

FOUCAULT'DA ÖZNE SORUNU

Kamil Kenan Buke

14 11 50 201

Orcid: 0000-0001-5144-8831

DOKTORA TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Doktora Programı

Danışman: Prof. Dr. Güncel Önkol

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Şubat, 2020



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

KAMİL KENAN BÜKE'nin "Foucault'da Özne Sorunu" başlıklı tezi 28.02.2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca Felsefe Anabilim Dalı ~~Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik~~ tezi oy birliğiyle/oy çokluğuyla, başarılı/başarısız olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	1-Prof. Dr. Günel ÖNKAL (Danışman) (Maltepe Üniversitesi)	
Üye	2-Prof. Dr. Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)	
Üye	3-Prof. Dr. Hülya ŞİNGA (Maltepe Üniversitesi)	
Üye	4-Prof.Dr. Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)	
Üye	5-Dr.Öğr.Üyesi Dilek ARLI ÇİL (Maltepe Üniversitesi)	



Prof. Dr. Belma AKŞİT
Enstitü Müdürü V.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

 maltepe üniversitesi	LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI	Doküman No	FR-178
		İlk Yayın Tarihi	01.03.2018
		Revizyon Tarihi	23.01.2020
		Revizyon No	01
		Sayfa	1

28/02/2020

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bulguların sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmamın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığımı beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.


Kamil Kenan Bülke

Hazırlayan: Enstitü Sekreterliği

Onaylayan: Kalite Yönetim Koordinatörlüğü

TEŞEKKÜR

Tez çalışmam boyunca tecrübe, bilgi, birikim ve pozitif tavrıyla desteğini ve dostluğunu asla esirgemeyen, çalışmalarına her daim ışık tutan ve benliğime örnek olan çok değerli danışmanım, hocam Prof. Dr. Güncel Önkâl'a, tez süreci boyunca tez izleme komitemde yer alan, çalışmalarımın bu aşamaya gelmesinde önemli katkılar sunan ve kritik noktalardaki eleştirileriyle yön veren değerli Prof. Dr. Uğur Ekren ve Dr. Öğr. Üyesi Dilek Arlı Çil hocalarıma sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Savunma jürimde ayrıca yer alan Prof. Dr. Enver Orman ve Prof. Dr. Hülya Şimğa hocalarıma da öneri ve katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Maddi ve manevi destekleriyle en ölümcül noktalarda doktora eğitimime kesintisiz bir şekilde devam etmemi sağlayan değerli Doç. Dr. Muttalip Özcan ve kadim dostum Kutlu Alican Düzel hocalarıma ve ayrıca beni bu süreçte yalnız bırakmayan her koşulda destekleyen Halit Belli'ye, getirmiş olduğu eleştiri ve önerileriyle çalışmalarımı olgunlaştıran Egemen Büke'ye, tüm eğitim hayatım boyunca bana her zaman güvenen, desteğini bir an olsun bile eksik etmeyen aileme çok teşekkür ederim. Bana felsefe alanın uçsuz bucaksız ufkunu açan, verdikleri derslerle bilgime bilgi katan, bitmek tükenmek bilmeyen sorularımı sabırla yanıtsız bırakmayan, heyecanıma heyecan katan Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün değerli hocaları ile Doç. Dr. Eray Yağanak'a, Dr. Öğr. Üyesi Şeref Erol'a, Şükrü Aysan ve Leyla Dedeal'a da ayrıca teşekkür ederim.

Tüm umut kırıcı tavırlarınıza rağmen içimdeki güzel şeyleri inadına ortaya çıkarma ateşini canlı tuttuğunuz için, tüm kötü ruhlu varlıklar sizlere de teşekkür ederim.

Ve tabi ki; elimi her türlü olumlu, olumsuz koşulda, karanlıkta, aydınlıkta, bırakmayan, tüm anlarımda yanımda olan, bu günlere gelmemin en büyük katkısını sunan canım sevgilim Sibel Sarızayım olmasaydı; bu ve önceki çalışmalarım da olamazdı. Ona da sonsuz teşekkürlerim sunarım. Sizler olmasaydınız, bu çalışma bu şekilde olamazdı...

Kamil Kenan Büke
Şubat 2020

ÖZ

FOUCAULT'DA ÖZNE SORUNU

Kamil Kenan Buke
Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Güncel Önkal
Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020

Bu tez çalışması, felsefe tarihinde oldukça önemli, çokça tartışılmış ve gelecekte de tartışılmaya devam edeceği düşünülen “özne” üzerinedir. Özellikle modern ve sonrası dönem kapsamında özneyi birçok açıdan sorunsallaştıran Foucault ve Foucault'nun kendi çalışmaları ile onun “sorunsallaştırma” yöntemi odak noktası olarak tercih edilmiştir. Foucault ile birlikte, düşünsel farklılıklarıyla özne tartışmasında kendinden önceki döneme göre önemli kırılmalara neden olmuş iki düşünür olan; Descartes ve Kant'ın yaklaşımları da çalışmaya dâhil edilmiştir. Böylece bir yandan özneyi temel bir konuma yerleştiren felsefi düşüncelerin incelenmesi olanaklı kılınmakta, diğer yandan da Foucault'nun kendisine kadar olan süreçte “özne” konusunda yaşanmış fikirsel dönüşümlerin gözler önüne serilebileceği varsayılmaktadır. Bu çerçevede de farklı öznelerin ya da aynı özne içindeki farklılıkların nasıl mümkün olabildiği ya da olabileceği felsefi olarak sorgulanmıştır.

Anahtar Sözcükler: 1. Özne, 2. Öznel Deneyim, 3. Descartes, 4. Kant, 5. Foucault, 6. Jeneoloji, 7. Kendilik ilişkisi.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF THE SUBJECT IN FOUCAULT

Kamil Kenan Bke
PhD Thesis
Department of Philosophy
Philosophy PhD Programme
Advisor: Prof. Dr. Güncel nkal
Maltepe University Graduate School, 2020

This dissertation is about the problem of “subject” which is significant through the history of philosophy, highly discussed, and to be debated in the future. Especially Foucault, who problematizes subject within the scope of modern and postmodern periods, his own works and method of “problematization” are chosen to be focal point. In addition to Foucault, approaches of Descartes and Kant, both of whom caused ruptures from their antecedent periods in the debate about subject with their intellectual distinctness, are also included in the scope of this study. By this means, philosophical thoughts giving subject an underlying status become possible to be examined and also it is assumed to expose intellectual transitions experienced in regard to “subject” until Foucault. Within this framework, in this dissertation it is philosophically questioned both how different subjects or differences in the same subject might be possible.

Keywords: 1. Subject, 2. Subjective Experience, 3. Descartes, 4. Kant, 5. Foucault, 6. Genealogy, 7. Self.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZ	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
RESİMLER LİSTESİ	viii
ÖZGEÇMİŞ	ix
BÖLÜM 1. GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 2. DESCARTES'TA DÜŞÜNEN ÖZNEİN NELİĞİ	8
2.1. Descartes'ta Yöntemin ve Şüphenin Önemi	10
2.2. Descartes'ta Aklın, İradenin ve Özgürlüğün Rolü.....	13
2.3. Yöntemsel Şüphencilik ve Düşünen Öznenin İnşası	17
2.4. Kesin Bilgi ve Düşünen Özne İlişkisi	22
2.5. Descartes'ta İnsan ve Dış Dünyaya Giden Yolda Tanrının Önemi	26
BÖLÜM 3. KANT'TA BİLEN ÖZNEİN NELİĞİ.....	36
3.1. Kant'ta Öznenin Görü Formları ve Kategorilerle Düşünmesi	43
3.2. Kant'ta Öznenin Deneyim-Bilgi Kurgusu	55
3.2.1. <i>Fenomen & Numen</i> Düalizminde Özne	57
3.2.2. Psikolojik <i>İde</i> , <i>Paralojizm</i> 'ler, <i>Antonomi</i> 'ler ve <i>Teolojik İde</i>	64
3.3. Pratik Akıl ve Etik Öznenin Kuruluşu	70
3.4. İyi İrade, Özerklik ve Özgürlük	73
3.5. Yargı Gücü ve Estetik Öznenin Kuruluşu.....	83
BÖLÜM 4. FOUCAULT'DA ÖZNE SORUNSALI.....	108
4.1. Öznel Deneyim	111
4.2. Arkeoloji, <i>Jeneoloji</i> , Etik ile İlişkisi Bakımından Özne	114
4.3. Tarihsel <i>A priori</i> ve Hakikat Oyunları Bakımından Özne	117
4.4. Söylemsel ve Söylemsel Olmayan Pratikler Arasında Özne	120
4.5. Kendilik Pratikleri.....	127
BÖLÜM 5. FOUCAULT'NUN MİRASI: İNSAN-ÖZNEİN KURULUŞU.....	134
5.1. Düşünen Özne (Foucault Bağlamında Descartes)	135
5.2. Bilen Özne (Foucault Bağlamında Kant).....	170
5.3. Foucault Felsefesinde " <i>parrhesia</i> "nın Önemi.....	215
5.4. Foucault Felsefesinde Nietzsche Etkisi.....	227
5.5. Velasquez Örneği Üzerinden Foucault Değerlendirmesi.....	256
BÖLÜM 6. SONUÇ.....	270
KAYNAKÇA.....	303

RESİMLER LİSTESİ

Resim 1. Nedimeler (Las Meninas), Velasquez, Diego (1656)..... 258



ÖZGEÇMİŞ

Kamil Kenan Büke

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

<i>Derece</i>	<i>Yıl</i>	<i>Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı</i>
Dr.	2020	Maltepe Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Doktora Programı
Y.Ls.	2012	Hamburg Üniversitesi, Ekonomik ve Sosyolojik Çalışmalar Programı Tez: Die Migration von qualifizierten und gebildeten Menschen -eine empirische Untersuchung über türkische Studierende, die in Hamburg studieren- (Kalifiye İşgücü Hareketliliği –Hamburg’ta okuyan Türk Öğrenciler Üzerinde Ampirik Bir Araştırma)
Ls.	2006	Dokuz Eylül Üniversitesi, İ.İ.B.F. İktisat Bölümü

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve yılı	: Ankara, 1983.	Cinsiyet: E
Yabancı diller	: Almanca (çok iyi); İngilizce (iyi).	
e-posta	: kamilkenan@hotmail.com	

BÖLÜM 1. GİRİŞ

Bu tez çalışmasının en temel problemi evrensel bir öznenin olmadığı izlerini sürmektir. Çalışmanın odak noktasının Foucault olduğu dikkate alınacak olursa Foucault bağlamında sorunun öznenin evrenselliği ve tarihselliği arasındaki geriliminden kaynaklandığı belirtilebilir. Bir başka ifadeyle tek tek öznel ile bütün özneli kapsayacak türden bir “özne” tasarımı arasındaki ilişkilerin sorgulanması konu edilmektedir. Bu bahsi geçen sorgulama ve analizleri mümkün kılmak ve Foucault bağlamını korumak amacıyla öncelikle Descartes, Kant ve Nietzsche’nin özne konusuna yaklaşımları ele alınacaktır. Bu düşünürlerin özne hakkında ileri sürdükleri problemler, paralel olarak bu çalışmanın da problemleri haline gelmiştir. Adı geçen düşünürlerin özne konusuna hangi açılardan yaklaşmış olduklarını ve Foucault’nun, onların analizlerine getirmiş olduğu açıklamalar ve eleştirilerin neler olduğu bu çalışmada açıklanacaktır.

Aynı zamanda Descartes ve Kant’ın özne belirlenimlerine, Nietzsche’nin nasıl bir yaklaşımda bulunduğu, hangi çözümleri önerdiği ve bu yaklaşımla önerilerin Foucault’nun yapmış olduğu açıklamalar arasında nasıl bir ilişkinin söz konusu olduğu incelenecektir. Öznenin neliği üzerine yapılan akıl yürütmelerin yanında öznel deneyimin nasıl anlaşılması gerektiği, bu deneyimin söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri etrafında nasıl kuruldukları, “insan” denen ilişkiler bütününe bu bahsi geçen öznel deneyimlerin öznesi konumuna nasıl geçtiği, bu geçiş süreci ile sınırlılık konuları arasında ne türden ilişkilerin olduğu sorularına detaylı analizlerle yanıt aranacaktır. Özne teorilerinin kesin bilgi, mutlak bir hakikat anlayışı etrafında mı, yoksa hayatın içinde gelişen bilme edimlerinin hatalarından hareketle mi kurgulanmaları gerektiği sorgulanacaktır.

