). Dolayısıyla onlar (düşünürler) varolanların ortasında Varlığa maruz kalırken diğerleri, varolanlara “kendilerini adar” (Heidegger, 2015d: §151/134).⁷¹ Bu bağlamda Heidegger, şairlere ve özlü düşünürlere özel bir yer ayırır; çünkü onların dilleri hakikati açığa çıkarır. Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides⁷², Sophokles ve Hölderlin’in de hakikatin açımlayıcısı olmaları ve dillerinin varolanın Varlığını ele geçirmesinden dolayı Heidegger’in düşünme aracı oldukları söylenebilir. Böylece insan, Varlığın sesinin işitildiği bir “felsefeye” adım atabilir (Kluback ve Wilde, 1958: 11). Çünkü “metafizik, Varolanı düşünme biçimiyle, bilmeden, Varlığın insan varlığıyla [*Menschenwesen*] köklü bağına engel olmakta”dır (Heidegger, 2009a: 12). Heidegger için Varlığın insanla bağının üzerinin örtülmüş olması hatta bu örtülenin örtüldüğünün unutulması, “çifte unutma”,⁷³ başlangıcından beridir modern çağın düşünmesinde olagelmektedir. Varlığın insanla bağı varolanların hengamesi içinde varolanların insafına bırakılmıştır (Heidegger, 2009a: 13).

Varlığın sesinin işitildiği bir “felsefenin” yolu ancak, yukarıda ifade edilen diyalogun ışığında Varlık (*Sein*) kavramının soruşturmanın asıl hedef olarak belirlenmesiyle aydınlatılabilir. Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğini “Varlık sorusu”nu, daha

⁷⁰ Heidegger Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides’i “filozof” olarak değil, “varlığın radikal çarpışmasına [hayret etmek] (*thaumazein*) tutulmuş” ve “daha sahici” bir düşünme boyutuna veya tecrübesine” ait olmalarından dolayı “düşünür” (*Denker*) olarak öne çıkarır (Steiner, 2003: 65). Gray’a göre de Varlığa ilişkin düşünme deneyiminde herhangi bir gizem yoktur. Varlığın ışığını deneyimlemeyi ancak modern tasarlayıcı ve hesaplayıcı düşünmeden azade bir şekilde “düşünce ve duygunun fazlalıklarından sıyrılmış ya da bunlara hiç bulaşmamış açık yürekli kimseler” yapabilir. Bu kimseler Varlığı “doğrudan ve dolaylımsız bir tarzda tecrübe etmenin ve düşünmenin” patikalarında seyahat eder (Gray, 2008: 152). Bunu yapabilmelerinin nedenlerinden biri, “Sokrates-öncesi Yunan dünyasında, insan[ın] kendisine varolan tarafından bakılan” bir konumda bulunmasıdır. Böylesi bir konumda düşünürler şeylerin ortalarında oldukları yoksak karşılarında değil. Çünkü karşıda olmak ya da karşı-duran olmak, dünyayı bir nesneymişçesine görerek onu nesneleştirmeyi olanaklı hale getirir: Dünya, tasvir edilecek bir resim değildir (Bolt, 2015: 64-65).

⁷¹ Heidegger’in birçok çalışmasında sayfa sayısıyla birlikte kullanılan bu “§” işareti eserdeki numaraya gönderme yapmaktadır. Sayfa numarası ise “/” işaretinden sonra verilmektedir. Böylece okuyucunun asıl metinle çalışmamız arasındaki ilişkiyi kurması için kolaylık sağlanmaktadır.

⁷² Küçükalkp, Heidegger’in Varlığın anlamına ilişkin soruşturmada, kendisini, Sokrates öncesi düşünmenin ortasında bulmasını “bir yandan varlığın ilksel deneyimini ele geçirme, diğer yandan da söz konusu deneyimin zamanla nasıl özcü bir metafizik varlık anlayışına dönüştüğünü göstermeye yönelik” olduğunu düşünür (Küçükalkp, 2015: 402).

⁷³ Çifte unutma, “herhangi bir şeyi hem unutmamız hem de herhangi bir şeyin unutulduğunu unutmamız anlamına gelir” (Thomson, 2012: 67).

doğru bir ifadeyle söylemek gerekirse, “Varlığın anlamı sorusu”nu unutmamasından dolayı “Varlığın unutulmuşluğu”ndan (*Seinsvergessenheit*) sorumlu tutar. Heidegger’in Marburg Üniversitesi’nde verdiği ders olan *Fenomenolojinin Temel Problemleri* Kant’ın Varlık tezine, varoluş (*existentia*) ve öz (*essentia*) arasındaki farka –“kökenlerindeki gizli fark, Batı’nın ve Avrupa’nın belirlediği tüm tarihin Kaderine [Yazgı/*Geschick*] hakimdir” (Heidegger, 2015b: 21) –, Kartezyen özne anlayışının yanı sıra *ilk defa* “ontolojik fark”⁷⁴ (Dastur, 2016:497) meselesine odaklanır. “Ontolojik fark”, Varlık (*Sein*) ile varolan (*Seiende*) arasındaki farkın tezahürüdür. Heidegger’in 1927 yılına tarihlenen bu dersinde açıklanan fark, temelde, “Varolanların her zaman belirli bir Varlık yapısıyla karakterize edildiğini” (Heidegger, 1982: §10:78), lâkin bu Varlık yapısının karanlıkta kaldığını işaret eder. Batı metafiziği düşünme geleneğinin Varlık (*Sein*) ile varolan (*Seiende*) arasındaki “ontolojik farkı” varolan lehine göz ardı etmesiyle bu unutuş kendini ortaya koyar. “Varlığın unutulmuşluğu” (*Seinsvergessenheit*), varolanın Varlık karşısında süregelen bu durumunu tanımlar. Batı metafiziği düşünme geleneğine karşılık gelen “metafizik hiçbir yerde Varlığın hakikati hakkındaki soruyu yanıtlayamaz, çünkü, o, bu soruyu sormaz” (Heidegger, 2009a: 12). Bunun temel sebebi, metafizik geleneğin Varlığı yalnızca “varolanı varolan olarak” soruşturduğunda ele almasıdır. Yani “Bütününde Varolanı kasteder ve Varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de Varolan olarak Varolanı kasteder” (Heidegger, 2009a: 12).

Batı metafiziği düşünme geleneği, “güç/iktidar istenci düşüncesinin düşünürü” (Heidegger, 1991b: 8) olan Nietzsche’yle sonlanan başlangıcından beri Varlık/varolan (*Sein/Seiende*) arasındaki ontolojik farkın varolanın lehine göz ardı edilmesiyle kendini ortaya koyan unutuş, bir hata değil, “Varlık Tarihi”⁷⁵nde *Olagelmedir (Ereignis)*⁷⁶

⁷⁴ Küçükaltıp’e göre “söz konusu ayırım [ontolojik ayırım] dikkate alındığında, varlık varolanların toplamı olmayıp, varolan içinde ne’leşerek kendi ışığıyla varolanları görünür kılan, fakat aynı zamanda da kendini varolan içerisinde saklamak suretiyle geri çeken bir karakter arz eder. Tam da bu sebeple, varlığa yönelik her tanımlama, varlığın kavranmasının imkansızlığından ötürü, zorunlu olarak yanlış olmak durumundadır. Zira Heidegger’e göre, metafiziğe ait dil varolan içine ‘düşer’, yani yalnızca tekil şeylere işaret edebilir, fakat varlığa hiçbir biçimde işaret edemez” (Küçükaltıp, 2015: 406).

⁷⁵ “Tarihsel olarak işaret edilebilen herhangi bir şey tarih içinde bulunabilir. Varlığın dönüşümlerinin çokluğunun gelişimi ilk bakışta *Varlık tarihi* gibi görünür. Fakat Varlık, bir kentin ya da insanların kendi tarihlerine sahip olmaları tarzında bir tarihe sahip değildir. *Varlık tarihinde* tarihe-benzer olan, açıkça, Varlığın içinde yer aldığı tarzla ve tek başına bununla belirlenir” (Heidegger, 2001: 20; vurgu eklenmiştir). Ayrıca, “Varlığın tarihi ne insanın ve insanlığın tarihidir ne de insanın varolanlarla ve Varlıkla ilişkisinin tarihidir. Varlığın tarihi Varlığın kendisidir ve yalnızca Varlıktır” (Heidegger, 1973: 82).

⁷⁶ Heidegger, *Zaman ve Varlık* üzerine çalışmasında amacını “Varlığın kendisini olagelme (*das Ereignis/ the event of Appropriation*) olarak” gün ışığına çıkarmak şeklinde belirler (Heidegger, 1972: 21).

(Heidegger, 2009a: 12). “Varlık Tarihi”nde “‘Varlık’ ‘Varolan’ yerine ve tersi olarak ama her ikisi de garip ve henüz üzerinde kafa yorulmamış bir karıştırma ile kullanılır” (Heidegger, 2015b: 31). Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğinin sorduğu sorunun yanlış olmasından dolayı –çünkü Varlığı soruşturma konusu yapmayı amaçlarken her zaman “varolanı varolan olarak sorguladığı için”– Varlığın kendisine nüfuz edemediğini söyler. Varlığın kendisine nüfuz edemeyen “gelenek” ancak ona dair tasarımlar sunar. Heidegger, *Metafizik Nedir?*’in girişinde bu tasarımları şöyle sıralar: “ister ruhçuluktaki *ruh*, isterse maddecilikteki *madde* ve *güç* olarak, ister *oluş* ve *yaşam*, ister *tasarım*, *isteme*, *töz*, *özne*, *energeia*, isterse de *aynı olanın ebedî dönüşü* olarak yorumlansın; her seferinde Varolan, Varolan olarak Varlığın ışığında görünür.” (Heidegger, 2009a: 7-8; vurgu eklenmiştir) Söz konusu tasarımlar gelişigüzel olmayıp “Varlığın sözcüklerdir” (Heidegger, 2001a: 22). Yapılması gereken Varlığın sözcüklerinin karşılık geldiği geleneği “tahrip ederek” (destrüksiyon) varolan olarak varolan hakkında düşünmekten Varlık olarak Varlığa yani Varlığın hakikatini düşünmeye adım ataktır. Ancak böylesi bir adım “Varlık sorusuna” ilişkin sorunsallaştırmaya somutluk kazandırabilir (Heidegger, 2018a: 54). “Destrüksiyon” kavramı genel olarak tahrip etmek ya da yıkmak anlamında negatif bir bağlama karşılık gelse de Heidegger’in kavramı oturttuğu zemin başkadır. Bu zeminde, “Yunan ontolojisinin bir eleştirisi değil, şimdinin bir eleştirisi” yapılır (Heidegger, 2004e: 103). “Şimdinin bir eleştirmeni” olarak Heidegger, metafizik düşüncenin yanlış tasarımlarla Varlığa ilişkin oluşturduğu geleneği “yıkmak, uzaklaştırmak ve bir kenara koymak” anlamında tahrip etmeyi kullanır. “Tahrip etme”, özümseme ve dönüştürmeden hareket eder (Heidegger, 1995a: 45). Yani “destrüksiyon”, “Varlığın asli doğasını örten metafizik katmanlara” (Stambauh, 1973: VII) karşı bir kritik geliştirerek Varlığın Greklerde deneyimlenen açıklığına kulağımızı açmamızı salık verir (Heidegger, 1995a: 45). Heidegger, Batı metafiziği düşünme geleneğinin içinden ve bu gelenekten yola çıkarak onu tahrip eder: “kendisini aşabilmesi için onu yaratıcı bir şekilde imha eder”. Dolayısıyla Heidegger’in çabası “Batı’nın Varlığı düşünme tarzının yerle bir edilmesinde” kendisini göstermektedir (Barret, 2008: 46-47). Böylesi bir yıkımın kalıntıları arasında fenomenlerin kendilerine ilişkin bir bilgiye sahip olmanın olanağı geleneksel kavramları sıkı bir eleştiriye tabi tutmaktan geçer (Moran, 2021: 223). Bu eleştirinin nedeni, varolanın varlığında konaklarken Varlığın sedasız sesine kulaklarımızı kapatmamızdır (Heidegger, 1995a: 46). Bunlar ışığında söylenebilir

ki amaç, geçmişin yapılarını küle dönüştürmek değildir; pozitif bir yönelimi ilke edinerek ontoloji tarihinin içinden ve ondan hareketle “Varlık sorusunu” yeniden düşündürmektir (Heidegger, 2018a: 49). Bunu yapabilmenin koşulu, kavramların (*logos, ousia, aletheia* vs.) ilksel deneyimlerini açığa çıkarmak yani “felsefi kavramların üzerine yerleşmiş metafizik varsayımları” yok eden düşünmeye yeni bir alan açmaktır (Moran, 2021: 223).

Heidegger’e göre bu da ancak Metafiziğin aşılmasıyla –onun “üstesinden gelmekle”– mümkündür. Varlığın hakikati⁷⁷ üzerine düşünen düşünme metafiziği aşar. Söz konusu aşma, bir terk etme ya da geride bırakma değil metafiziğin temeline geri dönüşe karşılık gelir. Çünkü insan, akıllı canlı olarak tanımlandıkça metafizik canlı olarak var olacaktır (Heidegger, 2009a: 9). Heidegger’in bizi yaklaştırmak istediği şey, “Varlığın kendisi hakkında” düşünmeye yeni bir olanak sunan düşünme deneyimidir⁷⁸ (Heidegger, 2009a: 10). Çünkü insanı akıllı hayvan olarak tanımlayan gelenek, “insanı sonradan eklenmiş bir şey olarak bilinç ve düşünme yetisine sahip bir yaratık olarak” tasavvur eder. Böylesi bir tasavvur ise Varlığı çeşitli kategoriler (nitelik, nicelik vs.) açısından yanlış yorumlayarak insan ve Varlık arasındaki yakınlığı yitirir (Gray, 2008: 153). Bu yakınlığa adım atabilmenin koşulu ise metafiziği aşmaktır. Metafiziği aşmak ya da üstesinden gelmek, metafizikten sorgulamaya geçiştir. Sorgulama, “Varlığın hakikatini temellendirme gerekliliğinin tarihidir” (Heidegger, 2015d: §34/33). Yani Heidegger için Sorgulama, “bizatihi, bilginin en yüce biçimi”dir. Ancak sorgulayarak, şeylerin özüne dair derin bir kavrayışın olanağını yakalarız (Heidegger, 2002c: 44).

2.2. METAFİZİĞİ AŞMAK: VARLIĞIN KATMANLARINDA GEZİNMEK

Heidegger’in temel yönelimi, geleneksel ontolojinin cevabını aradığı “Orada ne vardır? Formlar ve tümeller mi vardır yoksa sadece tikeller mi? Tanrı var mıdır? Töz diye bir şey

⁷⁷ Pöggeler, Heidegger’in düşünme yolunun bir anında artık “‘varlığın anlamı’ dan daha az konuşmaya” başladığını ve yönünü “varlığın hakikati”ne döndürdüğünü söyler (Pöggeler, 2006: 71). Her ne kadar terminolojik olarak böyle bir tercih olsa da Heidegger *Metafizik Nedir?*’de “‘Varlığın anlamı’ ve ‘Varlığın Hakikati’”nin aynı anlama geldiğini söyler (Heidegger, 2009a: 19).

⁷⁸ “Metafiziğin aşılmasını hazırlamak için yola” (Heidegger, 2009a: 10) dizilen taşlar, Heidegger’in Franz Brentano’nun “Aristoteles’e Göre Varolanın Çok Anlamlılığı Üzerine” tezini okumasıyla toprağa nüve olarak atılmış, *Magnum opus* olarak kabul edilen *Varlık ve Zaman*’daki düşünmeyle yeşermeye başlamıştır. Yeşerme, nasıl ki bitkinin potansiyeline ulaşma yolculuğunun bir sürecini ifade ediyorsa, Heidegger için *Varlık ve Zaman* yolculuğu da düşünürce düşünmenin ya da Varlığın düşünmesinin “Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmaktır” (Heidegger, 2009a: 14).

var mıdır yoksa sadece özellikler mi vardır? Zihin fiziksel midir? Özgür irademiz var mıdır? Biz ve diğer her şey nihai olarak irade sahibi miyiz?” gibi varolanlara ilişkin olan “ontik” sorularından ziyade Varlığı mesele edinen “ontolojik” sorulardır (Carman, 2013: 84). Ontik olanı düşünme yani metafizik, “çoktandır varolanlara ait hakikatin yazgısı olarak” olagelmektedir (Heidegger, 2012a: 187). Dolayısıyla yapılması gereken, geleneksel ontolojinin karşılık geldiği Batı metafiziğini aşmaktır. Metafiziği aşmak, “Varlığın geri dönme girişiminin başlangıcına” (Megill, 2012: 185) yönelik çağrıyı duymakla mümkündür. Heidegger’in bütün bir düşünme deneyimi, bu başlangıç için hazırlık olarak görülebilir. Bu hazırlık aşamasında, “ilk başlangıcın tarihi” (Heidegger, 1999: 123) olarak tanımlanan metafiziğin konumu sabittir. Metafizik, Varlık ve varolan ikiliğinde kendini varolan üzerinden tasarlayıcı düşünme aracılığıyla inşa eder. Young, Heidegger’in metafiziğe ilişkin eleştirilerini “derinlik” ve “köken” üzerinden ele alarak “Varlık unutulmuşluğu”yla ilişkilendirir. Ona göre, “varolanı varolan olarak” ele alan metafizik, varolanların ötesinde “hiç” bir şeye ulaşamaz. Dipsiz bir kuyu gibi “negatif” ve “bomboş”tur. Bundan dolayı da metafizik, “Varlık’ın dipsiz ‘derinliğine’ onun ‘kendini saklamasının’ gizemine; Varlık’ın varlığı bize ‘vermesine’, açığa çıkma fenomenine, kendini bize vermesine (*Ereignis* içinde) erişimi engeller” (Young, 2017: 55) Hem Batı metafiziğine yönelttiği köktenci eleştiri hem de bu eleştiri karşısında aldığı konumdan dolayı Nietzsche’nin “kültür doktoru” metaforunu Heidegger için kullanan Young, Heidegger’in “hastalık” olarak gördüğü kültüre ilişkin üç semptomun olduğunu söyler: “Tanrının kayboluşu, teknolojinin ‘şiddeti’, ‘ikame etmenin kayboluşu ya da evsizlik” (Young, 2017: 14). Heidegger’in “metafiziğin üstesinden gelme” girişimi onun Batı kültürünün düştüğü “hastalığı” semptomlardan hareketle teşhis ettiğinin göstergesidir. Yukarıda ifade edilen semptomların işaret ettiği “hastalık”, Varlığın unutulduğu bir “çağ” bize sunmaktadır. Bu “çağ” anlamak için gerekli olan malumat kimi zaman Heidegger’in çalışmalarında açık görünürken kimi zaman da bu çalışmalar arasında satırların gizemiyle örtülmektedir. Sözü edilen gizem her ne kadar sözcüğün doğal olarak kendisiyle getirdiği bir anlamın vuku bulmasıysa da bunun bizi karanlığa değil açıklığa (*Lichtung*) götüreceği adımları takip etmeliyiz. Çünkü bu açıklığa çoğunlukla söylenmeyenlerden hareketle ulaşılabilir. Heidegger’in “Platon’un Hakikat Doktrini”nde söylediği gibi “bir düşünürün ‘doktrini’, söylenmiş olanların arasında söylenmemiş olarak kalandır; kendimizi o uğurda harcayabilmemiz için maruz

bırakıldığımız şeydir” (Heidegger, 2016a: 28). Kendimizi, Varlık hakkında yapılacak bir sorunsallaştırma adına harcamak ise varolanların ortasında kalan bizlerin sahici bir şekilde varolma olanağına yaklaşabilmesi uğruna kayda değer bir bedeldir. Bedelin ödenmediği her düşünme biçimi, Heidegger için metafiziksel olarak tanımlanan bir durumun içinde hareket eder. Böylesi bir durumu aşmak ancak tasarlayan, hesaplayan ve karşıya yerleştiren bir düşünmeden kökensel bir düşünmeye -Varlığın düşünmesine- geçişle olanaklı olur. Bu geçişte, “metafiziğin temel olanaklarının tüketildiği tarihsel uğrak” (Heidegger, 1991: 148) olarak metafiziğin sonunu ilan eden tasavvur, sahici bir düşünmeyle metafiziğin içinden hareket ederek metafizik olanı Varlık adına aşmalıdır: “Neden hep Varolan var da Hiç yok?”.

2.2.1. Sorular Sorusu: Neden hep Varolan var da Hiç⁷⁹ yok?

Leibniz’in, “Doğanın ve İlahi İnanetin Akla Dayalı İlkeleri” çalışmasında dile gelen “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusu, fiziksel olgular düzleminden metafizik olgular düzlemine geçişin yönünü belirleyen bir konumda bulunur. Bu konumda yer alan “büyük ilke”, “yeterli zemini [nedeni] olmayan hiçbir şey”in (Leibniz, 2011: 73) var olamayacağını söyler. Dolayısıyla, varolanların var olma nedeni “kendisinden başka bir zemine [nedene] ihtiyaç duymayan” Tanrı’dır (Leibniz, 2011: 73). Çünkü Tanrı, “nedenler zincirinde nedensiz bir ilk nedendir” (Jones, 2018: 67). Leibniz için “niçin hiçlik yerine şeyler var?” sorusu, “yeterli sebep ilkesi” göz önünde bulundurularak cevaplandırılır: “Zira *hiç*, bir şeyden daha basit ve kolaydır” (Leibniz, 2011: 73; vurgu eklenmiştir). Basit ve kolay olması, *hiç* bir şeyden hareket ederek bir şeye ulaşılmasının olanaksızlığı hakkındadır. *Hiç*’in “daha basit ve kolay” olan “bir şeye” tercih edilmemesi ve bir tarafa bırakılması Heidegger’in ilgisini çekmektedir. Heidegger, bu soruyu “ilk neden” hakkında bir incelemeden “Var-olmayandan” başlayan ve *Hiç* olarak adlandırılan bir soruşturmaya dönüştürür (Heidegger, 2009a: 24). Heidegger’in *Metafiziğe Giriş*’i bu soruyu “tüm soruların ilki” olarak kabul ederek geleneksel düşünmenin soruyu ele alış biçimini ve hakkında hiç konuşmadığı alanı soruşturur. Heidegger için böylesi bir alanı

⁷⁹ Heidegger, Leibniz’in ünlü sorusundaki “Hiç”in büyük yazılmasının gerekçesini şöyle açıklar: “Soru Varolanı sorgulamıyor ve bundan ötürü varolan ilk nedeni araştırmıyorsa, o halde Var-olmayandan başlamalıdır” (Heidegger, 2009a: 24).

soruşturmak yani Varlığa ve onun hakikatine ilişkin bir sorgulamanın eşiğine adım atmak ancak “metafizik” bir sorgulamayla mümkündür (Heidegger, 2015b: 14). Heidegger’in başka bir soruyla değil de “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” soruyla başlamasının sebebi budur.

Heidegger’in Batı metafiziği düşünme geleneğine yönelik soruşturmasına yön veren “çok tuhaf ve muhtemelen mantıksal olarak benzersiz”⁸⁰ (Jones, 2018: 69) olan “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusu “neden bir şeylerin *olmamak* yerine *var* oldukları” (Esenyel, 2020: 24) hakkındadır. Tanrı var mıdır? Masamın üstünde kupa *var* mıdır? Duvarda “Atina Okulu” tablosu *var* mıdır? Not defteri *var* mıdır? Apartmanın bahçesinde kayısı ağacı *var* mıdır? Tez yazma heyecanım *var* mıdır? Ankara diye bir şehir *var* mıdır? Yaşamımıza dâhil olan ya da olmayan bir çok şeyin *var* olduğu konusunda hemfikiriz. Tanrı, masamın üstündeki kupa, duvarımda asılı olan “Atina Okulu”, not aldığım defter, apartmanın bahçesinde güzel bir kayısı ağacı, tez yazma heyecanım, Ankara diye bir şehir *var* deriz. Bu *var* ne ola ki? Peki, bütün bunların olmama olanağı mümkünken bunlar neden *var*? Yukarıdaki sorular, *var* olmanın ne demek olduğunu ortalama bir anlaşılabilirlikten hareket ederek bildiğimizi varsayar. Bu ortalama anlaşılabilirlik, Varlığın gözden irak olmasına neden olur. Varlık, onu varolandan hareketle tasarlamaya çalışan her türlü girişimden kendisini geri çeker⁸¹ (Towarnicki, 2008: 16-17). Sorular sorusu, *var* olmanın anlamını soruşturması bakımından Varlığın Hiç karşısındaki konumunu sorun edinir. Dolayısıyla bizi çepeçevre saran varolanların karşısında Hiç’in özünü sürdürmemesinin nedeni, Varlığın kendiliğinden anlaşılır olmasının sonucudur. Varlığın “bitap düşürdüğü adam” (Steiner, 2003: 72) olan Heidegger’in çabası, söz konusu sorunun önemini belirlemek ve bu soruyla bağlantılı diğer soruların geleneğe yöneltilecek eleştiri için hangi yönde kaynaklık edeceğini ortaya koymaktır.

“Varlığın bırakılmışlığı (*Seinsverlassenheit*) kuşkusuz en çok gizlendiği yerde en güçlüdür” der Heidegger ve soruşturmanın hangi yöne doğru yönelmesi gerektiği konusunda bizi sahici bir patikaya sokar (Heidegger, 1999: 77). Bu patika “Varlığın Unutulmuşluğunun” (*Seinsvergessenheit*) işaretlerini taşır. Platon’un Varlığı *idea* olarak

⁸⁰ Çünkü verilen her yanıt Hiç’in bir şey olarak tasarlanması kabulünden hareket eder.

⁸¹ Varlık, “O kendini verir ve bazan da geri çeker” (Heidegger, 2015b: 27). “Varlık vardır” ifadesindeki “dır” geçici bir şekilde kullanılmaktadır (Heidegger, 2015b: 26) yoksa “dır” varolanlar adına kullanılır. Heidegger’de “vardır”, “verir” olarak tercüme edilir.

yorumlamasıyla varolanın varlığı hakkında düşünmenin metafiziksel olduğu (Heidegger, 2016a: 47) andan itibaren Varlık, Batı metafiziği düşünme geleneğinin temel özelliklerinden biri olan hesaplayıcı⁸² düşünmenin buyruğu altına alınmıştır. Bunu aşmanın biricik yolu, Varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktır: Varlığın anlamı nedir? Heidegger *Metafizik Nedir?*’de her türlü metafizik sorunun kökeninde bulunduğunu iddia ettiği “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” metafizik sorusunu sormanın öneminden söz eder. Ona göre bu soru, alışıldık metafiziğin ötesinde “metafiziğin hakikatinden ve özünden çıkararak Varlığın hakikati” hakkında düşünmemizi sağlar (Heidegger, 2009a: 24). Metafiziğin “varolan olarak varolanı” tasarladığı yerde Varlığın hakikatine ilişkin özlü bir düşünmeyle geleneksel metafizik terk edilir ve yeni bir düşünme olanağına sahip olunur. Bu olanak, metafiziğin özü üzerine düşünerek, temeli yerinden eder. Metafiziğin aşılması, Varlığın temel alınarak düşünülmesinin sonucudur (Heidegger, 2009a: 9-10).

“Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusu “Varlığın anlamı nedir?” sorusuna önseldir. Söylenebilir ki, “Varlığın durumu nedir?” ön sorusu metafiziğin düşünmenin “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” temel sorusunun “sorulmasında adeta kızgın yanan ocak ateşidir, her sormanın ocağıdır” (Heidegger, 2014a: 51-52). “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusu “En geniş soru”, “En derin soru” ve “En kökensel soru” olmasıyla “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun da kökeninde bulunur. Bundan dolayı, sorunun hangi yönleriyle Heidegger’e alan açtığına yönelmek elzemdir. Heidegger, derece bakımından temel soru olarak gördüğü “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusu ilkin, bütün bir varolanı kapsadığından; geçmişte olanı ve gelecekte de olacak olanı kapsadığından ve “hiçlik” dışındaki (ki sonunda *Hiç* de) her şeyi içinde barındırdığından dolayı en geniş sorudur. İkinci olarak bu soru, varolanların temeline indiğinden dolayı en derin sorudur. Heidegger’e göre varolanların temelini araştırmak, en derine kadar inmek olduğu için bu soru, nedensel zemine yönelik bir sorudur. Söz konusu soruda, nedensel zeminin neye

⁸² Heidegger, diyalektik düşünmenin ilkesini oluşun değil aklın belirlediğini düşünür. Aklın birbirini takip eden mantıksal düşünme biçiminin en üst biçimi kendisini hesaplayıcı düşünmenin kılığında gösterir. Diyalektik hesaplayıcı düşünme, insanı düşünmenin formel yönüne gömdüğünden onu kendi özüyle karşılaşma olanağından eder. “Bu yolla, ‘teknik’ her şeyi hazırda bekletilen kaynaklara dönüştürür ve düzenlenebilir, çıkara uygun olarak kullanılabilir biçimlerine yani, *Ge-stell* dönemindeki teknik şeylere indirger. Bu bağlamda, diğerinden kaçışında hesaplayıcı-olmayan düşünme biçimi (hızla ve acımasızca) katılaşır ve sonuç olarak da kurumsallaşır” (Maly, 2012: 78). Buradan hareketle Heidegger, “ilk başlangıcından teknolojinin kökenine kadar geniş bir alana yayılan ve çok uzun yıllar boyunca düşüncenin temel yönlendiricisi olan metafizik tarihinin alan”ına (Maly, 2012: 81) bir çit çekerek düşünme deneyiminin çetrefilli sürecinde yeni bir başlangıcın içinden seslenmeye çalışır.

dayandığı veya bir temelin olup olmadığı meseleleri bir tarafa bırakıldığında görülecektir ki, varolanın zaten hep belirli şekilde (“*Böylesi* olarak, ki o, (var)dır”) olduğuna ilişkin zeminin sınırları yüzeyi eşeleyerek değil, derinlerinde bir kazayla ortaya çıkarılabilir. Dolayısıyla ilkin en geniş olan, daha sonra en derin soru olan sorumuz şimdi en kökensel soru olarak belirlemektedir (Heidegger, 2014a: 9-12). “Temeli” dışı sığratmasıyla “ilk-sıçrayan-köken” olan bu soru, sıradanlıktan vazgeçmek ve sorgulamaya geri dönmek anlamında bir sıçrayıştır (Heidegger, 2014a: 197). Heidegger’in sorular sorusuna verdiği önem, metafiziğin yanılığları hakkında düşünüldüğünde bize onun hakkında düşünmeye bir izlek sağlıyor olmasından gelir. Bu soru, “metafizikten yola çıkar, ama metafizik tarihi boyunca metafiziğin yapamadığını yaparak, metafiziğin temeline yönelir. İşte Heidegger’de metafiziğin aşılması ya da yüzyıllar önce sona ermiş düşünmenin başlatılması böyle olabilir” (İyi, 2018: 60-61).

2.2.2. Varlığın Tarihinde Ön Yargılar

Heidegger’in sorular sorusuna verdiği önemin nedeni, bilimsel olsun ya da olmasın tüm soruların sorulma olanağını kendinde taşıyor olmasından gelir. Batı Metafiziğine yöneltilen “Varlığın anlamı nedir?” sorusu da bu sorunun içinden çekilip çıkarılmıştır. Heidegger’in bütün bir düşünsel çabasının ışığı olan bu soru, *Kuzey Yıldızı*’nın parlaklığıyla kendisine *Varlık ve Zaman*’ın tüm satırlarında yer bulmaktadır. Heidegger’in Varlığa ilişkin soruşturmasının önemli bir eşiğinde yer alan *Varlık ve Zaman*, Platon’un *Sofist* diyalogunun *to on* / “varolan” a ilişkin tartışması üzerinden kendine bir yol belirler. Heidegger’e göre bu yoldaki işaretler, Batı metafiziği düşünme geleneğinin başlangıcından seslenmektedir. Bu ses, Platon’un varolan”/ *to on* karşısındaki şaşkınlığının sesidir:

“Böylece biz şaşkına döndüğümüzden, “varolan” deyimini kullandığımızda bununla başlıca neyi kastettiğiniz konusunda bizi yeterince aydınlatmanız gerekir. Çünkü bu konuda sizin çoktan aydınlanmış olduğunuz apaçıktır. Buna karşın biz daha önce kuşkusuz onun varlığına inanıyorduk, ama şimdi o bizim için bir bilmece oldu” (Platon, 2015a: 244a).

Platon için bir bilmece olan “varolan”/ *to on*, Heidegger için de hâlâ çözülmesi gereken bir bilmece olarak orada durmaktadır. Bilmecenin nasıl çözüleceğine dair yol, Heidegger’in “*varlığın anlamına ilişkin soruyu*” sormasıyla şekillenmektedir. Burada

çözüm, Ernst Jünger'in de ifade ettiği gibi problemi bir sona ulaştırmak değil, orada duran “bilmeceyi kavramak”tır (Towarnicki, 2008: 64). Bu sorunun “günümüzde artık unutulduğunu” düşünen Heidegger, “zamanı her türlü varlık anlayışının olanak ufku⁸³ olarak yorumlamak” gerektiğini söyler (Heidegger, 2018a: 19). Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine yön veren “Varlık sorusu” “onlardan sonra *gerçek bir araştırmanın tematik sorusu*” olmasa da Varlığın anlamı üzerine karanlığın çökmesinde onların payları yadsınamazdır. Heidegger'e göre “Yunanların varlık yorumlarının zemini üzerinde öylesine bir dogma yükselmiştir ki varlığın anlamına dair soru sorma bu yüzden gereksiz addedilmiş ve hatta bu sorunun sorulmaması desteklenir olmuştur” (Heidegger, 2018a: 19).

Heidegger “Varlık sorusu”nun sorulmasının gereksizliğini dile getirerek unutmayı meşrulaştıran üç ön yargı olduğunu tespit eder. Bunlardan ilki, Varlık anlayışımızın zaten varolanda içerildiğini ifade eden Aristoteles'in *Metafizik*'inin “‘Varlık’ en tümel kavramdır”⁸⁴ ön yargısıdır. Söz konusu belirlemedeki “tümelliğin” ne anlama geldiği anlaşılır olmadığından Varlığın tümelliğinin hangi yönden ele alınması gerektiği belli değildir. Varlığın “tümelliği” cins tümelliği olmadığından, “varolanlar cins ve türlerine göre” ayrıldığında Varlık onları kapsayan ve onların en üstünde bulunan bir kavram değildir. Bu yüzden Ortaçağ ontolojisi Varlığı “*transcendes*”/aşkın olarak tanımlamaktadır.

“Vaktiyle Aristoteles, şeylere dair en yüksek cins kavramlarının çokluluğuna karşın söz konusu aşkınsal ‘tümelin’ birliğinin analojik birlik olduğunu idrak etmişti. Her ne kadar Platon'un ontolojik soru formülasyonuna bağlı kalsa da Aristoteles, söz konusu keşfiyle varlık meselesini ilkesel düzeyde yepyeni bir temel üzerine oturtmuştu. Ama ne yazık ki o da bu kategorial ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır. Ortaçağ ontolojisi bu meseleyi özellikle Thomasçı ve Scotusçu ekoller içinde enine boyuna tartışmış olsa da ilkece açığa kavuşturamamıştır. Nihayet Hegel ‘varlığı’ ‘belirlenmemiş dolayimsız’ diye belirleyip ‘Mantık’ındaki bütün diğer kategorial açıklamalar için bunu temel alınca, aslında antik çağ ontolojisinin bakış açısı içinde kalmaya devam etmişti. Şu farkla ki: Aristoteles şeylere dair ‘kategori’ çokluluğuna karşın varlığın birliği meselesini dile getirmiş olduğu halde, Hegel bunu elinden kaçırmıştır. Demek ki ‘varlık’ en tümel kavramdır

⁸³ *Varlık ve Zaman* temelde Dasein'in analitiğini zamansallık üzerinden ele aldığından Heidegger'in daha sonraki çalışmalarında doğrudan bu temadan uzaklaştığı ve Varlığın hakikatine ilişkin bir soruşturmayı hedef aldığı söylenir. Lâkin başlangıcında zaten Varlığın kendisi yürünecek yol olarak belirlenmiştir: “*Varlık ve Zaman* bir ‘zaman felsefesi’ değildir, hatta insanın ‘zamansallığı’ [*Zeitlichkeit*] üzerine bir öğretile bile değildir; daha ziyade, açık ve kesin bir şekilde Varlığın hakikatinin temellendirilmesine *bir* yoldur; Varolanların ve hatta varolan olarak varolanların değil, *Varlığın kendi* hakikati olarak. (...)” (Heidegger, 2016: §218/199).

⁸⁴ “Varolan, her şeyin en genelidir”: “*to on esti katholou malista pantōn*” (Metafizik 1001a 21).

dendiğinde bu, hiçbir ek açıklamaya gerek duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmemektedir. ‘Varlık’ kavramı daha ziyade en karanlık olandır” (Heidegger, 2018a: 21).

“Varlık sorusu”nun sorulmasının gereksizliğini dile getirerek unutmayı meşrulaştıran ikinci ön yargı, “Varlık” kavramının tanımlanamayacağına dair görüştür. Birinci ön yargıyla bağlantılı olan bu görüş, Varlığın “en yüksek tümel” olmasından ötürü tanımlanamayacağını söyler. Geleneksel mantığın tanım şablonundan hareketle Varlığı tanımlamak olanaksızdır. Çünkü “Klasik tanım teorisinde varolan tanımlanırken onun yakın cins ve ayırımına referans yapılır. Örneğin ‘İnsan akıllı hayvandır’ dediğimizde, insanın yakın *cinsi* burada hayvan (canlı), *ayırımı* ise akıllı olmaktır” (Yılmaz, 2020: 34). Varlığın en tümel kavram olduğu düşüncesine Klasik tanım teorisi uygulanamaz. Varlığın tanımlanamayacağından dolayı onun hakkında soru sormadan muaf olduğumuzu düşünen yargının aksine Heidegger, tam da bu tanımlanamama durumunda soru sormanın talebini görmektedir (Heidegger, 2018a: 22).

“Varlık sorusu”nun sorulmasının gereksizliğini dile getirerek unutmayı meşrulaştıran üçüncü ön yargı ise “Varlık” kavramının kendiliğinden açık bir anlama sahip olduğunun düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ön yargının temelinde, yaşam dünyamızda hem kendimizle hem de diğer varolanlarla ilişkimizde “Varlık” kavramını kullanma biçimi yatmaktadır. Örneğin, “huzurluyum” ya da “ağaç yeşildir” şeklindeki ifadeler, herkes için ortalama bir anlaşılabilirlikten hareketle anlaşılmalıdır. Heidegger’e göre tam da bu anlaşılabilirlik düzeyi, anlaşılmazlığa işaret eder. Belirli bir Varlık anlayışından hareketle düşünüyor ya da yaşıyor olmamızdan ve Varlığın anlamının üzerine karanlığın soğuk ellerinin çökmesinden “Varlık sorusunu” tekrarlananın ehemmiyeti kendisini göstermektedir (Heidegger, 2018a: 22).

Varlığın hakikatine ait soruyu sormadan varolana dair tasarımlardan hareket ederek insanın özüyle bağ kurmaya çalışan her türlü düşünme metafiziktir (Heidegger, 2015b: 13). “Varlık ne’dir’? ‘Varlık’ı, onun *ne olduğunu* sorarak araştırabilir miyiz? Varlık sorulmamış ve kendiliğinden anlaşılan olarak; bu yüzden de düşünülmemiş olarak kalır ve kendisini uzun zamandır unutulmuş ve temelden yoksun bir hakikatin içinde tutar” (Heidegger, 2012a: 195). Varlık hakkındaki bu ön yargıların oluşturduğu gelenek Varlığın anlamına sahîh bir yol çizmek bir yana “Varlığın unutuluşunu” daha da derinleştirmişlerdir. Çünkü “varolan olarak varolan” problem edindiğinde Varlığın

anlamına sahip olunduğu varsayılmıştır. Hâlbuki, tam da bu eksik kavrayıştan dolayı Varlığın anlamına ilişkin dairenin içine adım dahi atamamışızdır. Böylece “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun yinelenmesinin zorunluluğuyla karşı karşıyayızdır.

2.2.3. “Varlık sorusu”nun Sorulabilme Olanığı: Hiç’in Ortasında Dasein

Her sorunun sorulana yönelik incelikli bir arayış olduğunu düşünen Heidegger için soru sormak, onun yöneldiği aranılabilecek kavramsallaştırmaktır. “Hep belirli bir varlık anlayışı içinde” olduğumuzu söyleyen Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ına hükmeden “Varlık sorusu” bu anlayış içinden hareketle anlaşılmalıdır. “Varlık” kavramının neye işaret ettiğini bilmediğimizden onun çok uzağında kalmış olsak da “varlık nedir?”deki “dır” koşacı ortalama bir Varlık anlayışına sahip olduğumuzu gösterir. Bu ortalama anlaşılabilirlik, Varlık anlayışımızın üzerini örtmektedir (Heidegger, 2018a: 23-25). Örtünün kaldırılması ancak “varolanın Varlığının” bir varolan olmadığı ve Varlığın kendine has bir açığa çıkma tarzına sahip olduğunun kabul edilmesiyle mümkündür. Heidegger için Varlığın anlamına yönelik soruyu, “Varlık sorusunu”, “bakma, anlama, kavrama, seçme, erişme” (Heidegger, 2018a: 26) ve soru sorma Varlık moduslarına sahip olan bir varolan ancak çalışabilir. Bu soruyu soran biricik varolan *Dasein*’dir. Batı metafiziğinin özne-nesne ikiliğinde nesneye tahakküm kurarak özneyi yücelten düşünmesi, Dasein aracılığıyla aşılmaya çalışılır.

Dasein diğer varolanlarla ilişkide bir varolan olarak özel bir yere sahiptir. Bu özel yer onun hem ontik hem de ontolojik önceliğini gösterir. Dasein’in ontik bakımdan önceliği, onun kendi varlığını kendine sorun edebilme olanağında yatmaktadır. Hep bir anlama içinde olan Dasein, örtük ya da açık bir şekilde kendini anlamaktadır (Heidegger, 2018a: 33). Belli bir Varlık anlayışına sahip olan Dasein’in ontik önceliği onun ontolojik olmasında içerilmiştir. Ayrıca Dasein, diğer varolanlara kıyasla “her türlü ontolojilerin olanaklılığı” koşulu olmasından dolayı “ontik-ontolojik” öncelliğe sahiptir (Heidegger, 2018a: 36). Çünkü bölgesel ontolojiler (biyoloji, matematik, teoloji vs.) hep “bir varolan” üzerinden hareket etmektedir. Buna karşın, “varolanın” kendisi inceleme nesnesine dönüştürülmeden kalır. Temel ontoloji (Fundamental ontoloji) ise Dasein’den hareketle

Varlığı soruşturma konusu yaptığından tüm bölgesel ontolojilerin olanak koşuludur (Heidegger, 2018a: 35).

Heidegger'in Dasein analizinin biricik ödevi, "asli varlık yorumu için gerekli olan ufku açığa çıkarılmasıdır" (Heidegger, 2018a: 41). Bu ufuk, zamansallıktır (*Zeitlichkeit*). Dasein'in zamansallık olarak yorumlanması, Varlığın anlamına ilişkin bir temel oluşturur. Varlığa açık varolan olarak Dasein, zamanın yarattığı olanaktan hareketle Varlığı anlayabilir. Çünkü, Dasein'in tarihsel bir varolan olmasının koşulu onun zamansal olmasında yatar (Heidegger, 2018a: 44). Eksistensiye karakteriyle Dasein hep bir dünya-içinde-varolma olarak tasarlanır. Dünya-içinde-olma varlık tarzıyla Dasein ontik yönüyle bize en yakınken (hatta *biziz*), ontolojik olarak bize en uzaktır (Heidegger, 2018a: 38-39). Bunun nedeni, hergünlük (*Alltäglichkeit*) içinde Dasein, "herkes" in (*das Man*) sevdiği şeyleri sevme, "herkes" in beğendiği şeyleri beğenme veya "herkes" gibi olmaya olanak bakımından yatkındır. Bu yatkınlık, negatif bir anlamda "varolmama" demek değildir. Çünkü Dasein çoğunlukla ontik olarak varolmaktadır. Tam da bu yüzden yani herkes gibi olmaktan dolayı kendi varoluşunu kendine problem etmekten uzaktır. Özü kendi varoluşunda bir varolan olarak Dasein "hep-benimkilik" varlık tarzında olmaktadır. Heidegger, bu varlık tarzını sahil ve gayrisahil şeklinde tanımlar (Heidegger, 2018a: 79).

Heidegger'e göre dünya içinde Dasein, kendisi dışındaki şeylerin durumunu belirleyen kategorilerle değil, varlık tarzlarını karşılayan *eksistensiyaller* aracılığıyla tanımlanır (Heidegger, 2018a: 144). Örneğin, dünya-içinde-olmak ya da düşmüşlük kategori değil, Dasein'in varlık yapısına içeren eksistensiyallerdir. "Heidegger'in başarısı, öznenin öznelliğini⁸⁵ bu eksistensiyaller açısından yakalamaya ve ontoloji problemiyle ilgilenirken bu eksistensiyalleri fark edemeyen Antik Yunan felsefesinin ötesine geçmeye çalışmasında yatar" (Levinas, 2012: 43). Bu öteye geçme çalışması, Dasein'in şimdiki durumunun analizini içermektedir. Dasein, hergünlük içinde sessizliğin imkân olarak

⁸⁵ Heidegger, Jean Beaufret'ye hümanizm hakkında yazdığı mektupta, hümanizmaların ya belirli bir metafizik kavrayıştan hareketle inşa edildiğini ya da onların kendilerini metafiziğin yükseldiği zemin haline getirdiğini düşünür. Tüm hümanizmalar bu anlamda Varlığın insanla özlü bağını ıskalamaktadırlar. Onlar ayrıca "insanın insanlığının belirlenmesinde sadece Varlığın insan varlığına olan bağını sormadığıyla kalmaz. Kendisinin çıktığı yer Metafizik olduğu için hümanizm, bu soruyu [Varlığın Hakikati sorusu] ne tanıyıp ne de anladığından, onu engeller bile" (Heidegger, 2015b: 13).

onu kuşattığı bir düşmüşlük (*das Verfallen*) halindedir.⁸⁶ Bu durum lakırdı (*das Gerede*), “boş merak” (*die Neugier*) ve belirsizlik (*die Zweideutigkeit*/müphemiyet) içinde Dasein’ın “herkes”le (*das Man*) ilişkininin yorumlanmasıdır. Söz konusu fenomenler her ne kadar sahil bir varoluş olanağı sağlamasalar da hergünlük içinde zaten Dasein çeşitli uygulanımlar içinde bulunmaktadır. Bu fenomenler, Dasein’ın köklerinden kopartılmasına (Heidegger, 2018a: 262), şeylere karşı *thaumazein*⁸⁷ anlamında hayretin yitirilmesine (Heidegger, 2018a: 266) ve kararsızlık tarafından ele geçirilmesine neden olmaktadır. Kamusalık içinde Dasein’ın, “herkes” tarafından adeta yaşamı bir ağ gibi kuşatılmıştır. Bu ağ, Dasein’ın dünya-içinde varoluşunu karakterize etmenin yanı sıra onun “şuradalığını” da belirler. Belirlenen şey, “herkes”in Dasein’a yarattığı konfor alanın hangi fenomenler aracılığıyla olanaklı olduğudur. Dünyaya “düşmüş” Dasein kendisine yaratılan konfor alanında “dopdolu ve sahici bir ‘yaşamı’ besliyor ve yönetiyor olduğu sanısı” içindedir (Heidegger, 2018a: 273). Dasein, meşguliyetlerle donatılarak ayartılmıştır. Ayartılma, dur durak bilmeyen her şeyi bilme isteğinde kendisini gösterir. Böylece o, her şeye ilişkin yüzeysel bir anlama olanağıyla cezbedilmiş olur ve kendisine yabancılaşır (Heidegger, 2018a: 273). Kendisine yabancılaşan Dasein, sahil olmamasına rağmen “sahihlik içindeymiş gibi” davranır. Bu gibilik, Dasein’ın içine düştüğü girdaptır (*Wirbel*) (Heidegger, 2018a: 274).