Çalışmanın temel amacı ise modern anlamdaki özne ve insan belirlenimlerinin Foucault tarafından geliştirilen yöntem sayesinde çözümlenip çözümlenemeyeceğinin (ya da onun diliyle ifade edilecek olursa sorunsallaştırılıp sorunsallaştırılamayacağı) incelemesidir. Foucault’nun “klasik dönem” olarak adlandırdığı, modern dönem felsefesine işaret ettiği zaman dilimindeki özne anlayışı konusunda Descartes ve Kant’ın yaklaşımlarını analiz etmek, onların çözümlerini sorgulamak ve özneye çizmiş

oldukları sınırların nedenlerini tartışmak bu çalışmanın amaçları arasındadır. Bu amaç aynı zamanda modern anlamda özne ve insan belirlenimlerinin Foucault tarafından geliştirilen yöntem sayesinde çözümlenip çözümlenemeyeceğini, Descartes ve Kant'ta çizilen sınırların aşılabildiğini sağlayacak pratiklerin eleştirisinin geliştirilip geliştirilemeyeceğinin incelenmesine de olanak sağlayacaktır. Bu ikinci amaç bağlamında aslında evrensel, zorunlu, kurucu özne anlayışlarıyla, tarihsel, olumsal, kurulan öznel deneyimlerin öznesi olan, insanların, özneye dönüşme ya da özneye dönüştürülme süreçlerinin tarihini oluşturmayı temel mesele edinmiş olan Foucault'nun görüşleri ve yöntemsel yaklaşımın yetkinliği karşılaştırılacaktır. Böylelikle de öznenin sınırlarının bağlayıcı olup olmadığı sorgulanabilecektir.

Bu çalışma bağlamında sınırlanmak istenen felsefi sorun, "sınırlı bir özne ve dolayısıyla da sınırlı bir insan tanımının kabulü"dür. Sınırlı bir özne ve sınırlı bir insan tanımı kabul edilecek olursa, farklı öznelerin ya da aynı öznenin kendi içindeki farklı yapılarının açıklanamaz olabileceği şeklinde de bu sorun ifade edilebilir. İkincisinin kabul edilmesi durumunda ise özgürlük kavramının açıklanmasının zorlaşacağı, özne tanımının gelmiş geçmiş tüm özneler için belirleyici olduğu, evrensel ve tarih üstü açıklamalar için önünde sonunda Tanrı gibi ya da hayali ve her şeyi önceleyen üstün bir gücün zorunlu olarak varsayılması gerekebileceği, hakikat konusuna yaklaşımların zorunlu olarak değişeceği, yaşamsal pratikleri ya da bilme faaliyetlerini değil zorunlu olarak sınırlı bir bilgi anlayışının hakikat açıklamaları için belirleyici olup olmayacağı bu sorunlardan çıkarsanan alt yorumlar olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmayı önemli ve gerekli kılan bu zamana kadar Foucault'ya dair birçok çalışma yapılmış olsa dahi; özellikle onun iktidar ve yöntemsel analizlerinin ve incelemelerinin çok daha fazla önplanda olduğunun görülmesi ama onun farklı çalışmalarda parça parça üzerinde durmuş olduğu özne konusuna ilişkin kapsamlı ve derleyici bir çalışmanın Türkçemizde gerçekleştirilmemiş olmasıdır. Ayrıca bu tez de incelemeler yapılırken ortaya çıkan diğer değerlendirmeler ve Foucault'nun kendi yöntemini özne ve insan kavramlarına uygulayarak aslında klasik düşünce temelinde açıklamakta zorlanılan farklılıklar, özgürlükler vb. gibi birçok noktanın ne şekilde aşılabileceğini göstermesi önemsenmektedir. Dolayısıyla çalışmanın felsefi

problematığı belirlenirken aslında Foucault'nun kendi yöntemini özneye uygulandığı bir akademik çalışmaya ne kadar fazla gereksinim duyulduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu çalışmayı değerli ve önemli kılan bir diğer noktada insan ve toplum bilimlerine ilişkin diğer alanlarla olan ilişkiselliği ve disiplinlerarası yaklaşımıdır. Her ne kadar sadece belli bir zamansal dönem, belli düşünürler ya da özne gibi belirli bir konu seçilmiş olsa da bu çalışma neticesinde ulaşılabilecek noktalar sadece modern dönem ve modern dönem düşünürleriyle, özne kavramıyla ya da felsefe alanıyla sınırlı kalmamaktadır. Dolayısıyla özneyi ya da insanı temel alan diğer tüm alanların faydalanabileceği incelemelerde bulunurken, bu alanlarda savunulan temellerin de gözden geçirmelerine neden olacak bir içerik sunması açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda da inceleme konusu günümüzün felsefi, bilimsel, toplum bilimsel, sanatsal vb. çalışmalarının belli perspektiflere zorunlu olmadıklarını, bu perspektiflerin farklılaşabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Bu çalışma kapsamında ele alınacak olan düşünsel zorunlukların, kavramsal sınırlılıkların ve beşeri sorunların aslında tarih-üstü ve evrensel olmadıklarının ilgili dönemin söylemsel ve/veya söylemsel olmayan pratikleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarının gösterilmesi de önemlidir. Dönemin karakteristik olarak farklılık, farklılaşma, özgürlük ve etik çalışmaların önem kazandığı dönemler olması göz önünde bulundurulacak olursa öznenin tanımlamasına dair ortaya çıkan sorunların ya da öznel deneyimlerin kurulmasının özgürlük ve etik belirlenimler ile ilişkilendirilecek olması çalışmanın güncel sorunlar karşısındaki önemini arttıran etkenler olarak belirtilebilir.

Descartes'ın özne olarak işaret ettiği şeyin “düşünüyorum o halde varım” önermesi bağlamında “düşünen özne” olarak kabul edildiği, Kant'ın ise özellikle “*sentetik a priori*” tespitinde bulunarak bilginin sınırlarını çizmiş olması ve nesnelliği şeyde değil, öznenin kendisinde kurarak *refleksiyon*'u önplana çıkarmış olmasıyla, onun temel aldığı öznenin “bilen özne” olarak varsayıldığını belirtmek gerekir. Foucault'nun ise öznenin neliğini sorgulamadığı ve onun yerine bir takım deneyimlerin olduğunu ve özne olarak işaret edilen varlığın bu deneyimlerin içinde kendisini nasıl konumlandığını incelediği dikkate alınacak olursa, onun özne olarak ifade ettiği şeyin aslında “öznel deneyimler” olduğuna dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu deneyimler ile ilişkisinde üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta da

Foucault'nun sorunsallaştırma yöntemini tercih etmesidir. Sorunsallaştırmanın da bir konuyu ele alırken o konuyu doğru/yanlış oyunlarına sokarak ve o konuyu bir düşünce nesnesi olarak kurarak, söylemsel olan ve olmayan pratikler bütününe tespit edilip, açıklanması olarak varsayıldığı gözden kaçırılmamalıdır. "Söylemsel pratik" olarak kabul edilenin ise dilsel ifadeler olmadığı, tarihin belli bir anında (ki burada tarihsellik önemlidir) herhangi bir insan davranışının (bu öznel deneyimde kastedilen davranış türüdür) sorunsallaştırılması olduğu ifade edilebilir. Söylemsel olmayan pratiklerin de çok genel olarak ifade edilecek olursa belli kurallar ve normlar etrafında şekillenen "iktidar alanları" olduğu varsayılmıştır. "İktidar alanları" ifadesiyle sadece yasa koyucu ve uygulayıcı güç odaklarına işaret edilmediğinin altının çizilmesi gerekmektedir. Hakikat konusunda da Foucault'nun, Descartes ve Kant'tan farklı olarak hakikati bilginin öncülü olarak kabul etmediğinin, hakikatin kökensel, özsel olarak açıklanamayacağına, ek olarak hakikatin "oluşum" temelinde, tarih içinde ortaya çıktığına dair varsayımların da bu çalışma kapsamında kabul edildiği gözden kaçırılmamalıdır.

Özne konusunun felsefe alanında çok önemli bir yere sahip olduğunu ve bu öneminden dolayı da birçok tartışmanın belirleyicisi olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle "özne" başlıklı bir çalışmanın, gerek tarihsel açıdan gerekse incelenmesi gereken farklı boyutları açısından çok büyük bir kapsama sahip olduğu açıktır. Bu kapsamlı ve geniş alanın bu çalışma bağlamında ele alınmasını mümkün kılmak amacıyla konu Foucault'da özne sorunu olarak belirlenerek daraltılmıştır.

Çalışmanın yöntemi olarak ele alınan düşünürlerin birincil kaynaklarının problematik açıdan çözümlenmesi olmuştur. Böylelikle hem Foucault'cu okumadan bağımsız olarak Descartes ve Kant felsefelerinde "özne"nin konumu net olarak belirlenmiş hem de sonrasında Foucault'nun kuramsal yaklaşımları yine kendi ifadelerine sadık kalınarak açıklanabilmiştir. Her iki düşünürü dair özellikle Foucault bağlamında yapılan katkı ve eleştirilere yer verilmesi ise yine Foucault'nun eserlerinin incelemesi yoluyla yapılmıştır. İkincil kaynaklara çok gerek duyulduğu ve bir takım konuların anlaşılması ve açıklanmasında güçlük yaşandığı durumlarda, bu güçlüğü aşılabilesine yardımcı olması amacıyla da yer verilmiştir. Bütün konunun özetlemesi ve derlemesini kolaylaştıracağı düşünüldüğünden bir sanatçıya ait eser incelemesine de

gerek duyulmuştur. Bu kolaylaştırıcı eser, Foucault'nun incelemelerinde de yer alan Velasquez'e ait “*Nedimeler*” tablosudur.

Amaç bir taraftan özne ve insan hakkındaki, diğer taraftan da öznel deneyimlere ilişkin bütününe karmaşık işleyişini kavramak olduğu için; yöntem olarak sorunsallaştırmanın alt başlıkları ile ifade edilecek olursa, arkeoloji ve *jeneoloji* yöntemlerinin birlikte kullanılarak eleştirel felsefe yapılmaya çalışıldığı ifade edilebilir. Bu sayede Foucault'nun evrensellik iddiası taşıyan olguların tespitinin çabası içinde olmadığı ve bu nedenle de aşkınsal, kesin iddialarda da bulunulmayacak olduğunun altı çizilebilir. Çünkü sorunsallaştırma temelinde yapılan incelemelerin bir tür kırılmaya işaret ettiği, bu yöntem sayesinde artık Descartes ve Kant bağlamında kurucu ve mutlak özne yaklaşımlarına alternatif olarak, kurulan öznel deneyimlerin öznesinin incelenebilir olduğu belirtilebilir. Sorunsallaştırmanın alt yöntemlerinden biri olarak ifade edilen arkeolojik yöntem ise sorunsallaştırma biçimlerinin çözümlemesi olarak tanımlanabilir. Bir diğer alt yöntem olan *jeneolojik* yöntem ise çeşitli pratiklerin oluşumlarının analiz edilme olanağı olarak açıklanabilir. Bu yöntem sayesinde artık ayrıntıları, kökenleri tespit ederek, sabit özler iddiasında bulunmak zorunluluğunun ortadan kalktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla *jeneolojik* yöntem araştırmacıya farklılıkları, değişimleri, dönüşümleri oluşumları çözümleme imkanı sunmasıyla ön plana çıkmaktadır. Böylelikle de tarihi yazılan inceleme konusunun, anlamının tarih içinde mutlak olarak sabit kaldığı, değişmediği, süreklilik izlediğine dair kabullere karşı bir alternatif bulunmuş olmaktadır. Tarih içindeki değişimin, dönüşümün, kesintili ilerleyişlerin analizinin böylelikle mümkün hale gelebileceği de açıktır. Öte yanda arkeolojik yöntem konusunda ise bu yöntemin söylemsel nitelikte olmasa da aynı zamanda teknik, pratik, toplumsal, politik türden sayılabilecek durumların arasındaki ilişkilerin ve öznenin bunlara nasıl eklenenebileceğinin incelenmesine olanak sağlayan türden bir görevi olduğunun da altını çizmek gerekmektedir. Diğer deyişle “şeyleri, belli türden ilişkiler bütünü içinde kavrama olanağı sunmaktadır” denilebilir. *Jeneolojik* yöntemin de kısaca görevinden bahsedilecek olursak, söylemsel olanla söylemsel olmayan pratikler arasında birbiriyle iç içe geçen ya da geçmekte olan ilişkilerin nasıl işlediğini analiz etmek ve onları ortaya çıkarmak olarak açıklanabilir.

Bu tez çalışmasında dört ana aşama tespit edilmiştir: İlk iki aşama “modern dönemde özne incelemesi”yle ilişkili olarak Descartes ve Kant’ın özne yaklaşımlarını içermektedir. Arkasından, yani üçüncü bölümde, Foucault’nun özne konusuna yapmış olduğu katkı ve eleştirileri anlaşılır kılmak için onun kuramsal çalışmaları gelmektedir. Dördüncü ve son bölümde ise Foucault bağlamında bahsi geçen düşünürler dikkate alınarak özne temelinde detaylı analizler yer almaktadır.