Dasein’ın bu girdabın farkına varmasını sağlayan halet-i ruhiye (*Stimmung*) kaygıdır (*Angst*). Kaygı (*Angst*), “düşmüş” Dasein’ın Varlıkla bağ kurmasını, “insanın Varlığa dönüşünü” olanaklı kılar (Hühnerfeld, 1994: 81). Kaygının (*Angst*) hem hiçlikle ilişkisinde hem de diğer halet-i ruhiyeler arasındaki konumu itibarıyla Heidegger düşüncesinin mihenk taşı olduğu söylenebilir. Kaygının böylesi bir öneme haiz olması

⁸⁶ Levinas, Dasein’ın bu analizinden hareketle Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ını “‘hergünlüğe’ düşmüş Dasein analitiği” şeklinde ele almaktadır (Levinas, 2012: 40). Dasein’ın içsel bir imkânı ifade eden düşmüşlük, dünya içindeki şeylerin ortasında, çoğunlukla kendi varoluşunu kendine problem etmeden içine gömüldüğü olanaklar dünyasında yaşayan Dasein’ın durumunu tasarımıamaz, aksine “Dasein anlayarak ve bir-hal-içinde-bulunarak dünya-içinde-varolmayı kendisine mesele ettiği için düşmüşlük içinde *olabilmektedir*” (Heidegger, 2018a: 275). Felsefe tarihinin şeylerin düzenine yaklaşımını bakımından “yıkım” olduğunu düşünen Heidegger’e göre bunu “düşüşten sonra kişinin etrafına bakıp olup biteni yeniden kavramaya çalışma girişimi” olarak tasarlar (Levinas, 2012: 42).

⁸⁷ Heidegger, Grekler düşünürlerinin varolanlara karşı tavrını *physis*’in varolanların bütünü/aşırılığını ifade etmesinden hareketle Thales’in yıldızlar karşısındaki şaşkınlığıyla/hayretiyle ilişkilendirir: “O yıldızlar dünyasının fazlalığından öyle etkilenmiştir ki bakışlarını *yalnızca* göklere yöneltmek zorunda kalmıştır. Yunan ikliminde (*Klima*) insan, mevcut olanın mevcudiyetinden öylesine etkilenir ki, mevcut olanın mevcut olan *olarak* ne olduğu sorusuna mecbur kalır. Yunanlılar bu mevcudiyet baskısına/dürtüsüne *thaumazein* adını verdiler” (Heidegger, 2003a: 38).

“herkesin ve kültürün temelsizliğini ifşa” (Zimmermann, 2011: 62) etmesinden ileri gelir. İnsan kaygılandığında ölümlü bir varolan olarak kendisiyle karşılaşma olanağına sahip olur. Heidegger’in kaygı kavramına verdiği önem bu anlamda yadsınamazdır. Varlık ve Hiç’in birbirine ait olduğunun deneyimini açığa çıkaran “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusu, kaygı yaşamakla ancak bir olanağa dönüşebilir. Yapılması gereken ise ilkin Heidegger için kaygının konumunu belirlemek daha sonra da kaygının her metafizik sorunun kaynağında yer alan “sorular sorusu”nda nasıl dile geldiğini göstermektir.

Hem *Varlık ve Zaman*’da hem de *Metafizik Nedir?*’de en can alıcı yerlerden biri kaygı kavramının analizidir. *Varlık ve Zaman*, yalnızca kaygının “müstesna bir açıklama olanağı” (Heidegger, 2018a: 291) sağladığını temele alarak onun özellikle korkudan (*Furcht*) farkını ortaya koyarken *Metafizik Nedir?* kaygının Hiç’i nasıl açığa çıkardığına odaklanır. Lâkin, her iki çalışmada da Heidegger’in yöneldiği mesele düşünmede bir sıçrama yaparak, “bütününde Varolana yer açmak; sonra kendini Hiçin içine salıvermek, yani herkesin sahip olduğu ve sıyrılmaya çalıştığı putlardan kurtulmak” (Heidegger, 2009a: 45) için hazırlayıcı olan düşünmeye yeni bir imkân yaratmaktır. Bu imkâna doğru yol almak için ilkin kaygı ve korku fenomenlerinin arasındaki farkı belirtmeli daha sonra da Hiçin, “kaygı sayesinde ve kaygıda” (Heidegger, 2009a: 36) nasıl kendisini gösterdiğine odaklanmalıdır.

Kaygının ve korkunun fenomenal olarak birbirine yakınlığından dolayı genellikle kaygı korku olarak adlandırılmakta ya da korku şeklinde kendisini gösterene kaygı denmektedir. Korkunun nedeni, bizatihi dünya içinde tehditkâr bir şekilde yamacımıza gelip zarar verici olma niteliğini gösteren şeyde aranır (Heidegger, 2018a: 284). Köpek tarafından kovalanan ve her an ısırılma tehdidiyle sarsılan bir çocuğun içinde bulunduğu duygu durumu böylesi bir haldir. Yani korkunun nerden geldiği ve neye ilişkin olduğu aşikârdır. Buna karşın kaygının sebebi, “bizatihi dünya-içinde-olmaktır” (Heidegger, 2018a: 285). Dasein’in dünya içindeki bulunuşunu ifade eden kaygının nedeni, dünya içinde öyle ya da böyle bir şekilde karşıda duran veya üzerine apansız gelen bir şey değildir. Bu onun nedeninin zamansallık karakterine sahip varolan bir şeyle ilintilendirilemeyeceğini gösterir. Yani dünya içindeki “el-altında-olan” (*Zuhanden*) ve “mevcut-olan” (*Vorhanden*) hiçbir şey kaygının nedeni olamaz. Korkuda tehdit edici olanın “şuradan”ı ya da “buradan”ı belyiken kaygıda bunu karakterize eden durum onun

“hiçbir yerde olmayışıdır” (Heidegger, 2018a: 285). Nedenin yönünün tayin edilmeyişi, onun her daim o kadar çok yakınımızda olduğunu belirtir ki, “nereden” gelir bu diye sorduğumuzda “hiçbir yerden” cevabı çıkagelir. Yakınlık, yönün atanmama durumunu ifade eder. Bu atanmama durumu, onun önemsizliği değil, bilakis “dünya-dahilinde olanın tam da bu önemsizleşmesi temeli üzerinde dünya kendi dünyasallığına yegâne biçimde sokulur” (Heidegger, 2018a: 285). Kaygı anında içimizi sıkmanın veya bizi daraltanın zaten dünyanın kendisinin yani “el-altında olanların *olanağı*” olduğunu söyleyen Heidegger’e göre, kaygının ontik durumu olan hergünlük içinde kaygı yatıştıktan sonra sanki hiçbir şey olmamış gibi bir durumun ortaya çıkmasıdır (Heidegger, 2018a: 286).

Kaygının önemi, onun dünyayı doğrudan açıklamasındandır. Kaygının yarattığı sarsıntıyla kaygılanana bir şeyler olur. Kaygı anında dil tutulduğundan “vardır” sözünün hükmü sonlanır. Dasein kendi içine gömülür ve sessizlik onu hapseder. Çünkü “bir şeyden kaygılanıyorum” dediğimizde dünya içindeki bir varolandan, nesneden veya durumdan söz etmeyiz (Heidegger, 2009a: 37). Kaygı anında çevreleyen dünyada iş gördüğümüz her şey ve birlikte varolduğumuz diğer varolanlar anlamını yitirir. Dasein kendisini yersiz-yurtsuz hisseder. Tekinsizlik, Dasein’in iliğini kemiğini kurutur. Bu tekinsizlik durumu, varolanların yok oluşunu değil bizler için anlamsızlığını gösterir (Heidegger, 2018a: 288). Dasein kaygılandığında varolanlarla ve dünyayla ilişkisinin kesintiye uğradığını görür, dolayısıyla “düşmüşlüğü” farkına varır. “Herkesin” ona yarattığı konfor alanının aşinalığı üzerine çöküverir. Bu çöküş durumunda Dasein’in içinde olduğu halet-i ruhiye yersiz yurtsuzluktur (Heidegger, 2018a: 289). Yurtsuzluğun dünyanın yazgısına dönüştüğü bir çağda (Heidegger, 2015b: 31) kaygı Dasein’a özgürlüğü bir olanak olarak sunar. Modern insan, kaygıya eğilimlidir. Bunun temel belirlenimi Heidegger’de, kökeninden, dolayısıyla da yurdundan koparılmışlığının bir sonucudur. Yurdundan koparılan modern insan dünya-içinde-varolmanın hiçliğiyle karşı karşıya kalır.

Kamusallık içinde şeylere gömülmesinden ve eksistensiyal-ontolojik olarak “düşmüş” olduğundan kaygıyı ender durumlarda sahil bir şekilde yaşar (Heidegger, 2018a: 287). Dasein, günübirlik yaşantısında kaygı duymadan da şeylerle belirli ilişki ağları kurarak yaşar. Peki, kaygının “ender” görülmesi ne demektir? Heidegger’e göre bunun sebebi,

“kamudaki yüzeysellik”tir. Bu yüzeyselliğin cezbediciliğinde kendimizi çoğunlukla kaybettiğimizden Hiç bize örtük kalır (Heidegger, 2009a: 39). Bu aynı zamanda kaygının bir olanak olarak “uyuduğunu” da gösterir. Kaygı, her an açığa çıkabilir. Onun açığa çıkması için beklenmedik bir şeyin olmasına gerek yoktur. Hayatın olağan akışında yaptığımız herhangi bir eylem anında, düşünsel olarak olanaksız kaldığımız anda, huzurun dinginliğine ya da kızgınlığın savrukluğuna teslim olduğumuzda kaygı bir olanak olarak harekete geçebilir. Kaygının bu olanaklılık hali Varlığın bekçisi/çobanı⁸⁸ olan “insanı Hiçin bekçisi [çobanı] haline getirir” (Heidegger, 2009a: 41). İnsanın ölüme doğru bir varolan olması “öylesine derin uçurumlar açar ki” kendisini Hiçin yakınına getirme iradesinden mahrum bırakır (Heidegger, 2009a: 41). Kaygı, Hiçin yakınlığını üstlenir (Steiner, 2003: 141). Bu yakınlıkta varolanlara dair “vardır” bir an raydan çıkarak bütünüyle yitirilir ve kaygının “hiçi” açığa çıkardığı olay gerçekleşir (Heidegger, 2009a: 35). Olay, hiçbir hiç olarak “orada” olmasını tanımlar. Hiç deneyimi, varolanların bütününde raydan çıkmasını tanımlar. Hiçin Dasein tarafından deneyimlenmesinin sonucu “sorular sorusu” çıkagelir: “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” Bu sorudaki Hiçin deneyimi bize Varlığın komşuluğunu hatırlatır. Hatırlama, Varlık ve Hiçin birbirine ait oluşun başlangıçtaki deneyimini işaret eder.

Dasein, kaygı anında içine gömüldüğü varolanların karşına geçerek onları alelade hergünlük içinde görmez. Alelade durumunu zorunluluk olarak gören Dasein hiçbir deneyimiyle zorunluluğu olanağa dönüştürme fırsatı yakalar. Bu olanak, varolanların neden var olduğunu içermesinin yanı sıra “sorular sorusunda” Hiç aracılığıyla “Varlık sorusunun” hatırlandığını gösterir. Hiç varolana gömülmüş Dasein’in başka bir olanağı olduğunu da fark etmesini sağlar. Böylece hiçbir içine bırakılan Dasein’in bir şeylerin “neden *var* olduğunu ve *hiç* olmadığını” anlar. Dasein’in sahici bir şekilde varolma olanağını yani kendi oluşunu ve özgürlüğünü hiçbir deneyimi sağlar (Esenyel, 2020: 99-101).

⁸⁸ Varlığın bekçisi olarak insan onu korur. Ama korumak burada varolan herhangi bir şeyi başkası tarafından alınmasın diye ona gözcülük etmek demek değildir. Heidegger için korumak muhafızlıktır. Muhafızlık ise uyanıklıktır. “Varlığın olmuş-olan-gelen yazgısı için tetikte olmaktır, uzun ve sürekli yenilenen – Varlığın çağrısını tarzıyla aynı buyruk doğrultusunda ilerleyen – bir dikkatlilikten doğan uyanıklıktır” (Heidegger, 2006a: 164).

2.3. “VARLIK TARİHİ”NİN ÇAĞLARI⁸⁹

Heidegger’in “*Kehre*”yle (dönüş)⁹⁰ düşünsel yolunun temasında bir değişikliğe gittiği onun hakkında yapılan çalışmaların ortak noktalarından biridir. Bu dönüş, Varlığın anlamı hakkında sistematik bir açıklama amacı gütmeyiz. Bunun yerine, “geriye dönük bir metafizik tarihine veya şimdi ‘Varlık Tarihi’ (*Seinsgeschichte*) olarak adlandırdığı şeye yönelir; yani, Antik Yunan’dan bu yana Batı düşüncesini temellendiren ve yönlendiren egemen varlık anlayışlarının bir tarihine” (Carman, 2013: 95). Dolayısıyla dönüş, *Varlık ve Zaman*’da merkezi konumda yer alan “Dasein Analitiği”nin yerini “Varlık Tarihi”ne bıraktığı şeklinde düşünülmektedir. Hem *Varlık ve Zaman*’ın tamamlanmamış bir eser olarak kalması hem de Heidegger’in sonraki çalışmalarında bu çalışmasının ana temasına *direkt* dokunmamış olması söz konusu tema farklılığına ilişkin yorumların artmasına neden olmaktadır. Lâkin, Varlık kavramının Heidegger’in çalışmalarının kerteriz noktası olduğu daha önce onun tanıklığında değinilmişti. Hem bu tanıklığın verdiği cesaretle hem de Varlığın özüyle insanın özünün birbirine ait olduğuna yönelik vurguyla söylenebilir ki, böylesi bir “dönüş” bir tema değişikliğinden ziyade Varlığa ait olanın ona teslim edilmesidir: Dasein’in tarihselliğinden Varlığın tarihselliğine aidiyet. Bu aidiyetin teslim edilmesi, “Varlığın hakikatiyle bağında insanın özüne ulaşabilmesi için düşünmeyi bir yola çıkarmak, Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika

⁸⁹ Belirli bir konuya, kavrama veya araştırma nesnesine yönelik yapılan sınıflandırmada sağduyulu her insanın soracağı ilk sorulardan biri, ‘bir şeyin niçin başka şekilde değil de öyle olduğu?’ sorusudur. “Varlık Tarihi” açısından düşünüldüğünde de bu soru, Varlığın kendini niçin belirli çağlarda farklı şekilde açtığına yöneliktir. Heidegger’de bunun cevabını aramak kolay olsa da cevaplamamak zordur. Çünkü ona göre, Varlık tarihinin neden öyle değil de böyle olduğu nedensizdir. “Varlık Tarihi”nde *olagelme* olarak anlaşılması gereken Varlık, kendini açıklığın içine bırakır. Bu bırakmada bir amaç, erek veya arzu aranmaz. Nasıl ki kiraz ağacının tomurcuğunda açan çiçek sebep neden-etki bağı üzerinden anlaşılmazsa Varlık da geleneksel metafiziğin kategorileriyle anlaşılmaz. Varlık verir. Varlık verirken, gizler. Heidegger, Varlığa ilişkin böylesi bir kavrayışın zeminini Herakleitos’un “Doğa [*Physis*] saklanmayı sever” (Herakleitos, 2009: 283) fragmanında bulur.

⁹⁰ Young’un da ifade ettiği gibi *Kehre* (dönüş) “U- dönüşü anlamında ‘*Kehre*’dir, çevirme/döndürme anlamında *Wende* değil” (Young, 2017: 13). Dönüşün kıvrımı, yürünecek yolda zaten içeriliğinden yoldan bir sapma değil, yolda olmaya devam etmek söz konusudur. Buna en iyi şekilde Heidegger’in tanıklığında cevap verilebilir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın eksik kısımlarından biri olması planlanan *Zaman ve Varlık*’ın kendisinden alıkonduğunu söyler. Çünkü ona göre “burada her şey tersine döner”. Bu tersine dönmenin anlamı nedir? Ona göre “tersine dönme”, “bakış açısının değiştirilmesi değildir; ‘*Varlık ve Zaman*’da denenilen Düşünme, bu dönüşle ‘Varlık ve Zaman’ın tecrübesinin, yani Varlığın unutulmuşluğunun temel tecrübesinin edinildiği boyutun yerine varır” (Heidegger, 2015b: 20). Buna karşın Sheehan, Heidegger’in dönüşünün (*Kehre*) analogik yönüne vurgu yaparak, söz konusu kavramın üç açıdan ele alınabileceğini iddia eder: Karşılıklı salınım (*Gegenschwung*) tersine çevirme (*reversal*) ve kararlılık (*Entschlossenheit*). Dönüşün bu yönleriyle ilgili detaylı tartışma için bkz. Thomas Sheehan (2016). “Dönüş: Tüm Üçü De”. (Özgün Gezmiş, Çev.). *Kutadgubilig Heidegger Özel Sayısı*, ss: 686-696.

açmak; ‘*Varlık ve Zaman*’da denenen düşünme işte buna ulaşmak için ‘yoldadır’” (Heidegger, 2009a: 14). Bu yolda, *Varlık ve Zaman*’da yapılagelenin “Temel Ontoloji” olarak adlandırılması soruşturmayı metafizik geleneğe dâhil ettiği izlenimi uyandırdığı için hatalı görülmektedir. Çünkü Varlığın hakikati hakkında düşünmekle zaten geleneksel ontolojinin alanı terk edilmiştir (Heidegger, 2009a: 22). Bu belirlemeler ışığında, Heidegger’in “yolda olan” düşünmesinin konumunu belirleyen merkezinde, “hiçbir şekilde bir radikal sapma” olmadığı söylenebilir (Pöggeler, 2006: 33). Heidegger, yoldan sapmayla değil düşüncede bir patika açmayla ilgilenir. Düşünmenin olanakları olan bu patikaların kendilerini “tarih” içinde gösterdiğini söylemek yanlış olmasa gerek.

Heidegger için “tarih”, tarihsel gerçekliği konu edinen ve onun olanaklı biliminden (Heidegger, 2018: §73/557) ziyade zamansallık içinde anlaşılan Varlığın kendini açması ve geri çekmesinin tarihi olarak “Varlık Tarihi”⁹¹ anlamına gelir. Dolayısıyla tarih, “ne objelerdeki değişimin hareket ilişkisidir ne de ‘öznelerin’ askıdaki yaşantı akışlarıdır” (Heidegger, 2018: §75/571). Genel anlamdaki tarihselciliğin, “tarihin çaresizliği” olduğunu düşünen Heidegger’e göre “Varlık tarihi bugün yaygın olan tarihselci tasarıma uygun biçimde inşa edilmek isteniyorsa, bu hata sayesinde varlık tarihinin unutulmasının egemenliği de en elle tutulur bir biçimde kanıtlanmış oluyor” (Heidegger, 2012a: 192). “Varlık Tarihi”, geleneksel tarih yazımından farklı olduğu gibi belirli bir varolanı konu edinerek onun nesneleştirilmesi aracılığıyla nesnenin tarihini ele alan tarihten de farklı bir niteliğe sahiptir (Heidegger, 2015d: §28/26).

⁹¹ “Varlık Tarihi” hakkında düşündüğümüzde alışıldık “tarih” kavrayışımızın ötesine geçmeliyiz. Doğrusal bir şekilde düşünmeye alışkın olduğumuzdan dolayı “öte” bizim için zorlayıcı bir deneyim olabilir. Lâkin tarihi, kendisini belirleyen sınırlar dâhilinde değil de “oluş” üzerinden ele aldığımızda “Varlık Tarihi”ndeki “tarih” anlaşılır olur. Bu anlamıyla “tarih”, Varlığın vuku bulmasının olayıdır (Vallega-Neu, 2003: 65).

“Varlık Tarihi”, “Varlık yazgısının (*Geschick*) çağlarına” karşılık gelir⁹². Heidegger çağdan belirli bir zaman aralığında gerçekleşen olayların kapsadığı zamanın bütünlüğünü anlamaz. Çağlar, Varlığın tezahürleridir. Bu tezahürler ne rastlantısaldır ne de hesaplanabilir. Varlığın yazgısının çağları birbirine aittir. Birbirine ait olmakla onlar aynı zamanda birbirlerini aşarlar da. Birbirlerini aşan çağlarda, Varlığın kavranışı gittikçe daha da bulanıklaşır (Heidegger, 1972: 9). Sözü edilen bulanıklığın içinde gezinen Heidegger, “en derin tarih” olarak gördüğü “Varlığın Tarihi”ni üç aşamada sorunsallaştırır. İlk aşma, Varlığın özünde açığa çıkma (*Aufgang/φύσις*) şeklinde hüküm sürdüğü, Sokrates öncesi Greklerin Varlık kavrayışına karşılık gelen başlangıçtır. İkinci aşama Metafizik çağının Varlık kavrayışı olan makineleşmedir (*Machenschaft*). Heidegger, metafizik düşünmenin egemenliğini “Varlık tarihinin ilk başlangıcının sonu” olarak tanımlar. Son aşama ise metafizik sonrası çağın Varlık kavrayışını ortaya koyan *Olagelme*dir (*Ereignis*). Varlık özünde *Olagelme* (*Ereignis*) olarak hüküm sürer (Heidegger, 2015d: 180). Varlığın çağlarını ilk başlangıç ve öteki başlangıç üzerinden ele alan Heidegger, öteki ya da diğer başlangıcı ilk başlangıcın sonunun düşünülmesinde görür. Heidegger, *The History of Being*’de ilk başlangıcı (*Erster Anfang*) ortaya çıkma (*Aufgang*), *idea* (*Idee*) ve makineleşme (*Machenschaft*) bakımından düşünürken diğer başlangıcı (*Anderer Anfang*) sadece *olagelme* (*Ereignis*) olarak kavrar (Heidegger, 2015d: §28/27).

⁹² Heidegger “Varlık Tarihini” Varlık kavrayışımızdan hareketle çeşitli dönemlere ayırmaktadır. Tarihsel bir okuma üzerinden yapılan bu dönemlendirmeler, sınırı ve kapsamı bakımından her ne kadar açık bir şekilde ifade edilmese ve kendi içlerinde bile kimi zaman farklı kavrayışlara işaret etseler de temelde beş çağ/dönem üzerinden ele alınır: Yuna, Roma, Ortaçağ, Modern çağ (*Neuzeitliches*) ve Geç modern çağ/Günümüz (Heidegger, 1992c: 96; Thomson, 2012: 99; Wrathall, 2021: 389). Söz konusu çağları hâkim olunan düşünme tarzı ya da kendilerini yöneten kavrayıştan dolayı Heidegger’in “en derin tarih” olarak adlandırdığı üçlü ayırmadan hareketle çalışmamıza yön vereceğiz. Lâkin bu çağların Varlık kavrayışlarına kısaca değinmek gerekir. Yunan çağı, Varlığı, varolanların Varlığı göz önünde bulundurarak *aletheia*, *physis*, *logos* ve *noein* kavramları açısından ele alır. Roma dönemini belirleyen temel etkenler, Platon’un Varlığı *ideaya* indirgemesiyle oluşan mirası ve kavramların Latinceye tercümesi Varlıkla insan arasındaki bağı derinleştirir. Ortaçağın Varlık kavrayışında en belirgin durum, Varlık en üst tümel olarak varolanların varlık sebebi olmasıdır. Varolanlar ondan ışığını almaları ölçüsünde vardılar. Tümele tartışması böylesi bir Varlık kavrayışının farklı şekilde yorumlanmasının sonucudur. Modern çağ, özne-nesne düalizminin başlangıcından hareket ederek, öznenin varolan şeyler karşısında önceliğini temele alır. Günümüz ise tekniğinin özünün her şeyi hazırda bekleyen kaynak olarak görmesinden hareketle şeyleri hesaplayan, depolayan ve hatta insanı da böylesi bir kavrayışın nesnesi haline getiren bir Varlık kavrayışı içinde olduğu söylenebilir. Böylesi bir kavrayış temelde varolanların öngörülebilir olması gerektiğinden hareket eder.

2.3.1. İlk Başlangıç: Açığa Çıkma (*φύσις*) Olarak Varlık

Heidegger unutmamanın en sinsi ve kurnazca yolunu “yorumlama ve söyleme şekli değişse de” aynı şeyin ısrarla tekrarlanmasında görür (Heidegger, 2015d: §21/21). Varlığa ilişkin yanlış tasarımların sürekli olarak farklı varolanları işaret ederek tekrarlanması “Varlığın unutulmasının körlüğü”dür (Heidegger, 2015d: §35/34). Bu körlük, Metafizik düşünmeyi belirleyen karakter haline gelir. Varlığın düşünülmesi olan kökensel düşünmenin olanaklarında hareket etmeyen her düşünme tarzının yazgısı, başlangıcın ötesinde durmaktadır. Başlangıç insanı, tanrıyı, dünyayı ve varolanları değil, Varlığı düşünür (Heidegger, 2015d: §168/143). “Varlık tarihi”ni düşünen düşünme, açıklamalardan, göstergelerden ve en yüksek kavramdan değil, *Olagelmeden* hareketle düşünür (Heidegger, 2015d: §173/145).

Başlangıç, gelecekte hüküm sürer. Yani gelecekte olanların yazgısında başlangıç olagelir. Heidegger her ne kadar ilk başlangıç ve öteki başlangıçtan söz etse bu iki başlangıç arasında birisinin kapandığı yerde diğerinin başladığı anlamında bir *geçiş* yoktur. Başlangıçlar, geçişin sürecine sahip olmadıklarından aniden olan şeylerdir. “Varlık tarihi özünde egemen olan başlangıçtır” (Heidegger, 2015d: §28/26). “İlk başlangıç ἀλήθεια olarak φύσις’in özüdür.” İlk sonun başlangıcı, Varlığı *idea* (*Ιδέα*) olarak yorumlayan - Platon’un felsefesi- metafizik düşünmenin başlangıcı tarafından belirlenmiştir. Varlığın böylesi bir tasarımı “hakikatin (*Wahrheit*) özünün yıkımında (*destruction*) tamamlanır” çünkü metafizik düşünme Varlığı temelinden etmiştir. Temelinden eden “Bu yıkım, makineleşme (*Machenschaft*) gücü formunda varolanların Varlık bırakılmışlığıdır” (Heidegger, 2015d: §147/133). Buradan hareketle söylenebilir ki, Varlıkla özsel bir ilişkiye kendisini kapatan tasarlayıcı düşünme, varolanların kendileriyle karşılaşma olanağını elinden almıştır. Her ne kadar yeni düşünme biçimi (Varlığın düşünmesi) bu geleneğin içinde “uyukluyorsa” da uyumunu sağlayacak uyarıcı etkiyi de yine kendisini gizleyen düşünme tarzının içinde bulacaktır. Heidegger’e göre “Varlığın unutulması, (*Seinsvergessenheit*) varlığın terk edilmesinin (*Seinsverlassenheit*) metafizik olarak yerleştirilmesi ve sağlamaştırılmasıdır, ki bu süreçte zorunlu olarak tamamen gizlenmiştir” (Heidegger, 2015d: §33/33). Heidegger’in deyimiyile “metafiziğin tamamlanması, Varlığın unutulmuşluğu tarafından karakterize edilir.” Varlık, Platon tarafından *idea* olarak yanlış yorumlanmıştır. Bu doğrultuda değerlendirildiğinde

Platon'un felsefesi, "Varlık unutulmuşluğu"nun beslendiği öz suyudur (Heidegger, 2015d: §33/33). Varlığın özüne ait olan hakikat, bu öz suyunda, ışığın görkemi altında mağaraya hapsedilmiştir. Mağaranın derinlerinde ilk başlangıcın sonu düşümlenir.

Kendini açarken aynı zamanda geri çekmesiyle Varlık, nadir zamanlarda insana kendisini gösterir. "Varlığın Tarihi"ni bu anlamıyla "gizlenmiş tarih" olarak da okuyabiliriz. Gizlenmiş tarihte, Varlığın insanla özsel bağı düşünmenin "temsil" karakteriyle değil, ancak kendisini Varlığa bırakan kökensel bir düşünmeyle mümkün olabilir. Kökensel düşünmede tarihin kurucusu insan değildir. Özsel bağ "ancak ilk olarak insanın Dasein'a yaklaştırılması olayında 'var olur'". Dolayısıyla insanın önemi onun bu düşünmeye hazırlayıcı olarak dâhil olmasıdır. O, "Varlığın bekçisi" olarak onu korumakla görevlidir. Korumak, Varlığın düşünmesine hazırlanmaktır. Varlığa değil varolana gömülmüş insan, bu hazırlığın ötesinde kalır. Heidegger insanın bu durumunu, "uzun bir çıkmaz sokağın sonundaki tıkalı çıkışlar arasında bir ileri bir geri sendeler durur" şeklinde düşünür. İnsan başlangıcın derinlerinde Theseus'a verilen ipi bile unuttuğundan ona dönüş yolunu sağlayacak bilgiyi de unuttur. Bu "unutuş", başlangıç yoksunluğudur. Buna rağmen başlangıç, "en uzak geleceği kendisine doğru çağırır." Peki, "en uzak geleceği kendisine doğru" çağırmanın anlamı nedir? Böylesi bir çağırış, en çok düşünülecek başlangıca ait bir sorgulamada kendini gösterir: "Başlangıç tarihin sırrıdır; çünkü başlangıç kendini hiçliğe doğru Varlığın aniliğinin ani berraklığına getirir, Varlığın kendi özüne ait bir getirmedi bu" (Heidegger, 2015d: 176).

Bu belirlemelerin ışığında yapılması gereken şey, "düşüncesizlik ve boş konuşma"nın (Heidegger, 2010a: 60) bizi ele geçirmesine izin vermeyerek ilk başlangıcın ne anlama geldiği hakkında bir düşünme deneyiminin olanağı içine kendimizi bırakmaktır. Kendimizi bıraktığımız yer, ilk başlangıcın kaynağı olduğundan onun Grekçe kavranması gerekir (Heidegger, 2010a: 59). Greklerin varolan karşısındaki temel durumu/halet-i ruhiyesi hayrettir (*Er-staunen/wonder*) (Heidegger, 2012b: §6/18). "Varlığın tarihi"nin ilk aşaması olan "açığa çıkma" (*φύσις/Aufgang*), Heidegger için Antik Greklerin Varlık kavrayışını tanımlamaktadır. *Physis* (*φύσις*), varolanların keşmekeşi içine gömülmeyen Greklere Varlığın kendisini açma şeklidir (Heidegger, 2010a: 62). Bu açma şekli, yaşamı kendinde taşıyan tomurcuğun kendi özünü sürdürerek başka bir şekilde görünmesidir. Varlığın görünmesi onun görünüşüdür. Varlık, görünüş vasıtasıyla görünmektedir. Lâkin,

Metafizik gelenek Varlığın özüne ait olan görünüşü, *physis*'in karşısında ikincil bir konuma yerleştirerek onların birbirine ait olduğu özlü kavrayışın üzerine ölü toprağını serer. Dolayısıyla Varlık, görünüş karşısında sınırlandırılmaktadır. Varlığın görünüş karşısında sınırlandırılmasının arka bahçesinde şu ses yükselir: saf olana karşı saf olmayan. Bu ses, her ne kadar Varlık lehine yükselse de görünüşü Varlıktan koparmasından dolayı onların birbirine aidiyetini yitirmesine neden olur (Heidegger, 2010a: 60).

Görünüşün *physis*e göre ikincil konumda olduğunu söylemek ona ait olan üçlü yönü görememek demektir. Heidegger, görünüşün (*Scheinen*) kendini açığa çıkarmasının üç şekli olduğunu söyler: Parlama ve ışık saçma (*Glanz und Leuchten*), görünüm (*Erscheinung*) ve salt görünüş (*Anschein*). Görünüm (*Erscheinung*), görünüşün diğer iki yönüne ait olmakla onların olanaklıklarını temsil eder (Heidegger, 2010a: 61). Kavramların anlam katmanlarının yoğunluğu ve çeşitliliği, dilin yanlış kullanımından kaynaklanmaz, aksine “varlığın özüne ait niteliklerinin sözün içinde korunduğu, büyük bir dilin olgunlaşmış bilgeliğinde, derinlerde temellenmiş bir oyundur.” (Heidegger, 2010a: 66). Bu oyunun cazibesine kendimizi bıraktığımızda, “Görünüşün (*Scheinen*) özü[nün], görünmede (*Erscheinen*)” yattığı görülür. Böylesi bir kavrayışın ötesinde, görünüşün kendinde taşıdığı bu üç anlamı ıskalayan düşünme, parlayan yıldızın ışığında görünüşün Varlığın kendisi olduğunu görmez ve onu “hakiki olmayan” olarak işaretler (Heidegger, 2010a: 61). Hâlbuki Varlık, görünme olarak kendisini açmaktadır. Kendisini açma, gizden sıyrılmadır. Grekler, Varlığı görünüşten çekip çıkarıp korumaya aldıklarında, varolanı gizlenmemişlik şeklinde kavradılar. Onların özgünlüğünün sebebi, “görünüşün tarihsel iktidarını ‘öznel’” olarak ilan etmeyip tanrılarını, devletlerini, tapınaklarını, tragedyalarını ve felsefelerini görünüşün kuşatması altında olduğunu bilerek deneyimlemeleridir (Heidegger, 2010a: 66).

Varlık karşısında görünüşün hor görülerek değerinin yitirilmesinin en derin izlerini, Sofistlerin hakikat karşısındaki tavrında ve Varlığın *idea* olarak yorumunda bulan Heidegger, Greklerin düşünme deneyiminde ilk uçurumunun (*horismos*) açıldığını ilan eder. Bu uçurumun derinleşmesi, hor görülenin yaratılan, ona bunu bahşedenin ise yaratan şeklinde yorumuyla Hıristiyanlığın bedenine kök salmıştır. Heidegger, Metafizik çağın sonunu ilan ettiğinde Nietzsche'nin Hıristiyanlığın halk için Platonculuk olduğu

görüşünü bu uçurumun sonunda gerçekleşen olay olarak gördüğünü aklından çıkarmaz (Heidegger, 2010a: 66).

Physis'in görünüş karşısında uğradı anlam yitimi, kendisini “tarihin başlangıcında” *physis* ve *aletheia*⁹³ olarak açan Varlığın, kendi sözcüklerinde kayboluşunu betimler. Burada, varolan “var” olmak yoluyla “kendisini, gizlenmemişliğe (*Unverborgenheit*), *aletheia*'ya yerleştirir ve bu gizlenmemişlikte durur” (Heidegger, 2010a: 61). Varlığın gizlenmemişlikten “*Ousia*⁹⁴ anlamında mevcudiyet (*Anwesenheit*) ve kalıcılık/devamlılık (*Beständigkeit*)” şeklinde formüle edilmesiyle metafizik düşünmenin başlangıcına hayat verir (Heidegger, 1973: 4). Düşünmenin merkezine mevcudiyetin yerleştirilmesi Greklerin *ousia*'sında “*aletheianın* yıkımı”nın epeydir yeni bir düşünme tarzında filizlendiğini gösterir (Heidegger, 1999: §6/6).

Grekler, *physis* ile özne temelli bir bağ kurmazlar. Böylesi bir bağ, ancak modern zamanların öznesinin doğayı modern/teknik bir şekilde kavramasının sonucudur. Bunun en belirgin karşılığı kendisini şu ifadede gösterir: “Grekler için şeyler görünür. Kant için şeyler bana görünür” (Heidegger, 2003a: 36). Yani Greklerde şeyler diyalogun kurucu unsuru olarak kendilerini açarak onlarla konuşulmasına izin verirken, modern özne ya da Kartezyen özne “sadece kendisiyle” konuşarak yazgısının tarihinde kendisini monoloğun düzenine teslim eder. Söylenbilir ki, Varlığın sözcüklerinin Grek özünü kavramayan her düşünmede belirleyici olan şeylerin kendilerini oldukları gibi göstermeleri değil, aksine insanın onlara dair görünüşü inşa etmesidir (Heidegger, 2003a: 37).

Physis, doğa bilimlerinde anlaşıldığı şekliyle *natura*/"doğa" olarak anlaşılmamalıdır. Heidegger, Greklerin Varlık deneyiminden hareketle kavramak istediği *physis*, *Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, Yalnızlık [Einsamkeit]*'da iki anlamda

⁹³ Visker'e göre *aletheia* Heidegger'in temel sözcüğüdür. Ona göre, Heidegger'in düşünsel izleğine bakıldığında, söz konusu kavramın onu başından itibaren ne kadar büyülediği görülecektir. Ve bu büyülenmenin etkisiyle tüm dikkatlerin kendisine yöneltildiği kavram, tıpkı Platon'da olduğu gibi “onu meşgul eden tüm felsefi soruların bir tür yoğunlaşmasıdır” (Visker, 1991: 123). Visker, *aletheia*'yı Heidegger için merkezi bir konuma yerleştirdikten sonra onun Greklere karşı “sempatisinin” neden nostalji olarak anlaşılmaması gerektiğini, “Yunanlıların *aletheia*'yı deneyimlemiş, felsefi olarak onunla meşgul olmuş, ancak *aletheia*'yı asla sorgulamayacak şekilde onunla meşgul olmuş olmalarıyla” açıklar (Visker, 1999: 130).

⁹⁴ Varlık Tarihi üzerinden ele alındığında “‘töz’, zaten *ousianın* anlamıyla örtüşen bir tercüme olarak Mevcut Olanın Mevcudiyetinin adıdır ve çoğunlukla esrarengiz bir çift anlamlılıkla Mevcut Olanın aynı zamanda kendisini kastedir” (Heidegger, 2015b: 21-22).

kullanır. Heidegger, bu iki anlamın zaten başlangıçta, kavramın Grek özünde içerildiğini düşünür. İlk anlamıyla *physis*, bir taraftan Greklerde “göklerin, yıldızların, okyanusun, yeryüzünün” gibi deneyimde dolaysız olarak bulunan varolanları içerirken (Heidegger, 1995b: 30), diğer taraftan insanın “beceri, icat ve üretimi”nden farklı olarak her zaman zaten el altında olan, oluşa gelen ve yok olandır. Yani en genel anlamıyla *physis*, “hüküm süren her şeyi” adlandırır. İkinci anlamıyla *physis* ise ilk anlamının ötesinde “varolanların doğası” (*Natur des Seienden*) demektir. “Tinini doğasından, ruhun (*Seele*) doğasından, sanat eserinin doğasından” söz ettiğimizde *physis* “hüküm süren her şeyi” değil, bir şeyin iç yarasını yani bir şeyin her ne ise o şey olmasını sağlayan şeyi dile getirir. Özlü düşünmenin diyarında *physis*’in bir anlamı diğerine galip gelmez; aksine onlar başlangıçtan itibaren, kavramın anlam birliğinde yan yana korunmanın dinginliğinde birbirlerine aittir (Heidegger, 1995b: 31).⁹⁵ Heidegger, Aristoteles’in birbirine ait bu anlamaları *ousia*’da birleştirerek tek anlam olarak düşündüğünü ve onu da ilk felsefenin (*prote philosophia*) konusu yaptığını düşünür. Heideggerci kavrayışta Aristoteles fiili anlamda felsefe yapar gerçek anlamda değil. Gerçek anlamda felsefe yapak, *physis*’in birbirine ait iki anlamını sorgulamaktır (Heidegger, 1995b: 33).

2.3.1.1. *Aletheia* olarak Varlık

Heidegger’in Varlığa ilişkin yegâne soruşturmasına başlangıcından beridir eşlik eden mesele “hakikat”tir. Felsefeden düşünmeye yolculuk, Varlıkla bağlantılı bir şekilde “hakikat” deneyiminin merkeze alındığı bir olanakla ilgilidir. Başlangıçta, Kadim Greklere kendini açan “hakikat”, “gizlenmemişlik” karakteri taşımaktadır. “Gizlenmemişlik”, Varlığın hakikatine aittir. Heidegger’in düşünme deneyiminin sonuna kadar ışık tutan bu aitlik, Varlığın *aletheia* olarak kendisini açtığı başlangıca has bir durumdur. Heidegger, Hannah Arendt’e 18 Aralık 1950 tarihli mektubunda *aletheia*’nın kendisi için önemine şöyle değinir: “Başlangıçta tecrübe edilmiş *ἀλήθεια* (*Aletheia*)’nın geri kazanımı bana, insana yeni bir ev hazırlamak için fişkırıp çıkmak zorunda olan bir

⁹⁵ Heidegger, *physis*’in birbirine ait iki anlamın ortaya çıkmasının uzun bir sürece yayıldığını düşünür. Heidegger’in böylesi bir soruşturmada yapmak istediği şeylerden biri, bu iki anlamın ortaya çıkışını sağlayan, “kalbinde *felsefe* yapma tutkusu olan bir *halk*”a (Heidegger, 1995b: 32; vurgu eklenmiştir) borçlu olduğumuzu hatırlatmaktır. Heidegger kişisel bir not düşmeyi de ihmal etmez: “Biz barbarlar ise bu tür şeylerin sonradan ortaya çıktığını düşünüyoruz” (Heidegger, 1995b: 32).

tohum, bir embriyo gibi görünüyor” (Heidegger, 2012c: 118). “Yeni bir ev hazırlamak”, öteki başlangıcı işaret etse de onun deneyimi ilk başlangıcın içinden seslenir. Tohum ise başlangıçından beridir gizlenmiş olanın kendini açığa çıkarmasının simgesel karşılığıdır. Heidegger’in Hannah Arendt’e yazdığı mektubun satırlarında dile gelen yukarıdaki ifade, metafiziğin dilinin ötesinden seslenmekte, “unutulmanın unutulmasının” deneyimlendiğini yani Varlığın anlamı sorusuyla (*Leitfrage/Rehber soru*) Varlığın hakikati sorusunun (*Grundfrage/Temel soru*) birliğini ilan etmektedir. İlan edilen bu birliktelikte Heidegger’in Varlık ile *aletheia* arasındaki bağa odaklanmasının nedeni, Platon ile başlayıp Descartes’ın modern özne kavrayışıyla taçlanan hakikatin (*die Wahrheit*) doğruluk anlamında nesne ve bilgi arasındaki uygunlukla ilişkili bir yapıya oturtulmasıdır.

Varlığa ait olan, kimi zaman çevirideki kusurdan dolayı kimi zaman da metafizik düşünmenin doğasından ötürü ondan uzağa yerleştirilmektedir. Bundan dolayı, Varlığın *aletheia* ile bağına odaklanarak Varlığa ait olanı ona teslim etmeliyiz. Genellikle “hakikat”, “doğruluk”, “açık sözlülük” olarak tercüme edilen *aletheia*, *lethein* kökünden türetilmiştir. *Lethein*, bir şeyin açıkta olmamasını ya da üzerindeki giz perdesinin aralanmamasını dile getirmesi bakımından “örtülü olma” demektir. Heidegger, Grekçedeki a- ön ekinin olumsuzluk içermesini de göz önünde bulundurarak *a-letheia*’yı “gizlenmemişlik” olarak tercüme eder. Heidegger’in *aletheia* kavramını böyle tercüme etmesinin nedeni, Varlığın kendini açarken aynı zamanda gizlediği yönüne vurgu yapmanın yolunu açmaktır. Heidegger için *aletheianın* “gizlenmemiş” anlamı başlangıcın deneyiminde “hakikat” ile ilişkisizdir: “Gizlenmemek [*Unverborgenheit*] anlamıyla *aletheia* kelimesi, benim zihnimi kaplamıştı, ama o anda ‘hakikat’ [*Wahrheit*] kavramı aramıza girdi” (Heidegger, 2006b: 247). Bu bağlamda ilkin “hakikatin” doğrulukla ilişkisinde nasıl düşünüldüğüne ardından da açıklık olarak anlaşılması gereken *aletheianın* anlamına odaklanmalıyız.