Foucault’nun özne konusunu Descartes’tan başlatarak oradan Kant’a taşıması ve sonrasında ise kendi bakış açısına yer vermesinden dolayı, bu çalışma için de öncelikli olarak her iki düşünürün tamamen kendi bağlamlarında ele aldıkları şekliyle özne incelemelerine yer verilmesi uygun görülmüştür. Bu sebeple ilk bölüm Descartes’a ve onun çerçevesini belirlediği haliyle “düşünen özne”ye nasıl ulaştığını gösteren analizlere yer verilecektir. Descartes’ın kesin bilgiye ulaşma çabası ve özneyi bu tespit ettiği kesin, açık-seçik ve evrensel hakikat üzerinden kurması net bir şekilde ortaya konulacaktır. Descartes’ı takip eden ikinci bölümde ise Foucault’nun özne çözümlemesinde üzerinde durduğu ikinci filozof olan Kant’ın düşüncelerine ve onun kuramsal analizlerine değinilecektir. Bu bahsi geçen bölümde Kant’ın özellikle epistemolojik yaklaşımları bağlamında “bilen özne”yi nasıl kritik ettiği anlaşılmaya çalışılacaktır. Fakat Descartes’tan çok daha ayrıntılı bir şekilde *epistemolojik* açıdan “bilen özne”yi inceleyen Kant, etik ve estetik açıdan da çözümlemelerde bulunmuştur ve bu çalışmanın önemli bir kısmını oluşturacaktır. Kant’ın *sentetik a priori* üzerinden bilginin sınırlarını ve bilinmeyen alanını belirlemesi, bunun üzerinden de “bilen özne”yi kurması, buna ek olarak, bu öznenin nasıl eylemesi gerektiği ve öznenin estetik düşüncelerinin sınırlarının nasıl çizildiği açıklanacaktır. Her iki bölümde ele alınan ve tamamen düşünürlerin kendi bağlamlarını ortaya koyan incelemeler Foucault’nun özne çerçevesinde ortaya koymuş olduğu katkı ve eleştirilerin anlaşılması için çok önemli görülmüştür. Bu iki bölümden sonra Foucault’nun kendi kuramsal incelemelerine geçilecektir. Yani üçüncü bölümde özellikle kesin, açık-seçik bilgi anlayışına, evrensel olduğu savunulan görüşlere ve bilginin alanın sınırlanmasına, *sentetik a priori* kavramına karşılık tarihsel a priori kavramına yönelme nedenlerine yer verilecektir. Öncelikle Foucault’nun özne sorunsalı bağlamında temel meselesi ve getirdiği farklılıklar ortaya konulacaktır. Takip eden bölümde, öznel deneyimin kurulma sürecinin ne olduğu ifade edilecek ve bu bir başlangıç olarak ele alınacaktır. Sonrasında

sırası ile öznel deneyimi kuran üç pratiğin birlikteliği incelenecektir. Son kısımda, “Foucault’da Özne Sorunsalı” bölümünün sonucu olarak; insanın kurulan öznel deneyiminin öznesi konumuna nasıl geçtiği, geçmesinin sonuçları ve yorumları ile bölüm tamamlanacaktır. Dördüncü bölümde ise bu üç ana kuramsal temel üzerinden Foucault’nun Descartes ve Kant’a yönelttiği katkı ve eleştirilerin analizleri yapılacaktır. Düşünen öznenin sorunsallaştırıldığı Foucault bağlamında Descartes ve bilen öznenin sorunsallaştırıldığı Foucault bağlamında Kant bölümleri bu bahsi geçen amaca yöneliktir. Ayrıca bu bölümler sayesinde neden Descartes’ın ve Kant’ın özne konusuna yaklaşırken “nelik” tartışmasına yöneldikleri ve Foucault’nun neden aslında konunun “nasıl” sorusuyla incelenmesi gerektiğini önerdiği anlaşılmaya çalışacaktır. Foucault bağlamında Descartes ve Kant bölümlerini takiben özellikle öznenin belirlenişinde “hakikat” ve “tarih” kavramlarının önemli bir yeri olduğu düşünüldüğünden, bu konuların sorunsallaştırıldığı “*parrhesia*” ve Foucault’nun düşüncelerindeki etkiyi görmek açısından Nietzsche’nin yapmış olduğu katkılar sadece Foucault bağlamında ele alınacaktır. Son olarak da Velasquez’in “*Nedimeler*” (1656, “*Las Meninas*”) eseri örnek alınarak, eser incelemesi yapılacaktır. Bu örnek üzerinden Foucault’nun kendi çalışmaları bağlamında analizlerini nasıl rafine ve minimal bir şekilde anlaşılır kıldığına değinilecektir. Modern yaklaşımların ve Foucault’nun getirdiği bakış açısına göre ele alınmasıyla özne, öznenin konumu, iktidar ilişkileri, söylemin belirleyiciliği gibi konuları farklı farklı açılardan incelenmesine olanak sağlıyor olması da eserin özellikle tercih edilmesinin bir başka önemli nedeni olarak ifade edilebilir.

Sonuç olarak çalışmanın her bir aşamasında her bir düşünüre ait tezler ortaya konulurken, özneye getirilmiş olan açıklamaların da karşılaştırmalı analizine yer verilmiştir.

BÖLÜM 2. DESCARTES'TA DÜŞÜNEN ÖZNEİN NELİĞİ

Bu bölümde hedeflenen, Descartes felsefesinde düşünen özneye aşama aşama nasıl ulaşıldığının analizinin yapılması ve bu amaca yönelik olarak da Descartes tarafından ortaya konulmuş çalışmaları bir bütün olarak ele almaktır. Öncelikle, onun en temel amacı olan, hakikati aramak ve kesin bilgiye ulaşmak olan ilksel temel arayış, bu arayışa sebep olan unsular, neden bu arayışa yöneldiği ve bu arayışın dışında kalan kesin olmayan bilgiler olarak kabul ettikleri incelenecektir. Bu ve sonrasındaki tüm incelemelerde Kartezyen felsefesinin hem temel kavramlarından biri hem de ilksel temellerin ve kesin bilginin kilit taşı olan, “açık ve seçik” kavramı ve bu kavrama nasıl ulaşıldığı açıklanacaktır. Bu noktada açık ve seçikliğe ulaşmak için gerekli olan yöntem üzerinde durulacaktır.

Descartes'ın en temel amacı hakikati yani tüm gerçeklerin kökeni olan ve ilk temel, açık ve seçik doğru olanı aramaktır. Ayrıca bu bahsi geçen arayışın nihai amacı, aklın (Lat. *ingenii*, İng. *intelligence*) karşısına çıkan tüm problemler üzerine; aklı, sağlam ve doğru yargılar (İng. *true judgments*) verebileceği şekilde yönetmek olmalıdır (Descartes, 1998, s. 65). Hiçbir şey insanı bahsi geçen bu genel amaca yöneltmek yerine tikel amaçlara yönelterek doğrunun araştırılmasından uzaklaştırmamalıdır (Descartes, 1998, s. 67).

Descartes'ı temel ve açık seçik doğru arayışına götüren farklı sebepler söz konusudur. Öncelikle birçok bilgin tarafından ileri sürülen aynı konunun, doğru olmayan düşünceleri içermesi ve ek olarak bu konuların olasılıklar içermekten kurtulamamış birçok içeriğe sahip olması sebebi ile Descartes bunları tümünden yanlış olarak kabul etmektedir. Ayrıca, ilkelerini felsefeden alan bilimlerin çok kesin olmayan temeller üzerine inşa edilemeyeceklerini ifade etmektedir. Çünkü bu şekilde inşa edilmiş bilimler bir bütün olarak olası olmaktan öteye geçememektedir. Descartes, böyle kesin doğrular ve temeller içermeyen bilgilerden oluşan bilimlerin de doğru olarak kabul edilemeyeceğini eklemektedir (Descartes, 2003, s. 8). Her şeyden önce o bu şekilde olasılık içeren tüm bilimleri yanlış olarak kabul ederek işe başlamıştır. Hatta eylemlerini apaçık görebilmek ve bu yaşamda güvenle yürüyebilmek için doğrunun yanlıştan nasıl ayrıldığının mutlaka öğrenilmesi ve içselleştirilmesi gerektiğini de tüm

bunlara eklemiştir (Descartes, 2003, s. 8-9). İşte bu sebeplerden dolayı “kesin olarak güvenli olmaya ve kayayı ya da kili bulmak için kaygan toprağı ve kumu atmaya yönelmek” konusunda amacının, çok net bir şekilde açık ve seçik bilginin doğru olabilmesinin ön koşulu olan, sağlam ve kesin temelin arayışı olduğunu ifade etmiştir (Descartes, 2011b, s. 32).

Descartes, açık (İng. *clear*) kavramıyla, dikkatli bir zihne (İng. *mind*) kendisini sunan ve belirgin olan bilgiyi ve seçik (İng. *distinct*) kavramıyla da, keskin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi kastetmektedir. Öyle ki, açık ve seçik bilgiyi gerektiği gibi gözden geçiren kişiye, açıkça görünenden başka bir şey bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bilginin seçik olmadan açık olabileceği, ama açık olmadan seçik olamayacağı tespitinde bulunmaktadır. Bu tespit, bir acı örneği üzerinden açıklanmaktadır. Bir kimse yakıcı bir acı duyduğu zaman, bu acıdan edindiği bilgi kişinin kendinde açıktır, fakat bundan dolayı her zaman seçik değildir. Çünkü çoğu zaman bu acıyı yaralanan kısımda bulunduğunu sandığı şeyin niteliği üzerine verdiği yanlış yargıyla karıştırdığı gibi, açık olarak kendinde bulunan duygu veya açık ve belirgin olmayan fikirden başka bir şey görmese de, yine yaralanan kısımda mevcut olan şeyin kendi düşüncesinde bulunan acı fikri veya duyumuna benzediğini sanır. İşte bu sebepten dolayı bilgi (burada bilgi kavramı ile *perception* kastedilmektedir, açık ve seçik olarak kabul edilen şey görünendir, bu yüzden açık ve seçik görülen ile *knowledge* anlamındaki bilgi karıştırılmamalıdır) seçik olmamasına rağmen açık olabilir, ama açık olmadan seçik olamaz (Descartes, 1982, ss. 20-21). Ayrıca tartışmasız kesin olan bir yargının dayandığı temelin ya da bilginin sadece açık olması yeterli değildir aynı zamanda seçik de olmalıdır (Descartes, 1982, s. 20).

Açıklık ve seçiklik, Descartes’ın rasyonalist felsefesi açısından sahip olduğu bilginin kesinliği hakkındaki şüpheyi ortadan kaldıran bir etkiye sahip olması nedeniyle büyük öneme sahiptir. Çünkü Descartes, ancak açık ve seçik olarak kavranılan (İng. *perceived*) şeyler üzerine yargıda bulunulduğunda hiçbir zaman aldanma ya da yanılma olasılığının olmadığı iddiasında bulunmuştur (Descartes, 1982, s. 19). Açıklık ve seçikliğin olmadığı durumlarda her ne kadar yargı doğru ve çoğu zaman bellek bu konuda yanıltıcı olsa dahi açıkça görülmeyen şeyler hakkında ancak yanlış yargılara varılacağına birçok yerde altı çizilmektedir. Çünkü böyle bir durumda hakikate (İng.

truth) ulaşılsa dahi hakikatin ancak tesadüfen bulunmuş olacağı, onu bulduğundan veya neyi bulduğundan kimsenin emin olamayacağı ve aldanmadığını kimsenin kesinlikle bilemeyeceği ifade edilmektedir (Descartes, 1982, s. 20).

Burada adı geçen açıklık ve seçikliğe, felsefesinin ilkelerinin tespit edilmesi, bu tespitler bağlamında aklın doğru yönetiminin nasıl olacağının belirlenmesi ve bilimlerde gerçeklik arayışı için gerekli olan yöntemin analiz edilmesi ile ulaşılmaktadır. Descartes'ın açık ve seçik olana ulaşma hedefi doğrultusunda, yanılgıya düşmemek ve kesin doğrulara ulaşmak adına aklın doğru yönetimi için gereken kuralların takip edilmesi yani bir yöntemin belirlenmesi gerekmektedir. Aklın varlığı bu bağlamda tek başına yeterli değildir. *Usun Doğru Yöntemi ve Bilimlerde Gerçeklik Arayışı için Yöntem Üzerine Söylem* (1637) başlıklı eserinde Descartes, “akıl” olarak geçen kavramın “iyi yargılama” yani doğru ile yanlış önermeleri ayırt edebilme gücünün doğal bir şekilde insanlarda eşit olarak var olduğunu öngörmektedir. Ancak bu tespitine, iyi bir akla sahip olmanın yetmeyeceğini, asıl önemli olanın akli iyi kullanmak olduğunu da ekleyerek kuralların ve yöntemin önemine göndermede bulunmaktadır.

2.1. Descartes'ta Yöntemin ve Şüphenin Önemi

Descartes, kurallar tarafından belirlenen bir yöntem olmadan hakikat (Lat. *veritate*, İng. *truth*) arayışının hiç yapılmamasının, yapılmasından daha iyi olacağı görüşündedir (Descartes, 1998, s. 85). Yöntemin yararının öylesine büyük olduğunu düşünmektedir ki “onsuz herhangi bir incelemenin yararlı olmaktan çok zararlı olacağını” da ek olarak ifade etmektedir (Descartes, 2011a, s. 20). Düzensiz çalışmaların ve karmaşık düşüncelerin doğal aydınlıkları karartacağı ve akli körelteceği düşüncesindedir (Descartes, 1998, s. 85). Bundan dolayı Descartes, aklın iyi kullanımını için kendi yöntemini kendisi belirlemiştir. Çünkü kesin bilgiye dayanmayan bilim ve bilgiler ile bazı yöntemlerin onu yanılgıya düşürebileceğini ve bundan dolayı kesinlik arayışında bunları kullanmayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu yolda kendi yönteminin çerçevesini belirleme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda dört kural belirlemiş, kuralların çok uzun ve geniş kapsamlı olmaması ve bu kurallara her zaman ve her durumda uymaktan vazgeçilmemesi ve yanılgıya düşmemek için de bu dört kuralın tamamına zorunlu olarak uyulması gerektiğini ifade etmiştir (Descartes, 2003, s. 14). Kurallardan ilki doğruluğu apaçık bilinmeyen hiçbir şeyi doğru diye almamak, yani

acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmak, kuşkuya sebep olacak, açık ve seçik olarak sunulmamış hiçbir yargıda bulunmamaktır. İkincisi, problemleri olabilecek en küçük parçalara ayırmak ve en iyi şekilde analiz etmektir. Üçüncüsü, doğal olarak birbirini takip etmeyen şeyler arasında bir düzen ilişkisini öne sürebilmek için en basit ve tanınması en kolay olan nesnelere başlayarak aşama aşama ve acele etmeden en karmaşık olan bilgilere kadar ilerlemektir. Dördüncü ve sonuncusu da, her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak hiçbir şeyin dışta bırakılmadığından emin olmaktır (Descartes, 2003, s. 14).

Özetle onun yöntemi, “itinayla gözlemlendikleri takdirde yanlıştın doğru olarak varsayılmasının önüne geçecek ve aklın, gücünü boş yere harcamaksızın, bilgisini kademe kademe artırarak ulaşabilme yetisinde olduğu her şeye doğru bilgi düzeyinde yükselmesini sağlayacak kesin ve basit kurallardır” (Descartes, 2011a, s. 19). Bu kurullarla, yanlışı doğrudan ayırmak ve tüm şeylerin bilgisine (Lat. *cognitionem*, İng. *knowledge*) ulaşmaya çaba göstermek sağlanır (Descartes, 1998, s. 85). Ona göre “yöntem, insan aklının ilk temel bilgilerini içermeli ve içerdiği gerçeklerin oldukları gibi ortaya çıkartılmasına yardım etmelidir. Daha açık bir ifadeyle de yöntemin, tüm gerçeklerin kökeni ve kaynağı olduğuna, dolayısıyla da insana özgü diğer tüm öğrenme yollarından da üstün olduğu” söylenebilir (Descartes, 2011a, s. 21). Bir bütün olarak yöntem, usun (Lat. *mentis*, İng. *mind*) gerçeklik arayışındaki çabasını yönlendirmek zorunda olduğu konuların sırasına ve konumuna dayanmaktadır. Bunu sürdürebilmenin de güçlük içeren ve muğlak önermelerin aşamalı olarak daha basite indirgenmesine ve sonra da bunların sezgisinden hareket ederek aynı şekilde diğer önermelerin bilgisine varacak şekilde ilerlemesine bağlı olmaktadır (Descartes, 1998, s. 99).

Descartes, yöntemsel düşünmeye ilk adımı her şeyden şüphe ederek atmaktadır. Yanılığa düşmemek, açık ve seçik doğruya ve kesin bilgiye ulaşabilmek, her şeyin üzerine inşa edileceği ilk ve sağlam temeli bulabilmek için, doğru olarak bilinen ve kabul edilen her şeyin doğruluğundan şüphe edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu, açık ve seçik olana ulaşmayı sağlayacak olan yöntemin de ilk adımıdır.

Descartes, gençliğinde okuduğu, öğretmenlerinden öğrendiği birçok doğru sandığı şeyin yanlış olduğunun farkına varması ile birlikte aslında bu öğrendikleri bilgilerin üzerine kurmuş olduğu her şeyin de şüpheli olacağını görmüştür. Bu andan

itibaren de bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şeye ulaşmayı hedeflenmiştir. Yaşamda her şeyi temelinden devirmek ve yeniden ilk temellerden başlamak zorunda olduğuna inandığını da ifade etmiştir (Descartes, 2008, s. 13). Tek tek her şeyi analiz etmenin olanaksızlığının farkında olan Descartes, şüphe etmeyeceği bir dayanak noktası bulana kadar en ufak şüphe içeren her şeyi bütünsel bir incelemeye gerek duymadan, baştan sona yanlış olduğunu farz ederek bir yana atmıştır. Böyle bir dayanak noktasının olmaması olanağına dayalı olarak en azından bu dünyada kesin olan şeyin olmadığını bilinceye kadar herşeyden şüphe edeceğini ifade etmiştir. Şüpheyi temel almakla ya da başka bir ifadeyle gördüğü herşeyi yanlış varsaymakla, düzenbaz ve hilekâr belleğinin (İng. *memory*) sunduğu herşeyin hiçbir zaman varolmadığına kendini inandırmakla bir hakikat arayışına başlamıştır (Descartes, 2008, s. 17). Sonuç olarak Descartes, dünyada varolan hiçbir şeyin kesin olmadığı sonucuna ulaşsa da bu yolla arayışına devam edeceğini açıklamıştır.

Descartes'ın yöntem sayesinde önyargılar ile doğruların, anlık ile duyuların ayrılması sağlanmaktadır. Bir kez doğru (İng. *true*) olduğu iddia edilen ilk temelin bulunması ile de şüphe etme eylemi son bulup, şüphe edilemez hale gelmiş olunacaktır (Descartes, 2008, s. 10). Burada Descartes şüpheyi bir süreliğine ara vermek gerektiğine kanaat getirmiş, düşünsel olan ile gündelik hayat arasında önemli ve pratik bir ayrıma ihtiyaç duymuştur. “İnsanın bir şeye inanmasını sağlayan düşünce eylemiyle insanın bir şeye inandığını bilmesini sağlayan düşünce eyleminin birbirinden ayrı” olduğu tespitinde bulunmuştur (Descartes, 2011b, s. 28). Bu belirlemenin gerekliliği iki önemli noktayı ortaya çıkarmaktadır: İlki, herşeyden şüphe edip bugüne kadar bilgi olarak kabul edilenleri doğru olarak kabul etmemek; ikincisi, bu durumun aynı zamanda gündelik yaşamdaki eylemlerin önüne set çekebileceğinin farkında olmaktır. Bu ikinci nokta ile ilgili olarak Descartes, kesin bilgiye ulaşma çabası içinde “şüpheyi asla (gündelik) işleri sevk ve idarede kullanmamak” gerektiğinin altını çizmiştir (Descartes, 1997, s. 24). “Hayatın sevk ve idaresiyle ilgili şeylerde, çok zaman ancak doğruya yakın kanaatlere göre hareket etmek zorunda olduğunun muhakkak” olduğunu da vurgulamıştır (Descartes, 1997, s. 25). Ayrıca burada, Descartes'ın kendi ifadelerinde örtük olarak yer alan ve aslında eylemde bulunmak için kesin bilgiye ya da bir temele gerek duyulmadığına yönelik bir tespiti yapmak da mümkündür.

2.2. Descartes'ta Aklın, İradenin ve Özgürlüğün Rolü

Açık ve seçik (kesin) bilgiye ulaşmak ve yanılgıya düşmemek için herşeyden şüphe etme tercihinin yanında, yanılgının ne olduğunun net olarak bilinmesi ve özneyi yanılgıya düşürebilecek unsurların da neler olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Bu sebeple tekrar Descartes'ın temel amacı, yöntemli bir hakikat arayışı içinde olan bir özne olma konusuna geri dönülecek olursa, buraya kadar yapılan bu çalışmalara ek olarak yanılgı konusu da çok ayrıntılı bir şekilde incelemeye tabi tutulmuştur. Descartes, aklın kendisini yanılgıya düşürebilecekler hakkında uyarılarda bulunmuştur.

Yanılgı, *Meditasyonlar* (1641)'da “herhangi bir yolda bende olması gerekli görünen belli bir bilginin yoksunluğu ya da olmayışıdır” ifadesi ile tanımlanırken (Descartes, 2011c. s. 67), *Felsefenin İlkeleri* (1644)'nde yeterli bilginin (İng. *perception*) olmadığı şeyler üzerinde yargıda bulunulduğunda aldanılacağı ifade edilmiştir (Descartes, 1982, s. 16). Deneyime veya duyuma dayanan yargıları, sonuca varmak için aceleci davranmayı, eski inançları, çok kişinin onayladığı düşünceleri, varsayımları ve olasılıkları sorgulamadan doğru kabul etmeyi, zor ve karışık konular ile meşgul olmayı, Descartes insanı yanılgıya düşüren nedenler olarak görmüştür. Duyulara (İng. *sense*) ve deneyime (İng. *experience*) kesin bilgi arayışında güvenmediğini birçok kere ifade etmiştir. Sadece dışsal duyulara dayananların değil, içsel duyulara dayanan yargıların (İng. *judgement*) da yanlış çıktığı düşüncesindedir (Descartes, 2008, s. 54). Ayrıca hayvandan farklı olarak insanın deneyime güvenmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre “insanların içine düşebileceği tüm hatalar, yanlış bir tümevarımdan değil, yeterince anlaşılmamış bazı deneyimlerden ya da gelişigüzel ve hiçbir sağlam temele dayanmayan yargılardan kaynaklanmaktadır” (Descartes, 2011a, s. 14).

Descartes, hakkında kesin ve kuşku götürmeyen bir bilgiye erişilebilecek konularla meşgul olunması gerektiğini belirtirken, şüphe duyulmasına rağmen doğru olduğu kabul edilmek zorunda kalınan son derece zor konularla meşgul olmak yerine, bu konularla ilgili hiç çalışmamanın daha doğru olacağı uyarısında bulunmuştur. Böyle bir hataya düşmenin, öznenin, sahip olduğu bilgiyi artırmak yerine onu bütünüyle kaybetme riskiyle karşı karşıya kalabileceğini belirtmiştir (Descartes, 1998, s. 71). Olasılık niteliği taşıyan bilgilerin (İng. *cognition*) de reddedilmesinin ve bunların yerine

sadece kusursuz biçimde doğrulanmış ve hakkında hiçbir şüphenin olmadığı bilgilere güvenmek gerektiğinin (Descartes, 1998, s. 71) ve şeylerin gerçekliği hakkında varılan yargılara da herhangi bir varsayım karıştırmaktan kesinlikle sakınılmak zorunda olduğunun altını çizmiştir (Descartes, 1998, s. 79).

Descartes, eskilerin çalışmalarına kişinin kendisini fazla kaptırması halinde ne kadar dikkat ederse etsin bir takım yanlışların yerleşmesine engel olamama tehlikesiyle karşı karşıya olduğuna, genelde, düşünmeden ve kör bir inançla kendini tartışmalı bir kanıya kaptırmış bir kişinin de karşısındakini ikna etmek için her türlü savı kurnazca kullanacağına değinmiştir (Descartes, 1998, s. 77). Herhangi bir konunun doğruluğunu destekleyen unsurlar arasında çok sayıda fikir birliğinin varolmasının da o bilginin doğruluğunu kanıtlamada yetersiz kalacağı açıktır. Çünkü iddia edilen zor bir konuya daha az oy ve onay alanın gerçeği söylüyor olmasının akla daha yakın olduğu kanısı hâkimdir. Çoğunluk, ilgili konunun doğru olduğu konusunda aynı fikirde olsa da, Descartes, o yargıları kesin doğru kabul etmek için bu durumun yeter neden sunmamakta olduğu fikrini taşımaktadır (Descartes, 1998, s. 77). Dolayısıyla inceleme yapılan bir konu hakkında başkalarının düşündükleri ya da şüpheli olanlar ile kesin doğru bilgiye ulaşamayacağı ortadadır. Başkalarının düşündüklerinin ya da şüpheli olanların aksine, açık-seçik görülen ve kesin olarak elde edilebilen düşünceler üzerine araştırmalar yoğunlaştırılmalıdır. Çünkü Descartes, bilgi ve bilime ulaşmanın tek yolu ve yönteminin bu olduğu düşüncesindedir (Descartes, 1998, s. 77). Ayrıca düzensizlik yaratan durumlardan da uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü temel amaca ulaştıracak şeyin, kesintisiz ve düzenli bir düşünce hareketiyle bağlı olan tüm konuların baştan sona incelenmesi, sonra da yöntemli bir sıralama içinde bunların dökümünün yapılması olacağı üzerinde durmuştur (Descartes, 1998, s. 107). Bu konulara ek olarak Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde şehirlerin mimarisi üzerinden verdiği örnekte, birçok kişinin teker teker, şehrin mimarisi üzerindeki etkisinin, mimariyi karmaşık hale getirdiğini fakat tek kişinin farklı perspektiflerle uygulama yapmasının şehirde daha düzenli bir mimarinin oluşmasını sağladığını ifade etmiştir.