Aletheia’nın yönü açıklığa doğrudur. Heidegger açıklığın ışıkla ilgisinin olmadığını düşünür. Çünkü ışığın da olanağı kendisini açıklıkta bulur. Bu bakımdan düşünüldüğünde “karanlık elbette ışıksızdır ama açıkta olandır. Bizim amacımız, gizlenmemeyi açıklık olarak deneyimlemektir. Tüm düşünce tarihindeki düşünülenler içinde düşünülmeyen de budur” (Heidegger, 2006b: 247). Düşünülmeyeni düşünebilmek için Batı metafiziği

düşünme geleneğinin onu kuşatan kavramlarına yönelik bir soruşturmaya adım atmak gereklidir. Bu kavramlardan ilki “hakikat”tir (*Wahrheit*). *Aletheia*’nın (*Unverborgenheit*) hakikat (*Wahrheit*) olarak tercüme edilmesi Greklerin *aletheia* deneyiminin üzerini örter (Heidegger, 2001a: 82). Heidegger, Batı metafiziğini *aletheia*’yı hakikat olarak tercüme ederken kavramın Grek özünü unuttusundan dolayı suçlar. Bu suçlamanın zemininde, hakikatin doğruluk anlamında kullanılarak “uygunluğa” (*adaequatio*) dönüşümü yer alır. Heidegger’e göre “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” ifadesi sözü edilen dönüşümün gerçekliğini gözler önüne serer. Kendinde ikili bir anlamı taşıyan bu söz, hakikati (doğruluk) ya bilginin nesneye uygunluğuna ya da nesnenin bilgiye uygunluğuna karşılık gelecek şekilde içerir. Hakikat, önermeye indirgenir. Modern epistemoloji, uygunluğu soruşturmaz; aksine onu varsayar. *Aletheia*’dan uzaklaşan bu düşünme, *Veritas* kavramını doğruluk anlamında Hakikat şeklinde tercüme ederek kullanagelmıştır. Böylesi bir kavrayış tam da Heidegger’in Batı düşünmesine yönelttiği eleştirilerin merkezinde yer alarak *aletheia*’nın “gizlenmemişlik” karakterinin unutulup gittiğini haber verir (Heidegger, 2018a: 329-330).

Heidegger, kesintisiz bir ısrarla *aletheia*’nın “açıkta olma” (*Lichtung*) olarak tercüme edilmesi gerektiğini söyler. Bu açıklıkta Varlık ve düşünmenin birbirine ait olduğu deneyimlenir (Heidegger, 2001a: 80). Parmenides’in şiirlemesinde dile gelen “Varlığın ve düşünmenin birbirine ait olduğu” mısrasında “Aletheia felsefenin başlangıcında belirir, ancak sonradan felsefe tarafından aletheia olarak açıkça düşülmez.” Heidegger bunun en büyük sebebini Platon’un *idea* kavramında bulur. Platon’un mevcudiyeti *idea* olarak belirlemesi, ışığı (parlaklığı) öne çıkararak açıklığın üzerini örtmesi düşünmenin başlangıcında *aletheia*’nın düşünülmeden kalmasına neden olur. Heidegger’in yapmak istediği şey, Varlığa ait olan açıklığın ona teslim edilmesidir. Bu teslimiyet, şeylerin her ne iseler öyle oldukları duruma yani “şeylerin kendilerine” dönmeyi görev edinir. “Şeylerin kendileriyle” ilgilenmeyen, onların görünüşlerini yücelten bir felsefe *aletheia*’yı deneyimleme olanağını kendinden ederek “son” bulur.

Heidegger, ilk başlangıca dair önemli anların mevcudiyetinden söz eder. Varlığın hakikatının Yunanlıların düşünmesinde *physis* ve *aletheia* kavramları aracılığıyla deneyimlenmesi bu anlardan biridir. *Tekhne*’nin *physis*’te asli olanı alt etmesi (*Übermächtigkeit*) ve *aletheianın* sözü edilen deneyimin olanağında parçalanarak

(*Einsturz*) kendini geri çekmesi, tasarımsal düşünmenin krallığını ilan etmesiyle sonuçlanır. Tasarımsal düşünmenin nüvesinin can suyunu veren Platon, *aletheia*'ya ışık bahşederek, *aletheia* temelli bir *idea* kavrayışı yerine *idea* temelli bir *aletheia* kavrayışının yolunu açmıştır (Zimmerman, 2011: 303). Böylesi bir kavrayış, Varlığın unutuluşunu, *lethe* ırmağında kana kana su içen “ruhun” takdirine bırakır. Takdir, kendisini mantığın olanaklarıyla döşenmiş “temelsiz bir düşünmenin” içinden seslenerek varolanın Varlığını unutuşa sürükler. Yeni bir çağın ulaklığını üstelenen Varlığın varolanları terk ettiği düşünme, varolanların makineleşmenin (*Machenschaft*) pençesinde nesnelere dönüşümünü haber verir.

2.3.2. Metafizik Çağ: Makineleşme (*Machenschaft*)⁹⁶ Olarak Varlık

Yüzyıllar boyunca sürececek “dünyevi bir düzenin iskeletini oluşturan” (Dastur, 2016: 496) ve metafizik düşünme geleneğini adlandıran metafizik çağ, başlangıçtan itibaren “düşüşü” ifade eder. Bununla ilişkili olarak makineleşme (*Machenschaft*) Varlığın kendini açan tarihinde “silik” (“zayıf bir ipucudur”) bir zamanın karşılığıdır. Makineleşme, “Platon’dan Nietzsche’ye kadar Batı felsefesinde varlığın tarihine hakimdir.” (Heidegger, 1999: §61/88-89; 2012b: §61/100). Çağı temellendiren metafiziğin varolana ilişkin tavrı, zamanının tüm görünümleri üzerinde egemen bir güçtür. Yani insan ilişkilerinden şeylerin düzenine, ulusların yazgılarını tayin etme biçiminden bilimsel ilerlemelerin doğuşuna, kültüre yön veren dinamiklerden sanatın algılanış biçimine kadar varolmanın tüm olanaklarında “Varlık Tarihinin” bu düşünme biçimi etkilidir (Wrathall, 2021: 385-386).

⁹⁶*Machination/Machenschaft* kavramını sahip olduğu anlam yükünden dolayı çevrilmeden bırakılabileceği gibi nötr anlamının öne çıkarılmasının etkisiyle “manipülasyon”, “manipülatif düzen” (Nalbantoğlu, 2012:83) ve tekniğin araçsal yönünün her şeyi kaynağa dönüştüren biçimini öne çıkarması bakımından “yapmalık” (Örnek, 2018: 282) olarak tercüme edilebilir. Bir diğer tercüme, Anthony J. Steinbock’un “Heidegger, Machination, and the Jewish Question: The Problem of the Gift” başlıklı çalışmasını “Heidegger, Gizli Tertibat ve Yahudi Meselesi” şeklinde kısmen çevirip düzenleyen Ahmet Aydoğan’ın “insanın da nihayetinde bir düzeneğin parçası haline gelmesi, giderek ‘aletleşmesi’” (Borgmann, 2017: 215; 229. dipnot) anlamını ön plana çıkaran “gizli tertibat”/ “tertibat”tır (Steinbock, 2017: 144). Borgmann, *Machination/Machenschaft* kavramını, Heidegger’in “teknolojinin özü için kullandığı ilk kavram” olduğunu tespit eder (Borgmann, 2017: 215).

Varlık, makineleşme çağında kendiliğini yitirmiştir. Demirin kor ateşte –her ne kadar özünü sürdürse de– başka bir “şeye” dönüşmesi gibi Varlık da makineleşmenin tasarım gücü içinde eritilmiştir. Varlığın hükümranlığı varolanın sınırsız gücü karşısında “gizli hükümranlığını” üstlenir. Dolayısıyla metafiziğin “egemenliğı”, “Varlık Tarihi”ndeki ilk başlangıcın sonudur. Bu doğrultuda, ilk başlangıca egemen Varlık anlayışını dile getiren makineleşmenin hem kavramsal olarak nasıl ele alındığına hem de onunla ilişkili olarak tekniğin böylesi bir çağın düşünmesinde nasıl soruşturulduğuna odaklanmalıyız. Çünkü Heidegger düşüncesinin ana izleğini takip edebilmemiz açısından bu olmazsa olmazdır.

Genellikle “işleri halletme, sorunları çözme, çıkış yolu, hâl çaresi bulmada gösterilen mahâret, beceri” (Nalbantoğlu, 2012: 82) anlamlarına gelen *to machanóen* kavramından türetilen *Machenschaft*’ı temelde “yapabilme gücüne sahip olmak” bağlamında Fransızca “aygıt ve düzenek” anlamlarını öne çıkaran *machine*, İspanyolca *maquina*, İtalyanca *macchina*’nın da kaynağı olan ve Latince “aygıt, makine, hile, alet” anlamlarını taşıyan *machina*, Yunanca *makhana* (Online Etymology Dictionary, 2023)⁹⁷ ve Türkçedeki *makinenin*⁹⁸ kavramsal çağrışımlarını Heidegger’in kavramı teknikle ilişkili bir şekilde kullanmasını göz önünde bulundurarak “makineleşme” olarak tercüme etmekteyiz.

Günlük kullanımda insan çabasının “kötü” yanını ifade eden entrika, komplo ve karanlık iş anlamına gelen *Machenschaft*, “Varlık sorusu”yla ilişkisinde düşünüldüğünde farklı bir şekilde tercüme edilmesi gerekir. Bu soruyla birlikte düşünüldüğünde *Machenschaft*, insanın bir şeye karşı tavrını değil, “Varlığın savrulmasının özsel bir biçimi” anlamına gelir. Heidegger bir taraftan sözcüğün pejoratif anlamından uzak durmak gerektiğini söylerken diğer taraftan sözcüğün “yapma” (*machen/poiesis/tekhne*) anlamının öne çıkarılması gerektiğini düşünür. Yapmak, öngörülebilir şeyleri sabitler ve mevcudiyet kazandırır. Yani o, her şeyin manipüle edilebileceği, şekillendirilebileceği, düzenlenebileceği, tasarlanabileceği, hesaplanabileceği ve kullanıma sunulabileceği bir zamana hazırlıktır. Makineleşme, her şeyin koşulsuz bir şekilde hesaplanabilir kılmanın çağıdır (Heidegger, 1999: §61/88; 2012b: §61/99-100). “Mekanik ve biyolojik düşünme biçimleri her zaman yalnızca varolanların makineleşme açısından gizli yorumunun

⁹⁷ <https://www.etymonline.com/search?q=machine> Erişim Tarihi:10.08.2023.

⁹⁸ “Herhangi bir enerji türünü başka bir enerjiye dönüştürmek, belli bir güçten yararlanarak bir işi yapmak veya etki oluşturmak için çarklar, dişliler ve çeşitli parçalardan oluşan düzenekler bütünü” (TDK, 2023). <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi:10.08.2023.

sonuçlarıdır” (Heidegger, 1999: §61/88). Heidegger makineleşmeyi bir açığa çıkma tarzı olarak yorumlar. Bu açığa çıkma tarzı, varolanları olurlarına bırakan ontolojik bir düşünmeye değil, modern bilimin ve teknolojinin her şeye gücünün yetebileceği imgesini yaratan hesaplayıcı düşünmeye kaynaklık eder. Düşünmenin böylesi bir tasavvuru, Descartes’in mekanik dünya kavrayışının bilim ve teknolojiyle taçlandırılmasının karşılığıdır. Bu karşılık kendisini en iyi şekilde dünyanın resim olarak kavranışında ortaya koyar.

Resim çağı, dünyanın varolanlar üzerinden temsilini içerir. Fırça darbeleriyle resim olarak çerçeveye işlenen, çağın Varlık deneyiminin başarısızlığıdır. Varolanların özü hakkında düşünülen metafizik, Varlığı ıskalamaktadır. Varlığı ıskalayan metafizik, “dünyayı kavramsallaştırarak” çağa ilişkin bütün fenomenleri bir resme sığdırmaktadır. Dünya resim çağının hâkim düşüncesi, dünyanın kopyasını ya da benzerini çizmez, onun modelini üretir. Model, dünyanın çerçevelenmesinin karşılığı olarak bize sunulan dünya kavrayışıdır. Bu bağlamda, enformasyona indirgenerek tasarlanan varolanın dünyasında “modern çağın en temel olayı, dünyanın bir resim olarak fethedilmesidir” (Bolt, 2015: 68-69). Dünyanın resim olarak fethedilmesi, Yeniçağ öznesinin temsil (*Vorstellen/Representation*) gücünü ifade eden düşünmesinde kendisini gösterir. Heidegger, çağın resim olarak temsilinin biricik kaynağını “dünyayı sabitleyerek, ona hâkim olma istencini” (Bolt, 2015: 62) taşıyan Yeniçağın (*der Neuzeit*) düşünme deneyiminde bulur. Sabitlemek, şeylerin tüketilecek, hesaplanacak ve belirli bir amaç doğrultusunda kendiliklerini yitirecek nesnelere dönüştürülmeleri demektir. Bu bağlamda temsil (*vorstellen*), “şeyin nesne [*Gegenstand*] olarak karşıda durur [*das Entgegenstehenlassen*/karşıda duran] hale getirilmesidir” (Heidegger, 2004b: 132).

Heidegger, modern çağ ateşinin ilk kıvılcımını Descartes’in özne kavrayışında görmüştür. Bu kıvılcımın Heidegger açısından en açık bir şekilde ele alındığı çalışma *Dünya Resimler Çağı*’dır. Söz konusu çalışmanın merkez temalarından biri, “her şeyi temel alarak kendinde toplayanı, altta yatanı” (Heidegger, 2001b: 76) ifade eden Grekçe *hypokeimenon* (*subiectum*) kavramının nasıl deformasyona uğratıldığıdır. Greklerdeki anlamının tahribi sonucunda *hypokeimenon*’un özneye dönüşümü, Varlığın *poiesis* olarak kendisini göstermesinin gizil kalmasına neden olmuştur; çünkü varolanın “var”ı onların elinden alınmış teknik öznenin ellerine teslim edilmiştir (Megill, 2012: 239).

Heidegger'e göre "düşünmenin farklı farklı iç-duyum halleri" vardır (Heidegger, 1995a: 53). Heidegger *pathos*'un "passion, tutku ya da duygu" aşırılığını ifade eden bir şekilde tercümesinin doğru olmadığını söyler. Buradan hareketle *pathosun*, *paskhein* ile ilişkilendirilerek "acı çekme, tahammül etme, katlanma, taşıma, kendini bırakma" anlamlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini salık verir. Bu anlamlarla ilişkili olarak *pathos*, "iç-duyum hali" olarak çevrilir. Hayret, iç-duyum hali olarak felsefenin *arkhesidir* (Heidegger, 1995a: 50-51). Yeniçağın varolanlara yaklaşımının zeminini kaplayan mutlak kesinliğe karşı sınırsız güven ise, çağın *pathosu* olarak onun *arkhesidir*. (Heidegger, 1995a: 52). Akıl yürütmenin ve hesaplamanın kuşattığı düşünmenin *pathos*'tan ayırık olduğu düşünülse de onun tam da kendine has soğukluğu ve kuruluşu belirli bir *pathos*'a sahip olduğunu gösterir. Tutkuların arınmış aklın "mantıksal-matematiksel" ilkelerden hareket etmesi bir duyum göstergesidir (Heidegger, 2001a: 53-54).

Yeniçağın bu düşünme deneyimini (temsil) oluşturan beş fenomen/görünüm/görünüş (*Erscheinung*) bulunmaktadır: bilim, makine teknolojisi, sanatın estetiğin alanına yerleştirilmesi, kültür ve tanrıların yitirilmesi. Bu fenomenler aracılığıyla dünyanın resme dönüşmesi olanaklı olmaktadır. Dünyanın resme dönüşmesinin temelinde varolanların nasıl ele alınacağına dair "metafiziksel *bir temel tutum*" (Safranski, 2008: 417) vardır. Bu tutumu eleştiren Heidegger, dünyanın resme dönüşmesiyle insanın özneye [*subiectum*] dönüşme sürecinin aynı zamanda gerçekleştiğini söyler (Heidegger, 2001b: 80). Yeniçağ insanının hayalini süsleyen, şeylerin "özgürlüğü" yani oldukları gibi ortaya çıkmaları değil, onlara hükmetmenin zeminidir. Bu zemini ele geçirip de kendisi şeyleri tasarladığında insan, şeylerin tutsaklığını onların yazgısı haline dönüştürür. Çünkü Yeniçağ insanı kendisini varolanın efendisi olarak görür. Varolanın efendisi olarak da onları tasarımların ve projelerin içine sığdırmaya çalışır. Sığdırmadığında ise kendi yazgısını "bir sapma, kaza, rastlantı" olarak değerlendirip Varlığa ait olan gizemin dünyadan kaybolmasına neden olur (Safranski, 2008: 419) Dolayısıyla Varlığı anlamayı bırakın onun yakınına bile ulaşamaz. Varlığın çemberine adım atamayan insanın yazgısıysa yurtsuzluktur (Heidegger, 2015b: 31). Yeniçağda bu deneyimin derinleşmesine neden olan çeşitli fenomenler vardır.

Bu fenomenlerden ilki, Yeniçağ bilimidir (*Wissenschaft*). Yeniçağın araştırma olarak bilimi, varolanların matematikleştirilerek sabitlenmesidir. Böylesi bir kavrayış dünyanın resim olarak dönüştürülmesinin olanağını sağlar. Çünkü, “iş artık istençte istenmeye hazır bulunan her şeyin koşulsuz nesneleştirilmesi aşamasına dayandı.” (Heidegger, 2012a: 188) Bu bağlamda “Modern bilim adamı, şeylerin kendilerinde oldukları şekilde mevcut olmalarına izin vermez. O, şeyleri yakalar, nesneleştirir ve kendi karşına koyup (*gegenständlich machen*) onları kurar (*konstruieren*)” (Özlem, 1998: 19).

İkinci fenomen, makine teknolojisidir (*die Maschinenteknik*). Makine teknolojisi, modern teknolojinin pratikte en açık görünen sonucudur. Modern zamanların yaşamı kuşatan tüm teknik olanaklarında varolanlar, Yeniçağ metafiziğine uygun bir şekilde tasarlanır. Dolayısıyla, Yeniçağda süregelen teknolojinin özülle onun metafiziğinin özü aynı niteliğe sahiptir (Heidegger, 2001b: 65). Çünkü “Heidegger Descartes’ın ‘cogito’sunun düşünmeyi Varlıktan kopardığını ve bu nedenle matematiksel/teknik olanın Varolanlar dünyasında hâkimiyet kurduğunu düşünüyordu” (Örnek, 2020: 85).

Üçüncü fenomen, sanatın (*Kunst*) estetikten (*Ästhetik*) hareketle kavranmasıdır. Yeniçağın sanat kavrayışı, sanat eserini karşıda duran bir nesneye dönüştürerek onun hakikati açığa çıkarma olayının üzerine örter. Bu şekilde dönüşen sanat da ancak “insan yaşamının anlatımı” olarak görülebilir (Heidegger, 2001b: 65). Dördüncü fenomen, kültürdür (*Kultur*). Yeniçağın bu fenomeninde insan etkinliğinin tümü kültürün bir parçası olarak görülmektedir. Kültür en yüksek değer olarak belirlenerek insan eylemelerinin tamamı kültür uğruna yapılmaktadır (Heidegger, 2001b: 66).

Beşinci fenomen ise tanrıların yitirilmesidir (*die Entgötterung*). Tanrıların yitirilmesi, en basit anlamda tanrının reddedilişine karşılık gelen ateizm (*Atheismus*) değildir. O, çift yüzlü bir yitirilmedir. İlk yüz, Hıristiyanlığın Tanrıyı en mükemmel, nedensiz, sonsuz, ezeli, ebedi ve mutlak bir varlık olarak konumlandırmasıyla dünya resminin (*Weltbild*) Hıristiyanlaşmasıdır. Diğer yüz ise Hıristiyanlığın kendisini çağın tinine uygun bir şekilde dönüştürerek bir dünya görüşü haline gelmesidir. Tanrılar ve en yüksek varlık olarak tasarlanan Tanrı hakkında hüküm vermenin elimizden alınması işte tanrıların yitirilmesi budur. Heidegger, tanrıların yitirilmesinin en büyük suçlularından birinin Nietzsche’yi takip ederek Hıristiyanlık olduğunu düşünür Burada dikkat çeken şey, Hıristiyanlığın tanrıların yitirilmesinin dinsel yaşantı olarak görülmesine neden olmasıdır

(Heidegger, 2001b: 66). Çünkü tanrılar yitirildiğinde onların boşluğu “mitin tarihsel ve psikolojik araştırması (*Erforschung*) doldurur” (Heidegger, 2002b: 58).

Heidegger’in tekniğe ilişkin kavramsallaştırmasını anlamak Yeniçağın bu görünüşlerinin anlamını kavramaktan geçer. Çünkü onlar, metafiziksel insandan kendisini geri çeken Varlığın durumunu gösteren en açık işaretlerdir (Heidegger, 2012a: 188). Bu işaretlerin bize sunduklarından hareketle Heidegger’in tekniği/teknolojiyi hangi zemin üzerinden ele aldığını görmek daha anlaşılır olacaktır. Heidegger’in teknoloji eleştirisini “Varlık Tarihinin” metafizik çağına karşılık gelen makineleşmeden bağımsız ve ayrık bir şekilde düşünmek, onun düşünme deneyiminin çoraklaşmasına neden olur. Çünkü Heidegger’in ilk başlangıçtan metafizik düşünmenin kendini ortaya koyduğu ön yargıların kökleştiği “metafiziğin sonuna” kadar yaptığı eleştiriler, onun tekniğe ilişkin soruşturmasının temelini oluşturur. Bundan dolayı, tekniğe ilişkin kavrayışın temeline çakılan kazık Batı metafiziği düşünme geleneğinin kendisi olduğunu unutmamak gerekir. Heidegger’in teknik eleştirisinin arka bahçesinde gezinen her düşünme, Varlığın ilk deneyiminden onun unutulmasının derinleşmesine kadar geçen sürecin kendisini düşünmeden hareket etmemelidir.

Heidegger, “Metafiziğin Üstesinden Gelmek” adlı kısa çalışmasında makineleşmenin en görünür olduğu alan olan tekniği şöyle tanımlar:

“İçinde, istenç istencinin (*will to will*) kendisini tamamlanmamış metafiziğe ait dünyanın tarihsel olmayan ögesinde düzenlediği ve hesapladığı basit görünüş biçimi, kısaca ‘teknik’ olarak adlandırılabilir. Bu ad, varolanların tamamını donatan bütün varlık alanlarını içerir: nesneleştirilmiş doğa, işletilen kültür, imal edilen siyaset ve parıltısıyla her şeyin üzerini örten idealler” (Heidegger, 2012a: 192).

Varlığın geri çekilişinin karşılığı olarak “yoksunluk örgütlenişi” (Heidegger, 2012a: 201) anlamına gelen “teknik” kavramı, yukarıdaki pasajda “makinelere üretim ve donanımına ait özel alanları” ifade edecek şekilde değil, metafizik çağla bir paralelliği gösteren bir bağlamda kullanılır. Böylesi bir bağlam, Heidegger’e bir taraftan Greklerin τέχνη’ sine ilişkin bir anlamı çağrıştırmaya olanağı sunarken diğer taraftan “metafiziğin tamamlanışındaki gezginciliğin ve onun egemenliğinin, halklar ve kıtalarda meydan gelmiş değişmelerin tarihsel kanıtlarını dayanak göstermeden düşünebilmesine olanak vermekte” (Heidegger, 2012a: 192-193).

Teknik üzerine yapılan bir soruşturmada görülmesi gereken en temel şey, onun özünde Varlığın yazgısı olduğudur. “Varlık Tarihi” açısından düşüldüğünde teknik, unutulmuş görkemli sahnesidir. Bu sahnede bir taraftan Greklerin τέχνη deneyiminin tragedyası sahnelenirken diğer taraftan kendisini *aletheia*’nın yani gizlenmemişliğin/açıklığın bir tarzı olarak açığa çıkaran tekniğin hükmü sergilenmektedir. Bu anlamıyla “Hakikatin [*Wahrheit*] bir biçimi olarak teknik, temelini Metafiziğin tarihinde bulur. Bu ise Varlık Tarihinin fevkalade fakat bugüne dek hep göz ardı edilmiş bir dönemidir” (Heidegger, 2015b: 32). Yapılması gereken, göz ardı edilmiş dönemin sınırlarını Heidegger’in düşünce serüveni açısından ortaya koymaktır. Bunu ortaya koyacak bir soruşturma teknik olanın çerçevesini bir bütün olarak görmelidir.

2.3.2.1. Modern Tekniğin Meydan Okuyan Özüne Karşı Kurtarıcı Gücün Belirmesi: Teknik, Çerçeveleme (*Gestell*) ve Sanat

Düşünmede yol almanın koşulu, soru sormanın olanağı içinde hareket etmektir. Bu olanağın bizi her zaman amacımıza ulaştırıp ulaştırmayacağı muammadır. Çünkü sormak, ancak konu edilen şeyle özgür bir ilişkide yolundan sapmaz. Varolanlarla çepeçevre sarılan dünyamızda başka yolların izleklerini takip edebilme becerisini gösterebilmek, saptığımız yola yeni bir anlam kazandırabilir. Bu uğurda sormaya içkin bir şekilde yol gösteren “sorulan” (*gefragt*), “sorgulanan” (*befragt*) ve “soruşturulup bulunmak istenen” (*erfragt*) kavram birliğinin gölgesinde hareket etmek gerekir. Bu üç kavramı kendinde birleştiren her soruşturma, soruşturulmak isteneni kendi sınırları çerçevesine dâhil ederek sahici bir şekilde ele alma imkânı elde eder. Söz konusu imkânın yarattığı fırsatla ancak incelenecek olanın özüne nüfuz etme cesaretine sahip olunabilir. Bunun için ilkin, tekniğin insanı yersiz yurtsuz kılan özünün zemininde işleyen hesaplayıcı düşünme biçimini ve Varlığın düşünmesi olan kökensel düşünme ya da sükûnetle düşünen düşünme soruşturulmalıdır. İkincil olarak, tekniğin özünde hüküm süren çerçevelemenin bir tehlike olarak konumu ele alınmalıdır. Son olarak, kurtarıcı güç olan sanatın hangi yönüyle metafizik çağın ötesinden bize seslenen bir açığa çıkarma tarzı olduğu üzerinde durulmalıdır.

Yaşam dünyamızda hesaplayıcı düşünmenin imkânları olan kesin görüşlülük ve tasarlanmanın (Heidegger, 2010b: 38) yarattığı kolaylık “düşünce fakiri” (Heidegger, 2010b: 37) yığınlar olmamıza neden olur. Hesaplayıcı düşünmenin yarattığı kolaylık ve her şeyin hesap edilebilirliğinin rahatlığı bir taraftan düşünmeye karşı kulaklarımızı tıkamamıza neden olurken diğer taraftan tekinsiz bir misafir olan düşüncesizliği soframızın başucuna oturtmamız için koşulların oluşmasına zemin hazırlar. Tekinsiz misafirin konukluğunda düşünmenin firarda olduğu bir çağın fırsatları içinde sofranın baş ucunda kimin oturduğunu bile unuturuz. Unutulan konuk, vaatlerinin cezbediciliğiyle bizi öylesine ele geçir ki, tüm yapıp etmemizde onu sahipleniriz. Biz modernler, bu sahiplenmenin olanağı içinde yaşar gideriz (Heidegger, 2010b: 37).

Buna karşın, kökensele düşünme ya da sükunetle düşünen düşünme yaşam dünyamızda hesaplayıcı düşünmenin sağladığı faydayı ve pratikliği sunmayabilir. Günübürlük işlerimizin gerçekleşmesinde birincil derecede etkili bir düşünme biçimi olmayan bu düşünme biçimi, her ne kadar zor gibi görünse de gerçekleşmesinin zorluğu ancak hesaplayıcı düşünme kadardır. Hesaplayıcı düşünmeden daha büyük bir çaba gerektiren kökensele düşünmede Heidegger’in ısrarla üzerinde durduğu şey, onun kendi zamanının olduğudur. Nasıl ki, bir buğday tanesi toprakla kavuştuğunda kendi zamanı içinde filizlenip başak veriyorsa kökensele düşünme de kendi zamanını beklemelidir. Kökensele bir şekilde düşünen bir varolan olarak insan, bu düşünmenin hatırlanmasıyla yurdunda olduğunu anımsar. Kökensele bir şekilde düşünülduğünde dünya zamanının içinde soruşturulanın özsel bir şekilde hatırlanması olanaklı olur (Heidegger, 2010b: 38-39). Böylesi bir olanak her ne kadar farklı düşünme biçimleri aracılığıyla konumumuz hakkında durup düşünmemizi öğütlesse de Heidegger’in amacı kökensele bir düşünmeyle “toprak”/”yurt”⁹⁹ arasında bağ kurmaktır. Hem hakiki bir sanat eserinin ancak kendi öz suyundan hareketle anlaşılabilmesi tasavvurunu güçlendirmek hem de hâlâ yurt toprağının yeni bir olanak için mümkün olup olmadığını görmek isteyen Heidegger, Peter Hebel’in “bizler -kabul etsek de etmesek de- esirde çiçeklenip meyveye durmak için

⁹⁹ Heidegger’in yurt (*Heimat*) kavrayışı, bir taraftan Varlığın anlamını unutan bizlerin yersiz yurtsuz kalışını ortaya koyarken diğer taraftan Nazi ideolojisiyle ilişkilendirilmesine neden olur. Heidegger’in bir dönem Nazi ideolojisini benimsemesi ve özellikle yurda bağlılığın ya da yurda duyulan sılanın ısrarla dile getirilmesi onun kan ve toprak kavramları üzerinde yükselen bu ideolojiyle bitmeyen bir bağının olduğuna yönelik tartışmaların alevlenmesine neden olmuştur.

kökleriyle topraktan yükselmesi gereken bitkileriz” sözünü tanıklığa çağırır (Heidegger, 2010b: 38-40).

Bu tanıklık aracılığıyla yurdunu (*Heimat*) terk edenlerin durumunu soruşturan Heidegger, onların büyük sanayi kentlerinde “dünya olmayan bir dünyanın” sanısı içinde olduklarını söyler. Sadece kentlere göç edenlerin değil aynı zamanda çiftlik evini terk etmeyen köylünün de radyonun, resimli dergilerin ve televizyonun “içine” gömülerek doğduğu yerin varlığının üzerine sinen özelliğini yitirir. İnsanın yurduyla kendisi arasına “içine” gömülerek sokulan bu mesafenin yarattığı köksüzlük, çağın ruhunu temsil eder (Heidegger, 2010b: 40-41). Heidegger, Messkirch’in 700. Yılı dolayısıyla hemşehrilerine seslendiği konuşmasında, insanların artık ikâmet ettiklerini (*wohnen*) düşündükleri yerde evlerinde olmadıklarını söyler. Teknik aygıtlar, insanın “yurt-yuva olandan yuvaya-benzemeyenin içine” (Heidegger, 2001d: 46) çekilmesine neden olur. Dolayısıyla, yuvaya-benzemeyenin hükmü altında “yurdun” çözüldüğü büyük bir “tehlike” (*Gefahr*) ile karşı karşıyayız. Peki, böylesi bir tehlike karşısında ne yapmalıyız? Bunun için öncelikle “yuvaya-benzemeyen”in (*Unheimische*) kendisini nasıl ortaya koyduğunu kavramalı daha sonra da bu tehlikenin en güçlü olduğu yerde “yurt-yuva” (*Heimische*) olanı anımsamalıyız. Teknik olanın yarattığı etkinin “atom çağı” ve “uzay çağı” olarak belirlendiği bir zamanda Heidegger, haklı olarak şu soruyu sormaktan kendini alamaz: “Modern teknolojinin egemenliği altında ve onun etkisiyle değişen dünyada herhangi bir anlama gelebilecek yurt olabilir?” (Heidegger, 2001d: 47-48). Yurda-yuvaya benzemeyenin içinde “*aranan*” (Heidegger, 2001d: 49) olarak yurt ancak “dingin ve kalıcı olan” (Heidegger, 2001d: 50) köklülüğümüzü anımsamakla mümkündür. Söz konusu anımsama, kimi zaman şairin sözlerinden dökülen bir mısrayla kimi zaman da sanatçının fırça darbeleriyle tuvale dökülmüş bir resmiyle mümkün olabilir. Düşünmenin şenliğinde yapılan kutlama, sanat eseriyle bağ kurmamızı sağlamasının yanı sıra modern tekniğin kuşatıcılığı karşısında ne yapabileceğimize dair ipuçları sunar.

Teknolojik ilerlemenin dur durak bilmeden hızlanacağını ve sonunda durdurulamayacak bir boyuta ulaşacağı savı, Heidegger’in modern tekniğe ilişkin çok yeni olmayan ama önemli bir tespittir (Heidegger, 2010b: 43). Peki, teknolojinin bu ilerleyişine karşı neye tutunmak gerekir? Ya da tutunacak bir şey var mıdır? Yaşamı teknolojiyle çepeçevre sarılan insan, kendisine dayatılan teknolojinin bu doymak bilmeyen gücü karşısında ne

yapabilir? Heidegger bu soruya ilkin insanın yapacağı bir şey yoktur cevabını verir, çünkü teknolojik gücün ilerlemesi insan iradesini aşmıştır (Heidegger, 2010b: 44). İnsanın iradesini aşan güç karşısında insana kalan bu gücün özü hakkında sükunetle ya da kökensel düşünmeye teslimiyettir. Yapılacak olan, tekniğin olanaklarından yararlanmanın yarattığı cezbedicilikten kendimizi alıkoyarak onların özünde hüküm sürenin ne olduğunu ortaya koymaktır.

Heidegger, 1946 yılında Nobel Kimya ödülünü alan bilim adamlarından biri olan Wendell Meredith Stanley'in (1904-1971) 1955 yılında gerçekleştirilen bir toplantıda "Hayatın, canlı cevheri keyfince birleştirmeye, ayrıştırmaya ve değiştirmeye tabi tutulabilecek kimyacıların ellerine bırakılacağı saat yakın" sözünün anlamını, modern tekniğin tehlikeli yönünü en açık şekilde ortaya koyan atom bombasıyla kıyaslar. Heidegger, bilimsel bir toplantıda dile gelen bu söze kulak kabarttığına onun "insan hayatına ve doğasına teknolojik araçlarla bir saldırı" karakteri taşıyan sözcükleri karşısında şaşkınlığını gizlemeyerek şöyle söyler: "Hidrojen bombasının patlatılması böyle bir saldırının yanında bir hiç mesabesinde kalır" (Heidegger, 2010b: 44). Heidegger'in endişesi, tekniğin egemen olduğu bir zamanda zaten tekinsiz bir hal alan dünyanın daha da tekinsizleşmesi değil, "bizim bu dönüşüm için hazırlanmamış oluşumuz, bu çağda gerçekten şafağı sökmekte olanı sükûnet içinde düşünerek karşılama yeteneksizliğimizdir" (Heidegger, 2010b: 44).

Hesaplayıcı düşünmenin cezbediciliğine karşı sükunetle düşünen düşünmeden uzaklaşan "insan teknolojinin karşı konulmaz üstün gücünün insafına kalmış şakın ve savunmasız bir kurban" olmaktan kendini alıkoyamayacaktır. Kendisini bu durumdan kurtarmanın biricik koşulu kökensel düşünmeyi uyandırmaktır. Bu düşünme biçimi öylesine bir düşünme biçimidir ki, bir kez uyandı mı tüm varlığıyla insanı kuşatarak ona yeni bir yol sunabilir. Kökensel düşünme, insanın köklülüğü üzerine bir düşünmedir. Dolayısıyla, Heidegger kökensel düşünme aracılığıyla, modern tekniğin özünün yarattığı köksüzlüğe alternatif olarak tıpkı tohumun içinden çıkıp serpildiği toprak gibi "yeni bir zemin ve temel" aramaktadır (Heidegger, 2010b: 45).

Yaşam dünyamızın teknolojiyle böylesine kuşatıldığı bir zamanda ona apansız saldırmak ve onu lanetli bir şeymiş gibi yaşamın ötesinde bir alana hapsetmek akıl kârı değildir. Çünkü hergünlük içinde zaten bizler hep teknik aygıtlar aracılığıyla yapıp ederiz. Bu

yapıp etmelerimize şekil veren aygıtlar bir süre sonra terk edemeyeceğimiz bir konuma yerleşir ve sanki onlar, bedenimizin doğal bir parçasıymışçasına hareket ederiz. Heidegger, teknik aygıtları bir taraftan kullanmaya devam etmeye diğer taraftan da onlara kendimizi kaptırma tehlikesinden dolayı onu şeytan işiymişçesine ötelememeye önerdiği çözüm “şeylere karşı sukûnet” (*die Gelanssenheit zu den Dingen*) ve “sırta açıklık”tır (*Offenheit für das Geheimnis*). Heidegger “şeylere karşı sukûnet”i, teknik aygıtları yerinde bir şekilde kullanmaya karşılık gelecek şekilde kullanır. Örneğin cep telefonunu, temel işlevlerinden yararlanmak için kullanan bir aygıt olmalıdır. Aksi takdirde, biri aramadığı ya da mesaj atmadığı halde sanki bizim bir parçamızmış gibi başka kullanım alanları (uygulamalar) aracılığıyla sürekli elimizde olması gerektiği hissi uyanır. Bu hissin teknik aygıt karşılığı otomattır. İnsan, tekniğin buyuruculuğu karşısında onu bir otomata dönüşmeden kullanabilmelidir. Lâkin onu doğamızı saptırmayacak veya tahrip etmeyecek şekilde kullanabildiğimiz sürece ancak onun hükmü altına girmeyiz. Hem teknik olanı doğru bir şekilde kullanabildiğimiz hem de ona hayır diyebilme kabiliyeti gösterebildiğimiz yerde teknikle “yalın ve ölçülü” bir ilişki kurarız. Böylesi bir kullanım ilişkisinde, teknik aygıtları kendi haline bırakılabileceğimiz gibi onların bizi hükmetme durumunu da bertaraf etmiş oluruz (Heidegger, 2010b: 46-47).

“Şeylere karşı sukûnet” içinde olan insan tekniğin durumu hakkında daha doğru bir açıdan bakabilir. Bu tutumla çevresinde olan bitene baktığında tarımın motorize olmuş sanayiye dönüştüğünü görecektir. Dolayısıyla, teknik olan aracılığıyla insanın doğayla ve dünyayla ilişkisinde derin bir dönüşümün gerçekleştiğinin farkına varır. Lâkin bu dönüşüme neden olan giz hâlâ karanlıktadır. Giz perdesini aralayıp, teknik olanın temelinde hüküm süren anlam üzerindeki karanlığı aralamanın yolu, hüküm sürenin kendisini açarken aynı zamanda gizlediğini fark etmektir. Heidegger, “kendisini gösteren ve aynı zamanda geri çeken şeyi” sırrın neliğini belirleyen bir özellik olduğunu söyleyerek teknik olanda saklı olana karşı tutumumuzun “sırta açıklık” (*Offenheit für das Geheimnis*) olması gerektiğini salık verir (Heidegger, 2010b: 47-48).

Teknikle doğru bir ilişki kurmaya Heidegger'in önerisi, ona "şeylere karşı sukûnet" ve "sırta açıklık" tutumlarıyla yaklaşmaktır.¹⁰⁰ Ancak böylesi bir tutumla insan, sahici bir şekilde düşünerek yitip giden köklülüğünü yeni bir tarzda kendi önüne serebilir. Buna karşın dünya savaşlarından bile tehlikeli olan bir şeyin eşiğinde durmaktayız: hesaplayıcı düşünmeye koşulsuz teslimiyet. Heidegger, hesaplayıcı düşünmenin büyüleyiciliği karşısında insanın teknikle olan ilişkisinde kökensel düşünmeye karşı umursamaz davranmasının karşılaşılabilecek en büyük tehlike olduğunu düşünür. Bu tehlikeyle başa çıkmanın yolu önerilen iki tutumu düstur edinerek kararlılıkla ve sürekli düşündürmektir (Heidegger, 2010b: 48-49).

Sözü edilen iki tutumun Heidegger için önemi ancak teknikle hiçbir şekilde aynı olmayan "teknğin özünü"¹⁰¹ ortaya çıkarmakla anlaşılabilir. "Teknik", bir yönüyle araçsal olanı tanımlarken diğer yönüyle insanın yapıp etmesine karşılık gelen bir etkinliktir. Teknik olanın bu iki anlamı birbiriyle ilişkilidir. Bunun temel sebebiyse, belirli bir sorun karşısında ne yapacağını bilemeyen insan ilkin onu çözmeye yönelik amaçlar belirler ve bu amaçlar doğrultusunda araçlar yapar. Heidegger, tekniğin araçları, aygıtları ve onların kullanım amaçları bütününe "donanım" ya da Latince karşılığı olan "*instrumentum*" der. Bunu ifade eden tasarımı da "teknğin araçsal ve antropolojik tanımı/belirlenimi" şeklinde adlandırır (Heidegger, 1998a: 44-45). Tekniğin bu kullanımlarını göz ardı etmeyen Heidegger için asıl mesele tekniğin/teknolojinin özüdür. Heidegger'in tekniğin özüne odaklanmasının sebebi, modern tekniğin "amaçlara bağlı bir araç" olarak nasıl işlediğini ortaya koymaktır. Çünkü modern teknik, şeyleri kendi amacı doğrultusunda manipüle

¹⁰⁰ "Yeryüzü ve dünya, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsü içerisinde kendimizi şeylerle insan merkezli olmayan bir ilişki içinde buluruz ve bu ilişki içerisinde var olanları tasarımlama, hesaplama, veya fayda ve müessiriyet denetleme [dolayısıyla onları araç mesabesine indirme] ihtiyacı duymaksızın var olmaya bırakırız" (Bambach, 2017: 192). Bunu da ancak "şeylere karşı sukûnet"/şeyleri olmaya bırakma ve "sırta açıklık" içinde yapabiliriz.

¹⁰¹ Heidegger "öz" için Almanca *Wesen* kavramını kullanır. Heidegger çalışmalarına göz gezdirildiğinde "öz"ün bağlı olduğu bir çok ifadeyle karşılaşılacaktır. "Modern Tekniğin özü", "Varlığın özü", "insanın özü" vs. bunlardan sadece birkaçıdır. Heidegger'in kavramları düşünce izleği için özel anlamalarda kullanım şekli burada da işlemektedir. Geleneksel düşünme "özü" (*essence*) daha çok "bir şeyi o şey yapan şey" ya da bir şeyin neligi anlamına gelecek şekilde kullanılırken Heidegger hermeneutik düşünme biçimiyle onu, "mevcudiyet kazanma/mevcudiyete çıkma" (*presencing*) [...] yani bir şeyin görünüşe çıkması/tezahür etmesi anlamına gelecek şekilde" ele alır. Modern teknolojinin özü de bu bağlamda şeylerin açığa çıkma biçimine karşılık gelir (Zimmerman, 2011: 373). Heidegger'in çerçevelemenin modern tekniğin özü olduğu düşüncesi, geleneksel öz kavrayışı bağlamında yani tüm ağaçlarda ortak olan "ağaçlık" anlamında cins şeklinde anlaşılmalıdır. O daha çok devletin ya da evin özünden bahsedildiğinde "evin ve devletin hüküm verme, kendilerini yönetme, gelişme ve çökme" tarzlarını yani onların olagelme/süre gitme tarzlarını ifade eder (Heidegger, 1998a: 75).

ederek tüketilecek nesnelere dönüştürür. Başlangıcından beri “dünyanın varlığının esasından dönüşüme uğratılması” (Lingis, 2017: 113) olarak anlaşılması gereken modern tekniğin bu durumunu kavramanın biricik yolu tekniğin dünyasını, işleyişini veya olagelişini dile getiren şu sözde gizlidir: “tekniği ‘tinsel yönden elde tutmak”. Dolayısıyla Heidegger’in modern teknik karşısında bize sunduğu yol onun “ruhunu” ele geçirmek ve böylece ona egemen olmaktır (Heidegger, 1998a: 45).

Tekniğin araçsal olanla ilişkili bir şekilde tanımlanması her ne kadar doğru olsa da tekniğin özü hakkında bize bir şey sunmaz. Yapılan tanımlama çerçevesinde teknik yine teknik olandan hareketle tanımlandı. Hâlbuki daha önce de söylendiği üzere teknik özünüyle aynı olmadığından onun kendi özünden farklı bir şekilde konumlandırması gerekir. Heidegger, soruşturmasına derinlik kazandırmak adına “araçsal-olanın” ne olduğunu peşine düşer. Bu yönde yaptığı ilk şey, aracı, “kendisiyle bir şeyin etkilendiği ve böylece kendisiyle bir şeye ulaşılan şey” olarak tanımlayarak onu Grekçe neden (*aition*) kavramıyla ilişkilendirmektir. Böylece, amacın kendisinin de neden olduğunu düşünen Heidegger, “amaçların izlendiği ve araçların kullanıldığı her yerde, araçsallığın hüküm sürdüğü her yerde” nedenselliğin özünü sürdürdüğünü iddia eder (Heidegger, 1998a: 46).

Heidegger’in kavramların kalıntıları arasında böylesine incelikli dolaşmasını sağlayan, onun fenomenolojik ontoloji kavrayışına kendisini teslim etmesidir. Bu teslimiyet, onu araçsal olanla ilişkisinde modern nedensellik kavrayışını bir tarafa bırakarak Aristoteles’in dört nedenin kıyısında dolaşmasını öğütler. Heidegger, *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis* ve *causa efficiens* arasındaki ilişkiyi “başka bir şeyden sorumlu olmanın” tarzları olarak düşünerek nedenler arasında “borçlu olma” (*veranschuldet*) anlamını önceler. Heidegger, gümüş kâse üzerinden sorumlu ve borçlu olmanın anlamını açıklarken Aristoteles’in etki nedenini (*causa efficiens*) diğer üç nedeni “dikkatli bir biçimde düşünüp taşınma” yoluyla bir araya getirmesinden dolayı farklı bir konuma yerleştirir (Heidegger, 1998a: 49). Lâkin *aition* kavramının “sorumlu ve borçlu olma” anlamları eylemlerimizin ahlâki yönünü işaret eden bir şekilde değişimi kavramla özsel bir bağ kurmanın yolunu da tıkamıştır. Heidegger’in amacı da bu doğrultuda kaybolan bu bağı ortaya çıkarmaktır. Örneğin, bir su testisi varlığını dört nedene borçluyken, dört neden de su testisinin varlığına karşı sorumludur. Yani dört neden, bir şeyin görünüşe çıkmasına ya da mevcut olmasına vesile olarak o şeyin “ileriye-

çıkmasına-neden-olmak”tadır (Heidegger, 1998a: 50). Heidegger’in kavramlar arasında kurduğu bağın vardığı nokta, “mevcut olmayan şeyin mevcut-olmaya” ulaşmasını sağlaması bakımından dört nedenin önemini ortaya koyar. Bu yönde Platon’un *Şölen*’inde (205b) dile gelen “Mevcut olmayan şeyden mevcut-olmaya geçen ve giden her şey için her vesile *poiesis*’tir, öne-çıkarmadır (*Her-vor-bringen*)” sözünü anımsayarak Heidegger, *poiesis*’in el becerisi ve “sanatsal-şiiirsel” açığa çıkma anlamlarının yanı sıra “bir şeyin kendisinden hareketle açığa çıkması” demek olan *physis* yönünü vurgular¹⁰² (Heidegger, 1998a: 50-51). Mevcut olmayandan mevcut olmaya çıkmak, bir şeyin açığa çıkması anlamında gizinden sıyrılmasıdır. Buradan hareketle haklı olarak söylenebilir ki, Heidegger, “*tékhnē*’yi ve *physis*’i *poiesis*’in iki biçimi olarak yorumlayarak, en sonunda, açığa çıkarmak/gizinden sıyırmak (*Ent-bergen/Aletheia*) kavramını ‘meydana getirme’nin de temelinde yatan en temel kavram/fenomen olarak ortaya koyar” (Aktok, 2021: 224). Tekniğin özünü soruşturan incelemenin *aletheia*’nın kıyısına vurmasının nedeni, tekniğin de gizini açmanın bir tarzı olmasındandır. Bu anlamıyla “*tekhne*, öne-çıkarmaya, *poiesis*’e aittir; o poetik bir şeydir” (Heidegger, 1998a: 53).