Bu durumda, bir konuya birçok kişinin farklı açılardan yaklaşip kendi buldukları konulardan algıladıkları ile oluşan fikirlerin karmaşayı ve düzensizliği arttıracığı söylenebilir. Hâlbuki birçok kişi yerine tek bir kişinin aynı konuya farklı açılardan yaklaşip, problemi bütün olarak analiz etmesiyle böyle bir sorunun ortadan kalkacağı iddiasında bulunulabilir.

Descartes'ın açıklamalarındaki incelemeleri yaparken de kesinlikle aceleci olunmaması ve hızlı çıkarımlarda bulunulmaması uyarısını yapmıştır. Ona göre aklın işleyişi hiçbir noktada kesintiye uğratılmamalıdır. Çünkü aksi durumlarda, uzak ilkelere hızlı sonuçlar elde etmeye çalışıldığında ve bir araç olarak tümdengelimler zinciri özenli bir şekilde takip edilmediğinde, çoğu kez bazılarının gözden kaçırılacağı açıktır (Descartes, 1998, s. 109). “Eksiksiz bir şekilde yol alabilmek için bilimin doğru bir sıralamaya ihtiyacı vardır” (Descartes, 2011a, s. 33). Sıralamanın ya da tümevarımın, ortaya çıkarılmış sorunla ilgili her şeyin dikkatlice ve doğru bir şekilde araştırılması ve bu araştırmanın hiçbir şeyde yanılığa yer bırakılmayacak ve kesin sonuca ulaşılacak şekilde yapılması gerektiği belirtilmiştir (Descartes, 1998, s. 109).

Descartes, akli yanılığa düşürebilecek tüm bu yukarıda sıralanan maddelerin yanında insanın sınırlarını belirlemede çok önemli bir diğer kavrama; iradeye, çok büyük önem vermiştir. İrade bağlamında incelediği özgürlük kavramına da ayrı bir yer ayırmıştır. İradenin, arzunun ve özgürlüğün, aklın önüne geçmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. “Belirsizlik yaratanın, aklın değil, iradenin eylemi” olduğunun altını çizmiştir (Descartes, 2011a, s. 18). Kişinin özgür iradesi onu şüpheli bir konuya inanmaktan alıkoymakta ve aldanmasına engel olmaktadır (Descartes, 1982, s. 4). Yani bu durumda kişinin özgür iradesi, şüpheli bir konuya yönelmezse aldanmaktan kurtulmakta, aksi durumda aklın önüne geçerek şüpheli olan bir konuya yönelmesi halinde ise yanılmaktadır.

Descartes kendisine dair daha yakın bir inceleme yaptığında (İng. *self-reflection* ya da *reflective turn*) ve yanılığının neden kaynaklandığını analiz ettiğinde, iki nedenle karşılaştığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki bilme yetisidir. İkincisi ise özgürce seçme yetisi; bir başka ifade ile akıl (Lat. *cognoscendi*, İng. *knowledge* buradaki akıl bilgi içeriklerine sahip olan şey anlamındadır) ve iradedir (İng. *will*) (Descartes, 2008, s. 40). Akıl ile kavrama ve sezgi (İng. *intellect*), irade ile de karar

verme ve isteme eylemi anlaşılır. Duyum, hayal ya da tasarım, saf anlayış sadece kavrayışın çeşitli biçimleridir. Arzu, nefret, onay, ret ve şüphe etmek ise çeşitli irade biçimleridir (Descartes, 1982, s. 16). Arzu vb. yüzünden aceleci davranarak yargıda bulunmak ve oldukça iyi bilinmeyen şeylerin hakikat olarak kabul edilmesi eğiliminde olunmaması gerekmektedir (Descartes, 1982, s. 19).

Descartes'ta irade, insanda olan ve yalnızca aynı şeyi yapmayı ya da yapmamayı (eş deyişle, onu doğrulamayı ya da yadsımayı, onu izlemeyi ya da ondan kaçınmayı) seçme gücü olarak tanımlanmıştır. Bir başka ifadeyle yalnızca akıl ile ilişkisinde kavranan şeyleri doğrulama ya da yadsımda, izlemede ya da kaçınmada hiçbir dışsal kuvvet tarafından belirlenmediğinin duyumsanmasından oluştuğu kabul edilmiştir. Eğer insanda özgür irade olmasaydı (yani her zaman neyin iyi, neyin doğru olduğu kesin olarak bilinseydi) hiçbir zaman hangi yargıda ya da hangi seçimde bulunulmalı gibi konuların düşünülmesi güçlüğüne katlanmaya gerek kalmayacak, herhangi birine eğilmeye gerek kalmadan bütünü ile özgür olmak mümkün olabilecekti. O yüzden bu durumun özgürlüğü azaltmadığı, tam tersine artırdığı ve güçlendirdiği söylenebilmektedir (Descartes, 2008, s. 41-42). Elbette yargıda bulunmak için aklın anlayışı (İng. *understanding*) kadar irade de gerekli olmaktadır fakat yanlışların oluşması, irade alanının anlayış alanından daha geniş olmasından ileri gelmektedir (Descartes, 1982, s. 17). İradeye kıyasla anlayış ancak kendine görünen pek az şeye uzanmakta ve bu bağlamda bilgisi de daima çok sınırlı olmaktadır; ama irade bir başka açıdan sonsuz gibi kabul edilmektedir. İşte bu yüzden, yanlışların önüne geçebilmek için, onun açık ve seçik olarak bilinen şeylerden daha öteye uzatılmaması ve böylece kötüye kullanılmaması sağlanarak yanlışlığa düşmekten kurtulmanın sağlanması gerekmektedir (Descartes, 1982, s. 17). Eğer irade akıldan çok daha geniş bir alana yayılacak olursa ve onu aynı sınırlar içerisinde kısıtlamayıp, anlaşılmayan şeylere de genişletilirse, çok kolay (doğrudan) yoldan çıkacak ve iyi yerine kötünün, doğru yerine yanlışın seçilmesine neden olacaktır (Descartes, 2008, s. 42). İşte yanlışlığın temel ve belki de en önemli sebeplerinden biri de budur demek doğru olacaktır. Doğanın ışığı, aklın bilgisinin her zaman iradenin kararının önünde olması gerektiğini göstermektedir. İradenin, istenilenin, istenildiği zamanda onaylanmasına ya da onaylanmamasına gücü olan şey olduğu söylenebilir. Ayrıca her şeyden şüphe edebilmek ve hatta Tanrının iktidarını insanları yanıltmak için kullandığını varsaymak bile, insanın henüz tam olarak

bilemediği şeye inanmaktan sakınabilecek kadar büyük bir özgürlüğü olduğunu da göstermektedir (Descartes, 1982, s. 17). Ancak özgürce karar verme yetisinin doğru kullanılmaması, yeterince açık ve seçik algılanmayan herhangi bir şey üzerinde yargıda bulunmaya sebep olabilmektedir. Aksine böyle kararlardan kaçınmak ve özgürlüğü doğru kullanmak gerekmektedir. Yanlış olana yönelmek, açıktır ki yanılığa düşmektir ve verilen yargı gerçeklikten yana olsa bile bu tamamen rastlantısal, açıklanamaz bir karar olmaktadır (Descartes, 2008, s. 43).

Descartes'a göre bu noktada hataya düşmenin suçu, tanımını itibari ile (mükemmel ve eksiksiz olan) Tanrının olamaz. Çünkü yine ona göre insan anlayışı sınırlıdır ve her şeyi bilememek sınırlı düşüncenin özünden kaynaklanmaktadır. Özgür bir iradeye sahip olmak, insanı insan yapan başlıca özelliğidir ve bu özellik sayesinde övülmekte ya da yerilmektedir. İnsan için, özgür olarak hareket edebilmek çok büyük bir avantajdır ve böylelikle her türlü eyleminin efendisi olmaktadır (Descartes, 1982, s. 17). Dıştan bir ilkenin zorlaması ile karar vermek yerine, iradenin kararıyla, doğru ile yanlışın ayırt edilebiliyor olması ve bu sayede doğrunun seçilebiliyor olmasından dolayı, Descartes'a göre, insana diğerlerinden daha fazlasını atfetmek gerekmektedir. Ayrıca insanın verdiği yargılar ister doğru isterse yanlış olsun, insan doğası hep aynı olmaktadır. Bundan dolayı, yanılığa düşülen her seferde, insanın hareket tarzı veya özgürlüğünü kullanması ile ilgili bir eksiklik söz konusu olmakta, ama onun doğası ile ilgili bir farklılık olmamakta hep aynı kalmaktadır (Descartes, 1982, s. 18). Çok kolay olmasa da yanılığa düşmemek için, verilen yargılarda ancak kavrayışın (İng. *perception*) açıklığıyla bilinen şeyleri bulundurmaya dikkat etmek ve bu yargıların doğruluğundan bilincinde olmak şartıyla, bunlar (duyumlar, duygular ve arzular) hakkında da açık ve seçik bir bilgi edinilebilmektedir (Descartes, 1982, s. 30).

2.3. Yöntemsel Şüphencilik ve Düşünen Öznenin İnşası

Descartes, kendini yanılığa düşürebilecek yukarıda sayılan tüm unsurları belirleyerek, açık ve seçik, kesin bilgi olarak kabul ettiği bir temele ulaşana kadar her şeyden şüphe etmeye karar vermiştir. Descartes, bugüne kadar doğru olduğuna inandığı tüm görüşleri, sonra yerine daha iyilerini ya da onları akıl düzeyinde (İng. *rational scheme*) doğruladığı zaman ayınlarını koymak için, bir kere yok saymaya girişmekten daha iyi bir şey yapamayacağını düşündüğünü belirtmiştir (Descartes, 2003, s. 11). Ona

göre zaten temel amacı hakikat arayışı olan birinin de hayatında bir kereliğine bütün şeylerden mümkün olduğu kadar şüphe etmesi gerekmektedir (Descartes, 1982, s. 3). “Bunun için de kendisinden şüphe edilebilen bütün şeyleri yanlış olarak kabul etmek faydalı olacaktır” (Descartes, 1997, s. 24).

Onun şüpheciliğinin üç ana başlık altında toplandığı söylenebilir. Bunlardan ilki, deneyim veya duyular, ikincisi, uykuda olup olmadığı, üçüncüsü ise onu aldatabilecek olan bir doğüstü gücün olduğu varsayımdır. Bu doğüstü güç varsayımı birçok yerde “kötü cin metaforu” olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca tek tek bütün tekilliklerden şüphe etme gibi bir yöntem tercih etmediğini belirtmek gerekir. Çünkü bütün görüşlerinin herhangi birinde, herhangi bir kuşku zemini bulabilmesi halinde, tümünü birden yadsıyacak ve her birini tek tek incelemesi gerekmeyecektir (Descartes, 2008, s. 13).

Öncelikle Descartes, bugüne dek en yüksek düzeyde gerçek olarak kabul ettiği her şeyin ya duyulardan ya da duyular yolu ile kazanılmış olduğunu kabul etmektedir. Ama bunların zaman zaman yanıltıcı olduklarını tespit etmiştir (Descartes, 2008, s. 13). Duyuların birçok sefer aldattığı tecrübe ile bilindiği için; sadece tek bir defa aldatmış olsalar dahi, onlara inanmanın tedbirsizlik olacağı konusunda uyarılmıştır (Descartes, 1982, s. 4). Sağgörsüne (İng. *prudence*) güvenerek, bir kez aldatmış olan bir şeye hiçbir zaman güvenmememiz gerektiğini de eklemiştir (Descartes, 2008, s. 13). Sadece hakikati aramak ile ilişkili olduğu kanısında olan Descartes, bu durumda ilk önce bu ana kadar duyduğu veya imgelediği şeylerden herhangi birinin gerçekten varolup olmadığından da şüphe etmek gerektiğini ifade etmiştir (Descartes, 1982, s. 4).

İkinci olarak o, açıkça uyanıklığı uykudan ayırabilmeyi sağlayabilecek hiçbir net belirti olmadığını düşünmektedir ve bu, onu öylesine şaşırtmıştır ki neredeyse her an düş görmekte olduğunu bile kabul etmiştir (Descartes, 2008, s. 14). İnsanın, uyumaya ve rüyalarında, delilerin uyanırken hayal ettikleri şeylerin benzerlerini ya da kimi zaman daha da az olası olabilecek şeyleri hayal etmeye alışkın olduğunu düşünmektedir (Descartes, 2008, s. 14). Ayrıca hergün uyurken düş görülebilmekte ve uyku halindeyken gerçekte varolmayan birçok şey sanki gerçeklermiş gibi duyuma gelebilmektedir. Açıkça hayal edildiği düşünüldüğüne göre ve her şeyden şüphe etmeye karar verildiği bu anda; düşte, hayale gelen düşüncelerin diğerlerinden daha yanlış olduğunu bildirebilecek bir gösterge de mevcut değildir (Descartes, 1982, s. 4).

Üçüncü olarak, kötü cin (İng. *evil spirit*) metaforu, güçlü ve aldatıcı olduğu kadar da kötü olan, bütün amacı Descartes'ı aldatmak olan bir varlık tasarımı ya da varsayımını tanımlamaktadır. Descartes, bütün duyuma gelenlerin, dışsal şeylerin bu cin tarafından sırf kendisini aldatmak, kandırmak için kullandığı hayaller olduğunu varsayarak bir düşünce deneyinde bulunmaktadır. O, onu kandıran böyle bir varlık ne kadar güçlü olursa olsun, ne kadar kurnaz olursa olsun, ne kadar yalancı olursa olsun, kendi çizgisini izlemeye devam edeceğini ve eğer kendi koyduğu yöntem ve kurallar çerçevesinde herhangi bir gerçekliğin bilgisine varamazsa bile, en azından yargısını askıya alıp, sağlam bir kararla herhangi bir yanlışı onaylamaktan, onun yalan yanlış etkilerinden kaçınabileceğine inanmaktadır. Eğer gerçekten böyle bir cin varsa, kendi yöntem ve kurallarını izleme girişiminin çok büyük bir çabayı gerektirdiğini ve belli bir dikkatsizlik anında onu yanıltabileceğini ve gündelik yaşamın yanıltan alışkanlıklarına geri götüreceğini ifade etmektedir (Descartes, 2008, ss. 16-17). Burada Descartes aklın belirlediği çerçevenin içinde kalan zor bir hayat ile gündelik alışkanlıklara bağlı rahat ve konforlu bir yaşam arasında da bir ayrıma gitmiştir. Bu konforlu yaşam, alışkanlıklar tarafından belirlenen, tıpkı uykuda olunan anda olduğu gibi bir imgesel dünyada yaşanan ve bu durumun bir uyku hali olduğunun sezilmesine rağmen uyanmaktan korkup bu hoş yanılsamaların sürebildiği kadar devam etmesinin arzulandığı bir şeydir. Böyle bir yaşam sırf bu dingin düzen bozulup aydınlığa çıkmamak için ve de içinden çıkılmaz güçlüklerin karanlığıyla karşılaşmamak için uykuda kalmaya devam edilen bir ortamdır (Descartes, 2008, s. 17). Descartes bu türden bir yaşama dâhil olmayı istemediği gibi, bu yaşamı yaşamaya zorlanmaktan da korkmaktadır. Bir anlamda bu türden bir hayattan uzak durmanın çabasını vermektedir.

Tüm bu üç belirlemeye ek olarak Descartes; kesin doğru olarak kabul edilen birçok şeyde olduğu gibi birçok kimsenin matematiksel konular üzerine akıl yürütürken yanıltılmış olmalarından dolayı, kendisinin de aldanabileceği düşüncesinden hareketle, oldukça açık bir şekilde doğru görünmelerine rağmen, matematiğin ispat ve ilkelerinden dahi şüphe edeceğini açıklamıştır (Descartes, 1982, s. 4). Tanrının, en yüksek iyilik olduğunu söylemesine rağmen aldatıcı bir faktör olabileceği varsayımını da burada ele aldığı konulara eklemiştir. Descartes'ın bu görüşü, Tanrının, onun arada bir de olsa aldanmasına izin vermesine ve Tanrının benzer başka aldanmaların önüne geçeceği konusunda kesin bir şey söylenemez olmasına dayanmaktadır (Descartes, 2008, s. 15).

Dolayısıyla herşeye gücü yeten Tanrının, insanı belki en iyi bildiğini farz ettiklerinde dahi her daim aldanacak şekilde yaratıp yaratmadığı da bilinemediği için, bütün bu şeylerden şüphe edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Çünkü bu varsayım bağlamında; eğer ki Tanrı, daha önce de gösterildiği gibi, kimi kez insanın aldanmasına olanak tanımıştır, o halde en nihayetinde her zaman aldanmasına da engel olmayacağı hakkında geçerli bir neden yoktur (Descartes, 1982, s. 4).

İnsanın canının istediği zaman imgelediği ya da özünde zorunlu olarak varlık bulunmayan olası, zorunsuz şeylerden fikirler türetip türetmediği konusunda da sürekli şüphe içinde olması gerektiği düşüncesindedir (Descartes, 1982, s. 9). Descartes, tüm bu şüphe üzerine belirlemeleri yaparken aslında adım adım kendi belirlediği yöntemi çerçevesinde şüpheyi sonlandıracak bir temeli bulma çabasındadır. Dolayısıyla şüphe edilebilecek tüm alanı kapsadıktan sonra sıra bu şüphelerin kendisinden kurtulacak temellerin arayışına gelmiştir.

Duyumlar ve deneyimler aracılığıyla elde edilen bilgilerin kesin olamayacağı daha önce incelenmişti. Bu incelemelerde Descartes, duyumlar ve deneyimler konusunda eğer önerme “besleniyorum” ya da “yürüyorum” şeklinde olursa bunlardan kesin olarak emin olunamayacağını belirtmiştir. Bu çıkarımın uyku durumunda olunup olunmadığı kesinleştirilmeden açık ve seçik doğru olduğu da iddia edilemeyeceği düşüncesindedir. Elbette bir beslenme varsa o zaman bir beslenen vardır ya da yürüme varsa bir yürüyen vardır şeklinde çıkarımlarda bulunulabilir ama uyku halinde bir beden olmadan da pekâlâ beslenildiği, yüründüğü hayal edilebildiği gibi bir karşı çıkış bu önermelerin kesinliğine şüphe düşürebilecektir. Ama Descartes’a göre, duyular ve deneyimlerden farklı olarak “düşünme” böyle değildir. Onun felsefesinde, düşünme sadece “düşünen”e ait bir yüklem olmakta ve düşünen de, varlıktan ayrılamamaktadır. Düşünme eylemi sürdüğü sürece, “düşünüyorsam varım” (Lat. *cogito ergo sum*) önermesini kesin bilgi olarak kabul etmiştir. Ayrıca bu noktada Descartes’ın, “düşünme eylemi sürdüğü sürece...” şeklindeki ifadesi, bu sürecin kesintisiz bir süreç olmasına vurgu yaptığı gibi sürecin ne kadar önemli olduğunun da altını çizmektedir. Çünkü ancak düşünmeye bütünüyle son verilebilecek herhangi bir an olsaydı, o andan itibaren varolunamayacağı düşüncesindedir. Bu sebeplerden dolayı “ben sadece düşünen bir şeyim” ve “ben düşünen bir varolanım” ifadeleri zorunlu olarak gerçek olan kabuller

şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Descartes, 2008, ss. 19-20). Bu önermelerin doğruluğu için deneyime ya da duyuma gerek duyulmadığı da açıkça ortadadır. Böylelikle “ben kabulünün ne olduğu kesin olarak bilinmedikçe yanılığa düşmekten kaçınmalıdır” ya da “ben kabulünün ne olduğu yeterince açıkça bilinmediği için ve bu yüzden düşüncesizce onun yerine yanlış bir başka şeyi almamak için dikkatli olunmalı ve böylece giderek tümü içinde en pekin ve en açık sayılan bir bilgide yanılığa düşmemek gerekmektedir” düşüncesinde olan Descartes, bu “ben”i “düşünen bir şey”, “düşünen bir varolan” olarak tespit etmiştir. Böylece de Descartes, aradığı şüphe edilemez temeli “*cogito ergo sum*” önermesinde yani kesintisiz bir şekilde “düşünen özünde” bulunduğu fikrindedir (Descartes, 2011c, s. 34).

Aritmetik ve geometri gibi en yalın ve tümel şeyleri ele alan ve bunların gerçekten var olup olmadıklarından kaygı duymayan bilimlerin, kesin olarak bildiği ve bunların şüphe duyulmaz şeyler kapsadıkları sonucunu çıkarmaları konusunda yapılan bu türden akıl yürütmeler haklıdır denilebilir. Neticede ister uykuda, ister uyanık olunsun, iki artı üç her zaman beş edecek ve karenin hiçbir zaman dörtten çok kenarı olamayacaktır. Böylesine açık ve seçik olan gerçekliklerin herhangi bir yanlışlığa ya da belirsizliğe açık olmaları olanaklı görünmemektedir (Descartes, 2008, s. 15). Ayrıca özellikle belirtilmelidir ki Descartes, burada açıkladığı gerekçeler bağlamında, mevcut bilimler arasında yalnızca aritmetik ile geometrinin yanlışlıktan ve şüpheden tamamen muaf olduğu konusuna özellikle değinmiştir (Descartes, 1998, s.73). Ancak dikkat edilmelidir ki bu ifadelerden çıkan sonuç kesinlikle aritmetik ile geometrinin öğrenilmesi gereken yegâne bilimler olduğu değildir; dikkat edilmesi gereken nokta, doğruyu arayan kişinin aritmetiğe ve geometriye özgü ispatların kesinliğine eş bir bilgiye sahip olmayan hiçbir konuyla uğraşmaması gerektiğine dairdir (Descartes, 1998, s. 77). Dolayısıyla uyanık ya da uykuda olunmasından bağımsız böylesine kesin bir bilgiye ulaşıldığında uykuda olabileceğimiz şüphesi temelsiz kalacaktır.

2.4. Kesin Bilgi ve Düşünen Özne İlişkisi

Descartes, buraya kadar yapmış olduğu analizler sayesinde artık kendisinden şüphe etmediği ilk temele ulaştığı kanısındadır. Bu aşamadan sonra kendi yönteminde belirlemiş olduğu gibi adım adım bu temel üzerine kesin bilgi olarak kabul ettiği tespitlerini inşa etme aşamasına geçmiştir. Bilgi problemini çözümlenerek, ruhu, bedeni ve diğer cisimler hakkında onu doğru bilgiye götürecektir çalışmalara yönelmiştir.

Her şeyden önce mutlak bilgiye, kesin doğruya ve gerçeğe götüren kuralların çok dikkatli ve titizlikle takip edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. “Bir problemin ne olduğu tam olarak anlaşıldığı zaman, onu tüm yüzeysel kavramlardan kurtarmak, en basite indirgemek, sıralama yoluyla mümkün olduğunca bölümlere ayırmak gerekir” (Descartes, 2011a, s.69). Bir konu incelenirken öncelikle düzen ve ölçü hakkında bulunabilecek herşeyi açıklayan tümellerin bilimine (evrensel matematik, Lat. “*mathesis universalis*”) sahip olunmalıdır (Descartes, 1998, s. 97) ve “bütün marifet her zaman en mutlak olanı aramaktır” (Descartes, 2011a, s. 28). Bilgi araştırılırken daima en sade ve en kolaydan başlanarak, sıralı bir düzen takip edilmeli ve ilk sıradakilerden hiçbir beklenti kalmayınca kadar da bir sonrakine geçilmemesi gerekmektedir (Descartes, 1998, s. 97). Tespit edilen bu basit şeyler üstü kapalı olanlardan ayrılmakta ve böylelikle bir problem ile karşılaşıldığında tanımlamaların ve sıralamanın nasıl yapılacağı ve bir düzen içerisinde nasıl inceleneceği tespit edilmiş olmaktadır (Descartes, 1998, s. 101).

Mutlak (İng. *absolute*) olan, basit ve ayrıştırılmaz bir unsura sahip olan her şeydir. Bağımsız, sebep, basit, tek, eşit, benzer, doğru vb. olarak görülenler mutlak kavramına örnek olarak gösterilebilmektedir. Göreli (İng. *relative*), mutlak olanla aynı doğadan olan ya da en azından bir yönüyle ona bağlanabilen ve ondan elde edilebilen şeydir. Bu kavram aynı zamanda bağımlı, etki, bileşik, tikel, birçok, eşit olmayan, benzemez, eğik vb. gibi “bağıntılılık” olarak adlandırılan diğer şeyleri de içermektedir (Descartes, 1998, s. 101).

Dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta da tespit edilen problemler gözden geçirilirken onların *basit doğada olanlar* ve *karmaşık (bileşik) doğada olanlar* şeklinde ayrılması gerektiğidir. Basit olanlar, tinsel (İng. *spiritual*) veya bedensel (İng.

corporeal) ya da hem tinsel hem bedensel (maddesel) olabilmektedirler. Bileşik olanlar ise iki çeşittir: Akıl bir kısmını haklarında hiçbir yargıya varmaksızın bulmakta, diğerlerini ise kendisi üretmektedir. Aklın hiçbir yargıya varmaksızın buldukları, en basitlerden ortaya çıkmakta, kendiliklerinden bilinmektedir ve esasen bileşik olduklarını deneyimin öğrettiği diğerler şeyleri de önceden varsaymaktadırlar (Descartes, 1998, s. 121). Sonuç olarak; tüm bu açıklamalar da dikkate alınarak, “aklın tüm güçleri en basit ve en önemsiz şeylerin üzerine yöneltilmeli, gerçeği açıkça ve belirgin bir şekilde görme alışkanlığı yerleşene kadar orada uzun zaman durulmalıdır” (Descartes, 2011a, s. 43).

Descartes, şeylerin bilgisine giden iki yol olduğunu, bunların da “deneyim” veya “tümdengelim” olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Tümdengelim için orijinal metinde “dedüksiyon” kavramını kullanmaktadır ve bu kavram ile akılcılığa göndermede bulunduğu yorumunda bulunulabilir. Deneyim çoğu kez yanıltıcı olabilmektedir. Tümdengelim ya da bir şeyin başka bir şeyden kesin çıkarsaması ise, çok dikkatli uygulanması gereken, aksi halde yanılgıya sebebiyet verebilecek olan, ancak yeterince dikkat edilirse mantık yürütmeye alışık olmayan biri tarafından bile asla yanılgıya sebebiyet vermeyecek olan bir yöntem olmaktadır (Descartes, 1998, s. 73).

Kesin bilgi arayışında deneyimi bir kenara bırakan Descartes, yanılgıya düşme olasılığı olmadan, akıl yetisinin bilgiye ulaşabileceği yolların sezgi (Lat. *intuitus*, İng. *intuition*) ve tümdengelim olduğunu ifade etmiştir. Sezgi, “duyuların değişken tanıklığı ya da düzensiz bir doğaya sahip olan hayal gücünün aldatıcı yargısı değil, dikkatli bir zihnin anladığı şeye dair hiçbir kuşku bırakmayacak kadar belirgin ve net kavrayışıdır” (Descartes, 1998, s. 79). Ayrıca sezgi, saf ve dikkatli bir zihnin (İng. *mind*) kesin kavramı olmakta yani, yalnızca aklın (Lat. *rationis*, İng. *reason*) ışığından doğmuş ve yukarıda da belirtildiği gibi, başarısız olmanın mümkün olmadığı tümdengelimden daha basit olduğu için daha güvenilirdir (Descartes, 1998, s. 79). Sezgiyle tümdengelim arasındaki fark, birinde belirli bir ilerleyiş veya devamlılık varken, diğerinde ise bu durum söz konusu değildir. Ayrıca sezginin aksine tümdengelim bir kanıtın varlığına ihtiyaç duymamakta ve tüm kesinliğini bir biçimde bellekten (İng. *memory*) almaktadır. Dolayısıyla doğrudan doğruya ilkelerden türeyen ilk önermeler, ele alınma biçimlerine göre kimi zaman sezgi, kimi zaman da tümdengelim yöntemiyle tespit edilseler de,

tersine ilkeler sezgi yoluyla Bu bilgilerin uzak sonuçları ise ancak tündengelim aracılığıyla bilinebilmektedir (Descartes, 1998, s. 83). Önermenin açık ve seçik bir şekilde görüldüğünü bilmek ve onun aşamalı olarak değil, bütünüyle bir defada anlaşılması, sezginin olmazsa olmaz iki koşulu olmaktadır (Descartes, 1998, s. 135).

Bilgiye giden farklı yolları ele aldıktan sonra, kesin bilgi için kendisinin izlediği yolu açıklığa kavuşturan Descartes, bunun sonrasında bilginin ne olduğu sorusuna yanıt aramıştır. O, bilinen şeylerin ikiye ayrıldığını, bunlardan birincisinin, bir varlığı olan bütün şeyler, ikincisinin ise, düşünceden dışarıda bir şey (varlık anlamındaki şey; İng. *existence*) olmayan bütün hakikatler olduğunu belirtmiştir (Descartes, 1982, s. 21). Bilme yetisinin sadece anlakta (İng. *intellect*) olduğunu kabul etmiş, ancak onun, diğer üç yeti olan hayal gücü, duyular ve bellek tarafından kimi zaman engellendiğini, kimi zaman onlardan yardım gördüğünün altını çizmiştir (Descartes, 1998, s. 121). Bu konu akıl ve irade ilişkisi bağlamında daha önce de ayrıntılı olarak ele alınmıştı. Dolayısıyla kişinin, her konuyu ayrı ayrı bilmeye çalışmadan önce, insan aklının (Lat. *humana ratio*, İng. *human reason*) ulaşabildiği bilgilerin hangileri olduğunu bir kez olsun kendine sorması gerekliliğini vurgulamıştır (Descartes, 1998, s. 119). Bilen özne olarak, sadece iki şey, kişinin kendisi ve bilinmesi gereken şeyler, bilgiye ulaşmak için gözden geçirilmesi gerekenler olarak ifade edilmiştir. Descartes'a göre anlık ya da akıl, hayal gücü, duyular ve bellek ise şeylerin bilgisine ulaşma faaliyeti için yararlanılan dört yeti (Lat. *facultas*, İng. *faculty*) olarak belirlenmiştir. Bunlar arasında sadece akıl (İng. *intellect*), gerçeği (İng. *truth*) kavrama kapasitesine sahip olmakla birlikte şeylerin bilgisine ulaşma faaliyeti sürecinde, hayal gücünden, duyulardan ve bellekten yardım almaktadır. Bunların yanında, Descartes, kendiliğinden açık olan konular, sonra herhangi bir konunun başkasından nasıl öğrenildiği ve en sonunda da hangi konuların diğerlerinden çıkarıldığı olmak üzere bu üç maddenin sırasıyla gözden geçirilmesi gerektiğini ve bu sıralamanın insanın bilme gücünün ulaşabildiği her şeyi kapsadığını ve aynı zamanda eksiksiz bir sıralama olduğunu belirtmiştir (Descartes, 1998, ss. 139-141).

Bilgiye ulaşma sürecinde düşünme faaliyeti ve düşüncenin rolünün anlaşılması önemlidir. Ayrıca bu bağlamda Descartes, düşüncenin ruhla ya da bedenle ilgisi olmasına göre bilginin kesinliğinin ve mutlaklığının farklı olacağını belirtmiştir. Descartes'a göre yalnızca anlamak, istemek, tasarlamak değil, aynı zamanda duymak (İng. *sensing*) da burada düşünmekle aynı şey olarak kabul edilmiştir. Düşünme (İng. *thought*), kişinin kendisinde, doğrudan doğruya kendi bilincinde fark edeceği şekilde olup biten yukarıda sayılan şeyleri de kapsayan bir kavram olarak tanımlanmıştır (Descartes, 1982, s. 5). Ama burada deneyim veya duyuma gelen kısımlar ile ilgili bir ayrıntıya değinmek gerekmektedir. Deneyime ya da duyuma gelen şeylerin deneyim olmasından dolayı değil de, o deneyimin bilgisi yani, düşüncesi kastediliyor ise bunlar, şüphe edilmeyecek kadar mutlak doğrulardır. Tıpkı duyuma gelmesi bağlamında yukarıda “besleniyorum” ya da “yürüyorum” örneklerinde incelendiği gibi, bu önermeler eğer faaliyetin kendisini ifade ediyorlarsa, bu faaliyetlerin kesin olduklarının iddia edilemeyeceği vurgulanmıştır. Ama eğer “beslendiğimi düşünüyorum” ya da “yürüdüğümü düşünüyorum” şeklinde bu önermeler ifade edilecek olursa, bu durumda bu önermelerin şüphe edilmeyecek derecede mutlak doğru oldukları ifade edilmiştir. Yani deneyimler, düşünce ile bağlantısında ancak ve ancak mutlak doğru kabul edilmişlerdir. Descartes'a göre bu türden akıl yürütmeler sadece ruh ile ilgili olup, duyma ve düşünme gücünün ancak ve yalnız ruhta olduğu kabul edilmiştir (Descartes, 1982, ss. 5-6). Bu açıklamalardan aslında Descartes'ın düşünen öznenin bir bedensel varlık olmasından çok düşünen ruh olması daha önplanda tutulmuştur yorumu yapılabilir.

Düşünen şeyi Descartes, “şüphe duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan” bir şey olarak tanımlamaktadır (Descartes, 2008, s. 20). Düşünceyi, düşünen şeyi ve düşünen şeyin bir ruh olduğunu açıkladıktan sonra Descartes, böylece başka doğru ve kesin bilgilere ulaşılabilirliğini, tüm diğer araştırmaların da bu temel üzerine inşa edileceğini belirtmiştir.

2.5. Descartes'ta İnsan ve Dış Dünyaya Giden Yolda Tanrının Önemi

Descartes, düşünmek için var olmak gerektiğinin açık ve seçik olduğunun görülmesine rağmen, bu kesin bilgidен hareketle başkaca kesin bilgilere ulaşabileceği güvenilir bir şeyin olmadığını iddia etmiştir. Descartes'ın çıkmaza girdiği bu nokta “düşünüyorum o halde varım” önermesine bağlı olarak tespit edilmektedir. Açık ve seçik olarak kavradığı başka şeylerin neler olduğunu belirleme sürecinde bazı güçlüklerin farkına varmıştır (Descartes, 2003, s. 24). Düşüncenin ve kendi varlığından şüphe etmemesinin kesin kanıtlarını göstermesine rağmen, içine düştüğü bu zorluğun analizini, dış dünya varlığının şüphe edilmeyecek kanıtlarını “Tanrı” kavramı üzerinden açıklayarak yapmış olduğu söylenebilir.

Descartes, “Tanrı bilinmedikçe başka hiçbir şey hakkında kesin bir bilgi elde edilemeyeceği” görüşündedir (Descartes, 1997, s. 34). Dış dünyanın, cisimlerin ve düşünen ruhun kendisi ve kendi bedeni dışındaki diğer bedenlerin açık ve seçik bilgisinde Tanrının kesin olarak bilinip bilinmeyeceğine bağlı olduğu düşüncesindedir (Descartes, 1982, s. 8). Düşüncenin ya da ruhun mutlaka kendi yaratıcısını bilmesi gerektiğini aksi halde, kendini yaratıcı bilinceye kadar kesin ve şüphesiz hiçbir ilim edinmeyeceğini net olarak görmüştür (Descartes, 1982, s. 8). İşte bu yüzden ruh, bundan sonra, kendinde bulunan çeşitli düşünce veya kavramları tekrar incelediğinde ve onlar arasında her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve son derece eksiksiz bir varlığın düşüncesini bulduğunda, bu düşünce de kavradığı şey aracılığıyla, bu eksiksiz varlığın, yani Tanrının var olduğunun açık ve seçik yargısına varmaktadır (Descartes, 1982, s. 8).

“Tanrı” kavramı, Descartes tarafından kesin olarak zorunlu ve sonsuz bir varlık olarak tanımlanmıştır (Descartes, 1982, s. 10). “tam olgun varlık” olarak Tanrı, tanımı itibarıyla uydurma ve hayal ürünü olarak kabul edilememektedir. Kabul edilebilseydi eğer kendisine mükemmellik veya tamlık atfedilemeyecekti. Aksine bu varlık, Descartes'a göre, değişmez, gerçek ve dolayısıyla zorunlu olarak var olması gereken bir doğaya sahiptir ve bu Tanrı kavramı, ancak zorunlu bir varlık ile birlikte kavranabilmektedir (Descartes, 1982, s. 10). Descartes'a göre birçok şey istenildiği gibi uydurmaya uygun olsa da kesin olarak kanıtlandığı üzere, tam ve olgun bir varlık olmak yani tanrı düşüncesinin uydurulmuş olması mümkün değildir. Ayrıca böyle bir düşüncenin eksik bir varlıktan doğması da mümkün görülmemektedir ve ancak tam

olgun olan bir varlıktan yani Tanrıdan gelebilecek olduğu da açık ve seçik olarak kavranmaktadır (Descartes, 1982, s. 10). Eksik olan bir varlık kendisinden daha olgun ve eksiksiz olan bir varlığın düşüncesine sahip olduğunda, kendi kendisinin yaratamamaktadır (Descartes, 1982, s. 11). Tanrının var olduğuna dair bir diğer kesin kanıt ise hayatın birbirine bağlı olmayan anlardan oluşan bir süreye (Fr. *durée*, İng. *duration*) tabi olmasıdır. Eğer herhangi bir şekilde varlıkları vareden neden, zamanın ayrı ayrı bölümlerinde bu varlıkların var olmasını sağlamasaydı, şu an varolan şeylerin bir an sonra varolmasının zorunlu olduğu da iddia edilemeyecekti. Ek olarak anları, böyle bir arada tutabilecek gücün, varlıkların kendisinde aranamayacağı da açıktır (Descartes, 1982, s. 11). Aksi halde böyle bir güç varlıkların kendisinde olsaydı zaten başkaca bir güce ihtiyaç duymaksızın sonsuz olarak kendilerini varetmeleri mümkün olabilecekti.