Heidegger, bir taraftan tekniğin “gizini-açma” anlamını vurgularken diğer taraftan onun *episteme*’yle ilişkisini ortaya koyar. Ona göre Platon’dan önce en temelde bilme demek olan *tekhne*, *episteme*yle birlikte “bir şeyde bütünüyle yurdunda olmak, bir şeyi anlamak ve bir şeyde yeterli olmak” anlamlarını kendinde taşır. Böylesine incelikli bir bilme, bir şeyin perdesini aralayarak onu her neyse öyle ortaya çıkmasına vesile olur. Dolayısıyla su testisi yapan herhangi biri, “vesile-olmanın dört tarzının perspektiflerine göre öne-çıkartılmış-durumda-olan-şeyin (*das Her-vor-zu-bringende*) gizini açar” (Heidegger, 1998a: 53). Bu gizini açma, bir su testisi olarak görünen şeyin varlığını önceden gözeterik onun nasıl bir şey olacağını kurar. Buradan hareketle söylenebilir ki, *tekhne*’nin en belirleyici özelliği yapma, alet veya araç anlamları değil, giz perdesini aralamada

¹⁰² Heidegger, *physis*’in “en yüksek anlamda *poiesis*” olduğunu düşünür (Heidegger, 1998a: 51). Buradan hareketle Heidegger’in *poiesis-physis-tekhne* arasında kurduğu ilişkiye odaklanılabilir. *Poiesis*, açığa çıkmanın ya da öne-çıkmanın karşılığıdır. Söz konusu karşılık metin içinde ifade edildiği gibi “mevcut olmayan şeyden mevcut-olmaya” doğru bir açığa çıkmadır. Heidegger, *physis* ve *tekhne*’yi açığa çıkmanın tarzları olmaları bakımından *poiesis* çerçevesinde ele alır. *Physis*, tomurcuktan çiçeğin ışıltılı görünüşüne kavuşması gibi kendiliğinden açığa çıkmayken, *tekhne*’de açığa çıkma kaynağı bakımından başka bir varolan aracılığıyla gerçekleşir. Yani *tekhne*’de açığa çıkma kendisini bir zanaatkârın el becerisine ya da bir ustanın hünerine bırakır (Heidegger, 1998a: 51; Young, 2017: 70; Aktok, 2021: 1028). Heidegger’in, Conradin Kreutzer (1780-1849) anısına yaptığı konuşmada onu vücuda getiren ve ortaya çıkaran bir besteci olarak sunması *tekhne* anlamında *poiesis*’e örnek gösterilebilir (Heidegger, 2010b: 35).

aranmalıdır. Böylece Heidegger, tekniği “gizini-açmanın bir tarzı” olduğu savından hareketle onu *aletheia*’nın yurduna teslim eder (Heidegger, 1998a: 53).

Heidegger’in bütün bir çabası, Greklerin teknik kavrayışıyla biz modernlerin teknik kavrayışı arasındaki bağı yakalamak ve modern tekniğin her şeyi kuşatan yapısına ilişkin kurtarıcı olabilecek yeni bir düşünmeye nasıl adım atılacağını göstermektir. Bunu yapabilmenin koşuluysa modern tekniğin özünde süregiden meydan okuyucu bir şekilde gizinden sıyırmayı kavramaktır. Heidegger, Greklerin *tekhne*’siyle biz modernlerin tekniği arasındaki farkı, Ren Nehri’nin dönüşen özüyle açıklamaktadır. Yel değirmenin kenarına kurulduğu Ren Nehri doğayla bir bütün olarak kendini açar. Çünkü yel değirmeni, yamacına kurulduğu kaynağının olanaklarıyla değirmenin işlevini gerçekleştirme karşısında durmamakla birlikte onunla aracılığıyla kendi varlığını olanaklı kılar. Oysaki, çağımızda Ren Nehri ne artık Hölderlin’in şiirlerindeki görkemiyle bir sanat eserinin olanakları içinde akmaktadır ne de değirmencinin amacına karşılık vermektedir; o bir kültür endüstrisinin aracı olarak tüketilecek bir nesneye dönüşmüştür. Bunun yanı sıra, onun yamacına kurulan hidroelektrik santrali enerjiyi depolayıp dönüştürmekte, Ren Nehrinin varlığını beton yığınının arasından fıskıran suyun tanecikleri arasında dağıtıma sunmaktadır. Dolayısıyla Ren Nehri üzerine inşa edilen ve iki yakayı vuslata erdiren asma köprü, hidroelektrik santralının akıntının yönüne set koyan saldırı karakterini taşımaz. Çünkü asma köprü, nehrin varlığıyla birleşerek onunla uyum içinde var olur. Buna karşın modern teknik, Ren Nehrini artık üretim için bir araç olarak gördüğü gibi toprağı da kömür ve maden yataklarının bedeni olarak görüp onu her türlü zorlamaya, sömürüye, meydan okumaya ve düzene maruz bırakır (Heidegger, 1998a: 55-57). Tıpkı modern teknik için doğanın bir benzin istasyonunun akaryakıtı biriktirdiği ve daha sonra dağıtacağı bir depoya ya da bir enerji kaynağına dönüştürmesi gibi (Heidegger, 2010b: 42). Dolayısıyla buradan çıkarılması gereken sonuçlardan biri, insan ve varolanlar arasındaki ilişkinin modern tekniğin özü olan çerçeveleme (*Gestell*) tarafından nasıl belirlendiğidir (Heidegger, 2010b: 43). “Her şeyi kuşatıcı metafizik ilke” olarak çerçeveleme, modern dünyanın öznesinin biliminden teknolojisine, iş hayatından yönetim biçimine, dil ve sanatından estetik kavrayışına, ziraatından sanayisine yaşam alanının her zerresine sinmiştir (Bambach, 2017: 180).

Ziraat söz konusu olduğunda toprağın üzerine kurulu tarlasını işleyen, ona ihtimam göstererek düzenleyen köylünün yaklaşımı motorize¹⁰³ olmuş sanayi tarafından alaşağı edilir. Modern tekniğin gizini açma karakteri *poiesis* anlamında değil, “meydan okuma anlamında saldırı” özelliği taşımaktadır. Böylesi bir zeminde “artık azot sağlamak için havaya, maden sağlamak için yeryüzüne, uranyum sağlamak için madene saldırılır; ya imha ya da barışçı kullanım için serbest bırakılacak atom enerjisi sağlamak için ise uranyuma saldırılır” (Heidegger, 1998a: 56). Modern tekniğin meydan okuyan karakteri, ilkin şeyleri tüketeceği deponun içinde kilit altında korurken sonra kilit altında tutup, koruyup kolladığı şeyi en az enerjiyle maksimum fayda sağlayabileceği bir başka nesneye dönüştürür (Heidegger, 1998a: 56). Söylenebilir ki, modern tekniğin saldırı karakterini ifade etmesi bakımından gizini-açmanın tarzları, “kilit altından kurtarma, dönüştürme, depolama, dağıtma ve devreye sokma” şeklinde kendilerini gösterir (Heidegger, 1998a: 58). Heidegger’e göre gizini-açmanın bu tarzları hiçbir şekilde belirli bir amaç doğrultusunda işaret edilene ulaştığında son bulacak bir kehanet değildir. Modern tekniğin saldırı karakteri, kendisini sürekli bir şekilde yeniden düzenler ve güvence altına alır. Aynı zamanda bu gizini-açma, karşıda duranı el-altında-duran (*Bestand*) bir şeye dönüştürerek modern tekniğin varlığını devam ettirir.

Modern tekniğin özü olan çerçevelemenin hüküm sürdüğü yerde her şey “*sadece kaynak*” ya da rezerv olarak görülme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Şeylerin başka bir şey olma olanağı tüketilecek, depolanacak ve dağıtımına sunulacak saldırı karakteri aracılığıyla elimine edilir. Burada özellikle dikkat kesilmemiz gereken nokta, *Gestell*’in *poiesis* anlamında açığa çıkmanın tüm olanaklarını çepeçevre sarmasıdır. Böylesi bir kuşatma, açığa çıkmanın şiirsel yönünü yitip tüketme potansiyeline sahiptir. Young, Heidegger’in çerçevelemesinin (*Ge-stell*)¹⁰⁴ saldırı karakterini ön olana çıkarmasının yanı sıra E. F.

¹⁰³ Heidegger *Tekniğe İlişkin Soruşturma*’nın ilk halinde daha sonra (1953) çıkaracağı şu ifade onun yakasını haklı olarak bırakmayacaktır: “Ziraat şimdi motorize hale gelmiş bir gıda sanayiidir, esas itibarıyla gaz odalarında ve yok etme kamplarında cesetlerin imali ile aynı şey, ülkelerin muhasıra altına alınarak bile bile açlığa mahkûm edilmesi ile aynı şey, hidrojen bombalarının imali ile aynı şeydir” (Heidegger, Aktaran; Steinbock, 2017: 135; 151. dipnot).

¹⁰⁴ Heidegger’in Grekçe ve Almancanın olanaklarını zorlaması çoğunlukla eleştirilmektedir. Lâkin bu zorlamayı keyfi değil, açığa çıkan şeyin kendisini ifade etme biçimi olarak görenek bu eleştiriyi bertaraf etme çabasıdır. *Ge-stell* kavramı söz konusu olduğunda da dilin sınırlarında dolaşmaktan çekinmez. *Ge-stell*, Almanca “*Ge-*” ön ekinin bir araya getirmek ve toplamak anlamlarıyla koymak, yerleştirmek, düzenlemek anlamlarına gelen *stellen* fiilinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Her ne kadar kimi çevirmenler tarafından galatı meşhur olarak görülen “çerçeveleme” tercüme edilmesi bizce Yeniçağın her şeyi hatta kendisini bile bir çerçeveye sığdırıp nesneleştirerek sadece belirli bir şekilde temsil edilebilecek varolana dönüştüren kavrayışı bakımından düşünüldüğünde yerinde bir çeviri olduğu düşünülmektedir.

Schumacher'in "şiddetli teknoloji" tanımlamasından hareket ederek modern tekniğin özünün "şiddet" yönüne vurgu yapar (Joung, 2017: 67). Bu şiddetin kazara birine ya da bir şeye zarar vermekle ilgisi yoktur. Çerçevelemenin barındırdığı şiddet, şeylerin "ruhlarını" ele geçirerek onların kendileri olmalarını izin vermez. Böylesi bir kavrayış şeylerin varlığının olanak koşulunu bizim için kullanıma hazır bir şekilde bekliyor olmalarında görür. Bunun sonucu olarak şeyler, bırakın nesne olarak görülmeyi kendiliklerini yitirdiklerinden artık "nesne yoksunluğunun da" egemen olduğu bir kavrayışın içinden hareketle anlaşılmaktadır. "Nesne yoksunluğu da" ifadesi eşsiz seslerin titreşimini almaya hazır kulakları her ne kadar tırmalasa da çerçevelemenin şiddet yönünün şeylere karşı tavrını belirttiğini düşündüğümüzden bu rahatsızlık göze alınmaktadır. Bu bağlamda şiddet, "özel zarar" (Joung, 2017: 86) olarak görülebilir. Yani çerçeveleme, şeylerin Heideggerci anlamda özlerine saldırarak onları kendiliklerinden eder. Kendi doğal akışında yeryüzüyle uyum içinde akan coşkun bir nehir yatağının önüne set çekilerek onu elektrik üretilecek bir baraja dönüştürdüğümüzde ona şiddet uygulamış oluruz. Ya da doğada kendiliklerinde yaşamalarına karşın başka şeyler uğruna yaşam alanları dönüştürülen veya yok edilen canlılara şiddet uygulamış oluruz. Tekniğin saldırı ya da şiddet karakteri sayısız örnekle ortaya konabilir. Buna karşın yapılması gereken modern tekniği özü olan *Gestell*'in anlamını ortaya koymaktır.

Heidegger modern tekniğin meydan okuyan gizini açmasında "saldırmak" (*stellen*), düzenlemek (*bestellen*) ve el-altında-duran/rezerv (*Bestand*) kavramlarının üzerimize çullandığını söyler (Heidegger, 1998a: 59). Heidegger'in gizini açmanın bu üç yönünü merkeze yerleştirmesinin nedeni, modern dünyada insanın şeylerle ilişkisinin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini göstermek istemesindedir. Bugün ormanda büyükbabasından miras aldığı ormanda bekçilik yapan biri farkında olsun ya da olmasın orman endüstrisinin hükmü altındadır. Çünkü bekçi, resimli dergi ve gazetelerin basımı için kâğıt yapımında kullanılan selülozun düzenlenmesinin içine dahil edilmiştir; selülozun kullanımıyla üretilen şeylere talep artıkça, bekçinin hizmetkârı olduğu hükmedici güç dur durak bilmeden talep etmeye devam eder (Heidegger, 1998a: 60). Bekçinin dâhil olduğu şeyde görünen, meydan okuma anlamında gizini açmanın insan icadı olmadığıdır. İnsan, gizini açmanın çağrısına cevap vermeye yazgılıdır. Böylece o, doğayı kendi amaçları uğruna tasarlayacak ve dönüştürecektir. Diğer bir ifadeyle, "nesne bile al-altına-durmanın nesnesizliğine doğru kayboluncaya kadar, insanın doğaya bir araştırma nesnesi olarak

yaklaşmasına meydan okuyan bir gizini-açma tarzı tarafından insan talep edilmiştir” (Heidegger, 1998a: 61).

Çerçevelemede tehlikeli¹⁰⁵ olanın ne olduğuna odaklanmak, saldırı karakterine sahip gizini-açma konusunda bize yol gösterebilir. Batı'nın düşünme biçiminden yaşam olanaklarına, şeyleri algılayış biçiminden doğayı dönüştürme tarzına, yönetim biçimlerinden kültürü oluşturma dinamiğine kadar her şeye sirayet eden Varlık, modern zamanlarda kendisini teknolojinin özü olarak açar (Borgmann, 2017: 209; Zimmerman, 2011: 377). *Gestell* çağı ya da onun hükmünü sürdürdüğü Metafizik çağ, “V/varlığın teknolojik açığa çıkmasını mutlaklaştırma çağıdır” (Joung, 2017: 89). Mutlaklaştırma çağında şeylerin kendiliklerinde açığa çıkışının olanağı *Gestell* tarafından elimine edilir. Şeylerin kendiliklerini saldırı karakteriyle elimine eden modern tekniğe hiçbir şekilde egemen olunamaz. O ne şeytanın icadı denilerek yaşam dünyasının ötesine bırakılabilir ne de insan hükmü altında istenilen amaca ulaşmak için büsbütün ele geçirilebilir. Modern tekniğin özü olan çerçeveleme Varlığın kendisidir. Çerçevelemenin Varlığın kendisi olduğu bir zamanda teknik de insanın bir yapıp etmesi olarak anlaşılabilir. Çünkü tekniğin alt edilmesi Varlığın alt edilmesi olacağından insanı Varlığın efendisi konumuna çıkaracaktır. Lâkin, insanın Varlığın çobanı olarak kabul edildiği bir düşünme biçiminde “efendi” olmaya hiçbir biçimde izin verilmez. Heidegger insan ve Varlık arasındaki ilişkiyi “birbirine ait olma” üzerinden ele aldığı için insanın özünü Varlığın özüne ait olarak tasarılar. Böylesi bir tasarı, iradi olarak insanı dışlamaz aksine, insanın özü aracılığıyla ancak çerçevelemenin yazgısının değişebileceğini iddia eder. Yazgının değişimi de insanın özünün çerçevelemeye kendisini açmasıyla mümkün görünür (Heidegger, 2015a: 54-55). Çerçevelemeye (Varlığa) kendini açmak¹⁰⁶, onun özü hakkında düşünmektir. Böylesi bir düşünmenin gelip çatacağı tavır, dilden dile dolaşan ne yapılması gerektiği değil, nasıl düşünülmesi gerektiğidir. Düşünen insan, “varlığın özüne yardım eli”

¹⁰⁵ Çerçeveleme, tehlike olarak süredurur. Modern tekniğin özünün yarattığı tehlike, Varlığın unutuluşunu derinleştirerek gün yüzüne çıkmasını engeller. Varlığın unutuluşunun derinleşmesi karşısında insanın teknikle ilişkisi araçsallık üzerinden ele alınır gibi görünür, lakin gerçekte durum başkadır. Çünkü “insanın özü, tekniğin özüne yardım eli uzatmaya buyrulmuştur” (Heidegger, 2015a: 53). İnsanın özünüyle tekniğin özü arasında bir bağ olduğunu iddia eden bu söz neyi ifade etmektedir? Varlığın yazgısına insan eli uzatmak yüzyıllar sonra gelecek kurtarıcıya düşünmeyi hazırlamaktır.

¹⁰⁶ Modern teknik çağda insan Varlığa ait olduğunu unutmuş şeylerin “yoksun” zamanının oyalamasına dalmıştır. Bu dalgınlık her şeyi rezerv ve kaynak olarak görmeyi yarattığı çıkmazdır. Buradan ancak “eğer varlıkla yeni bir karşılaşma gerçekleşirse ve gerçekleştiği zaman, eğer varlık kendini tekrar ifşa ederse” çıkılabilir (Zimmerman, 2011: 381).

uzatabilir. Heidegger'in dillere pelesenk olmuş “dil, Varlığın evidir”¹⁰⁷ “sloganı” da bu bakımdan anlaşılabilir. Çünkü, düşünmeye yol veren dildir. “Dil olmadan bütün edim, içinde yapıp edebileceği her türlü uzamdan yoksun kalır” (Heidegger, 2015a: 57). Dilin önemi, insanın Varlığın çağrısına cevap verebileceği olanağı içinde taşımasındandır. İnsan, Varlığın seslenişine kulak kabarttığına düşünme vuku bulur. Heidegger için ancak böylesi bir düşünme, Varlığın unutulmasının hatırlanması ve çerçevelemeyle doğru bir ilişki kurabilecek zeminin imkânı için bize barınmayı öğretebilir (Heidegger, 2015a: 57).

Çerçevelemenin özünde, tehlike olduğunu düşünen Heidegger, tehlikenin tehlike olmaklığının iki yönü üzerinde ısrarla durur. İlk yönü, meydana getirme anlamında gizini açmanın yollarını tıkayıp insanın hakikatin özüyle ilişkisini derinden zedeleyerek kendisini meydan okuma olarak ortaya koyar. Böylesi bir durumda insan sadece şeyleri kaynağa dönüştüren özne olmaz aynı zamanda kendisini de tüketilebilecek bir şeye dönüştürür. Dönüşüm, insanın konumunu tüketimin öznesi olarak “en önemli hammadde” olarak işaretler (Heidegger, 2012a: 199). Bu durumda, her şeyi hatta kendisini bile kaynağa indirgeyen insan varolan her şeyin kendi takdirinde olduğu sanısına kapılır. Hüsnü kuruntunun cezbediciliği, insanın ayaklarını öyle bir yerden keser ki, o, “bugün artık hiçbir yerde kendisiyle, yani kendi özüyle karşılaşamaz” (Heidegger, 1998a: 71). Diğer yönüyle tehlike, *poiesis* biçiminde açığa çıkmayı engelleyerek insanın yeryüzünün “düzenleyicisi” konuma yerleştirdiğinde gizini-açanın kendisi de onun için sadece rezerve dönüşür. Dolayısıyla Varlığın özüyle bir ilişkiye kendisini *kapatır*. Bu vurguda esas olan, “Varlığın unutulşundan” “Varlığın özünün hakikatine” doğru bir dönüşün içerilmesidir. Bizler her ne kadar dönüşün nasıl ve ne zaman gerçekleşeceğine dair bir öngörüye sahip olmasak da Heidegger'in deyimiyle “bu dönüşün sahneye çıkışının gölgesinde durmaktayız” (Heidegger, 2015a: 57). Bu gölgenin altında bize Hölderlin'in *Patmos* şiirinde dile gelen sözler eşlik eder:

“Was das Gefahr ist, wächst

das Rettende auch.”

¹⁰⁷ Heidegger, dilin çölleşmesinin insanın özünün tehlikede olduğuna yönelik bir işaret barındırdığını söyler. Çünkü dil, onu gramer olarak kavrayan öznellik metafiziğinin gölgesinde ait olduğu “dünyanın” dışına itilmiştir. Böylesi bir dil bizden “kendi özünü, yani Varlığın Hakikatinin evi” olduğunu gizler (Heidegger, 2015b: 10).

“Tehlikenin olduğu yerde,

Koruyucu güç de serpilip gelişir” (Heidegger, 1998a: 73)¹⁰⁸.

Hölderlin’in sözlerine zihninin ve kalbinin tüm olanaklarını açan Heidegger, tehlikenin içinde eş zamanlı olarak koruyucu gücün de yeşerdiğini söyler. Yani tehlikenin kendiliğinde zaten koruyucu güç gizlidir. Koruyucu güç nedir? Heidegger koruyucu gücün “çözmek, kurtarmak, özgür kılmak, serbest bırakmak, esirgemek, güvence altına almak, korumak” anlamlarını öne çıkararak onu “özünü geri vermek ve bu özde korumaya almak” olarak tanımlar (Heidegger, 2015a: 58). Burada “korumak” (*retten*), “mahvedilme tehdidi altında olan bir şeyi, onu önceki devam edilegelişi içerisinde güvenceye almak maksadıyla sımsıkı tutma” (Heidegger, 1998a: 73) anlamına gelir. Yani korumak, bir şeyi kendi varlığına teslim etmektir. Hölderlin’in sözlerinden anlaşılmaktadır ki, koruyucu güç tehlikenin içine daha en başında kök salarak kendini zamanını bekler (Heidegger, 1998a: 73). Kendi zamanını bekleyen koruyucu güç, bir taraftan insanın Varlık karşısındaki konumunu (“en yüksek değerini”) görmesini sağlarken diğer taraftan konumunun farkına varan insanı Varlığın bekçiliğine çağırır (Heidegger, 1998a: 73). Çağrı, tam da çerçevelemenin meydan okuyan saldırı karakterinin gizini-açmanın tek yolu olduğunu dayattığı bir zamanda duyulur.

Genel olarak toparlamak gerekirse, Heidegger’in düzenlemeyi, saldırmayı ve alt-altında-olanı bir araya getirdiği modern tekniğin özü olan çerçeveleme (*Gestell*), “kendi gizini-açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebi” ifade eder (Heidegger, 1998a: 62). Bu meydan okuyucu talep bir taraftan her ne kadar “her çağı tehdit etmiş olsa da, tehdidin sadece modernitede gerçeklik haline” gelerek yazgıya¹⁰⁹ dönüştüğünü söylemek mümkündür. Peki, neden başka bir zamanda değil de modern çağda kendisini gösterir oldu *Gestell*? *Onun* herhangi zamanda değil de modern

¹⁰⁸ Hölderlin’in uzunca bir şiir olan *Patmos*’un hemen başında dile getirdiği “Ama nerde tehlike varsa, boy atar orda Kurtaran da” (Hölderlin, 2013:136) mısraları aynı zamanda “varolanın [...] iyi bir yorumlanması”nı düstur edinmektedir (Hölderlin, 2013: 143). Hölderlin’in *Patmos* şiirinin mısralarını *Yurdavariş/Hısımlara (Heimkunft. An Die Verwandten)* şiirindeki şu mısralarla birlikte okuduğumuzda tehlikenin yurdun kendisiyle ilişkili olduğunu duyarız: “Değil mi ya! doğduğun ülkedir, yurdun toprağı, Aradığın yakındır, gelip karşılıyor bile seni” (Hölderlin, 1995: 15). Bütün bir tehlikenin içinde insanı gelip karşılayan ve ona Varlığa açıklığını hatırlatan yurt toprağıyla kurduğu diyalogdur. Heidegger’in de dediği gibi bunu yapabilmek ancak, “sıladaki ‘sevgililer’in yurttan olmayı öğrenmeye başlamaları”yla mümkündür (Heidegger, 1995c: 19).

¹⁰⁹ Çerçeveleme bir yazgıdır, lâkin bir yaratıcı güç ya da başkası tarafından bahşedilmiş anlamında bir yazgı değil, “insanların tabiatla ve kendileriyle bir karşılaşma tarzı olarak” (Ruin, 2017: 67).

zamanlarda kendisini göstermesinin nedeni sadece “modern-öncesi kültürün sahip olduğu bir şeyi bizim kaybetmiş olmamız” (Joung, 2017: 91) değil aynı zamanda kaybetmiş olduğumuzu da unutmamızdır. Greklerin aksine biz modernler neden “metafiziğin şiddetine” ya da *Gestell*’e yenildik? Heidegger’in bütün bir düşünme deneyiminin merkezine yerleştirilebilecek bu sorunun cevabı bizi ne “varolan” karşısındaki şaşkınlığa terk eder ne de Varlığın yanlış tasarımları içinde Varlığın anlamı sorusunu unutma eğilimine iter. Heidegger için bu soruya verilebilecek cevap sanat dışında bir şey değildir: bizi “yalnızca bir tanrı” (Heidegger, 1993: 30) değil aynı zamanda sanat da kurtarabilir. Sanatın gücüyle yeryüzünde şairane bir şekilde yaşamayı öğrenmeliyiz.

Modern tekniğin özünün egemen olduğu metafizik çağda sanat, “kültürel bir etkinlik” olarak görülmekle birlikte “estetik bir hoşlanma” yaratan nesne şeklinde konumlandırılmaktadır.¹¹⁰ Sanat, böylesi bir konumla kökensel anlamını yitirmiştir. Sanatın kurtarıcı olarak görüldüğü bir zamanda Heidegger, onu modern kavrayışla değil Greklerin Varlık deneyiminin içinden seslenen *tekhne*yle anlamak ister. Grekler için *tekhne* sadece teknik olanı karşılamaz, o aynı zamanda “gizini-açma” biçiminde hakikatin açığa çıkmasıdır. Dolayısıyla Grekler için sanat “bir zamanlar hakikat-olanın güzel-olan içerisinde görünüşe çıkması” anlamına gelen *tekhne*de karşılık bulur. Sanatın bu yönü, Kadim zamanlarda kendisini şiirsel (*poetik*) olan her şeyde gösterir. Koruyucu güç olmakla sanat, Varlıkla özsel bir bağ kurmamızın olanağını kendinde taşır. Neden başka bir şey değil de sanat, modern tekniğin özü olan çerçeveleme karşısında kurtarıcı güç olarak görülmektedir? Sanat nasıl bir şeydir ki, çerçevelemenin hükmüne girmeden onun karşısında durabilmektir? Sanatın kurtarıcı yönüne karşı itirazlar elbette olacaktır, ama Heidegger’in bu itirazlara onları önceden duyar gibi cevap verdiğini unutmamak gerekir. Kurtarıcı güç, bir taraftan teknik olanla aynı “yurdu” paylaşmalı diğer taraftan da onun özünü sürdürdüğü zeminin dışında kendini açmalıdır. Heidegger’e göre sanatın tekniğe karşı durumu budur. *Tekhne* olarak sanatın kurtarıcı olabilmesinin koşulu, ancak

¹¹⁰ Heidegger’in, sanatın “estetik” olarak algılandığı kavrayışı Hegel’in “sanatın sonu” kavrayışının farklı bir şekilde ifadesidir. Hegel’e göre “sanat, artık, ilk çağların ve ulusların kendisinde aradıkları ve yalnız kendisinde buldukları tinsel gereksinimlerin doyumunu sağlamaz” (Hegel, 2012: 11). Buradan da anlaşılmaktadır ki “sanatın sonu”, onun yok oluşunu değil kökünde sahip olduğu anlamın değiştiğini gösterir. Yani sanat artık *Yunan Tapınağı*’nın görkemini ifade eden “büyük anlamını” değil kültür endüstrisinin kullanım için hazır kaynağına dönüşmüştür. Buna karşın, Heidegger ve Hegel arasındaki en temel fark, Hegel sanatın o kendini açan anlamının gerilerde kaldığını düşünürken, Heidegger onu modern teknolojinin sarsılmaz gibi görünen iradesi karşısında kurtarıcı güç olarak görür.

kendisinin hakikatin açığa çıkma tarzlarından biri olduğuna gözlerini kapatmamasıyla mümkündür (Heidegger, 1998a: 79-80).

Bu bağlamda sanat eserinin iki yönünden söz edebiliriz. Sanat eseri ilk yönüyle bir dünya açmaktadır. Heidegger, eserin bir dünya açan yönünü Van Gogh'un "Bir Çift Ayakkabı" adlı eserinden hareketle göstermeye çalışır. Van Gogh'un birkaç farklı şekilde yaptığı "Bir Çift Ayakkabı" resmi, köylü kadının günlük yaşantısında kendini araçsal bir kullanım içinde değil "aracın araçsallığı" içinde gösterir. Yani, bir araç olarak ayakkabı çiftçi kadın tarlasını sürdüğünde kendisini ne kadar az hissettirse o kadar güvenilirdir. Dolayısıyla, Van Gogh'un eserinin tuvalindeki ayakkabılar, toprağın suskun çağrısına katılan çiftçinin dünyasını bize açar. Resim karşısında biz, olduğumuz yerde değil, eserin hakikatte bize açtığı alanda oluruz. Böylece eserde varolanın Varlığı kendisini bize açar (Heidegger, 2014b: 26-31).

Sanat eserinin diğer yönü ise bir kültürün Varlık kavrayışını bize açmasıdır. Heidegger için sanatın bu yönü kendisini en açık şekilde "Bir Yunan Tapınağı"nda gösterir. Tapınak bir taraftan "doğum ve ölüm, felaket ve kutsallık, ihtişam ve sefalet, yükselme ve çöküşün ve insan varlığı için onun yazgısının biçim kazandığı ilişkilerin birliğini toparlayıp bir araya getirir"ken (Heidegger, 2014b: 37) diğer taraftan vadide kayalıkların üzerine kurulu bir şekilde Tanrının bir görünüşünü gösterir. Bu bakımdan söylenebilir ki, "Tanrı tapınak sayesinde tapınakta mevcut olur" (Heidegger, 2014b: 37). Tapınağın sütunları arasında yükselen Tanrı, kendi evinin ışığı içinde kendisine Varlık bulur. Tapınak bir taraftan dünya kurarken diğer taraftan yeryüzünü öne çıkarır. Dünya ve yeryüzü sanat eserinde çatışma içindedir. Onların arasındaki çatışma ya da gerilim, hakikat olayının gerçekleşmesini sağlar (Heidegger, 2014b: 44). Böylece, hakikatin kendini sadece bir yönüyle açmadığı da ortaya çıkar:

"Hakikat, açılan var-olanda kendisini yönlendirme tarzı ve hakikatin kendini etkili kılmasıdır. *Hakikatin yer bulmasının başka bir tarzı devlet kuran eylemdir.* Yine hakikatin ortaya çıkmasının başka bir tarzı ise, aslında var-olanın olmayana yakınlığı değil bilakis var-olanın var-olmasıdır. Hakikatin kendisini koymasının başka bir tarzı varlığa ait kurbandır. Hakikatin nasıl olacağının başka bir tarzı, düşünürün, içinde bulunduğu kuşkulu durumda bunları varlık düşüncesi diye adlandıran sorusudur. Buna karşın bilim, hakikatin kökeniyle ilgili bir gerçekleşme değildir, bilakis açık bir hakikat alanının yapımı, hatta çevresinde mümkün ve gerekli doğrularla kendini gösterenin kavranması ve kurulması sayesinde yapımıdır. Eğer bilim doğru olandan hareketle bir hakikate, daha doğrusu böyle olarak var-olanın

varlığıyla ilgili ortaya çıkması ise buna da felsefe deriz” (Heidegger, 2014b: 59; vurgu eklenmiştir).

Dreyfus, Heidegger’de hakikatin kendini farklı şekillerde açan hallerini “devrimci paradigmlar”¹¹¹ (Dreyfus, 2005: 415) olarak tanımlar. Bu “devrimci paradigmlar” hem Heidegger’in düşünsel izleği boyunca takip ettiği yolu göstermeleri hem de onun Varlık kavrayışının ihmal edilen yönünü göstermesi açısından son derece önemlidir. Çünkü Heidegger hakkında yapılan incelemelerin en nihayetinde vardığı nokta, çerçeveleme karşısında hakikati açığa çıkaran yönüyle sanat kurtarıcı olarak görülmekte diğer olanaklardan belki de en tehlikelisi görmezlikten gelinmektedir: “Hakikatin yer bulmasının başka bir tarzı devlet kuran eylemdir”. Bu öyle bir eylemdir ki, kültür dünyamızın mevcut pratiklerini karşısına yerleştirir ve yeni bir dünya açığa çıkarmak için biyo-iktidarın ince mekanizmalarıyla çerçevelemenin tüm olanaklarını yardıma çağırır.

Devlet adamları, hani o, tanrılarla insanlar arasında Hölderlin’in dizelerinde açığa çıkan “yarı-tanrılar”, “varolanın kendi varlığı içinde nereye yöneldiğini ve nereye yönleneceğini bilirler; onlar varlığın hakikatini eylemleştirirler, olaylaştırırlar” (Pöggeler, 2006: 77-78). Burada gözden kaçan şey, Varlığın hakikatini eyleme geçiren “eylemin özünün” ne olduğunun açıklıkla bilinmiyor oluşudur. Eylem, bir durumu etkilemektir. Oysaki eylemin özü, “yerine getirmektir.” Yani “bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak” demektir (Heidegger, 2015b: 5). Devlet adamının/önderin eylemi, neyi tamamlamaktadır? Hakikatin devlet adamının eyleminde açığa çıkabileceği “sanısı” Heidegger’in 1933’teki rektörlük deneyiminde açıkça nasıl bir tehlikeyle karşı karşıya kalabileceğimizi göstermiyor mu? Bu soruların zemininde işleyen düşünmenin hangi yollardan geçtiği “3. Bölüm”ün son kısmında ele alınacağından burada sadece değinilmekle yetinilmektedir.

2.3.3. Öteki/Diğer Başlangıç: Olagelme (*Ereignis*) Olarak Varlık

Öteki başlangıca dair düşünme, baharın yağmurlarıyla ıslanan tarlada kendimize basit bir yol açmayı değil, “gün bittiğinde karanlık, girift ve belirsiz” yolların içinde hareket edebilme olanağını sağlamayı gerektirir (Heidegger, 2016c: §216/199). Heidegger için

¹¹¹ Dreyfus, Varlık ve iktidarı merkeze aldığı çalışmasında ise hakikatin bu açığa tarzlarını “kültürel paradigmlar”/ *cultural paradigms* olarak tanımlar (Dreyfus, 2014: 222).

bu olanak, düşünmede yeni bir başlangıcı işaret eder. Batı Metafizik düşünmesinin alacakaranlığında öteki başlangıç, geleneksel anlamda felsefe yapmanın sonudur. Heidegger için felsefenin sonu, “metafiziğin tamamlanması” demektir. “Metafiziğin tamamlanması”, onun yetkinlik bakımından en yükseğe yerleştirilmesi gerektiği anlamına gelmez. Çünkü ne Platon’un düşünmesi Sokrates öncesi düşünmeden ne de Hegel’in düşünmesi Kant’inkinden daha tamdır (Heidegger, 2001a: 68). Felsefenin sonu, “kendi düşünme tarzının kesintiye uğraması” dışında bir şey demek değildir. Bu kesinti, bilimlerin felsefeden bağımsızlaşıp kendi krallıklarını ilan etmesiyle sonuçlanmıştır (Heidegger, 2001a: 69-70). Kendi ülkesinden kovulan “felsefe” yeni bir başlangıç için kendisini düşünmeye teslim etmelidir. Yersiz yurtsuz kalan “felsefe” yeni bir başlangıçla Greklerdeki zeminine kavuşabilir. Böylesi bir zemine ulaşmak için düşünmenin görevi, “düşünmenin sorununu belirlemek için önceki düşünmenin bırakılması” (Heidegger, 2001a: 84) aracılığıyla bütün bir felsefe tarihinde, metafiziğin içinde gizli kalan olanağını açığa çıkarmaktır. Bu olanağın ortaya çıkarılması “nostalji”¹¹² yapmak değil, Varlığın *Olagelme* olarak anlaşılmasından gelir. Heidegger’in Antik Grekleri “başlangıçlara” yönelik düşünmesi onun Yunan geleneğine karşı sıla hasretini ifade eden bir tutum değildir. Varlık, kendini her çağda o çağın olanaklarına göre açarken gizler. Dolayısıyla, Varlığa ilişkin soruşturmanın Yunan başlangıcını temel alması başlangıçtaki Varlık deneyiminin düşünülmeyen özünü hatırlamaya ilişkindir:

“Bu düşünülmeyen düşünceye kendini bağlamak şu anlama gelir: Yunan’daki biçimiyle düşünölmüş olanı kaynağında dikkate alarak daha kökensele bir biçimde izlemek. Kendince bu bakış açısı Yunanlıdır, ama dikkate aldığı şey açısından artık, hiçbir zaman Yunanlı değildir” (Heidegger, aktaran; Dastur, 2016: 504).

Heidegger, geleneksel anlamdaki metafizikle felsefeyi aynı düşünme tarzı olarak değerlendirir. Öteki başlangıç, “üstesinden gelinen” metafiziğin olanaklarının tüketildiği yerde düşünmeye yeni bir kapı aralamaktır: “Platoncu felsefenin sonlanması aynı zamanda Düşünmenin yeniden başlaması için de bir fırsat doğurur. İşte Heidegger tam da bu fırsatı kullanmak ister. Heidegger’in *öteki başlangıç* (*der andere Anfang*) adını verdiği Düşünme, aslında *Varlığa dönen bir düşünmedir*” (Esenyel, 2020: 64-65). Varlığa dönen düşünme, “başlangıcından bu yana ‘ışığa’ yönelip, karanlıktan sıyrılmayı” (Türkyılmaz,

¹¹² Heidegger’in başlangıca dair yeni bir umut beslemesinden kaynaklı olarak onun felsefesini geçmişe özlem duyan ve onu yeniden diriltme çabasıyla bezenmiş bir filozof olarak görenlerin sayısı az değildir, ama Cassin’e göre “Bir filozof olarak Heidegger Varlığa nostalji duyar” (Cassin, 2018: 81).

2016: 530) isteyen Metafizik geleneğin ışıktan yoksun yanı hakkında bir düşünmedir. Işığın yoksunluğunda öteki başlangıç, bir taraftan hakikati Varlığın hakikati olarak tanırken diğer taraftan Varlığı da hakikatin varlığı olarak temellendirir. Varlık ve hakikatin birbirlerine ait oluşu “kendi içinde bir dönüşün Olagelmesi”dir (*ein in sich kehriqe Ereignis*) (Heidegger, 2012b: §91/141). İşte bu ait oluş içinde *Ereignis*, “Varlığın yeni bir dünyasının ortaya çıkışına” (Boundas, 2014: 173) işaret eder.

*Ereignis (Olagelme)*¹¹³, Heidegger’in son dönem çalışmalarının odak noktasında yer almaktadır. Heidegger’in Varlığın her çağda kendisini farklı tarzda gösterdiği belirlemesi göz önüne alındığında *olagelmenin* onun düşünce yolunun “dinamiği” olduğu söylenebilir. Bu açıdan düşünüldüğünde, Batı metafiziğinin Varlık kavrayışının konumunun belirlenmesi adına ve öteki başlangıcın olanağı hakkında yapılan sorunsallaştırma *olagelmeyi* aşağıda sıralanan kavramlar için bir “üst kavram” olarak tasavvur etmektedir: “*düşünme*, Varlığın gelişi (*Ankunft*), gelmeyişi (*Ausbleiben*), metafiziğin tasarımıyan düşüncüsü, ‘Varlık tarihi’, ‘gönderme’ [Yazgı] (*Geschick*), ‘Varlığın aydınlanması’ (*Lichtung des Seins*) ve ‘yakınlık’ (*Nähe*), ‘yurtsuzluk’, ‘Varlığın bırakması’, ‘Varlığın unutulması’” (İyi, 2018: 38-39). “Üst kavram” olmak hepsini kapsadığından değil onlara yakınlığından gelir. Dolayısıyla çalışmamızın Varlığa dair kısmının neredeyse tamamında sık sık ifade edilen “Varlığın Tarihi” ancak bir *olagelme* bağlamında *düşünüldüğünde* anlam kazanır. Olagelmenin düşünmesi, Yeniçağın “mutlak kesinliğe güven” hesaplayıcı düşünmesi değil, kökensel düşünmedir.

¹¹³ *Ereignis*, günlük kullanımda olay veya olageliş şeklinde kullanılmaktadır. Heidegger’in “Varlık Tarihi” açısından öteki başlangıç olarak adlandırdığı “çoğulu türetilmeyecek sözcük” (*singulare tantum*) olan *Ereignis logos* ve *tao* kadar çeviriye kapalı olduğunu söyler (Heidegger, 2015a: 84-85).

Heidegger'in çalışmalarında “kökensel düşünme”¹¹⁴ (*anfängliches Denken*), “özlü düşünme” (*wesenliches Denken*)¹¹⁵ ve “düşünme” (*Denken*) her ne kadar farklı şekilde adlandırılırsalar da anlam bakımından birdir. “Varlığın unutulmuşu”nu hatırlayan düşünme kökene ilişkin düşündüğünden tarihseldir. Dolayısıyla bu düşünme, Varlığın tarihinden hareketle yine ona geri dönen bir düşünme olduğundan ona aittir (Heidegger, 2015b: 28) İlk başlangıçtan öteki başlangıca düşünmenin çölleşmesine neden olan kavrayışlara karşı Varlığın unutulduğunu hatırlayan düşünme, hesaplayıcı düşünme karşısında kökensel düşünme olarak adlandırılmaktadır. Geriye dönüp “bakabilmek”, Varlığın anlamına yönelik kavrayışımızda aceleci davranmamak ve “Varlık Tarihinin” ortasında şeylerin kendileriyle hakiki bir şekilde ilgilenmek ancak kökensel bir düşünmeye aidiyetle mümkündür. Bu aidiyette kökensel düşünme, Varlığa yönelir, ona itina gösterir ve onunla bağ kurar.

Heidegger için yeni düşünmenin biricik görevi kurmak, tasarlamak ve işlemek anlamında geleceğe ilişkin ön görülerde bulunmak değil, hazırlayıcı olmaktır. Onun hazırlayıcı olması, “düşünme için hala tartışmalı olanı”, “uzun bir zaman önce felsefenin başlangıcında ve bu başlangıç için tamamen söylenmiş fakat açıkça düşünülmemiş olan bir şeyi şimdiki duruma söylemeye giriş”mesiyle mümkündür (Heidegger, 2001a: 73). Felsefenin sonunda ortaya çıkan düşünme, “felsefeden daha aşağı” bir konuma yerleştirilir. Lâkin bu yerleştirilme, düşünmenin kısırlığından, eksikliğinden veya temelsizliğinden değil, “teknoloji ve bilimin biçimlendirdiği sanayi çağındaki halk üzerindeki doğrudan ya da dolaylı etkisi” bakımındandır (Heidegger, 2001a: 72). Böylesi bir düşünme, insanı yerinden yurdundan ederek Varlıkla bağ kurmasını engeller.

¹¹⁴ Varolanların Varlığıyla ilgilenen düşünme, yeni olanaklar yaratmak için yeni sözcüklere ihtiyaç duyar. Bu hem geleneksel sözcüklerin hem de gramerin eksikliğinden kaynaklıdır. Heidegger giriştiği bu meselede kendisine yönelik söz konusu olabilecek eleştirilere karşı Platon'un *Parmenides*'te Aristoteles'in ise *Metafizik*'te yaptıklarına bakılmasını gerektiğini söyler (Heidegger, 2018a: 71).

¹¹⁵ Özlü düşünme, tasarımsal düşünmenin görkemi içinde hareket eden geleneksel felsefe ve bilimin düşünmesinden “öte” bir alanında hareket eder. Varlığın düşünmesinin teknik/*tekhne* bir düşünme tarafından örtülmesi, Varlığın da varolan karşısında “askıya” alınmasına neden olur. “Askıya” alınan Varlık, düşünmenin çölleşmesine karşılık gelir. Çölleşmenin ortasında duran insanın bu durumunu fark etmesi yani gördüklerinin varolanın kuşatıcılığında birer serap olduğuna ikna olması ancak özlü bir düşünme aracılığıyla mümkündür. “Çölleşmeyi tersine çevirebilen” düşünme, varolanların hükmü altına hapsedilen Varlığı kendi olanağından hareketle düşünür. Çünkü özlü düşünme ve Varlık birbirlerine aittir. Özlü düşünmenin bir olanak olarak gizlenmesine neden olan şey, hareket ettiği zeminden uzaklaştırılmasıdır. Yurdundan sürgün edilen “*düşünme*, bir ‘okul’ etkinliği olur ve böylece kültürel etkinlikte geçerlik kazanır. Sonunda ‘felsefe’ görünümünde ‘en yüksek nedenlerden yola çıkan bir açıklama tekniği haline gelir.’” Bütün bunlar, *düşünmenin*, yaşadığı ortamdan ayrılıp ona uzak kalmasının, yani ‘düşünülmesi gerekeni’, Varlığı düşünmemesinin sonucudur” (İyi, 2018: 35-36).

Heidegger yurdu (*Heimat*), “Varlık Tarihi”nin çağları çerçevesinde düşünür yoksa “vatanseverlik veya milliyetçilik” bakımından değil. Bu bağlamda Yeniçağ insanının köksüzleşen düşünmesi, yurtsuzluk deneyiminin yaşandığı en derin zamanı temsil eder. Yurtsuzluk deneyiminin son temsilcisi olarak Nietzsche, metafiziği tersine çevirerek ondan kurtulmadı aksine; o “çaresizliğin tamamlanmasıdır” (Heidegger, 2015b: 30). Heidegger’e göre yurtsuzluk ancak ve ancak Varlığın Tarihi hakkında özlü bir düşünenin sonucunda Varlık kerteriz noktası alınarak aşılabilir (Heidegger, 2015b: 31). Varlığı gideceği yön olarak belirlemek “Varlık Bırakılmışlığı”nı alt etmekle mümkündür. Dolayısıyla varolanlar tarafından çepeçevre sarılan insanın Varlığa ilişkin çeşitli tasarımlar ya da ön yargılarda bulunması buradan ileri gelir. Ön yargılardan hareket etmek, Varlığın hakikatinin yakınlığından uzaklaşmaktır. Bu uzaklık Varlığı “en genel” “tanımlanamaz” ve “kendiliğinden anlaşılır” olarak tanımlar (Heidegger, 2015b: 31). Tanımlamalar bırakın Varlıkla bir bağ kurmayı onu varolan mezarlığına gömmektedir. Gömülen Varlık artık hakkında konuşulmayan bir varolan olarak susuz çiçeklerin gölgelerinde, hakkında düşünülmeyi bekleyen silik bir mezar taşı yazsının yol göstericiliğine ihtiyaç duyar. Beklemek, şairler ve özlü düşünürlerin düşünmesinde hatırlanmaktır. Hatırlanan, Varlıktır. Köklü/Kökensel düşünme (*ursprüngliche Denken*), Varlığın yurdundan seslenen sedasız sesini duyabilen bir düşünmedir. Ancak bu sesi duyabilen bir düşünme, Varlıkla insanın birbirine ait olduğunu hatırlayabilir. Böylesi bir düşünme “Varlıktan olagelerek [*ereignet*] Varlığa ait olduğu için” Varlığın düşünmesi olarak adlandırılır. Varlığın düşünmesi, dünyanın yazgısı gelen yurtsuzluğu “Varlık Tarihi” bakımından ele alır (Heidegger, 2015b: 5)¹¹⁶

“Düşünme [*Denken*], Varlığın insanın özülle olan bağını yerine getirir” (Heidegger, 2015b: 5). Bu bağ, Varlığın düşünmeye armağanıdır. Düşünme, aldığı armağanı Varlığa sunar. Söz konusu sunuşta, Varlık düşünmede dile gelir. Heidegger’in “Dil Varlığın evidir” sözü bu bağlamda düşünülmalıdır. Özlü söze dönüşen -sloganlaşmanın olanaklarında tüketilen her söz gibi- bu söz, ortalama anlaşılabilirlikten hareket edilerek kavranmaya çalışıldığı için işaret ettiği meskende yabancılar kol gezmektedir. Hâlbuki, “Dilin meskeninde insanın ikamet” etmesi bağlamıyla düşünüldüğünde bu söz, özlü düşünürlerin ve şairlerin Varlığın koruyucuları olduğunu dolayısıyla ancak onların bu

¹¹⁶ Heidegger için yurtsuzluk, Batı metafizik geleneğinin içinden çıkamadığı krizi işaret eder. Buna karşın kriz Nietzsche’de “Tanrının Ölümü” ve nihilizmde kendisini gösterir (Esenyel, 2020: 32).

evin koruyuculuğunu üstlenmesiyle Varlık deneyiminin olanaklı olduğunu söyler (Heidegger, 2015b: 5). Varlığın deneyimi, kendimizi dilin ve düşünmenin teknik yorumunun dışına attığımızda mümkün olabilir. Dilin teknik yorumu, onun işaretlere indirgenmesidir. Dile ilişkin böylesi bir yorum, “Varlığın kendisinin ışıyarak-gizleyerek ortaya çıkışını” engeller (Heidegger, 2015b: 18). Heidegger’in Platon ve Aristoteles’te temelleri atılan metafizik düşünmeyi eleştirmesinin nedenlerinde biri, düşünmenin teknik yorumundan hareketle kendisini bilimlerin düzeyine çıkarmaya çalışan felsefedir. Böylesi bir felsefe Heidegger’in ifadesiyle “Düşünmenin özünden vazgeçmek”tir (Heidegger, 2015b: 6). Düşünmenin teknik yorumu, Varlığın üzerindeki sisin yoğunlaşmasına ve “buzlu ve yüksek dağ silsilesinde gönüllü yaşam”anın (Nietzsche, aktaran; Heidegger, 2014a: 22) imkânını yok eder. Düşünmenin teknik yorumu “bir balığın doğasını ve kudretini, onun kuru bir kara parçasında ne kadar yaşayabileceğini ölçmekle saptamaya çalış”maya benzer. Değerlendirme ölçütü, düşünmenin doğasını göz ardı eder. Heidegger’e göre düşünmenin bu durumunu en iyi Sofistler ve Platon’un mirasıyla taçlanan “mantık” göstermektedir (Heidegger, 2015b: 7). İlk başlangıcın sonuyla düşünmeye hükmeden “mantık”, Sokrates öncesi felsefenin metafizik düşünme karşısında “yoksullağa” itilmesini yani Varlığın bilgi karşısındaki durumunun karşılığı olan okul felsefesine dönüşümünü içerir (Heidegger, 2008b: 246). Heidegger’in düşünme deneyimi, düşünmenin bu tarzından yakamızı kurtarmayı ve düşünmenin ait olduğu “yurda” dönmesini salık verir.

İlk başlangıcın düşünülmesiyle düşünmedeki öteki başlangıçta insan, Varlığın yakınına ancak kamusalığın keşmekeşi içinde yeni olanakların cezbedileceğini ve kişinin kendisinden kaynaklanan güçsüzlüğünün farkına vararak ulaşabilir (Heidegger, 2015b: 11). Güçsüzlüğünün farkına varan insan, zamanın birinde Varlığın hakikatine yönelik bir düşünme deneyiminin içinde ancak Ek-sistenz olarak tarihsel olduğunu bilebilirse adım atabilir. Çünkü bu adımı atarak “Varlığın Takdiri içinde durduğunu” kavrayabilir (Heidegger, 2015b: 28). Heidegger’e göre “insan, Varlığın kendisi tarafından Varlığın Hakikatine ‘fırlatılmıştır’ ki, bu sayede ek-siste olarak Varlığın Hakikatini korusun ve böylece de Varlığın Işığı içinde Varolan, Varolan olarak görünsün” (Heidegger, 2015b: 22). İnsan yazgısının, “Varlık Tarihi” açısından ele alınması insan-varolan-Varlık üçgeninde modernitenin alanından çıkılma çabasını göstermektedir. Çünkü modernitenin öznesi her şeyin kendi emrine amade edildiğini dolayısıyla onlara “şiddet” uygulayarak

dönüştürebileceğini düşünerek hareket eder. Her şey hatta insanın kendisi bile tüketilecek bir “şeye” dönüşür. Lâkin, Heidegger için “İnsan Varolanların efendisi değildir. İnsan, Varlığın çobanıdır”¹¹⁷ (Heidegger, 2015b: 23). *Ek-sistenz* olarak Varlık hakkında ihtimam gösteren (*Sorge*) insan Varlığın yakınında ikamet eder. “İnsan, Varlığın komşusudur” (Heidegger, 2015b: 34). Komşu olmak, uzaklığı yakına getirmektir. Lâkin, Varlık her ne kadar en yakın olan olsa da bu yakınlık insana en uzak olandır (Heidegger, 2015b:23). Bunun nedeni, insanın varolanların ortasında onlara dalmasıdır. Varolanların kıskacında insan her defasında varolanı işaret eder, Varlığa nüfus edemez. Dolayısıyla yapılması gereken ilk şey, düşündürücü çağımızda neden hâlâ düşünmüyor olduğumu olduğumuzu keşfetmektir (Heidegger, 2019a: 20). Her ne kadar düşünülecek olan en başından beridir bizden kendisini esirgese de (Heidegger, 2019a: 21) düşünmeyi öğrenebildiğimiz bir çağda *Olagelme* aracılığıyla makineleşme “yok edilebilir” (Heidegger, 2015d: §18:20). Yani *Olagelmede* olagelen, bizi tekniğin özüne ilişkin hakiki bir düşünme deneyime iter. Böylece tekniğin özü insan için kendini açabilen bir şeye dönüşür. *Olagelme*, Varlık ve insanın birbirine ait olmaya bırakılmasıdır.

¹¹⁷ Veyne göre, insan gökten düşmüş ve düş anını unuttun bir melek değildir. Veyne, insanın Varlığın çobanı olduğu belirlemesini onun “kendi tarihinden başka bir şey bilecek bir şeyi olmayan gezgin bir hayvan” olduğu kabulüyle aşmaya çalışır (Veyne, 2014: 95).

3. BÖLÜM

DÜŞÜNME OLAYINDA BİR YÜZLEŞME

3.1. ŞEYLERİN DÜZENİ

Bir halkın, kültürün ya da toplumun Varlık kavrayışı, kendisini, onların yaşam dünyasında yapıp ettikleri pratikler bütününde göstermektedir. Tarihin tozlu sayfalarına bakıldığında bu pratikler bütünü ifade eden Varlık kavrayışı, şeylerin ve insanların karşılaşma olanağını taşımaktadır. Dolayısıyla, varolan her şeyin kendi amacı ve karakterine göre kendisini gösterme biçimi vardır. Wrathall'ın da dediği gibi “çok tanrılı bir Yunanlı, Hera ile uyum sağlayıp istikrarlı bir yuva kurabilir ya da Afrodit ile uyum sağlayıp aşk yapabilir ya da Ares ile uyum sağlayıp savaşa gidebilir” (Wrathall, 2021: 297). Böylesi bir “açığa çıkış tarzında” yaşayan birinin birbirinden farklı davranış tarzlarına sahip olması için o davranışa dair kabiliyetinin olması gerekmektedir. O kişinin kabiliyeti ve durumu, onun şeylerle ilişkisini belirlemektedir. Homeros'un dünyasına baktığımızda “insanlar, kahramanlar ve köleler olarak; şeyler ise hayranlık duyulacak şeyler olarak kendilerini göstermişlerdir” (Dreyfus, 2014: 218). Greklerin Varlık kavrayışına dair bilgi insanların ve şeylerin nasıl anlaşıldıklarıyla ilgilidir. Bunu belirleyen temel etken ise “doğru bilgi arayışı” çerçevesinde şeylerle ve insanlarla ilişkidir. Ya da ortaçağa baktığımızda “insanlar[in] azizler veya günahkârlar olarak; şeyler[in] ise yönetilecek ya da yorumlanacak mahluklar olarak” (Dreyfus, 2014: 218) kavrandığı görülecektir. Modern çağa geldiğimizde, dünyaya hâkim olmak dürtüsü öznenin merkezde olduğu, şeylerin ise bu dürtünün kullanımı için nesnelere dönüştüğü bir zaman söz konusudur. Teknolojik¹¹⁸ dünyaya baktığımızda ise hem şeyler hem de insanlar maksimum yarar ilkesi gözetilerek eldeki seçenekler bakımından değerlendirilir. Bu değerlendirme adına her şey öngörülebilirlik ve hesaplanabilirlik çerçevesinde sabitlenir ve tutarlı bir düzeneğin içine yerleştirilir. Burada açıkça görülmektedir ki,

¹¹⁸ Leitch, çağımızın kültürel çalışmaları açısından postmodern teknoloji kavrayışının üç tane baş ucu kitabı olduğunu söyler: Heidegger'in “*Tekniğe İlişkin Soruşturma*” (1953), Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* (1975) ve Haraway'in *Bir Siborg Manifestosu (A Cyborg Manifesto)* (1985). Ona göre bu eserlerin “her biri, teknoloji felsefesi ve tarihindeki postmodern anın, kolektif refah, özgürlük, güvenlik ve sürdürülebilirlikle ilgili *acil etik-politik* sorular patlak verdiğinde ortaya çıktığını göstermektedir” (Leitch, 2004: 209).

yaşam dünyamızda toplumsallaşmamızı sağlayan pratikler bütünü, eylemelerimizin şeylerle ve insanlarla ilişkisi tarafından belirlenir. Yani şeylerle ya da insanlarla ilişkimizi belirleyen onların anlam dünyamıza hangi yönlerden isabet ettikleridir.

Şeylerin düzeni, insanın kendisiyle, çevresiyle ve dünyayla kurduğu ilişki aracılığıyla belirlenir. Yaşamımızı çevreleyen şeylerin bizim için problem haline gelmesi ise onlarla “radikal bir kopuş” (Zimmermann, 2011: 65) yaşadığımızı gösterir. Şeyler, sahip oldukları özellikler bakımından bizim için anlamını yitirmeye başlar. Böylesi bir durumda ya mevcut durumun bir analizi yapılarak sorunun kaynağına ulaşılmaya çalışılır ya da kaynağına ilişkin bir soruşturma yapmaktan ziyade düzeni oluşturan söylemin içine dâhil olarak onu kuşatan iktidar ilişkilerinin işleyişi ortaya koyulur. Her iki durumda da yapılan sorunsallaştırma, “şimdinin”¹¹⁹ konumunu belirleme amacıyla düşünmede yeni bir olanağın peşindedir. Bu olanak kimi zaman yurtsuzluk ağıyla kuşatılmış Varlığın sedasız sesinin peşinden koşmayı öğütlerken kimi zaman da iktidarın/iktidar ilişkilerinin kurduğu özneleştirme süreçleriyle yönetilenlerin tarihine odaklanmayı salık verir. Her ne kadar tarihi okuma biçimlerinin merkezine farklı kavramsal merceklere yerleştirmiş olsalar da hareket ettikleri zemin modernitenin yoksun zamanıdır. Bu, öyle bir zaman ki hem “Varlık unutulmuşluğunun” hem de öznelliklerin tarihini görmek isteyen gözleri açık bir alanda düşünmeye bırakır.

3.1.1. İktidardan Biyo-iktidara Varlıktan Çerçevelemeye

Bu doğrultuda soruşturmamızın amacı, *tertium quid* arayışı, bilinen iki bileşenden bilinmeyen bir bileşen elde etmek değildir. Her iki bileşenin neler içerdiğini ortaya koyarak yeri geldiğinde bir bileşenin diğerini anlamak için aracı olup olmayacağını olanağını incelemektir. İktidar ve Varlık kavramları üzerinden yapılacak kıyaslama

¹¹⁹Foucault'nun analizlerinin “güncelin ontolojisi” altında toplanabilmesinin olanağını kendini konumlandığı alandan hareketle anlayabiliriz. O geleneksel felsefenin –“hakikatin formel ontolojisi”– sorularını öteki, cevaplanamaz ya da önemsiz addetmez ama hakikatin, bilginin, insanın ve dünyanın ne olduğunu soruşturan soruların ötesinde Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” metnini merkeze alan “içinde bulunduğumuz bu güncel zamanda biz kimiz?” sorusunun felsefe faaliyetinin yönünü tayin ettiğini düşünür. Kim olduğumuza ilişkin soru, kendi üzerimize tarihsel olarak odaklanmanın önemini vurgular. Bu sorunun alanı Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger ve Frankfurt Okulu tarafından işgal edilmektedir. Foucault da aynı soruya “düşünce tarihi yoluyla, daha doğrusu, Batı toplumunda, düşüncelerimiz ve pratiklerimiz arasındaki ilişkilerin tarihsel bir analizi yoluyla oldukça kısmi ve geçici cevaplar vermeyi” denemektedir (Foucault, 2019a: 103).

kendinde birçok soruyu barındırır: İktidar ve Varlık muadil işlevler mi işaret eder? İktidarın ve Varlığın, tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilen kültürde yeri nerededir? Foucault ve Heidegger kendi düşünce izleklerinde tehlike olarak neyi görmektedir? Her iki düşünür de söz konusu tehlike karşısında çare olarak “direniş”in hangi yönünü işaret etmektedirler? İktidar ve Varlığın belirli aşamalarını temsil eden teknik/teknoloji ve biyo-iktidar arasında bağ kurulabilir mi? (Dreyfus, 2014: 216). Bu soruların yanı sıra, iktidar hangi yönüyle politik bir tutumun anlaşılması için anahtar rolü görmektedir? Birbirlerinden “ayrık” gibi görünen kavramların, politik ve ontolojik yönlerinin aynı noktada birleştiği metapolitika, bize sözü edilen politik tutumun anlaşılması için nasıl bir zemin sağlar?

Yönümüzü asıl kaynağa, iktidar ve Varlık arasında kurulacak ilişkiye çevirdiğimizde bu ilişki ilk elde bize şunu düşündürür: Varlık kavrayışımızda iktidarın *Olagelmesi* hüküm sürüyor olabilir mi? İlgili soru hakkında düşünmek ilkin söz konusu kavramları sorunsallaştırmaktan geçer. Böylesi bir sorunsallaştırma Heidegger’in Varlık kavrayışında dünyanın resme, insanın özneye, Varlığın varolana, şeylerin tüketilecek nesnelere vs. dönüşme süreciyle Foucault’un iktidar analizinde iktidarın yasaklamaya ve biyo-iktidara, kendiliklerin özneye, öznenin disipline edilmiş bedenlere vs. dönüşme süreci arasında pratikte paralel bir bağlantı kurulabileceğini iddia eder. Bunun sonucu olarak Heidegger’in Varlık Tarihi ile Foucault’nun “İktidar tarihi” arasında kurulacak bağ, onların (Varlık ve iktidarın) pratikte kavranma şekilleri arasında ilişki olduğunu söyler.

Pratikte kavrandığı şekliyle Varlığın tehlike olarak çerçevelenmede (*Gestell*) kendini açması ve iktidarın biyo-iktidar olarak kavranması yaşamın tüm alanlarında kendisini görünür kılar. Bir yönüyle bu hem modern tekniğin/teknolojinin özü olan çerçevelenmenin (*Gestell*) hem de biyo-iktidarın doğada olanı birim haline dönüştürmesine yani kullanılacak olanı bir ham maddeye indirgemesine karşılık gelir. Bunun işleyişi de belirli mekanizmalar oluşturularak ham maddenin üretilmesi, depolanması ve dönüştürülmesi şeklinde olur. Dolayısıyla, Foucault’nun biyo-iktidar eleştirisinin Heidegger’in teknoloji eleştirisini hangi yönleriyle tekrarladığı sorusu (Rayner, 2014: 252), modern zamanlarda Varlığın kendisini ifşa etme tarzıyla, iktidarın bir teknoloji olarak biyo-iktidar biçiminde nasıl işlediği arasında bir bağ kurma çabasıdır. Biyo-politik yönetim ile modern

teknik/teknolojinin özü olan çerçeveleme (*Gestell*) arasında en az üç tane süreklilik çizgisi saptanabilir. İlki, hem biyo-iktidarın hem de çerçevelemenin (*Gestell*) kaynak alanı olarak “gerçekliğe” hitap etmesi bakımından “gerçek” bir süreklilik ifade etmesidir. Bu yönüyle ilk süreklilik, gerçeklik alanının kapsamı açısından bir farklılık olduğunu gösterir. Çünkü çerçeveleme, bütün bir gerçekliğe ilişkin biyo-iktidar özel olarak nüfusu hedef belirler. İkincisi, nesneleştirme süreci anlamında araçsal bir sürekliliğe karşılık gelir. Söz konusu süreklilik, yaşam dünyamızı kuşatan pratiklerimizin tamamında teknik manipülatif düzeneği içinde yapıp ettiğimizi düşünen bir zeminden hareket eder. Üçüncüsü ise yukarıda ifade edilen biyo-iktidar ve çerçevelemenin (*Gestell*) işleyişleri bakımından stratejik bir sürekliliktir. Stratejik süreklilik, yaşamın tamamını bir yönetime indirgemektir. Yani şeyler, nesne olarak kullanılmak için çeşitli mekanizmalar yardımıyla düzenlemenin ve denetlemenin şablonları altına sığdırılır. Böylece yaşamın tüm bileşenleri üzerinde yönetimin “iktidarı” sürekli hale gelir. Bu üç süreklilik çizgisi, bizi tam da istediğimiz alanın eşiğine, yani Foucaultcu biyo-iktidar eleştirisinin Heideggerci “modern teknoloji eleştiriyi” tekrarladığına değil, birbirleri arasında bağ kurulamayacak gibi görünen kavramların doğru bir yönelimle sorunsallaştırmanın konusu yapılabileceği kavrayışının kendisini gösterdiği alana bırakır (Rayner, 2014: 266). Dolayısıyla bu sorunsallaştırma iktidar ve Varlık arasında kurulacak herhangi bir diyalogun hangi yönde ele alınması gerektiğine de işaret eder. Bu işaretler, bizi sözü edilen diyalogun teorik olarak birçok bakımdan olanaklı olduğunu düşünen Dreyfus’un Varlık ve iktidar okumasıyla yüzleşmemiz gerektiğini gösterir.

Dreyfus, “Varlık ve İktidar” adlı makalesinde Varlık ve iktidar kavramlarının belirli bağlamlarda kıyaslanabileceğini iddia eder. Dreyfus’un çalışmasının sac ayakları Heidegger’in düşünce izleğinin merkezinde Varlığın, Foucault’nun ise iktidar olduğu iddiası üzerine oturtulur. Özellikle, modern düşünce kavrayışına getirdikleri eleştiriler söz konusu olduğunda ele alınan iki kavramın önemi kaçınılmaz hale gelmektedir. Dreyfus, Heidegger okumasının merkezine Varlık Tarihini yerleştirerek “şimdinin tarihini” şeylerin kavranış biçimindeki değişiklikle ilişkilendirir. Daha önce de ifade edildiği üzere Heidegger, Varlığın tezahürlerinin karşılık geldiği “açığa çıkma” (*Aufgang*), makineleşme (*Machenschaft*) ve olagelme (*Ereignis*) çağlarından söz eder. Bu çağlar, varolanın herhangi bir “zorlama” olmadan kendini açmasından, modern zamanlarda nasıl nesnelere dönüşmüş olduğu sürecinin kavranması için bize “sürekliliğin” olmadığı bir

izlek sağlar. Sözü edilen izlek, Foucault’da şeylerden kendiliklere kayarken aynı zamanda “kendiliklerin öznel haline nasıl geldikleri üzerine bir odaklanmaya dönüş”ür (Dreyfus, 2014: 215). Foucault’da kendiliklerin öznelliklere dönüştürülme süreçleri yasaklayıcı iktidar, disiplinci iktidar ve biyo-iktidarın uygulanması ve işlemesi aracılığıyla ortaya konur. Böylesi bir paralelliği işaret etmek Varlık Tarihinin çağlarıyla iktidarın soybiliminde öngörülen rejimlerin örtüştüğünü mü iddia etmektedir?

Heidegger’in Varlığın teknolojik kavrayışını Varlık Tarihinin en uç noktası olarak işaret etmesi gibi Foucault da biyo-iktidarda en uç noktasına ulaşan iktidar rejimlerinden söz eder. Heidegger’in belirlemesi, şeylerin karşıda duran ve tüketilmeye hazır kaynaklar olarak görülmesinde temellenirken Foucault’nun belirlemesi ise “*kendimizi* arzulayan öznel ve disipline edilmiş bedenler olarak anlamaktan kurtulmamız” üzerinden temellenir (Dreyfus, 2014: 215-216). Bunların yanı sıra, hem Varlık hem de iktidar yanlış anlaşılmalı olmaları bakımından aynı yazgıyı taşırlar. Dreyfus’un da işaret ettiği gibi Heidegger’in Varlık kavrayışı, Varlığın açıklığı (*Lichtung*) çerçevesinde düşünüldüğünde daha açık anlaşılabilir. Varlık açıklığı, şeyler ile insanların karşılaştığı bir alana işaret eder. Batı metafiziği düşünme geleneği işte bu açıklığın yanlış anlaşılmasının tarihidir. Varlığın açıklığı, şeylerin kendilerini açığa çıkarması için geri çekildiğinde Platon’dan beri bu açıklık yerine varolan her şeyin kaynağı olan “en yüksek varlık” konulmuştur. Heidegger tarafından onto-teoloji olarak belirlenen bu dönemde en yüksek varlık Platon’da “İyi”, Aristoteles’te “Hareket Etmeyen-Hareket Ettirici”, Hristiyanlarda “Yaratıcı Tanrı” ve aydınlanmayla birlikte insan olmuştur. Varlığın bu yanlış anlaşılmasının bir benzeri iktidar kavramı için de olmaktadır. İktidar, yasaklamanın, “hayır” demenin karşılığı olarak kullanılmış onun üretici olan yönü görmezden gelinmiştir. Yani Heideggerci anlamda söylersek, Foucault iktidar kavramıyla bireyler ve grupların düşündüklerini ve yapabildiklerini düzenleyerek “toplumsal bir açıklığı” işaret eder. Bu bağlamda daha önce de söylendiği üzere iktidar sabit bir kurum değildir; o tarihsel ve toplumsal pratiklerimiz içinde “her yerde”dir (Dreyfus, 2014: 217-218). İktidar, “her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir” (Foucault, 2020: 69). Foucault’nun iktidarın kapsamına ilişkin bu belirlemesi iktidarın aynı zamanda iktidar ilişkileri olarak anlaşıldığını gösterir. Çünkü iktidar sadece hukuksal alanda değil hukuksal alanın dışında da işler. İktidar ilişkileri, devletin bireylerde, aile reisinin eşi ve çocuklarında, doktorun hastada, patronun işçiler üzerinde uyguladığı

ilişkilerle işleyen bir iktidardır (Foucault, 2019b: 162). Bunun sonucu olarak “tek bir iktidar” değil her yerde içerilen iktidar ilişkilerinden söz edilmektedir. Böylece şu soru sorulabilir: Foucault, “iktidar”dan genel bir kavramı değil de “mikroskobik iktidarlar dizisini” (Foucault, 2019b: 50) mi anlamaktadır? Eğer bundan kasıt “bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar işleyen, giderek daha incelen” mikroskobik iktidarlar dizisi anlaşılıyorsa, evet. Ama, yalnızca “devlet aygıtı sorununa” işaret ediliyorsa, hayır (Foucault, 2019b: 50).

Foucault’ya göre iktidardan söz edilirken akla hemen ordu, polis ya da adalet gelir. Söz konusu belirlemeler yalnızca devlet aygıtına işaret eder. Hâlbuki iktidar ve dolayısıyla iktidar ilişkileri “bir kadın ile bir erkek arasında, bilen ile bilmeyen arasında, ana baba ile çocuklar arasında vardır” (Foucault, 2019b: 175). Bu bağlamda iktidar ilişkilerinin güç ilişkileri olduğu görülmektedir. Foucault bu güç ilişkilerinin aynı zamanda tersine de çevrilebilen çatışmalar olduğunu söyler. Ona göre, “tamamen muzaffer olan, dolayısıyla tahakkümü sınırlandırılmayan iktidar ilişkileri yoktur” (Foucault, 2019b: 176). Ayrıca Foucault, iktidarı her yere yerleştirdiğinden dolayı kendisine direnişi yok saydığına yönelik suçlamalar da olduğunu söyler. Oysaki, iktidar ancak özgürlüğün olduğu yerde mümkündür –“özgürlük, iktidarın koşuludur” (Foucault, 2019a: 75)– ve özgürlüğün olduğu yerde direnişin yok sayılması olanaksızdır. Çünkü “iktidar ilişkileri kaçınılmaz olarak direnişe yol açar, her an direniş çağrısı yapar, direnişe imkân tanır (...)” (Foucault, 2019b: 176). Böylece yaşamın her alanında mücadele içinde olduğumuz görülür. Foucault günlük yaşamın en belirgin bir durumuyla buna örnek verir. Ona göre, babanın çocuk üzerinde uyguladığı iktidara karşılık çocuğun yemek masasında parmağını burnuna sokması isyandır. Böylece “isyandan tahakküme tahakkümden de isyana” giden bir süreç vardır. Foucault’nun yapmak istediği de bu sürecin nasıl işlediğini ortaya koymaktır (Foucault, 2019b: 176).

Her ne kadar Dreyfus’u Foucault’nun iktidarın her yerden geldiği belirlemesiyle desteklese de Rayner’in de belirttiği gibi Dreyfus’un iktidar ve Varlık paralelliğinde yaptığı okuma provokatiftir. Dolayısıyla, Varlık ve iktidara ilişkin pratik bir zemin sunmaktan ziyade teoriktir. Rayner, Dreyfus’un iki düşünür arasında kurmayı denediği ilişkiyi zaten teorik bir ilişki kurulamayacağını düşünmesinden dolayı reddeder. Biz,

teorik bir ilişki kurmanın olanaklı olmasının yanı sıra “son bölümde” göstereceğimiz gibi iktidar ve Varlık ilişkisinin pratikte görülmesinin daha olası olduğunu düşünüyoruz.

Foucault ve Heidegger’i aynı düzlemde ele almayı sağlayan önemli etkenlerden birinin onların teknolojiyi kavrayış biçimleri ve teknolojiye getirdikleri eleştiri olduğu açıktır. Hem Foucault’nun iktidarı genel bir kavram olarak görmeyip teknolojilerle ilişkili düşünmesi hem de Heidegger’in Varlığı Batı metafiziği düşünme geleneğinin yazgısıyla paralel düşünmesi, modernite bağlamında ele alındığında teknolojiden bağımsız düşünülemez.

“Modern teknolojik rasyonaliteyi tipikleştiren şey, düzen, kontrol, tahakküm, güvenlik arzusu; ustalığı, iradeciliği, faydacılığı; hesaplama, nesneleştirilmeye, temsile adanmışlığı; doğa ve insan dahil her şeyi çılgınca verimli makinelere ve kaynaklara dönüştürmesidir. Giderek daha fazla, hiçbir şeyin olduğu gibi olmasına izin verilmiyor” (Leitch, 2004: 210).

Foucault, iktidarın biyo-iktidara dönüşmesinde – burada hükümler iktidar ve disiplinci iktidarın kendi zamanlarını doldurdıkları ve biyo-iktidarın çağının başladığını değil sadece baskın iktidar biçiminin biyo-iktidar olduğunu ifade edilmektedir – özneleşme sürecinde kaybolan kendiliklerin peşinden giderken, Heidegger, metafizik geleneğin yersiz-yurtsuz makineleşme (*Machenschaft*) çağında, Greklerin Varlık deneyiminin hatırlanması gerektiği ve yeni bir başlangıç yapmanın zorunluluğu üzerine ciltler dolusu sayfalar yazar. Dolayısıyla her ikisi düşünür de kendi temalarında kayıp olduklarını düşündükleri “zamanı” aramaktadır.

3.1.2. Tasvirin Söylemi Kaynaklık Bakımından Öncelemesi:

Söylem ve Dünyanın Resmi¹²⁰

Resim çağının, dünyanın varolanlar üzerinden temsili anlamına geldiğini söyleyen Heidegger için temsil, şeylerin karşıda duran tüketilmeye hazır nesnelere dönüşmesinin karşılığıdır. “Foucault Heidegger’in tasvir/tasavvur eleştirisinden hareketle, böylesi

¹²⁰ Sawicki, Foucault için panoptikonun iktidar/bilgi tarihinde gördüğü işlevle Heidegger’in dünya resminin benzer olduğunu düşünür. Benzerlik, temsil ettikleri ideal bütün için temel gösterge olmalarında görülür (Sawicki, 2003: 63). Panoptikon, “görülmeden gözetimin” en ince şekilde toplumsal sitemi tasarlamının aracıyken dünya resmi, şeylere karşıdan bakma aracılığıyla dünyanın da nesneleştirilmesi, düzenlenmesi ve bir düzeneğin içine yerleştirilmesinin karşılığıdır. Panoptikonun sütunları arasındaki mahkûm, bilginin nesnesi haline gelir. Dünya resminde ise şeyler hatta dünyanın kendisi de bilginin nesnesine dönüşür.

düşünce yönergelerine ‘söylem’ adını verir” (Bolt, 2015: 63). Çünkü Foucault için söylem, belirli bir çağa ilişkin düşünme biçimiyle bağlantılıdır. O düşünme biçimi, “farklılıkları” ortaya koyan bir “teşhistir” (Foucault, 2016b: 256). Bu tanımlama, aynı zamanda Foucault ve Heidegger’in genel düşünme biçimi arasındaki farkı da ortaya koyar, ki bu, bütün bir çalışmamızın sonucunda neden Foucault’nun eleştiri figürü olarak seçildiğinin nedenini de içerir. Ona göre, “eğer felsefe kaynağın hatırlanması ya da geri dönüşü ise yaptığım şey, hiçbir durumda felsefe olarak düşünülemez” (Foucault, 2016b: 256). Bir bakıma felsefenin neliğine ve Foucault’nun kendi konumuna ilişkin olarak da yapılan bu açıklama, “kaynağın hatırlanması” veya “geri dönüşü” açısından ele alındığı zaman çok açık bir Heidegger eleştirisidir. Çünkü Heidegger, sıklıkla yeni bir başlangıç adında “öteki başlangıcı” çağırırken Foucault, başlangıcın bir tarafa bırakılmasıyla “düşünce tarihini kendi malı gibi kuran her şey[in] ortadan kalkacağını” düşünür (Foucault, 2016b: 55). Söz konusu belirlemeler ışığında şu söylenebilir: Bu iki düşünür arasındaki en temel farklardan biri, Foucault’nun eleştirel olmaya devam ettiği yerde Heidegger “peygamber” edasıyla gelecek olan karşında “şairler şairiyle” düşünürün sözlerini “öteki başlangıç” üzerinden yeni bir olanak sunar. Tam da bu yüzden, bir kurtuluş sunuyor görünmeden kurtuluşu işaret etmesinden dolayı o çok eleştirdiği Batı metafiziği düşünme geleneğinin “yıkımını” gerçekleştirememiştir. Yıkılması planlanan tarafından farkında olsun ya da olmasın ele geçirilen Heidegger, iktidarın politik sesinin cezbediciliğine kapılmaktan geri durmamıştır. Dolayısıyla, benzerlik kurduğumuz söylem ve dünya resmine ilişkin belirlemelerimiz, bu eleştiriye düşünmenin akışında hatırda tutacaktır.

Felsefe tarihine bakıldığında, filozofların çoğunun Varlık’tan, dünyadan ya da Tanrı’dan hareketle kendi düşünsel argümanlarına bir yol çizdikleri görülmektedir. Foucault kendi yolunun taşlarını, tarihin bir döneminde kıyıda köşede kalmış insanların yaptıkları ve doğru kabul ederek söyledikleri şeylerden hareket ederek dizmektedir. Yani Foucault, tarihin söyleminde tanımlanan deliliğin, cinselliğin, cezalandırmanın vs. izini sürmektedir. Peki, bir söylemi açıklamak ne demektir? Cinselliği, deliliği ve Foucault’nun söylemsel bir pratik olarak gördüğü diğer kavramsal tanımlamaları açıklamak, yapılanların ve söylenenlerin yorumlanmasının yanı sıra insanların tavırlarının, sözlerinin ve kurumlarının neyi varsayarak hareket ettiklerini anlamaktan geçer. Foucault bunun için kimi zaman gündelik bir pratiği, kimi zaman hermeneutiği,

kimi zaman da anlamın açıklanmasını bir anlama aracı olarak kullanır (Veyne, 2014: 23). Bu araçlarla birlikte düşünüldüğünde söylem, belirli dönemlerde insanların algılama, düşünme ve eylemde bulunma “gözlükleridir”. Bu gözlüklerle bakmak hem tahakküm edenlere hem de tahakküm edilenlere dayatılmaktadır. Söylemler, yapılanların ve söylenenlerin hudutlarının belirlenerek haritalandırılmasıdır (Veyne, 2014: 40-42).

Bu hudutları belirleyen olayların soruşturmasını yapan Foucault, söylemsel olaylarla bağımızın koparılamaz olduğunu dolayısıyla da bu anlamıyla geçmişte söylenmiş olanların dışında bir şey olmadığını düşünür. Böylesi bir belirleme, söylemsel olayların birbirleri arasındaki ilişkinin “niçin ve nasıl yerleştiğinin” peşinde koşmaktan kendini alamaz. Foucault, “analizine uygun nesneyi” bularak onu “siyasi, ekonomik, cinsel boyutları içinde yeniden kurmaya” çalışır (Foucault, 2016a: 184). Analize uygun nesne de ancak sorunların ya da sorunsalların soybilimi (*jenealoji*) düstur alınarak bulunabilir: Çözümlerin (cevapların) değil, sorunsalların hayat bulduğu bir *felsefe* (Foucault, 1987: 12). Böylesi bir felsefe tıpkı Foucault’nun *Collège de France*’ta *Söylem’in Düzeni* başlıklı dersinde ifade ettiği gibi kendisini, “başlangıçlara” değil, söylemin rastlantısallığına bırakmak ister (Foucault, 1987: 21). Foucault’nun “söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi” olmak istememesi dolayısıyla “söylemin öte yanında kalma arzusu” kendisini kurumun (dolayısıyla iktidarın) törensel başlangıcının dışında bırakma çabasına karşılık gelir (Foucault, 1987: 21-22). Foucault’nun kuruma dair kendisiyle kurduğu bu monolog kurumun dile gelişiyse diyaloga dönüşür:

“Başlamaktan korkman gereksiz; biz hepimiz, söylemin yasaların düzeni içinde yer aldığını sana göstermek için buradayız; uzun zamandan beri ortaya çıkışının kolladığını göstermek için; ona, onu onurlandıran ama elini kolunu da bağlayan bir yerin ayrıldığını göstermek için ve de, kazara bir güce sahip olursa, bunun aslında bizden ve yalnızca bizden kaynaklanacağını göstermek için” (Foucault, 1987: 21).

Her toplumda bireylerin çeşitli şekillerde eyleme koşullarının önceden belirlendiğini işaret eden diyalog, söylemin her toplumda çeşitli kısıtlamalarla, düzenlemelerle ve tanımlamalarla yeniden üretildiğini göstermektedir (Foucault, 1987: 23). Heidegger’in Yeniçağın düşünme biçimi olarak gördüğü dünyanın resme dönüşmesi, eylemde bulunma “gözlüklerimize” olanak sağlayan zemindir. Foucault’da bilim, disiplini şekillendiren bir araç olarak disiplinci iktidarın mekanizmalarından biriyken Heidegger onu, Yeniçağın özlü fenomenlerinden biri olarak görür. Bu özlü fenomen şeylerle, insanlarla ve

“yeryüzündeki” diğer varolanlarla ilişkimizi belirler ve aynı zamanda düzenler. Foucault için bir söylemin içinden hareket edilmesi söylemin ya da söylemi oluşturan kurumun etkisinde hareket edilmesi düşünme biçimini etkiler. Çünkü “Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda da yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesini sağlar. Aynı biçimde, suskunluk ve giz iktidarı korur, onun koyduğu yasakları sabitleştirir, ama aynı zamanda onun çatışmalarını yumuşatır ve az ya da çok karanlık hoşgörülere yer açar” (Foucault, 2020b: 75). Buna karşı, Heidegger’in Yeniçağ düşünmesinin belirleyici olan tasviri, “Varlık unutulmuşluğunun” en derin hissedildiği zamana karşılık gelir. Varlık, karşıda duran nesneye yani varolan konumuna yerleştirilir. Dünyanın resim olarak tasviriyle insanın yurtsuzluğunun özü birdir. Çünkü tasvirin egemenliğini yücelten metafizik düşünme, insanın Varlıkla bağıını koparmıştır. Her ne kadar başlangıçların “kökensel” yönünü düşünme deneyiminin ötesinde bir yere yerleştirirse ve kendisini onun rastlantısal yönüne bıraksa da başlangıcı oluşturan kurallar bütünü söylemden payını almaktadır. Çünkü Foucault, öznenin, mümkün olanaklar ve durumların yarattığı çoğulluk alanıdır dediğinde, öznenin tıpkı piyonun satranç kuralları tarafından oluşturulduğu gibi söylem kuralları tarafından oluşturulduğunu düşünür. Kişi söylemin kurallarını detaylandırdığında ancak o zaman özneyi tanımlamış olur. Satranç oyunu tanımlandığında piyon da tanımlanmış olur (Miller, 1990: 116). Dolayısıyla Foucault’da başlangıç kurulmaktadır. Foucault’da öznenin değil öznelliklerin olduğu tartışması da buna dayanmaktadır. Bu aynı zamanda Foucault’nun soybiliminden ne anladığıyla da ilgilidir: Kurucu özneyi bir tarafa bırakmak. Yani tarihin akışı içinde ne olduğu belli olmayan özne artık “özne” olmamaktadır. Bunun aksine, öznesiz –“özneye gönderme yapmadan”– “bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi” (Foucault, 2016a: 67). Burada öznenin eleştirildiği temel nokta, fenomenolojinin bilinci temel alan özne kavrayışıyla belli bazı Marksistlerin öznenin tarihsel süreçte “ekonomi, ideoloji ve üstyapı ile altyapının karşılıklı etkileşimi terimleriyle” ifade edilmesidir (Foucault, 2016a: 67). Buradan çıkarılacak sonuç, aslında Foucault’nun bütün bir düşünme deneyiminin konusu olan delilerin, mahkumların, hastaların ve diğer ötekilerin bir özne değil öznellik olarak iktidar-bilgi açısından nasıl inşa edildikleridir. Böylece şu söylenebilir, “her iktidar kendi öznesini yaratır” (Feldman, 2021: 52). Buna karşın, Heidegger her ne kadar Kartezyen öznenin “kurucu” rolünü eleştirirse de Dasein’in belli bir başlangıca sahip olduğu varsayılır. Dünyaya fırlatılmış

olarak Dasein Varlığın yazgısına yardım eli uzatmanın yanı sıra kendini tasarımılayarak inşa eder. Temeldeki fark, birinde öznesiz bir özne olarak bireyin öznellik olarak inşa edilmesi söz konusuysen, diğerinde Dasein, ontik ve ontolojik özelliklere sahip olarak kendini çeşitli hallerde bulunma ve anlama olanaklarıyla geleceğe doğru tasarımlar.

“Foucault’nun kaybolan öznesi zaten Nietzsche’nin, zaten Heidegger’in öznesidir” (Babich, 2009: 35). Çünkü hem Heidegger’de hem de Foucault’da özne sabit, değişmeyen ve belirli tanımlar aracılığıyla konumu statikleşen Kartezyen öznenen farklıdır. Heidegger’de, Dasein’in dünyaya fırlatılmışlığı onun yazgısı olsa da onun varoluşunu belirleyen şey tasarımları aracılığıyla kendini kurmasıdır. Buna benzer olarak Foucault da öznenin bir töz ya da verili bir şey olmadığını aksine tarihsel süreçte iktidar-bilgi düzeneği içinde kurulduğunu düşünür. Dolayısıyla “Foucault’nun eleştirisi, insanın özünü yeniden kazanmak yönünde bir teşebbüsten ziyade, bir özneleşmenin çözülüşü (*desubjectivation*) projesidir” (Rayner, 2014: 271). Heidegger, özneleştirmeyi aynı zamanda Batı metafiziğinin makineleşme çağının en yüksek noktası görmektedir. Her türlü değerlendirmenin [*Werten*] özneleştirme [*Subjektivierung*] (Heidegger, 2015b: 41) olduğunu düşünen Heidegger için özneleştirme metafizik çağın son temsilcisi olan Nietzsche’nin değerleri değerden düşürme girişiminin sonucudur. Buradan hareketle söylenebilir ki, değerlendirme varolanın kendiliğinin görmezden gelinerek ona bir kimlik atanmasıdır. Bu bakımdan hem tarihsel olarak kurulan özne hem de kendi tasarımlarıyla kendini kuran Dasein, değerlendirme zamanının çocuklarıdır. Sonuç olarak söylenebilir ki özneleştirme, Foucault’da bireylerin, iktidar ilişkileri tarafından nesneleştirilerek tarihsel olarak nasıl kuruldukları açısından soruşturulurken, Heidegger’de varolanın tüm olanaklarının tüketildiği ve Varlığın “güç istenci” olarak ele alındığı metafizik çağın en belirleyici figürlerinden biri olarak ele alınmaktadır.

“Foucault’nun eserinin ardında –Heidegger’inin ardında olduğu gibi– herkesin bildiği ama söylenmemiş bir düşünce gizlidir: İnsanlığın uzak ve yakın geçmişi, ölmüş büyük hakikatlerin engin mezarlığından başka bir şey değildir” (Veyne, 2014: 23). Foucault’nun söylem aracılığıyla tarihsel oluşumları incelemesi hakikat olduklarını iddia eden düşüncelerin sonunu getirmiştir. Foucault sözü edilen mezarlığın bizim için mezarlık olarak görülmesinin olanaklılık koşullarını soruştururken Heidegger, mezarlığın en kuytu

köşesinde “öteki düşünmenin” ruhunu çağırmak için ritüeller düzenlemektedir; öteki düşünme kılığında neyin sisler arkasından çıkıp geleceğini bilmeden.

3.1.3. Süreksizliğin Çemberinde İki Düşünür: Epistemeler¹²¹ ve Çağlar

Projeleri ve hikâyeleri farklı olsa da Foucault ve Heidegger’in tarih/tarihsellik kavrayışlarında belirleyici olan “süreksizlik” fikridir. Tarihin belirli bir amaç doğrultusunda çeşitli aşamalardan geçerek “sonda” gerçekleştiğine ilişkin tasavvurların ötesinde her ne kadar tarihi çeşitli bölümlendirmeler üzerinden sorunsallaştırsalar da sorunsallaştırmalarının merkezinde “eşik, kopma, kırılma, değişme, dönüşme” (Foucault, 2016b: 15) ya da “anlık” hareketler vardır. Bu bağlamda, Foucault’nun epistemeleriyle Heidegger’in “Varlık Tarihinin” çağları belirli bir koşutluk içinde okunduğunda “tarihi” hangi açıdan kendi temalarıyla ilişkili kullandıkları daha açık anlaşılabilir.

Foucault’nun epistemeler tarihiyle, Heidegger’in Varlık tarihindeki dönemlerin ortaya çıkışı arasında güçlü benzerlikler olduğu düşünülse de en güçlü bağ klasik episteme¹²² kavrayışıyla makineleşme çağı arasında kurulabilir. “Meseleyi kabaca ifade etmek gerekirse, her ikisi de Batı Avrupa kültüründe temsilin yükselişi ve ardından merkezden uzaklaşmasındaki aşamaları anlatır” (Schartz, 2003: 163). Schartz, epistemeler ve Varlık Tarihi arasındaki ilişkiyi hermeneutik ve metinler arası bakış açısıyla eleştirel bir karşılaşma üzerinden okurken bunu *Kelimeler ve Şeyler* ile sınırlı tutmaktadır (Schartz, 2003: 164). Her ne kadar Heidegger’in Varlık Tarihine ilişkin dönemlendirmesini üçlü ayırım üzerinden değil de “pre-Sokratik çağ”, “Platonik çağ”, “ortaçağ”, “modern” ve

¹²¹ Foucault, *Bilginin Arkeoloji*’sinde, önceki metinlerine yöneltilecek eleştirilere cevap vermenin yanı sıra özellikle *Kelimeler ve Şeyler*’de belirsiz bıraktığı bazı kavramları artık soruşturma alanına dâhil etmez. Bu kavramlardan en önemlisi, episteme kavramıdır. Eleştirmenlerin de üzerinde sıkça durduğu epistemelerde, Foucault’nun çağının eleştirisini sunarken belirleyici olabilecek temel yapıların örneğin Newton gibi düşünürlerini görmezlikten gelmesi onun düşünsel izleğinin en problemlili kavramlarından biri olarak epistemeyi göstermektedir.

¹²² Velasquez’in *Nedimeler*’i Foucault’nun klasik episteme kavrayışını resim üzerinden anlatışına kaynaklık eder. Tablonun öznelere, fırça darbelerinin kuytu sokağında terk edilmiştir. Bu kuytu sokakta bir kral ve kraliçe bize bakmaktadır. Tasarımın simgesi olarak ifade edilen bu durum, “öznenin sıkıştırıldığı bir bilgi” olmanın ifadesidir (Merquior, 1986: 61). Bu tablo Foucault’ya göre, “kendi içinde öz olarak ‘klasik tasarımın tasarımı’ yani tasarımın düşündürdüğü şeyin zorunlu olarak görünmez kıldığı bir epistemik sistemi taşımaktadır” (Merquior, 1986: 64).

“(kendimizin) geç-modern zamanları” (Thomson, 2012: 99) şeklinde beş üniter yapı üzerinden eleştirilse de

“Heidegger’in yorumunun detaylarını sorguladıkları yerde bile önde gelen düşünürler onun ilk kez birbirinden ayırdığı temel çağ ayrımlarını çürütmekten çok doğrulama eğilimindedir. Bakınız sözün gelişi Michel Foucault, *The Order Of Things*; Reiner Schürmann, *Broken Hegemonies*; bu kitapların ikisi de Heidegger’in varlığın tarihi üzerine inşa edilmiştir ve onu rafine ederek genişletirler” (Thomson, 2012: 100).

Burada önemli gördüğümüz bir noktanın açıklanması gerekmektedir. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*’nin “Giriş” kısmında “çağlar” ve “yüzyıllar” iddiasında bulunan düşünme biçimlerinden ziyade kırılmaların temel alındığı olaylar üzerinden tarihin ele alınması gerektiğini söyler (Foucault, 2016: 13). Foucault’nun belirlemesi, en nihayetinde hakkında analiz yapılacak tarihsel durumun “hangi eylem biçimin ve hangi dayanağın intikaller, yeniden ele geçirmeler, unutmalar ve tekrarlamalar oyununu içerdiği” (Foucault, 2016b: 15) temeline dayandığında ortaya çıkacak sorunlar üzerinde odaklanmaktadır. Bu doğrultuda, Heidegger’in çağları arasındaki geçiş “anlarına” değil ama bütün bir tarih görüşüne ad verilmeden şu eleştiri açıklıkla yapılır: “Problem artık gelenek ve iz problemi değil, kopma ve sınır problemidir; problem artık sürüp giden temel problemi değil, temel ve temellerin yenilenmesi olarak değer kazanan dönüşümler problemidir” (Foucault, 2016b: 15).

Heidegger’in Varlık Tarihini belirli çağlar üzerinden ele alış biçiminin temelinde eleştirmenler, “büyük ontotarihsel (ontolojik-tarihsel) bir akış gözlemediklerini” iddia ederler. Varlık Tarihinin çağları, metafizik geleneğin Varlığı onto-teolojik kavrayışının göstergeleridir. Bu göstergeler, “*Grund/temel* ile *Abgrund/dipsiz uçurum* arasında bir epistemik *Ungrund/temelsizlik* oluşturur” (Thomson, 2012: 99-100). Dolayısıyla postmodern ya da postyapısalcı eleştirilerin aksine Heidegger’in Varlığın “soybilimine” yönelik incelemesi temelsiz değil, “Varlığın haritasının” iz düşümüdür. Thomson’un ifadesiyle bu iz düşüm, “Heidegger’in varlığın haritasını çıkardığı tarihinin neden hem kesintisiz tek bir çağ hem de kesintisiz bir akıştan çok varolan şeye ilişkin nispeten sürekli bir kavrayışlar serisi formunu aldığını açıklar” (Thomson, 2012: 99-100).

Stone hem Heidegger’in “çağlarının” hem de Foucault’nun epistemelerinin süreksizlik üzerinden okunmamaları gerektiğini iddia eder. Stone, Heidegger’in makineleşme kavramını onun düşüncesindeki süreklilik kavrayışının kanıtı olarak görür. Ona göre

Heidegger, Yunanlılardan günümüze hâkim düşünceyi “makineleşme” olarak gördüğü için onun tarih kavrayışı sürekliliğe dayanır (Stone, 2003: 50-51). Foucault’nun ise epistemeler arasındaki geçişi belirli tarihsel anlardan hareketle soruşturmasından (Don Quixote ve Sade’in bu geçişlerde yer alması) onun da düşüncesini belirleyen tarihsel izleğin sürekliliğe dayandığını düşünür. Stone’nun hem Foucault’nun hem de Heidegger’in “tarih” kavrayışına ilişkin böyle düşünmesinin zemininde şu soru yer alır: “Eğer ‘tarihleri’ tarihsel/tarihbilimsel (*historiological*) değilse, neden tarihlerinde tam da tarih kitaplarına uygun olarak beklenebilecek kırılmaları işaretliyorlar?” (Stone, 2003: 50-51). Stone’nun değerlendirmesi önemli olmakla birlikte iki düşünürün düşünme deneyimlerinde önemli noktaları göz ardı eder. Stone, Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’de süreksizliğe ilişkin ifadelerini her nedense görmezden gelir.

Kelimeler ve Şeyler Batı kültürüne dair iki büyük süreksizlik olduğunu ortaya koyar. Bunlardan birincisi, klasik çağı başlatırken, ikincisi 19. yüzyılın başından itibaren bizim modernlik kavrayışımızı belirler (Foucault, 2017a: 21). Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’de 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar olan bilgi alanını biyoloji, iktisat ve dilbilim bakımından karşılaştırır. Foucault’nun bu karşılaştırmada odaklandığı temel mesele ise “birbirlerinden son derece farklı olan bu bilgi alanlarının nasıl olup da aynı yasa ve kuralları izlediği”dir. Foucault, bunu bilinçdışı kurallara bağlar. “Bir anlamda, her bir alanlardaki bilim insanları, öteki disiplinlerden bihaber olmalarına rağmen birbirleriyle bağlantısı olan farklı bilgi alanları inşa ediyorlardı” (Foucault, 2021b: 40-41). Her kültürün kendisinin üzerinden tanımlandığı ya da belirlendiği dili, değerleri gibi yaşam deneyimini sağlayan kodlar vardır. Bu açıdan düşünüldüğünde görülecektir ki, “düzenleyici kodlar denebilecek şeylerle düzen üzerindeki düşünme arasında, düzenin ve onun varoluş tarzlarının çıplak deneyi vardır” (Foucault, 2017a: 20). Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’de betimleyeceği şey de 16.yüzyıldan itibaren bu deneyin ne hale geldiğini göstermektir. Bunu şöyle ifade eder:

“konuşulduğu haliyle dilin, algılandıkları ve bir araya toplandıkları haliyle doğal varlıkların, uygulandıkları haliyle alışverişlerin başlangıçlarına sanki akıntıya karşı yüzermiş gibi giderek, kültürümüzün kendinin düzen olduğunu hangi biçimde dışa vurduğunu ve alışverişlerin yasalarını, canlı varlıkların düzenliliklerini, kelimelerin bağlantı ve temsil etme değerlerini bu düzendeki değişmelere borçlu olduklarını göstermek söz konusudur; gramer ve filolojinin, doğa tarihi ve biyolojinin, zenginliklerin incelenmesi ve ekonomi politığın içinde serpiyen bilgilerin pozitif dayanağını meydana getirmek üzere, hangi düzen değişmelerinin kabul edildiğini, konulduğunu, bunların birbirine bağlandığını göstermek söz konusudur. Böylesine bir

çözümleme (...) bilgilerin ve teorilerin nereden itibaren mümkün olduklarını, bilginin hangi düzen mekânına göre oluştuğunu, bilimlerin oluşmaya, deneylerin felsefelere yansımaya, rasyonelliklerin ortaya çıkmaya –herhalde çözülmek ve sonra da yok olmak için– başlamalarının hangi tarihsel *a priori* ve fikirlerin hangi pozitiflik unsurunun içinde görülür hale geldiklerini bulmaya çabalayan bir incelemedir” (Foucault, 2017a: 20-21).

Toparlamak gerekirse, Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de insanı üç “deneysellik” alanı üzerinden ele alır. Bunlar, yaşam, çalışma ve dildir. Ya da başka bir ifadeyle insan yaşayan, üreten ve konuşan bir varolan olarak incelenir. İnsan bu üç deneysellik alanı içinde aynı zamanda biyolojik, sosyo-ekonomik ve kültürel boyutuyla bir varolan olarak tasarılır. Dolayısıyla bu tasarımların karşılık geldiği araştırma alanları da sırasıyla biyoloji ve doğa tarihi, ekonomi, dil bilgisi ve filolojidir. Foucault'nun ele aldığı şekliyle, “*derin bir düzeyden* bakıldığında, bütün bu bilgi alanları arasında *her epistemik evrede* yüksek bir eşbiçimlilik derecesi bulunmaktadır” (Merquior, 1986: 47).

Foucault, tam da Stone'nun onun düşüncesinde süreklilik gördüğü yerde süreksizliğin en şiddetli biçimini savunur. Tarih, sürecin amaçlara feda edildiği zamanın kapalı aralığı değildir. Onun önceden çizilmiş pencereleri yoktur. Geleneksel tarih kavrayışının pencerelerinden değişimlerin, dönüşümlerin ve kırılmaların ışığı süzülmemektedir. Stone'a benzer biçimde Foucault'yu süreklilik üzerinden okuma denemeleri onun içeriye sızdırdığı ışığı kesmeyi hedeflemektedir. Çünkü “şeylerin varoluş tarzının ve onları paylaştırırken bilgiye sunan düzenin derinlemesine bozulmuş” (Foucault, 2017a: 22) olduğunu gören bir göz sürekliliğin varlığını askıya almadan hareket edemez. Süreksizliği düstur edinmenin zemininde değişimlerin nasıl gerçekleştiğini görmenin kararlılığı yatmaktadır:

“Bir düşüncenin tarihin sonunu öngördüğü yerde, bir başkası hayatın sonsuzluğunu ilan etmektedir; birinin şeylerin gerçek üretiminin emekle olduğunu kabul ettiği yerde, diğeri bilincin kuruntularını dağıtmaktadır; birinin bireyin sınırlarıyla birlikte hayatının taleplerini ileri sürdüğü yerde, diğeri onları ölümün homurtusu içinde silmektedir” (Foucault, 2017a:392).

Foucault'nun süreklilik fikrine getirdiği eleştiri, “Hegel'den gerçekten kurtulabilmek” (Foucault, 1987: 64) adına attığı en dikkat çekici adımdır. Hegel'in, tarihi aklın özgürleşme süreci olarak düşünmesi, Foucault'nun bütün bir düşünme deneyiminin karşıt olduğu konumdur. Bu konum aklın özgürleşme sürecini değil, bu süreci olanaklı kılan koşulların olup olmadığını ve varsa iktidar-bilgi açısından nasıl kurulduğunu ortaya koymaktır. Dolayısıyla, Foucault'nun kırılmalardan ve kopuşlardan hareketle anlaşılan

tarih kavrayışı, kendisini totaliter bir zeminden hareketle kavranan düşüncelerden uzak tutar. Foucault'ya benzer şekilde Heidegger'de de süreksizlik temelinde bir tarih kavrayışından söz edebiliriz. Veyne, iki düşünürün düşünceleri arasındaki benzerliğe odaklandığında, özellikle Heidegger'i anlayan birinin onun Foucault'yla aynı ölçüde oluş ve süreksizlik fikrini paylaştığı konusunda kendisine hak verileceğini söyler (Veyne, 2014: 87). Lâkin Foucault'dan farklı olarak Heidegger'in totaliter bir hareketi temel alan metapolitik ontolojisi, kendisini kökene dayandırarak çağlar arası “anlık” hareketleri yok sayar. Varlığın yazgısını kökene bağlayarak öteki başlangıç görüntüsünde tarihin iplerini bir halkın ellerine sıkı sıkıya bağlayan bir düşünme, totaliter yönlerinden bağımsız bir şekilde ele alınmamalıdır.

Heidegger, Varlığın her çağda kendisini farklı açığa biçimleri yoluyla görünür kıldığını Varlık Tarihi açısından gösterir. “İkinci Bölüm”de ifade edildiği gibi ilk aşama, Varlığın özünde açığa çıkma (*Aufgang/φύσις*) şeklinde hüküm sürdüğü, Sokrates öncesi Greklerin Varlık kavrayışına, ikinci aşama Metafizik çağının Varlık kavrayışı olan makineleşmeye (*Machenschaft*) son aşama ise metafizik sonrası çağın Varlık kavrayışını ortaya koyan Olagelmeye (*Ereignis*) karşılık gelmektedir. Bu çağların geçişlerinde onları birbirine bağlayan girift noktaları yoktur. Her ne kadar ilk başlangıçtan düşüş Platon ve Aristoteles'in metafizik kavrayışlarıyla olsa da makineleşme çağı Nietzsche ile en son anını yaşa da çağlar arasında geçiş anlık gelişen bir durumdur. Çağların birbirlerini taşıdıkları kolonları yoktur. Bu nedenle, çağlar arasında Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda¹²³ ifade ettiği gibi hem yürürlükteki bilimsel düşünmeyi yıkacak hem de yeni bir paradigma için açık olacak biçimde bir olanak bakımından paradigmlar yoktur. Bu bakımdan hem Foucault'nun epistemelerinin hem de Heidegger'in çağlarının paradigmlarla tek ortak noktası, belirli bir zamanın şeylerle ilişkisini adlandırmaları bakımından kurulabilir. Bunun yanı sıra Borgmann, “Heidegger felsefesinde hangi ölçüde bir süreklilikten bahsedileceğinin karmaşık bir mesele” (Borgmann, 2017: 213)

¹²³ Kuhn, paradigmayı iki can alıcı özellik bakımından şöyle tanımlar: “Her birinin temsil ettiği başarı ya da ilerleme, rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersizdi. Aynı zamanda da, çeşitli birçok sorunun çözümünü, yeniden oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kadar açık uçluydu, yani daha da yeni gelişmelere açıktı” (Kuhn, 2017: 81-82). Kuhn'a göre, düşünme tarihinde bu etkileri “Aristoteles'in *Physica* eseri, Ptolemy'nin *Almagest*'i, Newton'un *Principia* eseri [...] belli bir araştırma alanında geçerli sayılan sorunların ve yöntemlerin gelecekte uygulama yapacak kuşaklar için tanımlanmasında uzun süre hizmet gördüler” (Kuhn, 2017: 81).

olduğunu düşünür. Lâkin, Heidegger'in rektörlük dönemindeki Nazi yanlısı “ulusa seslenişlerinden” dolayı ders verme yasağının sürdüğü zamanlarda Bremen’de kentteki cemiyete verdiği *Dönüş (Kehre)* adlı konferansta¹²⁴ süreklilik/süreksizlik meselesine açıklık getirmektedir. Genel olarak çerçeveleme (*Gestell*) üzerine odaklanan konuşmada süreklilik meselesi açıklığa kavuşturulur. Ona göre, yazgısal olanın belirli tarihsel zincirlerle birbirlerine bağlandıkları halkaları yoktur. Tarihsel olanı bu şekilde kavrama eğiliminde olmamızın nedeni, geleneksel metafizik düşünmenin yarattığı tek yanlılıktır. Ona göre “varlık, kendiliğinden rıza göstermekte, hep bir yazgı olarak özünmekte, bundan dolayı da yazgısal bir değişime uğramaktadır” (Heidegger, 2015a: 54). Dolayısıyla Varlığın olageldiği bir zamanı tasarlayan bir düşünme süreklilik fikrinin karşısında olmaktan öteye gidemez.

Heidegger'in Varlık kavrayışının temelinde süreksizlik yatıyor olsa da “süreklilik” arz eden tek düşünme, Varlığın yazgısındaki olagelme sürecinin Almanların yazgısında açığa çıkacağıdır. Heidegger'in toplamda yüz iki cilt olması planlanan *Toplu Eserlerin* tamamında bunu takip etmek pek olanaklı olmasa da birçok metin bize buna dair bir olanak sağlamaktadır. Bu olanak, bizi Heidegger'in felsefesi ve yaşamı arasında, “politik tutum” ve düşünmesi arasında bir bağ kurulup kurulamayacağı düşüncesinin eşğine bırakmaktır. Bu eşikte, son aşamada bize yardımcı olmasını umut ettiğimiz düşünür Foucault'dur. Heidegger'in “politik yanılığını” eşelemekte Foucault'nun önemli olmasının ve bir eleştiri figürü olarak seçilmesinin nedeni, soybilimi benimsemesi, tarihte radikal kırılmaların ve dönüşümlerin gerçekleştiğini vurgulaması, hiçbir şekilde bugünün ne geçmişten ne de gelecekte daha değerli olduğuna inanmaması ve bunlardan hareketle bir halkı, bireyi ya da kimliği, tarihi kuran ve dönüştüren bir konuma yerleştirmemesidir. Böylesi bir figür, tarihte ilksel başlangıçların olduğunu, geçmişin Varlık deneyiminin “benzersiz” olduğunu ve bir halkın geleceğe ilişkin yeni bir umut ışığı saçma olanağına sahip olduğunu dile getiren bir düşünürü anlamak, konumlandırmak ve eleştirmek için son derece önemli bir yeri olduğunu düşünmekteyiz.

¹²⁴ Heidegger, bu cemiyette dört konferans vermiştir. Bunlar; *Şey (Das Ding)*, *Çerçeveleme (Ge-stell)*, *Tehlike (Die Gefahr)* ve *Dönüş (Kehre)*'dir.

3.2. “İKTİDARA ÂŞIK OLMAYIN!”: DESPOT-KARŞITI FİOZLOFUN SONU

3.2.1. İktidarın İşleyişinden Varlığın *Olagelmesine*: Metapolitik Ontolojinin Olanığı

“İnsan artık nihayet bir Nazi olarak damgalanmıştır, *dünyanın anladığı şekliyle* hiç olmadığı bir şey”
(Fritz'e Mektup, 21 Eylül 1949).

Heidegger'in büyük külliyatına göz gezdiren bir araştırmacı, onun politik tutumuna ilişkin en kesin yargılara ulaşma konusunda çıkmaza girdiğinde *Kara Defterler* (*Schwarze Hefte*) kuyudan çıkılacak ipi öylesine istekli bir şekilde uzatır ki, sanki günün birinde araştırmacıların böylesine bir çıkmaza gireceklerini önceden sezmiş de Kara Ormanların yamacına kurulmuş kulübede dile gelmenin zamanını beklemiş gibidir. Bekleyişin “Godot’yu Beklerken”e dönmediği için “şanslı” olduğunu düşünenler, satırların beklemelerine degecek düşünme deneyimlerini içerdiklerini görünce heyecanlanmış olsalar gerek. Bu satırlar, Heidegger'in diğer çalışmalarıyla birlikte okunduğunda ise çeşitli çıkarımlarda bulunma eğilimine sahip olmaktadır. Heidegger ve Nazizm bağlantısını ele alanların hareket ettikleri temaları şöyle sıralayabiliriz: Birincisi, belki de en radikali, Heidegger'in söylediklerinin ve yaptıklarının tamamının onun Nazi olmasından kaynaklı olduğunu iddia eder. İkincisi, Nazizmin ahlaki yoksunluğunda Heidegger'in rolünün var olduğunu düşünür. Üçüncüsü, Heidegger'in Nazizmin ulaşacağı yıkımı fark edemeyeceğini dolayısıyla bu hareketin yaptıklarından sorumlu tutulamayacağını varsayar. Dördüncüsü, insan ve düşünür ayrımı üzerinden hareket ederek politik olan ile yaşam arasında veya siyaset ile felsefe arasında uyuşmanın beklenmeyeceğini varsayar. Beşincisi, Heidegger'in erken ve geç dönemi arasında ayırım yaparak onun Nazizm'e yönelmesine neden olan çalışmalarının sadece ilk dönem çalışmaları olabileceğini düşünür. Altıncısı, Nazizm ve Heidegger'in felsefesi arasında ayrılmaz bir bağ kurulacağını düşünür (Feldman, 2005: 177). Dolayısıyla Heidegger'in “dünyasına” ilişkin bir soruşturmanın kaynağına inmeye çalışan her düşünme deney(im)i bu *Defterler*'in¹²⁵ satırları arasında arkeolojik bir çalışmanın tüm hünerlerini göstermek

¹²⁵ 1930'lu yıllardan 1970'lerin başına kadar Heidegger'in düşüncelerine eşlik eden toplam 34 tane olan *Kara Defterler*'in gün yüzüne çıkmamasının ve dolayısıyla göz ardı edilmesinin birçok nedeni vardır. Bunlardan ilki içsel bir nedendir ki bu, Heidegger'in kendisinden kaynaklanmaktadır. Heidegger onları tüm

zorundadır. Bu hünerler, kimi zaman ayan beyan dile gelen bir itirafın açıklığını gösterirken kimi zaman da söylenmeyen ama ima edilen kavramların anlam dünyasında yeni anlam ufukları bulmak için gezinir. Biz,  zl  olmak adına, soruşturmamızda özellikle ayan beyan s ylenilenlerin yol göstericiliğine sığınacağız. Lâkin bu, ima edilenlerin bir anlamının olmadığını değil, sadece yürünecek yolda işaret edilenlerin bizi götüreceği yoldan uzak durmak içindir.

Bu yolun y r nmesine neden olan ‐rahatsızlık‐, modern tekniğin her Şeyi kaynak olarak dönüştürdüğü çağımızda bizlere yeni bir düşünme olanağı sunduğunu beyan eden bir filozofun nasıl oluyor da çağın en büyük vahşetlerinden birini desteklediğidir. Her ne kadar Heidegger *Kara Defterler*’in ‐Yanılsamanın Kıyameti‐ (*Das Verh ngnis der Verblendung*) başlığıyla yazdığı notta ‐1918 ve 1933 yılları arasında gerçekte ‘olan’ Şeyin ne olduğu konusunda *k rd k*‐ (Heidegger, 2015: 127) dese de ‐k rl ge‐ neden olan Şeyin bir anlık ‐hata‐dan mı kaynaklandığının yoksa düşünmesinin merkezinde yer alan ‐Varlık‐tan mı kaynaklandığının ortaya çıkarılması, aynı ‐k rl g n‐ tekrar yapılması adına hayati öneme sahiptir. Bunun yanı sıra Heidegger, 1930-1934 yılları arasındaki tutumunu (‐k rl g n ‐), Varlığın Tarihine kulak verdiğinden dolayı ‐metafizik‐ bir yanılığı olarak görür. Peki, Varlığın Tarihine kulak vermekten dolayı gerçekleşen yanılığının anlamı nedir? Rodgers ve Thompson’un girişte ifade edilen ve soruşturmamız boyunca yakamızı bırakmadığını söylediğimiz, entelektüel devin nasıl oluyor da entelekt ellikten nasibini almamış kanlı politik bir rejime destek verdiği sorusunun cevabı:

‐Nasyonal Sosyalizm’de öteki başlangıca (*Afgang*) geçiş olasılığını gördüm ve onu bu Şekilde yorumladım. Böylece bu ‘hareketi’ gerçek güçleri ve içsel gereklilikleri bakımından olduğu kadar büyüklüğünün kapsamı ve türü bakımından da yanlış değerlendirdim ve k  msedim. Orada başlayan Şey, özellikle de faşizmde olduğundan daha çok derin – yani daha çok kapsamlı ve sert bir Şekilde – modernitenin tamamlanmasıdır‐ (Heidegger, 2017a: XIş53/318).

k llyatının en sonuna yerleştirilmesini istediğine ilişkin vasiyeti içsel nedene karşılığ gelir. Bunun yanı sıra bir de dışsal sebep vardır ki o da yayıncılarının söz konusu eserde ifade edilen anti-semitik ifadelerin yaratacağı hezeyandan dolayı sözü edilen *Defterler*’in yayınlanmasını geciktirmesidir. Nedeni ne olursa olsun açıkça söylemeliyiz ki, Heidegger hakkında yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu *Kara Defterler*’i uzun bir süre göz ardı etmiştir. Bunun temel sebebi yayıncılarla ortak kaygıyı taşıyan araştırmacılarıdır. Wolin’in, Heidegger’in 9 Ağustos 1921’de Karl Löwith’e yazdığı mektuptan hareketle söyledikleri *Kara Defterler* için de söylenebilir: ‐Mektupları [ve *Kara Defterler*’i] göz ardı etmek, Heidegger’in düşüncesinin varoluşsal temelini ya da zeminini ihmal etmek olacaktır‐ (Wolin, 2023: XII).

Heidegger'in çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi ilkin “öteki başlangıç” (*Afgang*) olarak gördüğü ama daha sonra “metafizik” bir yanılığın karşılığı olarak “küçümsediği” dolayısıyla sorumluluğunu¹²⁶ üstlenmediği deneyimi, aslında, felsefesinin siyasetle iç içe geçtiği alanın hangi yönüyle tehlikeli olduğunu bize göstermektedir. Çünkü kurucu bir unsur olarak felsefenin siyaseti belirlemesi gerektiği iddiası ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse “ontolojinin (Varlık, Hakikat), tıpkı etik gibi (İyi) siyaseti belirleme iddiasında olması; yani kısacası siyasetin hakikat açısından ele alınmak zorunda olması,” bizlere ürkütücü görünmektedir (Badiou ve Cassin, 2011: 20-21). Bu doğrultuda, felsefeyle yaşam öyküsünü¹²⁷ ayırmayan tüm düşünme deneyimleri gibi kararlarımızın ve eylemlerimizin bir bütün olarak düşüncelerimizin yansımaları olduğuna inanmaktayız. Filozofun felsefesiyle yaşamı arasında ya da yanlış politik kararları arasında bağ kurma polemiği, “çekirdeğini siyasi eylemle felsefi hakikat (ya da mutluluk) kategorisi arasındaki zor ilişkinin oluşturduğu siyaset-üstü (*métapolitique*) değerlendirmeler tarafından bir şekilde çerçevelenmiş olarak kalabilirdi” (Badiou ve Cassin, 2011: 13). Heidegger özelinde bu bir polemik olarak kalmadı. Arendt'in de söylediği gibi Heidegger, ‘ikametgâhını’ (*Wohnsitz*) değiştirme ve insanî yapıp etmelerin

¹²⁶ Heidegger, yanılığının sorumluluğunu biraz da olsa üzerinden atabilmek için Hans-Peter Hempel'e yazdığı bir mektupta kendisine suç ortakları aramaktadır: “*Bu tür yanılıklar daha büyüklerin de başına gelmiştir: Hegel Napolyon'da dünya tinini görmüş, Hölderlin ise onu, tanrıların ve Mesih'in de davetli olduğu bir şölenin prensi olarak görmüştür*” (Safranski, 2008: 330).

¹²⁷ Marcuse, 28 Ağustos 1947 tarihli mektubunda yaşam öyküsüyle felsefe arasındaki bağa ilişkin Heidegger'e serzenişte bulunur: “felsefeci Heidegger ile insan Heidegger arasında bir ayrım yapamıyoruz; çünkü sizin felsefenize ters düşer bu” (Marcuse, 2002: 80).

dünyasında yerini alma eğilimine teslim olmuştu” (Arendt, 2010: 128)¹²⁸. İkametgâhını kaybeden Heidegger’in Batı metafiziğini “Varlığın unutulması”ndan sorumlu tutarak aynı yazgıyı paylaşmasıysa bizi ironik bir durumla karşı karşıya bırakır.

Batı metafiziğini “unutmanın” tarihi olarak gören Heidegger, “öteki başlangıç” çağrısıyla düşünmeye yeni bir yol hazırlamanın peşindedir. Heidegger’in hazırlamayı düşündüğü yol, kendi yanlışına da neden olan izleği bize sağlar. Bu izlek, bir taraftan “felsefenin sonu”nu ilan ederken diğer taraftan yeni bir olanak olarak *metapolitikanın* hazırlanması önerisinde bulunur (Heidegger, 2016c: III/§29:85). Sözü edilen öneri aynı zamanda Heidegger’in düşünmesinde bir “dönüşün” olmadığını, bir “tamamlanmanın” gerçekleştiğini de gösterir: “*Dasein’in metafiziği*, bu metafiziğin iç yapısıyla uyumlu bir şekilde daha derinleşmeli ve *tarihi halkın metapolitiğine* doğru genişlemelidir.” (Heidegger, 2016c: III/§54:91) Burada, temel ontoloji Varlık Tarihi lehine terk edilmez, aksine Varlığın Tarihiyle tam bir uyuşma içindedir. Metapolitika, “ilk başlangıcın” başarısızlığı karşısında “öteki başlangıcın” (*anderer Anfang*) politik karşılığıdır. Metapolitika, gündelik siyasetin ötesinde “yeni bir varlık anlayışı meydana getirecek

¹²⁸ Arendt, Platon’un Syracuse deneyimini Heidegger’in Nasyonal Sosyalist yanlışıyla karşılaştırır. Ona göre Heidegger, “bu dünya söz konusu olduğunda Platon’a oranla çok daha kötü bir muamele görmüştü, çünkü tiran ve kurbanları bu kez okyanusun öte yakasında değil, kendi ülkesindeydi” (Arendt, 2010: 128) Arendt’in Heidegger’i Platonla kıyaslama niyeti, hem bu hatanın sadece Heidegger tarafından gerçekleştirilmediğini ortaya koymak çünkü “Tiranca bir tutuma yatkınlık kuramsal olarak pek çok büyük düşünürde bulunabilir (Kant önemli bir istisnadır)” hem de Heidegger’in Platon gibi hatasını üç defa tekrarlamadığını dolayısıyla bu yanlışını çabuk fark ettiğini ortaya koymaktır (Arendt, 2010: 129). Arendt’e göre Heidegger’in hatası, geride kalarak tamamlanmıştır ve “tüm kendi tamamına ermiş şeyler gibi, o da eski çağlara geri döner” (Arendt, 2010: 130). Arendt, Heidegger’in yaptığı hatayı tiranca bir tutuma yatkın diğer düşünürlerin yapamamasının sebebini ise şöyle açıklar: “Eğer bu yatkınlık bu düşünürlerin yaptıklarında (eylemlerinde) gösterilemiyorsa bunun tek nedeni çok azının ‘yalın olanı merak etmenin ötesine’ yürümeye ve ‘bu merakı kalıcı ikametgâhı olarak kabul etmeye’ niyetli olmasıdır.” (Arendt, 2010: 130) Arendt için Heidegger’in deneyiminde “ortaya çıkan ise istençtir; ‘istenç istenci’ ve dolayısıyla da ‘güç istenci olarak istenç’”. Filozof paradoksal biçimde “istenç olmayanı isteyeceğim” diyebilme cesaretini gösterebilmelidir. Çünkü “yalnızca bu yoldan giderek’, yalnızca ‘kendimizi istemekten vazgeçirerek’ kendisi ‘bir istenç konusu olmayan ‘düşüncenin özü’nü arama gayesine kendimizi bırakabiliriz” (Arendt, 2010: 129). Buna karşın, Heidegger’in Nazizm deneyimiyle Platon’un Syracuse deneyimi arasındaki bağı onların “siyasete karışmasının feci sonuçlarından” hareketle kurmak başlangıçta kolay gibi göründe de Gonzalez’e göre her iki düşünürün “siyasetinin tamamen yanlış temsil” edilmesinden dolayı söz konusu bağı kurmanın olanağı yoktur. Çünkü, iki düşünürün “siyaset ve felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşleri arasındaki farklar, iki siyasi angajman hikayesi arasında anlamlı bir paralellik kurulmasına izin vermeyecek kadar büyüktür.” Heidegger’in rektörlük çüppesini Syracuse tahtına çıkarma çabası onu açık açık aklama çabasıdır. Bu doğrultuda Gonzalez, Platon’un projesinin Heidegger’inkinden çok daha farklı olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Platon Heidegger’in kendi siyasetini tamamen anlaşılabilir, hatta son derece iğrenç bulurdu” (Gonzalez, 2019: 265). Platon’un Syracuse macerası, “yöneticiyi ahlaki olarak eğitmek, adil yasaların oluşturulmasını teşvik etmek ve siyasi hizip ve şiddete son vermekle” ilgiliyken Heidegger’in rektörlük hevesi, “Nasyonal Sosyalizmin vahşetini ve barbarlığını kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda Varlığın kendisinin vahşeti ve barbarlığının bir sonucu olarak ona metafiziksel bir haklılık kazandırır” (Gonzalez, 2019: 287).

tarihsel bir dönüşüm” (Safranski, 2008: 325) umudunun tarihsel-ontolojik adıdır. “Politik bir pratiğe hakikat değeri vermek için” “felsefeyi” yeni bir düşünme uğrana terk eden Heidegger için metapolitikanın çerçevesini belirlemek soruşturmamızın selameti açısından gereklidir.

Heidegger, “Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı” adlı konuşmasında başlangıcın hâlâ *mevcut* olduğunu lâkin geçmişte kalmış bir şey olarak *arkada* bırakılan değil *önümüzde* durduğunu coşkuyla dile getirir (Heidegger, 2002c: 43). Yani başlangıcı, geçmişin külleri arasında arayan bireylerde değil geleceği tasavvur eden bir halkın (*Volk*) ışıltısında arar¹²⁹. Heidegger’e göre “sadece Alman olan biri (*der Deutsche*), kökensel bir şekilde varlığı şiirsel bir yolla ifade edebilir ve söyleyebilir– yalnızca o, θεωρία [*theoria*]’nın özünü yeniden fethedecek”tir (Heidegger, 2016c: II§70/21). Heidegger’in felsefi temelde olumladığı öteki başlangıca yüklediği anlam ve bu başlangıcın olanağını taşıyan halk (*Volk*)¹³⁰ Almanlardır. Başlangıcın zorunluluğuna çağrı mücadelenin neye karşı yapılacağını da işaret eder. Bu işaret, kendisini dinleyenlere, Varlığa yakınlığıyla tarihin eşsiz deneyimini yaşadığını düşündüğü Grekler gibi “manevi misyonlarına” sahip çıkmayı öğütliyordu. Heidegger için bir halkın misyonu kendi manevi dünyasına sahip çıkmaktır:

“bir halkın toprağında ve kanında kökleşmiş tazyikleri [güçleri] en derin düzeyde muhafaza etmenin sonucunda oluşan kuvvettir, en deruni düzeyde ortaya çıkan ve halkın Dasein’ını en geniş bir biçimde harekete geçiren kuvvettir. Yalnızca manevî dünya, halkımıza büyüklüğünü temin edecektir. Çünkü manevî dünya, büyüklüğe yönelik irade ile halkımızın gelecekteki tarihi için yürüyüşüne ritmini veren çöküşe müsamaha arasında kesin kararı belirleyecektir” (Heidegger, 2002c: 46).

Heidegger “mücadele [*Kampf*] veya farkın [*Unterscheidung*]” olmadığı yerde “unutmanın” olağan olduğunu düşünür. Yeniliğe karşı cezbedici tutku, hatırlamanın artan güçsüzlüğünden dolayı geçmişin derin izlerini anımsama yoksunluğu, kültürü oluşturan şeylerdeki seri üretim ve sanat eserlerinin “kültürel-politik” organizasyonların nesnesine dönüşmüş olması Heidegger için derin bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Bu süreç,

¹²⁹ Heidegger, üniversitelerin öteki başlangıca ön ayak olmak için *Düşünmenin* hazırlayıcı yönü için uygun bir mekân olduğu konusunda da yanıldığını itiraf eder: “Batılı bilginin kendisini yeniden uygun soru sorma değerine yerleştirebileceği bir öz oluşturabileceği ve böylece Varlığın Tarihinin başka bir başlangıcının hazırlanmasına katkıda bulunabileceği düşüncem”de de yanıldım (Heidegger, 2017a: XI§53/319).

¹³⁰ Wolin’e göre Heidegger’in kitaplarını yayınlamakla görevli editörlerin “*Volk*” kavramını “her zaman olmasa da sıklıkla ırksal terimlerle anlaşıldığına” yönelik ifadeleri tamamen yalandır. Çünkü “üçüncü Reich döneminde ‘*Volk*’ gerçekten de ırksal bir kavramdır. Daha da vahim olan, bu kavramın, “Alman hakimiyeti ve Alman üstünlüğü söylemini” ifade eden *Herrschaftsideologie*’ye bağlı olmasıdır (Wolin, 2023: 47).

Almanların “düşünme”den el çekmesinin zamanıdır. Dolayısıyla bu süreçte olan biten ne varsa Heidegger’in ifadesiyle “Almanları kendi gizli özlerinin düşmanlarına dönüştüren” sürecin kendisidir. Laszlo Versenyi’nin *Heidegger, Varlık ve Hakikat*’te (*Heidegger, Being and The Truth*) dediği gibi Varlığın Tarihini¹³¹ insanların ve ulusların tarihiyle ilişkilendirilmedikçe “elimizde tamamen boş ve biçimsel, ancak çoğu zaman duygu yüklü ve mitik-dinsel bir mutlak birlik düşüncesi olacaktır” (Versenyi, aktaran; Rotry, 1982: 48). Heidegger’e göre, “Tarihin özüne ilişkin çok ileri karar verme anı Almanlara bahşedilmiştir; ancak bu, Varlığın onlara yüklediği bir talep nedeniyledir. Bu nedenle kararın tarihsel olarak günümüzden hesaplanması mümkün değildir” (Heidegger, 2017b: XIV/108:185). Dolayısıyla, diğer ulusların yazgılarını düşüncesizliğe teslim etmesi ve geçmişlerini geleceklerine tercih etmesi o halkların temel tutumlarına aykırı görünmez. Çünkü geleceğe dair işaretleri sorgulayan halk yalnızca Almanlardır. Onlar sorgulamanın yurdunda Varlığın sesini duyabilir ancak yabancıyı/ötekiyi bu sorgulama uğruna bir tarafa bırakabilirse. Çünkü Almanlar yabancıyla mirasını bölüştürdüğünde “en temel, en benzersiz ve en kendi olan şeyde başkalarını taklit” eden bir halka dönüşerek her şeyi “siyaset” [*Politik*] üzerine koyar. Diğer halklar kendiliklerini çok çabuk kaybederken, Almanlar düşünmenin sorgulayıcı gücünü elinde bulundurduklarından dolayı farklı bir konuma yerleştirilir. Almanları Alman yapan şey, onların “şairler ve düşünürlerin milleti” olmalarındadır. Almanların yerleştirildiği bu eşsiz konum onların tıpkı, şairler ve düşünür gibi Varlığın unutulmayla karartılan yazgısını hatırlayabilen bir halk olduklarını ilan etmektir. Heidegger’e göre sadece şairler ve düşünürler, “Batı tarihinde bir kez daha varolanları yeniden Varlığın kararına yerleştiren ve böylece tanrının uçuşunu ya da gelişini tarihin ilk kez tarih haline geldiği olaya dönüştüren *yaratıcı insanların yalnızca öncüleridir* [Hitler mi?]: Varlığın temel olayının fethi ve çöküşü.” (Heidegger, 2017a:

¹³¹ Rorty’e göre Heidegger her ne kadar sıklıkla “ontolojik fark”ın unutulmasından söz etse de kendisi de aynı düşünmenin içinden hareket eder. Heidegger’in böylesi bir düşünmeden hareket etmesinin ise onun için iyi bir şey olduğunu düşünür. Rorty şöyle der: “Eğer bunu yapmasaydı, Varlık hakkındaki konuşmasını Kierkegaard’ın Tanrı ve Lütuf (*Grace*) hakkındaki konuşmasından ayıracak hiçbir şeyi olmayacaktı.” (Rotry, 1982: 48) Heidegger’in Varlık Tarihini ulus kavramıyla ilişkilendiren tasavvurlara karşın Rorty, onun Varlık Tarihi düşüncesinin, “Atina, Roma, Rönesans Floransa’sı, Devrim’in Paris’i ve Hitler’in Almanya’sı” ile ilişkili olmadığını “Platon’dan Nietzsche’ye uzanan bir dizi” olduğunu düşünür (Rotry, 1982: 47). Buradan hareketle Rorty’e göre Heidegger’in “Varlık tarihine” ilişkin *ad hoc* bir okuma onun düşüncesinin üzerinde hareket ettiği patikalarla -ontoloji ve düşünme- Hıristiyanlık tarihinin alelade gelişimi -teoloji ve Hıristiyanlık- arasında bir ilişki kurabilir: “Havariler ve Azizi Pavlus ile başlayıp Augustinus ve Luther’den Tillich ve Barth’a kadar devam eden Mesih’e nasıl gelineceğine dair önceki *her* fikir, ondan bir adım daha uzaklaşmak olmuştur. Ancak onun lütfü bizi yine de ona getirebilir, yeter ki teoloji geleneğinin üstesinden gelebilelim, hatta onu kendi haline bırakabilelim” (Rotry, 1982: 53).

VII§10/8) Varlığın terk edildiği bir çağda “dünya”, “dünya-olmayan” a dönüşür: dünyasız bir dünya (Heidegger, 2012a: 199). Almanlardan beklenen dünyasız dünyanın ruhuna başlangıcın ilksel deneyimini üflemdir. Buna karşın Heidegger, aynı zamanda bir halkı halk yapan evrensel bir “ilke” olmadığını söyleyerek Almanlara biçtiği ilksel deneyim rolün totaliter yönünü gizler. Burada “ilke”, yabancılara sahip çıkma mirasından vazgeçilmesi gerektiğini ve kendi özünde içkin olan mücadelenin açığa çıkartılması çağrısının sihirli sözcüğüdür: “Özünde modernitenin sonunu” ilan ettiği görünen bir sözcüktür bu (Heidegger, 2017a: VII§10/9-10).

Heidegger, Almanya'nın içinde bulunduğu durumu Varlığın unutulmasının kavranamadığı “metafizik bir kriz” olarak görmektedir. Metafizik krizin en iyi ifadesi kendisini “ontolojik zeminsizlik/köksüzlük”te [*ontologische Bodenlosigkeit*] (Heidegger, 1996b: 412;19. Dipnot) gösterir. Bu krizden ancak “kökene sadakat” çağrısının merkezinde inşa edilecek yeni bir sosyal düzenin hakimiyeti aracılığıyla çıkılır (Zimmerman, 2011: 29). Heidegger için “kökene sadakat” çağrısını dile getirebilecek kişilerden biri Hölderlin’ken¹³² diğeri *Kara Defterler*’de¹³³ “kamusal alandan” adının ancak 2327 yılında belki silinebileceğini/unutulabileceğini dile getiren kendisidir (Heidegger, 2017b: §44/154)¹³⁴.

3.2.2. Lidere Liderlik Etmek: Metapolitikanın Çoban Filozofu

Heidegger’in hakikatin kendisini açığa çıkarma tarzlarından biri olarak gördüğü “devlet kuran eylem” (Heidegger, 2014b: 59) onun “körlüğünün” ya da “metafizik” yanılığının temel sebeplerden biridir. Heidegger’in rektörlük “macerasından” sonra amfiyi dolduran

¹³² Heidegger Hölderlin’i “Almanların şairi” (*Dichter der Deutschen*) ve “Alman Varlığının Kurucusu” (*Stifter des deutschen Seyns*) şeklinde yerleştirmenin yanı sıra “şairler şairi” konuma yükselterek de onun konumunu evrenselleştirir.

¹³³ Fritsche, Heidegger, *Nasyonal Sosyalizm ve Etik* adlı çalışmasında, “Heidegger’in 1944’ten sonra *Kara Defterlerde* bulunan Yahudiler ve Amerikalılara dair notlarının ‘Auschwitz’i sessizce susturmayı’ denediği” iddiasını yineler (Fritsch, 2022: 8).

¹³⁴ Wolin, Heidegger’in bu ön görüşünü bir kehanet olarak değerlendirerek Nietzsche ile kıyaslar: “*Güç İstenci*’nde ‘gelecek iki yüzyılın tarihini’ anlatacağını iddia eden, kendini, ‘ölümünden sonra yaşayan adam’ olarak tanımlayan Nietzsche gibi Heidegger de *Kara Defterler*’de kehanet iddiasında bulunmuştur. *Defterler XII*’de, 1939 dolaylarında, 2327 yılına kadar adının nihayet *Vergessenheit* ya da unutulmuşluktan çıkacaktı. Tesadüfe bakın ki, 2327 yılı aynı zamanda Varlık ve Zaman’ın yayınlanmasının 400. Yıl dönümüydü” (Wolin, 2023: 3).

dinleyicilerin kulağına çalınan şu sözleri hareketin uygulanmakta olan politikalardan daha büyük bir şey düşündüğünü de gösterir¹³⁵:

“Günümüzde tamamen, Nasyonal Sosyalizmin felsefesi olarak orada burada sunulan, fakat bu hareketin deruni Hakikati ve büyüklüğüyle (yani tüm gezegeni sararak belirlenmiş tekniğin ve Yeni Çağ insanının karşılaşmasıyla) en ufak bir ilgisi olmayan şey, ‘değerler’in ve ‘bütünlükler’in bu bulanık sularında balık avlar” (Heidegger, 2014a: 221).

Açıkça görülmektedir ki Heidegger, Nasyonal Sosyalizmi Almanya’nın içinde bulunduğu durum için kurtarıcı güç olarak görmüştür.¹³⁶ Onun eleştirisinin merkezinde “hareket” değil onun uygulayıcılarının eylemleri vardır. Zaten Heidegger, Nasyonal Sosyalist hareketten “bütünlüğü içinde hayatın manevî bir yenilenmesini, toplumsal çelişkilerin kaynaşmasını ve Batı Dasein’inin komünizm tehlikesinden kurtulmasını” (Heidegger, 2002j: 81) beklediğini açık yüreklilikle dile getirmiştir. Bu açık yürekliliğin zemininde “devrimin *farklı bir geleceğin tohumlarını* atabilecek bir *dönüm noktası*” olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu gönüm noktası, aynı zamanda, Heidegger’in “hareketi” metapolitik yönelim açısından “Varlıkla yeni bir ilişki olasılığına doğru bir dönüş olarak” gördüğünü de ortaya koyar (Wolin, 2023:113).

Bu belirlemeden hareketle şu soru önem kazanmaktadır: “Devlet kuran eylem” bir liderin eylemiyle örtüştüğünde ve bu eylem “hakikati politik bir duruma dönüştürme” (Visker, 1999: 125-126) amacıyla bütünleştiğinde ne olur? Heidegger bu bağlamda liderin kim olması ve ne yapması gerektiğini belirler. Dolayısıyla “devlet adamının eyleminde” yeni bir Varlık kavrayışının nasıl açığa çıktığı üzerine odaklanır. Ona göre “hakiki ve tek lider, Varlığıyla (*Sein*) yarı-tanrılar alemine işaret eder. Lider olmak bir kaderdir” (Heidegger, Aktaran; Wolin, 2023: 48). Heidegger burada lider için günlük Almandada kullanılan

¹³⁵ Heidegger bilinen anlamıyla “siyaset” hakkında yapılan tartışmaların sığ ve anlamsız olduğunu söyler. Bunun temel sebebi, siyasetin şeylerle otantik bir ilişkiyi kurmak için hiçbir yol sunmamasıdır. Dolayısıyla yazgının tecrübesi olan Nasyonal Sosyalist Hareket, “hakiki şartlara etkin dahil değildir. Yalnızca bu etkinlik, meşrudur ki geleceğe tam derüni bağlılıkla icra edilir” (Heidegger, 2002e: 54). Bu anlamıyla yeni başlangıcın özgürleştirici hareketi olarak görülen Nazizm, etkin “irade” olarak görülmektedir. Heidegger, Hitler selamı vererek bitirdiği “Alman öğrencilere” konuşmasına şöyle başlar: “Nasyonal Sosyalist devrim, Alman varlığımızın bütüncül bir dönüşümünü ortaya çıkarıyor” (Heidegger, 2002f: 55).

¹³⁶ Cassin, Heidegger’in böylesi bir hareketi desteklemesini “ontolojik milliyetçilik” (Cassin, 2018: 80) olarak tanımlar. Bu bağlamda, Varlık kavramının bu hareketle özdeşleşen “yurt, ırk, kök” sözcükleri kadar zehirli olmadığını düşünür Cassin (Cassin, 2018: 83).

“*Leither*” sözcüğünü değil, “*Führer*”i kullanır.¹³⁷ Bu kullanımda bile Heidegger’in “hareketle” arasında bir mesafe koyma gereği duymadığı açıktır. Heidegger’e göre “lider” doğası gereği “içgüdüleri sağlam olduğundan”, “varlığın terk edilmişliğinden boşluğun güvencesine hizmet etmekte olan varolanların koşulsuz tüketimi işine ait” süreci kabul eder (Heidegger, 2012a: 201). Bu süreci kabul eden “büyük ve gizemli” bir birey olarak lider ancak “tanrının gelişi için gerekli dinginliği sağlar”. Heidegger’in amacı da bir yönüyle dinginliği sağlayacak lidere liderlik etmektir (*den Führer zu führen*). Felsefi lider, “bütün bir cemaat için yeni bir hakikat olayını harekete geçirmekle ve yeni bir hakikat ilişkisi kurmakla görevlendirilmiş” kişidir (Safranski, 2008: 320).

Heidegger, Hitler’in “içgüdülerinin sağlam” olduğunu düşünerek Varlığın unutuluşunun yeniden hatırlatıcı politik figürü olarak görür. Heidegger’in politik figürüne “Politik düşünür” demek de çok rahatsız edici olmasa gerek. Çünkü yersiz yurtsuz kalmış insana bunu hatırlatacak olanların şairler ve özlü düşünürler olduğu düşünüldüğünde Heidegger’in Hitler’i ‘Alman halkının Dasein’ı için kurtarıcı olarak görmesinin tanımlaması onu ancak “politik bir düşünür” olarak görmesinde yatabilir. “Hakikat, her insan için değil, yalnızca güçlüler içindir” (Heidegger, 1983: 142) şeklindeki bir kavrayışın doğal olarak “ötekilerden” daha güçlü görüldüğünü düşündüğü bir lider arayışı peşinde olduğunu görmekse garipsenmese gerek. Bu bağlamda lider “hakikati bilerek ve onu yorumlayan-etkin kılan sözün ve davranışın açıklığına yerleştirerek” eylemleriyle yazgılarını halkın yazgısıyla bir kılar (Heidegger, 2002c: 46).

“Politik eylem, duyarlılık ve ahlaki dürüstlük [*Sittenrichterei*] standardıyla ölçülmemelidir” (Heidegger, 2017a: §58a/179). Heidegger’in bu ifadesi karşısında insan şu soruyu sormaktan kendini alamaz: Eğer politik eylemin yasası “duyarlılık” ve “ahlaki dürüstlük” olmayacaksa ne olmalıdır? Heidegger bu soruya şöyle cevap verir:

“Aslında kendi başına hiçbir şey olmayan ama modern insanın ve tarihinin özüne tamamen yerleşmiş olan politik eylem, yasasını yalnızca kitleleri bir bütün olarak hareket geçirmeyi amaçlayan sınırsız saf hesaplamaya doğru amansız/acımasız/düşüncesiz bir gelişme içinde bulur. Halkın (*völkisch*) özünün korunmasına ve benzerlerine yapılan tüm çağrılar gereklidir, ama bunlar her zaman

¹³⁷ Wolin’e göre “Heidegger’in ‘politik ontolojisinde’ *Führertum* ve *Führersein* insan üstü ontolojik güç ve kapasitelere işaret eder. Nietzsche’nin *Übermensch*’ini hatırlatan bu güçler ve kapasiteler, taşıyıcı ‘*das Man*’ın yaşadığı ‘ortalama gündeliklik’ alanının ötesine ve otantik *Führertum*, Weberci ‘karizma’ının sosyolojik kriterlerini taşıyordu. Bunun yerine *Führersein* biçiminde yarı ilahi statüye yükselten bir başkalaşım ile eşdeğeri” (Wolin, 2023: 48).

politik olanın sınırsız egemenliği için sadece bahaneler olarak kalırlar” (Heidegger, 2017a: §58a/180).

Bu ifadeye göre “politik eylem” kendi başına bir anlam taşımak bir yana hiç olmanın ötesine dahi gidemez. Çünkü “politik eylem” *yanılgıdan* sonra “metafizikğin tamamlanması” noktasına yerleştirilir.¹³⁸ Dolayısıyla söz konusu eylemin taşıdığı acımasızlık, ahlaksızlık, vahşet ve düşüncesizlik zaten onda içerilmiş olarak görülmektedir. Bu doğrultuda düşünüldüğünde ne vahşetle taçlanan Nasyonal Sosyalizm ne de başka bir dünya görüşüne ahlâki ya da siyasi bir itirazda bulunma olanağı ortadan kaldırılır (Gonzalez, 2019: 284). Bu bağlamda Heidegger’in, “politik eylemini”, “birlikçi (*unitaire*) ve bütünselleştirici paranoya biçimlerinden” (Foucault, 2016a: 56) kurtaramadığı söylenebilir.

Heidegger’in en büyük yanılgılarından biri, öteki başlangıçta “Nasyonal Sosyalist ‘devrimin’ başarısı için gerekli ruhanî liderliği sağlayabileceği sonucuna” (Zimmerman, 2011: 28) inanmasıdır. Heidegger, “istenç olmayanı isteyeceğim” deme cesaretini gösterememiştir. Onun yapması gereken şey, kendisini de istemenin unsuru olmaktan çıkarıp sadece felsefenin “özgürleştirici” olanağına kendini adamaktır. Lâkin filozof olarak Heidegger, “evrenin gözlerinin, dört bir yandan, teleskop gibi, kendi eylemine ve düşüncesine çevrilmiş olduğu sanısına” (Nietzsche, 1998: 56) kapılarak yeni bir başlangıç vaadinde bulunur. Öteki başlangıç yeni bir düşünmenin “ruhani liderliğini” üstlenerek, akli “düşünmenin en inatçı düşmanı” (Heidegger, 2001b: 61) ilan ederek gerçekleşemez, aksine bu ancak istenci aşacak bir sağduyunun kılavuzluğunda mümkündür. Bunu düstur edinerek hareket etmek, kavramsal bakımdan Heidegger’i lidere liderlik etmeye yönelten eleştirilerin kaynağına bakmayı şart koşar.

Heidegger’in ruhani liderliğine yöneltilen eleştirilerin nedeni onun sıklıkla kullandığı yurt (*Heimat*), yurt toprağı (*heimatlichen Boden*), halk (*Volk*), cemaat (*Gemeinschaft*), halk-cemaat ortaklığı (*Volksgemeinschaft*), kader (*Schicksal*), kader ortaklığı (*Schickalgemeinschaft*), yazgı (*Geschick*), ölüm (*Tod*), Kan (*Blut*), yer/zemin/toprak (*Boden*), mekân (*Raum*), dünya (*Erde*), mücadele (*Kampf*), aynı kökenlik,

¹³⁸ Varolanın Varlık karşındaki hükmünün daha da sağlamlaştığı moderniteyle birlikte Varlığın dönüşümünü hazırlama görevinin ilk adımını “Nasyonalist Sosyalizm”den beklememek gerektiğini düşünen Heidegger’in fikrinin değişmesine neden olan şey, söz konusu hareketin doğrudan değil sadece dolaylı bir şekilde “Almanların özü ve kaderi hakkında bir karar” verdiğinin düşünülmesindedir (Heidegger, 2017a: VII§21/14).

(*Gleichursprünglichkeit*) nesil (*Generation*), miras (*Erbe/Erbschaft*), karar ve ruhsal dönüşüm arasında “varoluşsal” yakınlıklar varsaymasıdır (Zimmerman, 2011: 29; Wolin, 2023: 226). Heidegger’in metapolitik¹³⁹ ontolojisinin sözcüklerinin oluşturduğu bu yakınlıklar, onun düşünsel izleğinden politik olanı yakalamak için merkezi öneme sahiptir. Söz konusu kavramların kuşattığı bir düşünme biçimi, kendisini bu kavramlar aracılığıyla kökleştiren politik söylemlerin ekmeğine yağ sürer. Böylesi bir belirleme yaparak Heidegger’in düşüncelerinin kendi iradesi dışında kullanılarak politik bir söylemi yücelttiğini işaret etmiyoruz elbette. Daha ziyade Heidegger’in söz konusu kavramları kullanım biçiminin taşıdığı tehlikenin görülmesi gerektiğini düşünüyoruz. Yani ontolojik olarak temellendirilmiş metapolitika söz konusu olduğunda bu kavramlar, öylesine incelikli bir şekilde ele alınmışlardır ki, otantik bir halkın başlangıcı düşünerek yeni bir başlangıç vaadi arasında görünmez hale gelmişlerdir.

Yeni bir başlangıç vaadini gerçekleştirmek isteyen Heidegger, liderin hizmetinde bulunacak kimselerin “örgütlenmiş ve donatılmış” olması gerektiğini düşünür¹⁴⁰ (Heidegger, 2012a: 200). Bu bağlamda Heidegger göre, Alman öğrencilerinin özgürlüğüyle “milli topluluk” (*Volksgemeinschaft*) arasındaki ortak bağın güçlenmesi için “çalışma hizmeti” (*Arbeitsdienst*), “askeri hizmet” (*Wehrdienst*) ve “bilgi hizmeti”¹⁴¹ (*Wissensdienst*) olmazsa olmazdır.¹⁴² Bu hizmetlerle bütün halk tabakası arasında işbirliğini güçlendirmeyi, başka halklar karşısında ulusun yazgısını ve onurunu korumanın biricikliğini ortaya koymayı ve sorgulamanın gücüyle halkın Dasein’ının

¹³⁹ Heidegger *Kara Defterler*’de çok nadir geçen ama felsefesinin ve yaşamının bir bütün olarak ele alınması adına hayati öneme sahip metapolitika kavramının pratik yönüne işaret etmek için şu ifadeyi kullanır: “Baron von Stein, felsefi sistemlere dayalı pratik politika inşa eden kişilere metapolitikacılar (*Metapolitiker*) demiştir” (Heidegger, 1995b: §11/39).

¹⁴⁰ Jaspers, 1933’te Heidegger’i son ziyaretinde onun Nasyonal Sosyalist hareket karşısındaki “sarhoşluğunu” görünce dehşete kapılmıştır. “Şiddet” üzerine kurulu bu harekette kurtuluş arayan Heidegger, “felsefenin kıyamet” gününün gelmesini bekliyordu. Kızgınlık ve öfkeyle profesörlerin hareketin sözcülüğünü yapacak donanıma sahip olmadıklarını düşünerek Jaspers’e şöyle söyler: “Almanya’da bu kadar çok felsefe profesörü olması bir saçmalık, sadece iki üç tanesinin kalması yeter”. Bunlardan birinin kendisi olması gerektiğine emin olmakla birlikte diğerleri arasında Jaspers’e yer vermediğini “Peki, hagileri?” sorusuna imalı imalı bakmasından anlaşılmalıdır (Safranski, 2008: 333).

¹⁴¹ Heidegger için “bilgi, yerleştirildiğimiz konumun *efendisi* olmaktır” (Heidegger, 2002j: 63). Bundan dolayı yapılması gereken en temel şeylerden biri “derinlemesine bilmeyi” öğrenmek olmalıdır; “bundan böyle her bir şey kararlılık ister ve her eylem de sorumluluk” (Heidegger, 2002f: 55).

¹⁴² Heidegger’in Platon’un yöneticiler, koruyucular ve işçilerini başka bir şekilde tekrarlıyor olması, metapolitik ontolojisine felsefi bir zemin bulma çabası anlamına gelmez mi? Tarihsel süreci düşündüğümüzde bu üçlü ayrımın önemi yadsınamazdır. Platon’un üçlü ayrımı ortaçağda köylüler, şövalyeler ve rahipler sınıfı şeklinde tezahür eder. Heidegger bu tarihi çok iyi bildiğinden kendi metapolitik ontolojisinin politik zeminini kurarken geleneğin taşıyıcı kolonunu rektörlük konuşmasında kendi elleriyle restore eder.

bilgisini gerçekleştirme iradesi ortaya koymayı hedefler (Heidegger, 2002c: 47). Bu üç hizmetle halkın yazgısı devletin yazgısına bağlanır (Heidegger, 2002c: 48). Heidegger, yazgının (*Geschick*) tarihsel gücünün ancak mücadelede açığa çıkabileceğini düşünmektedir. Dasein'in sahil varoluşu da kendi “nesli” (*Generation*) içinde halkının yazgısıyla bütünleştirdiğinde olanaklı olur. Dünyaya fırlatılmış olan Dasein, halkın yazgısını kendi amaçları ve tasarımlarıyla bir kılmalı ve sorumluluğunu üstlenmelidir (Heidegger, 2018a: 566-567) Heidegger, Fransızlar tarafından 1923'te kurşuna dizilen ve daha sonra Nazi şehidi olarak anılan Albert Leo Schageter'in¹⁴³ anısına yaptığı konuşmada öğrencilerine onun gösterdiği iradenin aynısını gösterme çağrısında bulunuyordu: Freiburg öğrencileri, bu kahramanın “yerel dağlarının kuvveti”, “yerel vadisinin sonbahar güneşinin kuvveti, iradenizde aksın sizin de!” (Heidegger, 2002d: 52). Heidegger'e göre Schageter, halkının yazgısını kendi yazgısına dönüştürerek kendini bu yazgı uğruna feda etmiştir. Lâkin bu feda, Safranski'nin de üzerinde durduğu gibi sorumluluğun fedası demek değildir. Onun halkıyla “sahil ilişkisi, kendi benliğiyle bir ilişki olarak kalır. Ama kendi benliğinden kaçmak için millet cemaatini arayan herkes gayrisahil davranmış olur; onun için *millet*, herkesin dünyasından başka bir şey değildir” (Safranski, 2008: 303).

Selberg, Heidegger'de metapolitikanın yeni bir bilgiye karşılık geldiğini de tespit eder. Bu bilgi “başlangıcı yakalayan ve metafiziğin tarihini ‘metapolitika’ haline getiren” Dasein'in metafiziğini halkın metafiziğiyle bütünleştirmek için hareket eder. Dolayısıyla bu yeni bilgi “felsefenin sonunun” ilân edildiği yolların taşlarını kendi elleriyle dizer. Bu bilgi, siyaseti metafizik olarak ortaya koymasının yanı sıra metafiziği de metapolitik olarak radikalleştirir. Buradan hareketle Selberg, metapolitikanın ne bir siyaset teorisi ya da bilimi ne de siyaset felsefesi olduğunu düşünür. Ona göre Heidegger'in metapolitikası bir “yeni tür” eğitimidir (Selberg, 2021: 104). Heidegger'in “politik liderliği güvence altına almak için” üniversitenin yeni bir anayasaya ihtiyaç duyduğunu ve mevcut düzenin yok edilmesi gerektiğini söylediği yerin devamı şöyledir: “Ancak bu ‘olumsuzluk’, yalnızca yeni bir türün/soyun (*Geschlechtes*) eğitiminde görevini bulursa etkili olacaktır”

¹⁴³ “Bir çok Alman gibi Heidegger'in de Rus askerlerin elleriyle işlenmiş Almanları hedef alan cinayetleri ile Nazi görevlilerin elleriyle Yahudileri hedef alan savaş cinayetleri arasındaki farklılığı kavramadığı açıktır. Her iki olay katliam da olsa, Almanlar savaşçılar olarak öldüler, oysa Yahudiler antisemitik şiddetin kurbanları olarak” (Zimmermann, 2011: 237-238)

(Heidegger, 2016c: 30/85). Heidegger'in "üç hizmeti" de bu bağlamda düşünülebilir. Karl Löwith'in, Heidegger'in rektörlük konuşmasının felsefi yönünü "çok kuvvetli ve yüksek düzey talep eden bir metin" olarak tanımlamasına neden olan da onun "eğitime" yüklediği misyondur. Löwith'e göre,

"Varoluşsal ve ontolojik kategorileri, sanki bunların felsefi gayeleriyle siyasal durum (araştırma özgürlüğü ve devlet cebri) *a priori* birbiriyle paralellik arz etmiş yanılığını doğuracak şekilde tarihsel 'an'a tabi kılar. 'çalışma ve askerlik hizmeti' ile 'bilgi hizmeti' birbiriyle örtüşür ve böylece konferansın sonunda dinleyiciler Diels'in 'Presokratikler'ini mi okusunlar yoksa SA saflarına mı katılınsınlar bilemez halde kalırlar. Bundandır ki, Heidegger'in söylemini tek bir bakış açısından yani yalnızca politik ya da yalnızca felsefi açıdan değerlendirmekle kendimizi sınırlandıramayız" (Aktaran; Bourdieu, 2018: 28-29)

Heidegger zamanının "politik eğitiminden" az şey yapmaktan değil, eylemleri alelacele bir şekilde yapmasından dolayı şikayetçiydi: "Nasyonal Sosyalizm'in şimdi hızla her şeyin üzerine yayılan bir boya tabakası olduğu gibi" (Heidegger, 2016c: III§68/97). Dolayısıyla Heidegger için Nasyonal Sosyalizmin başarısızlığının arkasındaki sebep, doğrudan eyleme ilişkin olmasına rağmen belirli bir teorik zemin inşa edilmeden varlığını sürdürmeye devam ettirmesidir. Dolayısıyla teorik olarak da güçlendirilen hareketin "sembolik gücü ve çalışmasının ne kadar özgün ve güçlü olursa, bilgi o kadar gereklidir" (Heidegger, 2016c: III§69/98). Heidegger, burada hareketi sadece teorik olarak güçlendirmeyi değil daha da ötesini "hareketin ve onun yönlendirici gücünün dünyayı şekillendiren ve geliştiren olanaklarını sağlamak" istediğini açık bir şekilde söylemektedir (Heidegger, 2016c: III§70/98-99). Dolayısıyla hareketin, insanları (*ötekileri*) şeyleştirme (*nesneleştirme*) projesi olduğunun farkına varamamıştır.

3.2.3. Metapolitik Düşünmenin Başarısızlığı: Bir Foucaultcu İktidar Çözümleme Denemesi

Heidegger'in devrimden uzaklaşmasının nedeni onun "ruhsuz" dünyaya bir "ruh" sağlayamadığını düşünmesindedir. Heidegger için Nasyonal Sosyalist hareket, "Avrupa'nın nizamsızlığının ve Batı ruhunun krizinin üstesinden" gelecek hareket olarak görülmektedir (Heidegger, 2002h: 66). Ancak bu hareket üzerine kurulduğu zeminden dolayı "krizin" üstesinden gelmek bir yana onarılmaz bir "kıyımla" bütün bir insanlığı yüz yüze bıraktı. Bu bakımdan söylenebilir ki, tarihte yeni bir başlangıç önerisinde

bulunmanın zeminine kan, toprak, köklülük, miras, kader ortaklığı vb. faşizmin anahtar kavramlarını istemli istemsiz yücelterek, bir düşünme biçimin ayrılmaz parçası yapan felsefeler başarısızlığa mahkûmdur.

Geleceği şekillendirmesi beklenen Nasyonal Sosyalizmle (Heidegger, 2016c: III§26/84) Heidegger'in düşünceleri arasında bağ kurulamayacağını düşünen ve Heidegger'in bu hareketle olan ilişkisini önemsizleştirmeye çalışanlar ("Fransa'da Aubenque, Beaufret ve Féider ve Sluga, Safranski, Grondin ve Young") genellikle "Heidegger'in Nazizminin onun teorisiyle hiçbir şekilde alakalı olmadığını, çünkü Heidegger'in felsefesi ve politikası arasında radikal bir süreksizliğin olduğunu savunurlar" (Rockmore, 2014: 75). Lâkin her ne nedense Hitler'in "harika ellerini", yalnızca onun, "Alman gerçeğinin şimdisi ve geleceği ve onun kuralı" (Heidegger, 2002f: 55) olduğu övgüsünü, onun Alman halkının "yazgısına tahammül etme ve ona hâkim olma yönündeki şartsız öz-sorumluluk için açık bir irade" (Heidegger, 2002g: 56) ilan edilmesini görmek istememektedirler. Bu nedenle, Heidegger'in Nazizm ile ilişkisini onun felsefesi ve politikası arasında yani metapolitikası arasında süreklilik olmadığını düşünen düşünürlere ve araştırmacılara yine Heidegger yardımcı olmaktadır: "Kan [*Blut*] ve Irk [*Rasse*], tarihin taşıyıcılarıdır" (Heidegger, 1999: §273/347). Tarihin zeminini kan ve ırk üzerine inşa eden bir düşünme doğal olarak "Yahudilerin yakılmasıyla" motorize olmuş sanayiye bir tutar: "Tarım artık, gaz odalarında ve toplama kamplarında cesetlerin üretilmesiyle, ülkeleri abluka altına alma ve açlığa mahkûm etmeyle, hidrojen bombalarının üretilmesiyle özünde aynı olan makineleşmiş bir gıda endüstrisidir" (Heidegger, Aktaran; Fritsche, 2022: 30). Heidegger'in gaz odalarını, makineleşmiş gıda endüstrisiyle bir tutması aslında Lang'ın da çok iyi ifade ettiği gibi "Yahudilere karşı Nazi soykırımının gerçekleştiğini inkâr etmez – sadece gerçekleşmiş olsa bile (*hakkında* bile) ciddi bir düşünceyi hak etmediğini söyler" (Lang, 1996: 14-15) Heidegger'in açıkça "ölüm kapları ile iktidar/güç fabrikalarını" aynı seviyede görmesi bir halkın tarihsel öneminin göz ardı edildiğinin göstergesidir (Zimmermann, 2011: 238).

Bu belirlemelerden hareketle söylenebilir ki, Heidegger'in metapolitik düşüncesi, üzerine kurulu olduğu ilkeler açısından ölüm kamplarını iktidarın fabrikalarına indirgemek zorunda kalır. Çünkü Yurt (*Heimat*), Varlığın unutulmuşluğunun deneyiminin sözde karşı olduğu düşünülen "vatanseverlik veya milliyetçilik" (Heidegger, 2015b: 30)

duygularını öteleyen ve yurtsuzluğun Varlık Tarihi açısından düşünülmesini talep eden bir anlamı henüz yanılığının üzerine örtecek şekilde kavrayamamaktadır. İlk Heidegger için yurt (*Heimat*), “doğumunun temelinde sahip olduğun bir şeydir [...] Bir *Heimat* kendini toprakta kök salmışlık ve toprağa bağlı olmakla [*Bodenständigkeit und Erdgebundenheit*]” anlamlandırır. Dolayısıyla “yersiz-yurtsuz” “göçebelerin” Varlık Tarihi açısından Heidegger için zaten bir önemi yoktur. Yani onlar *Düşünmenin* konusu olmayı onun gözünde hak etmemektedir. Hem onların hem de metafizik düşünmenin taşıyıcısı olduğu düşünülen diğer halkların, daha önce de ifade edildiği gibi bu nedenle kendi yazgılarından vazgeçmesi asla yadırganmaz. Hatta, başlangıcın özü üzerine düşünebilecek tek şair halkın Almanların ilan edildiği yerde başka bir olanağı düşünmeye böylesi bir düşünmenin kendisi izin vermez.¹⁴⁴ Heidegger, “Yahudi ırkına dair fikri ve modern teknoloji anlayışını birleştirmiştir. Hakikat olarak *Machenschaft*” (Fritsche, 2022: 34) hesaplamaya (“bir şeyi beklenti nesnesine dönüştürmek”) dayandığından Yahudi ırkını talep eder. Heidegger için

“‘Yahudiliğin dünyasızlığı’ [*Weltlosigkeit des Judentums*] ilk olarak ‘devasalığın [*Riesigen*] en gizli formlardan biri ve belki de en eskisi’ olarak adlandırılan ‘hesaplama, manipülasyon ve müdahalede inatçı bir yetenek’ tarafından ‘temellendirilir’. [...] ‘Makineleşme’ gerçek ‘güç/iktidar’ [*Macht*] olarak kalmaya devam eder” (Peter Trawny, 2017: 353).

Metapolitik ontoloji, Heidegger’in düşüncesinin ulaştığı son noktanın bir “dünya görüşüne” [*Weltanschauung*] dönüştüğünü ilan eder. Yani Heidegger’in metapolitikası, Nasyonal Sosyalist yapının üzerine kurulduğu mekanizmanın söylemlerini de aşarak bir dünya görüşüne dönüşür. Pöggeler’in de dediği gibi “‘Dünya görüşü’ şüphesiz ancak çoğul anlamda ‘dünya görüşleri’ olarak vardır ve dünya görüşleri ve ideolojiler totaliter olmak ve birbirlerine güçlerini kabul ettirmek zorundadırlar; eğer varolmak ve kalıcı olmak istiyorlarsa” (Pöggeler, 2006: 79-80). Bu dünya görüşünde Alman halkı, kökensel bir güç olarak Varlık Tarihinde yeni bir başlangıcın temelleri üzerinde durur. Çünkü Heidegger için Alman halkı hem politik hem de felsefi bir kavram olarak “felsefi

¹⁴⁴ Feldman, Heidegger’in Almanları yerleştirdiği konumun önceliğinin, bilimsel ölçütlerin ya da retorik ifadelerin merkeze alındığı ırka değil, kültüre atfedilebileceğini düşünür. Ona göre Heidegger, “Nasyonal Sosyalizmi ilk etapta siyasi bir seraptan ziyade kültürel bir vaha olarak görmesine neden olan faşizmin ‘özel’ ve ‘otantik’ temelini utanmadan korurken aktivizmi bir kenara bırakmayı seçti.” Ayrıca Feldman, Heidegger’in Nazizm’e tepki olarak bilinçli bir şekilde metapolitiğe geçen ilk entelektüel olduğunu düşünür (Feldman, 2005: 189). Bunun sonucu olarak Feldman, 1935’ten sonra Heidegger’in düşüncelerinde pratik deneyiminden ve Parti doktrininden dolayı eski görüşlerine felsefi eklemeler yaparak değiştiğini söyler (Feldman, 2005: 192).

söylemden politik etkileşime geçişleri” (Sluga, 1995: 120) olanaklı kılmaktadır. Heidegger, Varlık Tarihini Almanların yazgısıyla bütünlüklü bir şekilde okuyarak felsefeyi ve yaşamı metapolitikanın çatısında birleştirmiştir. “Batı’nın çöküşü” karşısında yenilenmenin umut verici kültürel peygamberi olarak görülen Heidegger, Varlığın tarihindeki yeni başlangıcı (1933’teki deneyim) “politik olan Varlığın evidir” (Nikolaj von Kreitor, Aktaran; Feldman, 2005: 191) sloganıyla karşılamaktadır. Heidegger’in Batı’nın çöküşünün metafizik çağla tamamına erdiği ve yeni bir kurtuluş ümidinin yeşerdiğini düşündüğü yerde Foucault, düşüşler ve yeniden dirilişlerle ilgilenmez. Foucault için önemli olan düşünüş ve dirilişe neden olan semptomları teşhis etmektir (Dreyfus ve Rabinow, 1983: 264). Heidegger’in “bizi şimdi sadece bir Tanrı kurtarabilir” ifadesi, karşında Foucault bıyık altından gülmektedir. Foucault, Heidegger’in bu belirlemesine karşın “bu yüksek spekülasyonlar beni aşar”¹⁴⁵ diyerek kendisini Batı metafiziği düşünme geleneğine ilişkin geleceği işaret eden kâhin/filozoflardan ayırmaktadır. Veyne göre Foucault, ironik olarak kullandığı malumatın “krallara layık yüksek derecedeki spekülasyonlara imkân tanıma”¹⁴⁶ dığını söyler (Veyne, 2014: 47). Çünkü Foucault, çağın tinini sırtlayacak her türlü düşünme biçiminin beraberinde tehlikeleri de kuşanacağını bilir.

Heidegger’in Varlık Tarihine ilişkin okumasının en belirleyici yönlerinden biri, Nietzsche’nin “Batı’nın son metafizikçisi” (Heidegger, 1991b: 8) suçlamasıyla yerleştirildiği konumdur. Nietzsche’nin bu konumu, Heidegger’in Batı metafiziği düşünme geleneğini bir “güç/iktidar” metafiziği olarak okuduğuna ilişkin ipuçları da sunar: Varolanın Varlığını boyunduruğuna alarak kendisini tek hakikat olarak sunan düşünme biçimi. Foucault’nun da ifade ettiği gibi Heidegger’in, “istenç sorununu” aydınlatma çabası, “fenomeni istencin bakış açısıyla analiz etmeyi sağlayacak yöntemi açıkça” (Foucault, 2016a: 245) tanımlayamamasından dolayı başarısızlığa uğramıştır. Ontolojinin “ilk felsefe olarak bir güç/iktidar felsefesi” olduğunu söyleyen Levinas, onun Varlığı anlamak için onu negatif bir şekilde indirgediğini düşünür. Dolayısıyla ötekiyle ilişki, diğerinin aynıya indirgenmesidir. Bu anlamıyla özgürlük diğerinin bastırılmasıdır. “Sahiplenme diğerini onaylar, ancak bağımsızlığını inkâr” ederek yapar. Levinas’a göre

¹⁴⁵ Veyne’e göre, “Foucault gibi bir ampirist için bu Varlık sözel bir Hayalettir” (Veyne, 2014: 94).

¹⁴⁶ Bu aynı zamanda Foucault’nun sorunsallaştırdığı meseleye yaklaşımını da açıkça gösterir: “iktidar etkilerini, bir dönemdeki merkezi iktidar söyleminin etkilerini dikkate almadan herhangi bir tarihsel söylem oluşumunun tarihini yapmak güç olur” (Foucault, Aktaran; Veyne, 2014: 47).

böylesi bir kavrayış içinde “‘Düşünüyorum’ demek, ‘yapabilirim’ e indirgenir -var olanın sahiplenilmesine, gerçekliğin sömürüsüne” (Levinas, 2017: 46). Aynıyı sorgulamayan güç felsefesi olarak ilk felsefe, adaletsizliğin felsefesidir.

Heidegger, Nietzsche’yi ele aldığı dört ciltlik kitabının birçok yerinde ısrarla varolanların temel karakterinin güç/iktidar istenci [*will to power*] olduğunu dile getirmektedir (Heidegger, 1991a: 18; 1991a: 25; 1991b: 193). Buradan hareketle Heidegger, Nietzsche’nin dünyaya ilişkin tüm yorumlarının kaynağında güç/iktidar istencine yüklediği “değer biçme”nin olduğunu düşünür. Heidegger “güç/iktidar istenci”ni metafizik bir ilke olarak değerlendirmede acele davranmış ve onu metafiziğin sonu ilan etmiştir. Bu nedenle, “teknik ve politik ontolojisinin, bilgi tekniğinin ve iktidar siyasetinin derin müphemliği de buradan ileri gelir” (Deleuze, 2004:132). Heidegger “kuvveti” tarihsel bir halkın kendini gerçekleştirmesinin zemini olarak gördüğünde başkalarının “kendiliği” önemli bir ilgi teşkil etmez. “*Kuvvet*, kendinin kendini etkilemesi ve kendinin kendi üzerindeki etkisi olacak şekilde” kavrandığında kendi içine kıvrılmış olur. Bu nedenle bir “Yunan mucizesi” olmadığı gibi mucizenin peşinde yeni bir başlangıç adına bir halkın “şiiirsel kimliği” de yoktur; kuvvetin kıvrımı vardır. Onlar sadece, kuvveti, kendileriyle ilgilenmenin temelinde başkalarıyla ilgilenmek olarak düşündüklerinden “yalnızca strateji yoluyla yapmışlardır çünkü özgür insanların arasındaki rekabetten geçen bir kuvvet ilişkisi icat etmişlerdir” (Deleuze, 2004: 132). *Epimeleia heautou*, Kendilik kaygısı, “başkalarını yönetmek istiyorsan [lidere liderlik etmek], öncelikle kendin için kaygı duymak, kendini dert edinmek zorundasın” (Foucault, 2020a: 85). Dolayısıyla iktidarın üzerine inşa edildiği evrensel koşullar yoktur; her şey tarihsel olarak inşa edilir. “Varlık-iktidar, kendileri de çağlara göre değişkenlik gösteren tekilliklerden geçen kuvvet ilişkileri dahilinde belirlenir” (Deleuze, 2004: 132).

Heidegger’in metapolitikası, “*Varolandan önce Varlık*, metafizikten önce ontoloji” (Levinas, 2007: 46-47) düsturunu benimseyerek “farkın” değil, “aynının” felsefesine dönüşmektedir. Bu metapolitika, Varlık-iktidar ekseninde tekilliklerden geçen kuvvet ilişkilerini göz önünde bulundurmadan (tarihsel olarak kurulduklarını göz ardı ederek)

“anonime itaat altında kalmakta ve kaçınılmaz olarak başka bir güce, emperyalist tahakküme, tiranlığa yönelmektedir. Tiranlık, teknolojinin somutlaşmış insanlara saf ve basit bir şekilde yayılması değildir. Kökeni pagan ‘ruh hallerinde’, toprağa kök salmış olmada, köleleştirilmiş insanların efendilerine adayabilecekleri hayranlıkta yatmaktadır” (Levinas, 2007: 46-47).

Pöggeler, Levinas ile ortak düşünceyi paylaşarak daha radikal bir belirlenimde bulunur. Ona göre, Heidegger'in "politik bir araç olarak diktatörlükten" korkmadığı çok açıktır. Çünkü ancak o, sahip olduğu iktidarla yeni bir kültür tarzı uğruna Batı'nın yazgısına çentik atabilirdi. "Bu Heidegger'in siyasi tercihiyle Avrupa'yı kurtarmak istediği anlamına geliyordu: bu inancıyla, sadece eski pozisyonunu radikalleştiriyordu" (Pöggeler, 1992: 133).

Foucault'ya göre tarihsel bir şekilde filozof ve iktidarın ilişkisine bakıldığında, filozofun iktidarın sınırlarını tayin etme görevi hiç de başarıya ulaşmış görünmemektir. Örneğin, Antikçağ her ne kadar yasalarla yönetilse de Platon'un sitelerinin bir tezahürü görülmemektedir. Bunun yanı sıra, ne İskender'in imparatorluğunun Aristotelesçi olduğu ne de Roma imparatorluğunun Stoacı olduğu doğrudur. Bu belirlemelerden hareketle Foucault, "Batı'da en azından uzun bir süre boyunca, toplumun tüm siyasi ve ahlâki pratiğiyle birleşecek yetenekte" bir felsefenin olmadığını düşünür.¹⁴⁷ Böylesi bir felsefe, "dünyanın düzenini düşünür veya oluştururken, devletin yapısını, toplumsal ilişkilerin biçimini ve bireysel davranışları bizzat tarihin gerçekliği içinde salık" vermektedir. (Foucault, 2016a: 198). Heidegger açısından bu belirleme, dünyanın düzeninin Varlığın kendini açtığı Varlık Tarihine, devletin yapısının liderin önderliğinde kendi yazgısını halkın yazgısıyla bütünleştirmeye, toplumsal ilişkilerin biçiminin üç hizmete (emek, askerlik ve bilim) ve bireysel davranışların biçiminin sorumluluk olarak gerektiğinde fedakârlık yapmaya (askerin şehitliği) indirgenip indirgenmeyeceği Heidegger'in felsefesi ve siyaseti arasındaki ilişkiyi anlamak için bir düşünme deneyimi sağlar.

Metapolitik ontoloji, lideri yücelterek, hizmetleri bölüştürerek hem hükümdar iktidarı hem de disiplinci mekanizmanın pratiklerini bir araya getirmektedir. Dolayısıyla yasaklayıcı iktidarın uygulandığı liderin sözüyle disiplinci iktidarın işleyişini ortaya koyan pratikler bütünü yeni bir başlangıç vurgusuyla aynı potanın içinde eritilmiştir. Bundan dolayı Heidegger'in yazgısı Foucault'nun bazı batılı filozoflar için kullandığı

¹⁴⁷ Foucault, Doğu ve Batı felsefelerini karşılaştırarak, Doğu'da Konfüçyüs'ün felsefesini "toplumun tüm siyasi ve ahlâki" pratiğini bütünleştiren bir felsefe olduğu söyler. Lakin Batı'da Fransız devrimiyle işler tersine dönecektir. Özellikle Hegel'in tarihi özgürlük bilinci yönünde ilerleme olarak gördüğü ve devlette gerçekleştiği felsefesi düşünüldüğünde, Foucault'nun Fransız Devrimi sonrası felsefe ve devlet ("Prusya devleti ile Hegel arasında organik bağlar vardır") örneği geçerli gibi görünmektedir. Foucault her ne kadar çelişkili olduğunu düşünse de Wagner ve Nietzsche'de de bu organik bağın görülebileceğini düşünür. Bunun yanı sıra, Marx'ın düşüncelerinin Sovyetlere ve Leninizm'e verdiği ilham da ortadadır (Foucault, 2016a: 198).

“acı verici gülünçlük” ile açıklanamaz. Çünkü Heidegger’in güldürüsünde ne “Bismarkçı rejimde dönüşüme uğrayan Hegel’in hüznü güldürüsü” ne de “Venedik yolculuğu sırasında Hitler tarafından bütün eserleri Mussolini’ye verilen Nietzsche’nin hüznü güldürüsü” vardır; onun güldürüsünde Varlık Tarihinin yazgısında açığa çıkan, “Felsefe[nin] dur durak bilmeyen iktidarlara dinlerin dogmatik desteğinden daha fazla onay verdiğini” (Foucault, 2016a: 199) göremeyen düşünmenin “köklülüğüne” yapılan bir vurgu vardır.

Foucaultcu düşünme deneyiminde Heidegger’in yanılığının cevabı, “felsefeye”/Düşünmeye atfedilen “gizli olanı keşfetme” görevidir: Hani, Heidegger’in dilinde tüy bitercesine üzerinde durduğu “Varlığın unutulmuşluğu”¹⁴⁸ deneyimleme. Felsefe, görünenin ardında görünmeyen bir gerçekliğin olduğu sanısına kapılmak yerine “görünür olanı görünür kılma” olanağının peşinde koşmalıdır (Foucault, 2016a: 199). Felsefe, her türlü tahakküm ilişkilerinden, belirli bir tarz düşünmenin diğerine karşı üstünlüğünü temellendirme deneyimlerinden ve varolanı kaynak olarak görerek öznenin emrine amade hale getiren dünya görüşlerinden insanı özgürleştirmelidir. Bu özgürlüğün olanağının koşulu da sağduyuya dayanmalıdır.

¹⁴⁸ Varlık kavramını en temelinde “kötü bir kelime oyunu” (Adorno, 2016: 88) olduğunu söyleyen Adorno’ya göre, Heidegger’de, “Varlığa özel bir anlam atfetmek Varlığı anlamlandırmak için yeterli”dir (Adorno, 2016: 88). Adorno, Heidegger’in “Varlığın unutulmuşluğu” nosyonunu geçmişe dair bir yas göstergesi olarak görür: “Yası tutulan şey, erken dönem *archai* (Yun. eski, kadim) mirası, doğadan güçlkle koparılmış bilincin elinden kaçıp gitmiştir” (Adorno, 2016: 89). Dolayısıyla Adorno Heidegger’in Varlığını mitolojik bir kavramsal zemine yerleştirmenin yanı sıra Varlığın sesinin egemenliğini tanımayan bilincin “‘varlığın unutulmuşluğu’ diye nitelenerek diskalifiye” edildiğini iddia eder (Adorno, 2016: 89). Bu iddia, yurtsuzluk özlemiyle yanıp tutuşan Varlığın durumuna dair Heideggerci yorumu, “insanlığı umutsuzluğa düşüren ve onu fiziksel imhaya tehdit eden toplumsal düzeni meşrulaştırma ideolojisi” (Adorno, 2016: 90) olarak görmektedir.

SONUÇ

“Üretken olanın yerleşik değil, göçebe olduğunu kabul edin.”

(Foucault, 2016a: 57)

Soruşturmamızın başında ifade edilen “her Varlık kavrayışının bir iktidar anlayışına dayandığı” varsayımı hem şeylerin düzenini nasıl kavradığımızla hem de politik tutumumuzun zeminini belirleyen kararlarımızla ilgili olduğu aşikârdır. “Ontolojik olanı hakikat olarak sunan bir düşünmeyi politik bir tutumla desteklediğimizde” bu kararların ortaya çıkardığı sonuçlar, Heidegger figüründe açıkça görülmektedir: Varlık Tarihi adına “faşizmin” en yıkıcı görünüşü karşısında derin bir “körlük”. Bu “körlük”, sağduyunun sesini bastırmış olmakla “iktidara âşık olmayın!” ikazında bulunan Foucault’nun haklılığını açıkça ortaya koymaktadır. Foucault’nun hükümler iktidar, disiplinci iktidar ve biyo-iktidarın tüm teknolojilerini kuşanmış olarak Nasyonalist hareket, güvenlik teknolojileri aracılığıyla “biyo-düzenleme”nin tüm olanaklarını tüketmektedir. Güvenlik teknolojileri bir taraftan yaşamı düzenlerken diğer taraftan hükümler iktidarın ölümü kuşanan kılıcını ırkçılık adına kınından çıkarmaktadır. “Birinci Bölüm”de gösterildiği gibi, biyo-iktidarın bir iktidar teknolojisi olarak görünmesiyle ırkçılığın devlet mekanizmalarında kullanılması arasında Foucault açısından bir paralellik kurulduğu açıktır. Tarihsel sürece bakıldığında ırkçılığın yeni bir şey olmadığı görülecektir, lâkin Foucault bireylerin hem kendileriyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkilerde ırkçılığın biyopolitik yönetim içinde nasıl işler hale getirildiği üzerinde düşünmemiz gerektiğini öğretir.

Heidegger’in Varlık Tarihinde “öteki başlangıca” dair umudunu şiirsel bir halk olduğunu düşündüğü Almanlara bağlaması ve kendisini adeta felsefi sistemine dayanan pratik bir politika kurmaya çalışan konuma yerleştirmesi, düşünme deneyimini metapolitik bir ontolojiyle inşa etmeye çalıştığını görmek isteyen gözlere önemli izlekler sağlar. Heidegger’in Nasyonal Sosyalist hareket hayranlığı, Foucault’nun saptamasından hareketle söylersek, Batı düşünmesinde filozofa biçilen rolü yani tehlike olarak görülen bir durumda, iktidarın aşırı bir şekilde üretimine karşı “despot-karşıtı” bir tutum sergileyen filozof olanağından kendini yoksun bırakmıştır. Dolayısıyla, Heidegger’in metapolitikası, toplumun siyasi ve ahlâki pratiğini Alman halkı uğruna feda edecek şekilde kavrandığı sürece zaten başarısız olmaya yazgılıdır. Bu metapolitika, dünyanın

nasıl bir düzen üzerine inşa edilmesi gerektiğiyle ilgili düşünürken, ne devletin neligi ve nasıllığı hakkında, ne toplumsal ilişkilerin hangi zemin üzerine inşa edileceği hakkında, ne de bireyin yaşam dünyasının davranışlarının düzenlenmesi hakkında tekil yaşamları göz önünde bulunduracak bir açıklama sunamaz. Daha önce de ifade edildiği gibi, dünyanın düzeninin Varlığın kendini açtığı Varlık Tarihine, devletin yapısının liderin önderliğinde kendi yazgısını halkın yazgısıyla bütünleştirmeye, toplumsal ilişkilerin üç hizmete ve bireysel davranışların biçiminin sorumluluk olarak gerektiğinde fedakârlık yapmaya indirildiği bir düşünme biçimi, felsefe ve siyaset arasında tehlikeli bir yazgının içinde debelenip durmaya mahkûmdur. Heidegger'in yanılığısından çıkardığımız mahkûmiyetin bir düşünme deney(im)i olduğunu hatırlatmakta yarar görmekteyiz. Bir deney(im)'in Heidegger için anlamı, düşünmeye yeni yollar açmasında görülür. Bu yolların nereye varacağı ise, “politik bir tutumun” yerleştirildiği zeminin ne kadar eşlendiğiyle ilgilidir. Eşlemeye çalıştığımız alana ulaşma konusunda bize yol gösteren aşamaları hatırlatmanın, iktidarın ve Varlığın nasıl bir kümede bir araya getirilebileceğini göstermesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

“Birinci Bölüm”e, Foucault düşüncesinin temeline sorunsallaştırma kavramını yerleştirmeyen her düşünmenin başarısız bir girişim olacağı varsayımını temellendirmekle işe başlandı. Foucault'nun temel çalışmaları dikkatli bir şekilde incelendiğinde, onun esas derdinin, bilimsel, ahlâki ya da siyasi olsun bir şeyin hangi koşullarda bir bilgi nesnesine dönüştüğünü ortaya koymak olduğu gösterilmiştir. Yani, kendi olağan yaşantısında bir pratiğin nasıl bilimsel bir bilginin temel konusuna dönüştüğünün cevabı, o pratiğin sorunsallaştırılmasıyla mümkün olduğu incelenmiştir. Sorunsallaştırma bu “bir şeyi”, doğru ve yanlış oyununa dâhil eden söylemsel ya da söylemsel olmayan pratiklerin tamamını ifade etmektedir. Dolayısıyla, Foucault kısmında, iktidarın nasıl sorunsallaştırıldığı ele alınmaktadır. İktidarın Foucault'nun merkezi kavramı olarak sorunsallaştırma nesnesine dönüştürülmesi gerektiği tartışmalı bir konudur. Bu tartışmanın asıl kaynağı *bir yönüyle* Foucault'nun röportajlarında ve derslerinde söyledikleridir. Çünkü hem iktidarın hem öznenin buna bağlı olarak da özneliğin kendisinin temel meselesi olduğuna yönelik birçok açıklaması vardır. Hem bu açıklamaların tanıklığından hem de kendisi için mihenk taşı olan çalışmalarından yararlanarak, onun temel meselesinin *iktidar sorunu* olduğu ortaya kondu. *İktidar sorunu*, üç izlek takip edilerek incelenmiştir. Birinci izlekte iktidar, tahakkümün, bastırmanın,

cezalandırmanın, yasaklamanın ve hayır demenin hukuksal-söylemsel adı olan hükümrân iktidar çerçevesinde ele alınmaktadır. Hükümrânın iktidar anlayışı, kendisini negatiflik üzerine inşa eder. Bu negatiflik alanında “öteki”, kapatma, ışıktan yoksun bırakma ve saklamayla tahakküme dayalı bir iktidar anlayışıyla karşı karşıyadır. Varlığını ritüeller, törenler, sadakat göstergeleri ve vergiler aracılığıyla ortaya koyan ve koruyan Hükümrân iktidar, hukuksal çerçeveye daha da yerleşik hale gelmiştir. Fakat Foucault, iktidarın sadece cezalandırmanın ya da yasaklamanın karşılığı olduğu düşüncesinin terk edilmesi gerektiğini, iktidarın başka işlevlerinin olduğunu göstererek yapar. Yapılması gereken açıktır; siyaset teorisinde kralın kellesinin uçurulması olmazsa olmazdır.

Bu çalışmada sıklıkla ifade edilen Damiens örneği, iktidarın başka işlevlere de sahip olduğunu ve bu işlevlerin nasıl cezalandırma pratiği çerçevesinde yalnızca bedenden hem beden hem de ruha, hükümrân iktidardan ikinci izlek olan disiplinci iktidara geçiş anında önemli bir rolü olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Disiplinci iktidarın “azap ontolojisi” karşısında mahkûma yönelik geliştirilen duygudaşlık ve kahramanlaştırma iktidarın yeni tekniklerle işlemesi gerektiğini göstermektedir. Bu doğrultuda, beden bir gösteri unsuru olmaktan çıkartılmış ve mümkün olduğunca ona az dokunmak gerektiği fark edilmiştir. “Azap ontolojisi” yerini ruhun ince tekniklerine bırakır. Cezanın niteliksel olarak değişiminde disiplinci iktidarın mekanizmaları işlemektedir. Yani ceza artık, nasıl bir suç verileceğiyle ilgilenmekle kalmaz aynı zamanda suçluya kim olduğunu, ne olduğunu veya ne olabileceğinin yollarını gösterir. Ceza sistemleri aracılığıyla bir taraftan suç diğer taraftan suçlunun ruhu nesne haline getirilir. Foucault, özellikle Ortaçağda suçun ne olduğu, kimin işlediği ve cezalandırmanın nasıl yapılacağı düşüncesinin artık yerini olayın ne olduğuna, şiddet mi yoksa cinayet mi olduğuna, suça neden olan etkenler bütününe ne olduğuna, en olası çözümün nasıl yapılabileceğine odaklandığını tespit eder. Bütün bu değişim ise tek soruda bir araya gelmektedir: Suçlu nasıl ıslah edilebilir? Amaç, bireyin hücrelerine kadar nüfuz eden bir iktidar analizi gerçekleştirmektir. Dolayısıyla, mümkün olan tüm araçların en iyi şekilde kullanılması ve bireylerin ruhuna nüfuz edilmesi, disiplinci iktidarın itaatkâr bedenler hedefine ulaşma konusundaki başarısıdır. Bu başarı, mekânın sınırlarını çevreleme, onu bölümlere ayırma ve kural koyma, en ufak bir şeyin gözden kaçmasını engelleyerek bedende uysallaştırma mekanizmasının işler olmasını sağlamasından gelir. Bu doğrultuda disiplinin en iyi şekilde işlemesi için en uygun mekanizma, görmenin, denetlemenin ve kapatmanın tek

bir bedende birleştigi panoptikondur. Çünkü “görünmeden görmeyi” sağlayan panoptikon iktidarın sürekli ve en yararlı bir şekilde işleyeceği şekilde tasarlanmıştır: O, itaatkâr kılmanın, otoriteyi sağlamlaştırmanın ve gözetim altında tutmanın mekânsal bütünlüğüdür. Buradan hareketle, on sekizinci yüzyıl sonlarından itibaren bir taraftan akıl hastanesinde, hapishanede ve bireyin denetim mekanizmasının odak noktasında yer aldığı tüm alanlarda deli-akıllı, zararlı-zararsız ayrımları yapılarak diğer taraftan da bireyin kim olduğuna, nasıl gözetilmesi gerektiğine yönelik bireyselleştirici tekniklerle normal-anormal temelinde işleyen bir iktidar mekanizmasını çerçevesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Gözetimi temel alan iktidarın temel hedefi bireye dair maksimum bilgiye sahip olmaktır. Dolayısıyla, yeni iktidar teknolojisinin psikiyatri, psikoloji, sosyoloji gibi insan bilimlerine dayanması iktidar-bilgi ilişkisini açığa çıkarır. İktidar-bilgi zemininde yükselen biyo-iktidar, disiplinci iktidarın insan bedenine makine biçiminde yaklaşan “insan bedeninin anotomo-polikası”ndan farklı olarak bedeni “tür-beden” üzerinden ele alarak ve biyolojik süreçlerin hareketini kontrol ederek “nüfusun biyo-politikası” alanında işlemektedir. Buradan hareketle biyo-iktidar, bir takım düzenleyici hareketlerle yaşamı kuşatır. Yani, doğum ve ölüm oranlarına yönelik istatistikleri tutar, toplumun sağlık düzeyine dair çıkarımlarda bulunur, yaşam süresine ilişkin verileri vs. değerlendirir. Yaşama dair olan iktidar teknolojisiyle disiplinci iktidarı birbirine bağlayan en temel şey cinsellik olduğu biyo-iktidar-cinsellik-nüfus dizgesi bağlamında ortaya konmuştur. Bu dizge, hükmetmenin bir tarafa bırakılıp yönetmenin merkeze alındığını gösterir. Dolayısıyla, biyo-iktidarın hedefi nüfustur. İktidarı temel alan bu bölümün son kısımlarında ise yönetimselliğin kökenlerini oluşturan pastoral iktidarın Mısır, İbrani ve Antik gelenek ile Hıristiyan pastorallığı açısından hangi bakımdan farklılıkları olduğu üzerinde duruldu. Pastoral iktidar aracılığıyla anlamını bulan yönetimsellikten Foucault’nun, nüfus-ekonomi-politik-güvenlik düzenekleri dizgesini anladığı görülmektedir. Burada en can alıcı nokta, yaşamı yönetme üzerine kurulan iktidar teknolojisinin öldürme gücünü nasıl işler kılacağı sorusudur. Foucault’nun bu soruya cevabı çok açıktır. Hedef noktasına yerleştirilen nüfus için tehlike çanları çaldığında güvenlik düzenekleri, ıslah etmeyi değil, düzenleme, denetleme ve değiştirme mekanizmalarıyla biyo-düzenleme adına ırkçılığı devreye sokar. Bu aynı zamanda, arada bir görünüp giden eski dostların ortaya çıkışı ve birlikte hareket ettikleri zamanın geldiğini gösterir. Yeni katliamlar, tebaasına otoritesini güçlendirmek için piyesler

düzenleyen Hükümran adına değil “yaşam” uğruna yapılır. Katliamlar yaşamsal bir role bürünmüştür. Bu bağlamda Naziler, öldürmenin, disipline etmenin ve “yaşatmanın” tek bedende bütünleştiği nadir bir toplumdur.

“İkinci Bölüm”, “Varlık sorusu” merkezinde, Heidegger’de Varlığın temel kavram olduğunu ve bütün bir düşünmesinin *Kuzey Yıldızı*’na dayandığı üzerinden ele alınmaktadır. Bu bağlamda ilkin, Greklerin Varlık kavrayışının Heidegger için neden önemli olduğuna değinildi. Buradaki temel sav, Greklerin Varlık hakkında düşünmeseler dâhi onu deneyimledikleri belirlemesi üzerine kuruludur. Heidegger için varolanlar hep bir Varlık kavrayışı içinde anlaşılır. Greklerin dünyasında da şeyler karşıda duran bir nesne olarak algılanmadıkları için şeyler insana kendisini açar. Böylece *aletheia* üzerinden deneyimlenen bir Varlık kavrayışı hâkim olur. Lâkin, Platon’un Varlığı *idea* olarak tanımlayıp şeylerin de ancak *ideadan* pay aldıkları ölçüsünde gerçekliğe sahip olabileceği düşüncesi, Heidegger’i Batı metafiziği düşünme geleneğini Varlık (*Sein*) ile varolan (*Seiende*) arasındaki farkı varolan lehine unutmasından yani “Varlığın unutulmuşu”ndan sorumlu tutmasına neden olur. Buradan hareketle, bütün bir metafizik gelenek, Varlık Tarihi açısından ele alınmaktadır. Heidegger, Varlığın unutulmuş anlamını yeniden hatırlamanın olanağını metafizik geleneğin aşılmasında görmektedir. Bu bağlamda, Heideggerci düşünmede metafiziği aşmanın olanağının niçin bütün metafizik soruların temelinde olan “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusu aracılığıyla metafizik hakkında düşünerek mümkün olduğu iddiası tartışılmıştır. “Sorular sorusu” olarak “Neden hep Varolan var da Hiç yok?” sorusunun, “Varlığın anlamı nedir?” sorusuyla örtüştürülmesi aracılığıyla Varlık hakkında yeni bir düşünme olanağının mümkün olduğu iddiası ele alındı. Böylece “Varlığın anlamı nedir?” sorusunu sorabilecek ve Varlık hakkında düşünebilecek tek varolan olarak Dasein mesele edinilir. Dünya içinde varolan Dasein’in eksistensiye durumu, dünyaya fırlatılmışlıktır. Diğer varolanlardan ontik ve ontolojik önceliğe sahip bir varolan olarak Dasein, tasarımları aracılığıyla kendini kurabilir. Bu tasarımlar onun sahil ve gayri sahil varoluşunu belirler. Hergünlük içinde zaten genellikle gayri sahil bir varoluş halinde yaşayan Dasein, herkes gibi yaşar herkes gibi davranır. Herkes alanında, zeminin Dasein’in ayaklarının altından kaymasına neden olan halet-i ruhiye ise kaygıdır. Kaygılanan Dasein, her şeyin hatta kendi varoluşunun anlamsızlığıyla karşılaşır ve “hiç” deneyimine sahil olur. Böylece şeyleri oldukları gibi görmeye başlar. Yani Dasein’in Varlıkla bağ kurmasını,

“insanın Varlığa dönüşünü” olanaklı kılar. Buradan hareketle, Heidegger’de Varlık Tarihinin çağlarına yönelmemizin nedeni, Heidegger’in düşüncesinde bir dönüşün olmadığını yani Dasein’in Varlık Tarihi lehine terk edilmediğini, aksine Varlığın Tarihiyle tam bir uyuşma içinde olduğunu vurgulamaktır.

Heidegger’in Varlığın Tarihi, üç aşama üzerinden ele alınmıştır. Varlığın Tarihinin ilk aşaması olan “açığa çıkma” (*φύσις/Aufgang*), Heidegger için Antik Greklerin Varlık kavrayışını tanımlamaktadır. Yani *Physis* (*φύσις*), varolanların keşmekeşi içine gömülmeyen Greklere Varlığın kendisini açma şeklidir. Bu kısımda genel olarak “gizlenmemişlik” olarak Varlığın kendini ifşa etme tarzına ve *Physis* (*φύσις*) kavramının gelenek tarafından nasıl tahrip edildiğine odaklanılır. İkinci ve en can alıcı aşama, Platon’da başlayıp Nietzsche ile sonlandığı iddia edilen Varlığın makineleşme (*Machenschaft*) olarak kendisini açtığı çağ ele almaktadır. Heidegger’in “Varlığın unutulmuşluğu”ndan sorumlu tuttuğu metafizik çağın adı olan makineleşme, daha önce ifade edildiği gibi, insan ilişkilerinden şeylerin düzenine, ulusların yazgılarını tayin etme biçiminden bilimsel ilerlemelerin doğuşuna, kültüre yön veren dinamiklerden sanatın algılanış biçimine kadar varolmanın tüm olanaklarında “Varlık Tarihinin” bu düşünme biçiminin etkili olduğu yönündeki Heidegger’in iddiasını ortaya koyar. Bu belirleme düstur edinilerek, tekniğin, çerçevelemenin, sanatın ve Yeniçağın özlü olguları soruşturmamız açısından çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Son aşamada, Heidegger’in öteki başlangıç olarak gördüğü ve özlü bir düşünmenin olanağının mümkün olduğunu iddia ettiği *Olagelme* (*Ereignis*) çağı ele alınmıştır.

“Üçüncü Bölüm”, iki kısma ayrılmıştır. İlk kısım, Foucault ve Heidegger’in benzer olduğu düşünülen yönlerine odaklanırken, ikinci kısım Heidegger’in “politik deneyimin” bir metapolitik ontoloji çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dair bir düşünme deney(im)ini içermektedir. Bölümlerin çerçevesini ayrı ayrı çizmek, aralarındaki geçişi anlamak için önemli olacaktır. İlk kısım, Foucault ve Heidegger’in teknoloji eleştirisinin paralel yönlerine odaklanmaktadır. İktidarın biyo-iktidar olarak işleyişi ve Varlığın kendisini makineleşme (*Machenschaft*) çağında çerçeveleme olarak açması arasında çeşitli süreklilikler kurabileceği ifade edilmektedir. Bu süreklilikler belirtildikten sonra, Foucault’nun söylem düşüncesine Heideggerci dünya çağının resim olarak kavranmasının temelinde yer alan tasvir fikrinin kaynaklık ettiği çeşitli yönleriyle

ortaya konmaktadır. Bunun dışında, Foucault ve Heidegger’i “süreksizlik” düşünürleri olarak okumayı öneriyoruz. Söz konusu öneriyi, onların düşüncelerinin temelinde “süreklilik” fikri olduğunu söyleyen başka savla karşılaştırarak “süreklilik” fikrinin neden bu iki düşünür için geçerli olamayacağını ortaya koyuyoruz. İkinci kısım, Heidegger’in bir “süreksizlik” düşünürü olmasına rağmen düşüncesinde süreklilik arz eden Varlık Tarihini, onun felsefesi ve siyaseti arasındaki ilişkiden hareketle neden metapolitik bir deneme olarak ele alınıp alınamayacağı tartışmasına ayırdık. Bu tartışma üç zemine oturtulmuştur. İlkinde, Heidegger’in Varlık Tarihinde “Varlığın unutulmuşluğu” olarak tanımladığı metafizik geleneğin yazgısını hangi yönleriyle ancak şiirsel bir halk olduğunu düşündüğü Almanlara adadığı özellikle *Kara Defterler*’den yararlanılarak gösterilmiştir. İkincisinde, Heidegger’in lidere liderlik etme girişiminin ontolojik zemini tartışılmıştır. Son zeminde ise Heidegger’in “öteki başlangıç” olarak gördüğü metapolitik ontolojisinin neden başarısız olmak zorunda olduğu çeşitli düşünürler aracılığıyla Foucault’ya uzanan bir izlek takip edilerek tartışılmıştır. Bu izleğin Foucault’ya varmasının iki nedeni vardır. İlki, onun eleştirel “kimliği” olmadan böylesi bir soruşturmanın mümkün olmadığını göstermek içindir. İkincisi, soruşturmamız boyunca bizi rahatsız eden soruya cevabı onda bulmamızdır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Ş. Öztürk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen iktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aktok, Ö. (2021). “Heidegger’in Tekniğe Yönelik Düşüncesinde Ontik-Ontolojik Ayrımı: Tekniğin Teknik-Olmayan Özü”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. s. 32, 205-23.
- Aktok, Ö. (2021). “Meydana Getirme ve Meydan Okuma: Heidegger Felsefesinde Teknolojinin Geleneksel ve Modern Yüzleri”. *Beytulhikme*. 11/3, 1027-1044.
- Alighieri, D. (2018). *İlahi Komedyâ: Cehennem*. (S. E. Kara, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Allemann, B. (2006). “Martin Heidegger ve Politika”. *Heidegger Üzerine İki Yazı İçinde*. (D. Özlem, Çev.). İstanbul: İnkılap Kitapevi. 91-119.
- Allen, B. (1991). “Government in Foucault”. *Canadian Journal of Philosophy*, 21 (4), 421-439.
- Arendt, H. (2010). “Martin Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle”, *Heidegger İçinde*. (Ç. Balanuye, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. 117-130.
- Aygün, Ö. (2017). “Heidegger’de Varlık Sorusu ve Hakikat Sorunu”. *Felsefî Düşün Dergisi*, 8, 342-357.
- Babich, B. E. “A philosophical shock: Foucault reading Nietzsche, reading Heidegger”. In *Foucault’s Legacy*. London & New York: Continuum International Publishing Group. 19-41.
- Badiou, A. ve Cassin, B. (2011). *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*. (H. G. Özkoray, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Bambach, C. (2017). “Heidegger, Teknoloji, Yurt”. *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği İçinde*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. 173-201.

- Barret, W. (2008). "Heidegger: Toplu Bakış". *Heidegger İçinde*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. 41-76.
- Bentham, J. (2019). *Panoptikon: Gözün İktidarı*. (B. Çoban ve Z. Özarslan, Çev.). İstanbul: Su Yayınevi.
- Bert, J. F. (2018). *Foucault*. (E. Ataseven, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Besley, T. (2003). "Heidegger and Foucault: truth-telling and technologies of the self". *Acces: Critical Perspectives on Communication, Cultural & Policy Studies*, 22(1), 85-94.
- Bolt, B. (2015). *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. (M. Özbek, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Borgmann, A. (2017). "Heidegger'in Teknoloji Eleştirisi". (A. Aydoğan, Çev.). *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği İçinde*. İstanbul: Say Yayınları. 205-230.
- Boundas, C. V. (2014). "Martin Heidegger". *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması İçinde*. (Çev. A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayıncılık. 163-186.
- Boudrillard, J. (2013). *Foucault'yu Unutmak*. (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bourdieu, P. (2018). *Heidegger'in Politik Ontolojisi*. (A. Sümer, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Canpolat, N. (2005). "Foucault". *Kadife Karanlık: 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar İçinde*. İstanbul: Su Yayınevi. 75-138.
- Capobianco, R. (2014). *Heidegger's Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press.
- Capobianco, R. (2021). "Being (*Sein*): After *Being and Time*". In *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Edt.). Melbourne: Cambridge University Press. 94-102.
- Carman, T. (2013). "The Question of Being". In *The Cambridge companion to Heidegger's Being and time*. New York: Cambridge University Press. 84-99.

- Cassin, B. (2018). *Nostalji: İnsan Ne Zaman Evindedir?*. (S. Kıvrak, Çev.). İstanbul: Kolektif.
- Conforti, M. (2010). “XI ile XII. Yüzyıl arasında Batıda Tıp ve Hastalıklar”. *Ortaçağ: Katedraller, Şövalyeler, Şehirler İçinde*. (L. T. Basmacı, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, 343-345.
- Crossley, N. (1993). “The Politics of the Gaze: Between Foucault and Merleau-Ponty”. *Human Studies*, (4)16, 399-419.
- Custer, O. (2014). “Sex”. *Foucault Lexicon* İçinde. (L. Lawlor and J. Nale, Edit.). New York: Cambridge University Press. 449-455.
- Dastur, F. (2016). “Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Diğer Başlangıcı”. (S. E. Karakaş, Çev.). *Kutadgubilig Dergisi*, 30, 495-510.
- Dean, M. (1994). *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*. London and New York: Routledge.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. (B. Yalım ve E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2019). *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*. (A. Baran, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2023). *İktidar: Foucault Üzerine Dersler*. (S. Özer ve M. Çelik, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dreyfus, H. L. (2003). “‘Being and Power’ Revisited”. In *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. (A. Milchman & A. Rosenberg, Edt.). The University of Minnesota Press: Minneapolis. 30-54.
- Dreyfus, H. L. (2014). “Varlık ve İktidar”. *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması* İçinde. (H. S. Erdem, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. 215-248.

- Dostal, R. J. (2018). “Varlığın Ötesi: Heidegger’in Platon’u”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. (S. Kurtar, Çev.). 5 (15), 268-300.
- Eribon, D. (2012). *Michel Foucault*. (Ş. Çiltaş, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ernst, A. B. (2012). *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham’s Panopticon*. Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Ersoy, A. E. (2021). *Heidegger Felsefesinin Ana Kökleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İkaros Yayınları.
- Esenyel, A. (2020). *Heidegger – Varlığın Patikaları*. Ankara: Fol Yayınları.
- Feldman, M. (2005). “Between *Geist* and *Zeitgeist*: Martin Heidegger as Ideologue of ‘Metapolitical Fascism’”. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2 (6), 175–198.
- Feldman, S. (2021). *Michel Foucault: 21.Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*. İstanbul: Karakarga Yayınları.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Hil Yayın.
- Foucault, M. (1988). “The Return of Morality”. In *Politics, Philosophy, Culture Interviews and Other Writings, 1977-1984*. (T. Levin & I. Lorenz, Çev.). New York: Routledge. 242-254.
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri 1970-1982*. (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2002). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. (Ş. Aktaş, Çev.). İstanbul: YKY Yayınları.
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2011a). *Felsefe Sahnesi - Seçme Yazılar V*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013b). *Büyük Yabancı: Dil, Delilik ve Edebiyat Üzerine Konuşmalar*. (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Foucault, M. (2014a). *Sonsuza Giden Dil - Seçme Yazılar VI*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014b). *Kliniğin Doğuşu*. (Ş. Ünsaldı, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Büyük Kapatılma - Seçme Yazılar III*. (I. Ergüden-F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi - Seçme Yazılar I*. (I. Ergüden, O. Akınhay ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016b). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016c). *Güzel Tehlike*. (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, M. (2017a). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2017b). *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri (1980-1981)*. (Sibel Yardımcı, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2018a). *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II: Collège de France Dersleri 1984*. (A. Beyaz, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2018b). *Ölüm ve Labirent*. (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: KÜY.
- Foucault, M. (2019a). *Özne ve İktidar - Seçme Yazılar II*. (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019b). *İktidarın Gözü - Seçme Yazılar IV*. (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019c). *Doğruyu Söylemek*. (K. Eksen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019d). *Söyleşi: Marx'tan Sonra*. (G. Aksay, Çev.). İstanbul: Olvido Kitap.
- Foucault, M. (2019e). *Biyopolitikanın Doğuşu: Collège de France Dersleri (1978-1979)*. (A. Tayla, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Foucault, M. (2019f). *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982)*. (F. Keskin, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2019g). *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*. (E. Bayoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019h). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2019ı). *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collège de France Dersleri (1977-1978)*. (F. Taylan, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2020a). *Eleştiri Nedir?: Kendilik Kültürü*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2020b). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2021a). *Rezil İnsanların Yaşamı*. (E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Foucault, M. (2021b). *Özgürlük ve Bilgi: Fons Elders'le Söyleşi*. (U. Özmakas, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Foucault, M. (2022a). *Cinselliğin Tarihi 4: Tenin İtirafları*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frale, B. (2014). "Şövalye Tarikatlarının Doğuşu". *Ortaçağ: Katedraller, Şövalyeler, Şehirler İçinde*. (L. T. Basmacı, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Fritsche, J. (2022). "Düzenek, Yahudi Irkı ve Yahudi Soykırımını Üzerine Heidegger". *Heidegger, Nasyonal Sosyalizm ve Etik İçinde*. (C. Akarsu Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Golob, S. (2022). "Is Heidegger's History of Being a Genealogy?". *The Monist*. 105, 507–520.
- Gonzalez, F. J. (2019). "Did Heidegger go to Syracuse?". In *Plato at Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter* 5, 265–290.

- Gordon, Peter E. (2010). "Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935". <https://ndpr.nd.edu/reviews/heidegger-the-introduction-of-nazism-into-philosophy-in-light-of-the-unpublished-seminars-of-1933-1935/>. Erişim Tarihi: 14.10.2023.
- Gray, J. G. (2008). "Heidegger'in 'Varlık'ı". *Heidegger İçinde*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları, 151- 160.
- Guignon, C. (2005). "The History of Being". In *A Companion to Heidegger*. Malden, Oxford, Caltorn: Blackwell Publishing. 392-406.
- Han, Byung-Chul (2019). *Şeffaflık Toplumu*. (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, Byung-Chul (2020a). *İktidar Nedir?*. (M Özdemir, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Han, Byung-Chul (2020b). *Şiddetin Topolojisi*. (D. Zaptçioğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2008). *İmparatorluk*. (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Havis, D. N. (2014). "Discipline". In *Foucault Lexicon*. (L. Lawlor & J. Nale, Edit.). New York: Cambridge University Press. 110-119.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Estetik I: Güzel sanat üzerine dersler*. (T. Altuğ ve H. Ünler, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Heidegger, M. (1958). *The Question of Being*. (W. Kluback & J. T. Wilde, Trans.). New York: Twayne Puplichers Inc.
- Heidegger, M. (1972). *On Time and Being*. (J. Stambaugh, Trans.). New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1973). *The End of Philosophy*. (J. Stambaugh, Trans.). New York, Evanston, San Francisco, London: Harper & Row.

- Heidegger, M. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*. (A. Hofstadter, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1991a). *Nietzsche: Volumes I and II*. (D. F. Krell, Trans.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1991b). *Nietzsche: Volumes III and IV*. (J. Stambaugh, D. F. Krell & F. A. Capuzzi, Trans.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1992a). *What Is Called Thinking?*. (F. D. Wieck & J. G. Gray, Çev.). New York: Harper and Row Publishers.
- Heidegger, M. (1992b). “*What Is Metaphysics?*”. *Basic Writings: from Being and Time to Task of Thinking*. (D. F. Krell, Edt.). San Francisco: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1992c). *Parmenides*. (A. Schuwer & R. Rojcewicz, Trans.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Heidegger, M. (1993). *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu?*. (T. Ilgaz Çev.). *Der Spiegel* Söyleşisi. İstanbul: YKY.
- Heidegger, M. (1995a). *Nedir Bu Felsefe?*. (A. Irgat, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Heidegger, M. (1995b). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995c). “Yurdavariş/Hısımlara”. (O. Aruoba, Çev.). *Defter*, 25, 18-31.
- Heidegger, M. (1996a). “İnşa Etmek, Oturmak, Düşünmek”. (O. Kunal, Çev.). *Cogito*, 8, 67-70.
- Heidegger, M. (1996b). *Being and Time*. (Joan Stambaugh, Çev.). New York: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1998a). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- Heidegger, M. (1998b). *Bilim Üzerine İki Ders*. (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları, İstanbul.

- Heidegger, M. (1999). *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. (P. Emad & K. Maly, Trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001a). *Zaman ve Varlık Üzerine*, (D. Kanıt, Çev.). Ankara: A Yayınevi.
- Heidegger, M. (2001b). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*. (L. Özşar, Çev.) Bursa: Asa Kitabevi.
- Heidegger, M. (2001c). *Being and Time*. (J. Macquarrie & E. Robinson, Çev.). Cornwall: Blackwell Publishers.
- Heidegger, M. (2001d). "Messkirch'in 700. Yılı: 22 Temmuz 1961 Yurt akşamında Hemşerilere Konuşma". (L. Baydar ve H. Ü. Nalbantoğlu Çev.). *Defter Dergisi*, 42, 45-52.
- Heidegger, M. (2002a). "Dilin Doğası", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum İçinde*. (H. Arsalan, Çev.), İstanbul: Paradigma.
- Heidegger, M. (2002b). "The Age of the World Picture". In *Off the Beaten Track*. (J. Young & K. Haynes, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. 57-85.
- Heidegger, M. (2002c). "Alman Üniversitesinin Kendini Beyanı". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 40-50.
- Heidegger, M. (2002d). "Schlageter'in Anısına". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 51-52.
- Heidegger, M. (2002e). "Yeni Reich'ta Üniversite". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 53-54.
- Heidegger, M. (2002f). "Alman Öğrencilere". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 55.
- Heidegger, M. (2002g). "Alman Erkekler ve Kadınlar!". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 56-57.
- Heidegger, M. (2002h). "Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 66-71.

- Heidegger, M. (2002j). “Nasyonal Sosyalist Eğitim”. *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 60-65.
- Heidegger, M. (2003a). *Four Seminars*. (A. Mitchell & F. Raffoul, Trans.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2004a). *Varlık ve Zaman*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Heidegger, M. (2004b). “Hakikatin Özü Üzerine”. (N. Aday, Çev.). *Tezkire Dergisi*, 36-37, 125-148.
- Heidegger, M. (2004d). “*Felsefe Ne Demektir?*”. (M. Beyaztaş, Çev.). *Hakikat Nedir?: Felsefi Fragmanlar İçinde*. İstanbul: Efkâr Yayınları. ss:27-38.
- Heidegger, M. (2004e). *Der Begriff Der Zeit*. GA64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). “Şey”. (E. Yıldız ve A. Kaftan, Çev.). *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 9, 151-165.
- Heidegger, M. (2006b). *Heraclitus Üzerine Dersler*. (İ. Görener, Çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Heidegger, M. (2008b). “Varlık ve Düşünme”. (A. Aydoğan, Çev.). *Heidegger İçinde*, İstanbul: Say Yayınları. 241-258.
- Heidegger, M. (2008c). *Mindfulness*. (P. Emad & T. Kalary, Trans.). New York: Continuum.
- Heidegger, M. (2009a). *Metafizik Nedir?*. (Yusuf Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2010a). “Varlık ve Görünüş”. *Heidegger İçinde*. (Ö. Aktok ve M. Bal, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 59-75.
- Heidegger, M. (2010b). “Gelassenheit”. *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafası İçinde*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2012a). “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”. (B. Akar, Çev.). *Özne Dergisi*, s.16.

- Heidegger, M. (2013a), *Düşünmek Ne Demektir?*. (R. Şentürk, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2012b). *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. (R. Rojcewicz & D. Vallega-Neu, Trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. ve Arendt, H. (2012c). *Mektuplar 1925-1975*. (M. Paşalı, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2014a). *Metafiziğe Giriş*. (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları,
- Heidegger, M. (2014b). *Sanat Eserinin Kökeni*, (F. Tepebaşılı, Çev.). Ankara: De Ki Basın Yayın.
- Heidegger, M. (2014c). “Şairler neye yarar?”. (Z. Güncüm, Çev.), *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 25, 283-318.
- Heidegger, M. (2014d). *Düşünme Deneyiminden*, (M. Tüzel, Çev.). Nod.
- Heidegger, M. (2015a). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*. (N. Aça, Çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Heidegger, M. (2015b). *Hümanizm Üzerine Mektup*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (2015c). *Düşüncenin Çağrısı*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2015d). *The History of Beyng*. (W. McNeill & J. Powell, Trans.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2015e). *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Gesamtausgabe (GA) 97. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (2016a). “Platon’un Hakikat Doktrini”. (Z. B. Çetin, Çev.). *Kutadgubilig Dergisi*, 30, 27-48.
- Heidegger, M. (2016c). *Ponderings II–VI: Black Notebooks 1931–1938*. (R. Rojcewicz, Trans.) Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Heidegger, M. (2017a). *Ponderings VII–XI: Black Notebooks 1938–1939*. (R. Rojcewicz, Trans). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Heidegger, M. (2017b). *Ponderings XII–XV Black Notebooks 1939–1941*. (R. Rojcewicz, Trans.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Heidegger, M. (2018a). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Heidegger, M. (2019a). *Düşünmek Ne Demektir*. (İ. Turan, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları
- Herakleitos (2009). *Fragmanlar*. (C. Çakmak, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hicks, S. V. (2003). “Nietzsche, Heidegger, and Foucault: Nihilism and Beyond”. In *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. (A. Milchman & A. Rosenberg, Edit.). The University of Minnesota Press: Minneapolis. 74-109.
- Hühnerfeld, P. (1994). *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*. (D. Özlem, Çev.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Hofstadter, A. (2008). “Bütün Bir Ömrü Tek Bir Düşünceye Adamak”. *Heidegger İçinde*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları. 393-421.
- Hook, D. (2001). “The ‘Disorders of Discourse’”. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 97, 41-68.
- Howell, A. & Montpetit M. R. (2019). “Racism in Foucauldian Security Studies: Biopolitics, Liberal War, and the Whitewashing of Colonial and Racial Violence”. *International Political Sociology*, 13, 2-19.
- Hölderlin, F. (1995). “Yurdavarış. Hısımlara”, (Oruç Aruoba, Çev.), *Defter*, s.25, ss.10-17.
- Hölderlin, F. (2013). *Seçme Şiirler*. (T. Oflazoğlu, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Inglis, F. (2010). “1978: On Foucault”, In *Life among the Anthros and Other Essays*. Princeton & Oxford: Princeton University Press. 29-38.
- İyi, S. (2018). *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Jaspers, K. (2002). "Freiburg Üniversitesi Nazilerden Temizleme Komitesine Mektup". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 74-78.
- Jones, R. H. (2018). *Mystery 101: An Introduction to the Big Questions and the Limits of Human Knowledge*. Albany: Suny Press.
- Karademir, A. (2013). "Heidegger and Foucault: On the Relation Between the 'Anxiety-Engendering-Truth' and 'Being-Towards-Freedom'". *Human Studies*, 36, (3), 375-392.
- Karademir, A. (2018). "Foucault ve Ulusalcılık". *Kaygı*. 30, 159-171.
- Keskin, F. (1996). "Foucault'da Şiddet ve İktidar". *Cogito: Şiddet*, 6/7, 117-122.
- Kluback, W., & Wilde, J. T. (1958). "A Heideggerian Limitation". *The Question of Being İçinde*. New York: Puplichers Inc. 11-17.
- Kofman, Sarah (2015). *Camera Obscura: İdeolojinin Karanlık Kutusu*. (E. Kıvılcım, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Koopman, C. (2013). *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Indiana: Indiana University Press.
- Koopman, C. (2014). "Problematization". *Foucault Lexicon İçinde*. (L. Lawlor & J. Nale, Edit.). New York: Cambridge University Press. 399-403.
- Koyuncu, E. (2018). "Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu". *Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri İçinde*. İstanbul: NotaBene Yayınları. 21-60.
- Kuhn, T. S. (2017). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Küçükalp, K. (2015). "Heidegger'in Metafiziksel Düşünce ve Hakikat Eleştirisi". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi İçinde*. İstanbul: İnsan Yayınları. ss: 397-420.
- Lagdameo, F. J. T. (2017). "The critique of Technology: Heidegger and Foucault". *Suri*, 6 (1), 34-856.

- Lang, B. (1996). *Heidegger's Silence*. Ithaca & London: Cornell University Press
- Laval, C. (2012). "From *Discipline and Punish* to *The Birth of Biopolitics*". In *Beyond Foucault: New Perspectives on Bentham's Panopticon*. (A. Brunon-Ernst, Edt.). Burlington: Ashgate Publishing Limited. 43-60.
- Lemke, T. (2015). *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*. (U. Özmakas, Çev.). Ankara: Pharmakon.
- Leibniz, G. W. (2011). "Doğanın ve İlahi İnanetin Akla Dayalı İlkeleri". *Monadoloji İçinde*. (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 66-80.
- Leitch, V. B. (2004). "Postmodern Theory of Technology: Agendas". *Symplokē*, 12(1/2), 209–215.
- Levinas, E. (2012). "Martin Heidegger ve Ontoloji". (E. Simson, Çev.). *Cogito*, 64, 19-49.
- Levinas, E. (2017). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. (A. Lingis Trans.). Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Lingis, A. F. (2017). "Tekniğin Özünü Üzerine". (A. Aydoğan, Çev.). *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği İçinde*. İstanbul: Say Yayınları, 111-125.
- Magnus, B. (1970). Heidegger's Metahistory of Philosophy: *Amor Fati*, Being and Truth. The Hague: Springer Science +Business Media Dordrecht.
- Maly, K. (2012). "Okuma ve Düşünme: Heidegger ve Yunanlıların İzini Sürmek". (S. Kurtar, Çev.). *Posseible Düşünme Dergisi*, 1, 70-96.
- Marcuse, H. (2002). "Marcuse ile Heidegger Arasındaki Mektuplaşma: Marcuse'den Heidegger'e". *Heidegger ve Nazizm İçinde*. (A. Demirhan Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. 79-80.
- May, T. (2014). "Governmentality". In *Foucault Lexicon*. (L. Lawlor & J. Nale, Edit.). New York: Cambridge University Press. 175-181.
- Megill, A. (2012). *Aşırılığın Peygamberleri*. (T. Birkan, Çev.). Ankara: Say Yayınları.

- Mendieta, E. (2014). "Biopolitics". In *Foucault Lexicon*. (L. Lawlor & J. Nale, Edit.). New York: Cambridge University Press. 37-43.
- Mergior, J. G. (1986). *Foucault*. (N. Elhuseyni, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Meyer, M. (2022). "Gramatolojiden Problematolojiye". (M. T. Tunç, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*. 2 (2), 83-94.
- McNeill, W. (2010). "Heidegger'de Heimat Düşüncesi". (A. Aydoğan, Çev.). *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafası İçinde*. İstanbul: Say Yayınları. 53-97.
- Milchman, A. and Rosenberg, A. (2003). "Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung.". In *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1-29.
- Miller, S. (1990). "Foucault on Discourse and Power". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. No. 76, pp. 115-125.
- Mills, S. (2003). *Michel Foucault*. London and New York: Routledge.
- Moran, D. (2021). "Destruction (Destruktion, Zerstörung) and Deconstruction (Abbau)". In *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (M. A. Wrathall, Edt.). Cambridge, New York, Port Melbourne: Cambridge University Press. pp:223-226.
- Musella, S. (2014). "Gündelik Yaşam". *Ortaçağ: Katedraller, Şövalyeler, Şehirler İçinde*. (L. T. Basmacı, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Mules, W. (2009). "Poiēsis and Technē in Foucault and Heidegger: Towards an Aesthetics of Free Being [RevisedVersion]" https://www.academia.edu/1091647/Poi%C4%93sis_and_techn%C4%93_in_Foucault_and_Heidegger_Towards_an_Aesthetics_of_Free_Being_Revised_Version?auto=download.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (2012). "Manipülatif Düzen-Devâsâlık-Amerikanlaşma [Machenschaft-Gigantomachia-Amerikanismus]". *Cogito Dergisi*, 64, 81-87.
- Vallega-Neu, D. (2003). *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Nietzsche, F. (1998). “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”. (O. Aruoba, Çev.). *Cogito*, 16, ss: 55-66.
- Oksala, J. (2014). “Devlet Şiddetinin Yönetimi: Foucault’da Siyasi İktidarın Yönetimsellik Olarak Yeniden Ele Alınması”. (İ. Oranlı, Çev.). *Cogito*. 70-71, 163-178.
- Örnek, Y. (2020). *Mektuplardaki Felsefe: Arendt-Jaspers-Heidegger*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Örnek, Y. (2018). “Martin Heidegger: Varlığın Anlamı Sorusunun Evreleri”. *Maltepe FEF Dergisi*. 275-298.
- Özlem, D. (1998). “Heidegger ve Teknik”. *Tekniğe İlişkin Soruşturma İçinde*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özpolat, G. (2016). “Foucault, Yönetimsellik ve Modern Devletin Soybilimi”. *Felsefelogos*, 4(63), 121-141.
- Patton, P. (2010). “Foucault and Normative Political Philosophy: Liberal and Neo-Liberal Governmentality and Public Reason”. In *Foucault and Philosophy*. Chichester. U.K.: Wiley-Blackwell. 202-221.
- Platon (2015a). *Sofist*. (Ö. N. Soykan, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Pöggeler, O. (2006). “Heidegger, Bugün”. *Heidegger Üzerine İki Yazı İçinde*. (D. Özlem. Çev.). İstanbul: İnkılap Kitapevi. 11-88.
- Pöggeler, O. (1992). “Heidegger, Nietzsche ve Siyaset”. In *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rasmussen, Kim Su (2011). “Foucault’s Genealogy of Racism”. In *Theory, Culture & Society*. 28 (5), 34-51.
- Rayner, T. (2014). “Biyo-İktidar ve Teknoloji: Foucault ve Heidegger’in Düşünme Tarzı”. *Heidegger Paris’te: Fransızların Heidegger Okuması İçinde*. (G. Silindir ve Ö. Ekinci, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. 249-272.

- Rodgers, N. ve Thompson, M. (2007). *Sıradışı Filozoflar*. (N. Küçük, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ruin, H. (2017). “Heidegger’in Uzun Soluklu Meselesi: Teknoloji”. (A. Aydoğan Çev.). *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği İçinde*. İstanbul: Say Yayınları, 55-72.
- Rockmore, T. (2014). “Fransa’da Derrida ve Heidegger”. *Heidegger Paris’te: Fransızların Heidegger Okuması İçinde*. (S. E. Er ve M. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık. 47-80.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Safranski, R. (2008). *Bir Alman Üstat Heidegger*. (A. Nalbant, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Sawicki, J. (2003). “Heidegger and Foucault: Escaping Technological Nihilism”. In *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. (A. Milchman and A. Rosenberg, Edit.). The University of Minnesota Press: Minneapolis. 55-73.
- Selberg, A. K. (2021). *Politics and Truth: Heidegger, Arendt, the Modern Political Lie*. Stockholm: Södertörn University.
- Schwartz, M. (2003). “Epistemes and the History of Being”. In *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. (A. Milchman and A. Rosenberg, Edit.). The University of Minnesota Press: Minneapolis. 163-186.
- Sheehan, T. (2016). “Dönüş: Tüm Üçü De”. (Ö. Gezmiş, Çev.). *Kutadgubilig Heidegger Özel Sayısı*, 686-696.
- Sluga, H. (1995). *Heidegger’s Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. London: Harvard University Press.
- Sluga, H. (2006). “Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche”. In *The Cambridge Companion to Foucault*. (Gary Gutting, Edt.). New York: Cambridge University Press. Steinbock,
- A. J. (2017). “Heidegger, Gizli Tertibat ve Yahudi Meselesi”. (A. Aydoğan, Çev.). *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği İçinde*. İstanbul: Say Yayınları. 129-153.

- Steiner, G. (2003). *Heidegger*. (S. Sahra, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Stambaugh, J. (1973). "Introduction". In *The End of Philosophy*. London: Harper & Row. VII-XIV.
- Stone, B. E. (2003). "Dominions and Domains: Machination, Discipline, and Power in Heidegger and Foucault". *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. The University of Memphis.
- Taylor, C. (2011). "Biopower". in *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen. 41-54.
- Thomson, I. D. (2012). *Heidegger Ontoteoloji: Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Towarnicki, F. D. (2008). *Anılar ve Günlükler Martin Heidegger*. (Z. Durukal, Çev.). YKY. İstanbul.
- Trawny, P. (2016). "Felsefeye Katkılar". (C. Tapan, Çev.). *Kutadgubilig Dergisi*. 30, 605-613.
- Trawny, P. (2017). "Editor's Afterword". In *Ponderings VII–XI: Black Notebooks 1938–1939*. (R. Rojcewicz, Trans.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Tunç, M. T. (2022). "Metne Dair Çevirmenin Notu". *Gramatolojiden Problematolojiye İçinde*. 2 (2), 83-87.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). "Heidegger'de Sonun/Sonluluğun Düşünülmesi". *Kutadgubilig Dergisi*. 30, 527-537.
- Wahl, J. (1949). *A Short History of Existentialism*. (F. Williams and S. Maron, Trans.). New York: Philosophical Library.
- Wrathall, M. A. (2021). "History of Being (Geschichte des Seins)". In *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Port Melbourne: Cambridge University Press. 385-396.
- Veyne, P. (2014). *Foucault: Düşüncesi Kişiliği*. (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

- Yılmaz, E. (2020). *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Young, J. (2017). *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*. (E. Korkut, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yurt, E. (2018). *Düşünme Üzerine Bir Soruşturma: Heidegger Felsefesinde Düşünmenin Yeri*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları.
- Webb, David (2014). "Heidegger". In *Foucault Lexicon*. (L. Lawlor & J. Nale, Edit.). New York: Cambridge University Press. 630-638.
- Wisser, R. (2009). "Martin Heidegger'in Dörtlü Sorgulaması: 'Metafizik Nedir?'le Öncü Olana Bakmak". *Metafizik Nedir? İçinde*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. 56.90.
- Wolin, R. (2016). *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.
- Wolin, R. (2023). *Heidegger in Ruins: Between Philosophy and Ideology*. New Haven & London: Yale University Press.
- Visker, R. (1991). "From Foucault to Heidegger: A One-way Ticket?". *Research in Phenomenology*, 21, 116–140.
- Ziarek, K. (1998). "Powers to Be: Art and Technology in Heidegger and Foucault". *Research in Phenomenology*, 28/1, 162-194.
- Zimmerman, E. M. (2011). *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*. (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.