Buraya kadar Tanrı ile ilgili yapılan analizlere hiçlik ile ilgili bir eleştiri gelebilir. Ama “hiçlik” tanımı itibari ile “hiçbir şey”in var edeni olamadığı gibi var olmayan varlıkların, nedeni de olamaz. Tam ve eksiksiz olan ise eksikli ve tam olmayandan türeyen bir şey olamaz. Aynı şekilde bu durum eksikli olan olarak düşünen varlık için de geçerlidir. Bu durumda bir eksikli yapı olarak düşünen varlığın kendisinde olan bu Tanrı fikrinin nereden geldiğinin açıklanması gerekmektedir. Descartes, bu eksiksiz yapının, düşünen varlığın kendi doğasından farklı, gerçekten tam ve olgun bir doğada, yani Tanrıda buldukları ya da hiç değilse eskiden bu şeyde bulunmuş oldukları sonucunu çıkarmaya zorunlu olduğunu ve onların sonsuz olmalarından da halâ o şeyde buldukları neticesinin çıktığını ifade etmiştir (Descartes, 1982, s. 10). Ayrıca Tanrının olgunluklarının sınırı görülemediğinden ve sınırının tespitinin mümkün olmadığı konusunda emin olduğundan, sonsuzluğun sadece Tanrıya özgü olduğu kabul edilmektedir. Descartes, her ne kadar Tanrı dışındaki diğer tüm şeyler de benzer bir sınırsızlık durumu görülse bile, onlarda böyle bir olgunluktan bahsedilemeyeceğini vurgulamış ve bu hatalı algının onların özünden dolayı değil, düşünen varlığın anlayışındaki eksiklikten kaynaklandığını ifade etmiştir (Descartes, 1982, s. 14).

Buraya kadar yapılan analizler bağlamında dikkat edilmesi gerekir ki; Descartes’ın amacı, Tanrının şeyleri ne gibi bir temel amaçla var ettiğini sorgulamak değil, aksine yalnız o bütün şeylerin ne gibi etkin nedenlerle (İng. *efficient causes*) meydana geldiklerini incelemek olmuştur. Bu farkındalıkla Descartes, Tanrının dünyayı

yaratırken ki amaçlarını çözümlenmeyi gereksiz görmüş ve mutlak nedenleri (İng. *final causes*) araştırmayı kendi felsefesine hiçbir şekilde dâhil etmeyeceğini belirtmiştir (Descartes, 1982, s. 14). Ayrıca daha önce yanlışları analiz ederken de belirtildiği gibi, yanlışların sebebinin Tanrı olmadığı dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli noktadır. Bu nokta tanımı itibari ile tam, eksiksiz, olgun ve mükemmel olan bir tanrının aldatıcı olmayacağına dayanmaktadır. Her ne kadar aldatma gündelik dilde olumsuzca kullanılan bir kabiliyet ya da kötü niyetli bir ince zekâ olarak algılanıyor olsa bile, aslında kavram içerik olarak hileyi, korkuyu, kötülüğü barındırmasından dolayı, bu niteliklerin Tanrıya atfedilemeyeceği açıktır (Descartes, 1982, s. 15). Bu bağlamda Tanrının asla aldatıcı olmadığı konusunda kesin bir bilgiye ulaşılmıştır. O halde Tanrının verdiği bilme gücünün (İng. *faculty of perceiving*) yanlışla yönlendirmesi de olası görünmemekte ve buna bağlı olarak isteme gücü (İng. *faculty of assenting*, burada onaylayan ya da onaylamayan güç anlamında aslında iradeye göndermede bulunmaktadır) için de aynı durumun geçerli olduğu çıkarımı yapılmıştır. Böylelikle de iradenin, bilme gücünün ötesine geçmediği sürece, yanlışya düşmesine imkân bulunmadığı ifade edilmiştir (Descartes, 1982, s. 19). Bu temellere dayanarak, tüm unsurları ile birlikte bilmek gücü (İng. *faculty of knowing*) (bunu doğal ışık ya da tabiat ışığı olarak da adlandırmaktadır: İng. *natural enlightenment*) kavradığında, doğru olmayan bir şeyi (burada “şey” kavramı diğer kullanımlarda olduğu gibi İng. “*thing*” anlamında kullanılmamıştır, İng. “*object*” anlamında kullanılmıştır), hiçbir zaman açık ve seçik kavrayamayacaktır (Descartes, 1982, s. 15).

Sonuç olarak, herşeyden şüphe ederek işe başlayan Descartes, varlığının tümüyle yetkin olmadığını ispatlamış ve kesin bilginin şüpheden daha büyük bir yetkinlik olduğunu açıkça gördüğünü tespit etmiştir. Olduğundan daha yetkin bir varlığın kendi düşüncesinde varolduğunun farkındalığıyla, bu düşüncenin kendisine ancak ve ancak bu tam ve olgun varlıktan gelebileceğini anlamış ve böylelikle onu vareden ve onun dışındakileri de vareden bir neden olarak tanrıyı görmüş ve göstermiştir. Aksi durumda eğer kendisi tam olgun ve yetkin olmuş olsaydı, böyle bir durumda kendisinin, sonsuz, ölümsüz, değişmez, tam bilen, tam güçlü ve sonunda Tanrıda var olduğunu belirleyebildiği tüm yetkinlikleri olan bir varlık olması gerekeceğini, ama gerçekte durumun tam tersi şeklinde olduğunu ifade etmiştir (Descartes, 2003, s. 24).

Şüphe edilen noktaları incelerken ele alınan, uyku durumunda olunup olunmadığı argümanına dair kesin bir görüşe varmak için de tanrının gerekli olduğu görülmüştür. Düş âleminde, hayal edilen düşüncelerin ve verilen yargıların boş olduklarının ispatı için, diğerleri bir yana, en iyi zekâlar ne kadar incelerse incelesin, onların dahi zorunlu olarak Tanrının varlığını öncül olarak kabul etmeleri gerektiğinin altını çizmiştir. Ancak ve ancak Tanrının varlığı önceden varsayıldığında bu uykuda olma argümanına dair şüphelerden kurtulabilmiştir. Bunu mümkün kılacak tanrı dışında başkaca da bir öncül bulunmadığını iddia etmiştir. Çünkü Descartes'a göre "açık ve seçik olarak kavranılan şeylerin tamamı kesin doğrudur" kabulü, tam yetkin, olgun ve eksiksiz bir Tanrının varolmasına ve herşeyin ondan geliyor olmasına bağlı olarak açıklanmaktadır. Böylece bu durum şöyle de ifade edilebilir; açık ve seçik olan herşey, gerçek şeyler olarak; eğer Tanrıdan gelen düşüncelerimiz ya da kavramlarımız tarafından kavranılanlar ise ancak doğru olarak kabul edilebilecektir (Descartes, 2003, s. 27).

Tanrının varlığı kanıtlandıktan sonra, Descartes'ın geçtiği bir sonraki aşama, yaratılan maddi şeylerin ilkelerinin analizini yapmak olmuştur. Bu analize kadar maddi şeylerin varlığından da şüphe edileceği ifade edilmişti. Öncelikle ifade etmek gerekir ki; bunların varlığının kesin kanıtlarına dair duyumların tamamı düşünceden (İng. *mind*) değil bir başka şeyden (dış dünyadan, maddi varlıkların kendisinden) gelmektedir. Çünkü bir duyumun yerine bir başka duyum edinmek, düşünen varlığın kendi elinde değilken, duyumun geldiği şeyin elindedir (Descartes, 1982, s. 39). Yani bu durumda aklın ya da düşüncenin Descartes'a göre edilgin durumda olduğu yorumu yapılabilir. İkinci olarak, Tanrının özü itibari ile aldatici olmadığı kabul edildiğine göre o halde uzunluk, genişlik, derinlik olarak bir uzama sahip olan bir tözün var olduğu ve o şeyin, ona ait bu özellikler ile birlikte dünyada var olduğu da kabul edilmiştir (Descartes, 1982, s. 39). Cisim (maddi şeyler), işte bu uzamlı töz denilen şeylerdir. Üçüncü olarak, cismin (ya da maddi şeylerin) özünün ise kesinlikle sertlik, ağırlık, renklilik vb. diğer şekillerde duyulara geliyor olmasıyla değil, uzunluk, genişlik ve derinlik bağlamında uzamlı olmasıyla açıklanabildikleri ifade edilmiştir. Bu sebeple de, her cismin uzama sahip olduğu ve bunun ancak bir başkası ile varolan her şeye ait bir nitelik olduğu, yani bilme yetisine sahip bir özne olmadan cismin asla kavranamayacağı iddia edilmiştir (Descartes, 1982, s. 40). Ayrıca son olarak da beden de bir cisim olduğundan, bu

durumu Descartes, “beden ya da cisim ile belli bir beti tarafından sınırlanabilen, yer tarafından kuşatılan ve verili bir uzayı başka her cismin ondan dışlanacağı bir yolda doldurabilen her şeyi” anlamakta olduğu şeklinde tanımlamıştır (Descartes, 2011c, s. 35).

Burada özellikle ruhun düşünen, cismin yer kaplayan ve Tanrının eksiksiz varlık olması bağlamında yapılan incelemelerde bu bahsi geçen şeylerin tözsel kabullerinin ek olarak analiz edilmesi gerekmektedir. Özellikle düşünen töz; ruh, yer kaplayan töz; cisim, eksiksiz töz; Tanrı şeklinde Descartes’ın sıkça kullandığı “töz” kavramının açıklanması gerekmektedir. Bu açıklama, burada yapılan analizlerin daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağladığı gibi, daha da önemlisi düşünen varlık, cisim ve bedenin doğası olarak kabul edilen şeylere de bir açıklık getirmiş olacaktır. Böylelikle ek olarak, ruh ve bedenin özü ya da doğası itibariyle de nasıl bir farklılığa sahip olduğu ortaya çıkmış olacaktır.

Töz (İng. *substance*), var olmak için sadece ve sadece kendisine ihtiyaç duyan bir şey olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda Tanrı ile onun yaratmış olduklarına dair kullanılan bir kavram değildir (Descartes, 1982, s. 22). Descartes’a göre, açık ve seçik olarak töz kavramından anlaşıldığı haliyle, aynı anlamda hem Tanrıya hem de Tanrının yarattıklarına uygun düşecek hiçbir içeriği bulunmaktadır. Tanrı mutlak olarak var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan anlamındayken, töz, Tanrının yardımına ihtiyacı olan, ama başka biri olmadan var olamayan bir doğaya sahip şeylere ait olan anlamında kullanılmıştır. Tözün nitelik veya özellikleri, Tanrının yardımına muhtaç olmayan diğer unsurlarıdır, niteliği ve özelliği olmayan töz bulunmadığı kabul edilmektedir. Her tözün değişmez ve kalıcı bir niteliği vardır, örneğin ruhunki düşünce, cisminki uzamdır. Ama her özellik tözü tanımlamakta yeterli olmayabilmektedir. Bununla beraber her tözde, o tözün doğasını ve özünü içeren bir özellik bulunmakta ve diğer bütün özellikler bu özü içeren özelliğe bağlı olarak kabul edilmektedirler. Örneğin, cisimli tözün özü uzunluk, genişlik ve derinlik, yani uzam iken; düşünen tözün özü düşünce olarak kabul edilmiştir (Descartes, 1982, s. 23). Ayrıca “imgelem, duyu ve irade de düşünen cevhere (töze) o derecede bağlıdır ki onları onsuz kavrayamayız” (Descartes, 1997, s. 61). Düşünce ile uzamın, tözde varolan ve birbiri ile aynı olmayan farklı biçim ya da kiplikleri şeklinde düşünülmesi yanlış olmayacaktır. Yani aynı

zihinde (İng. *mind*) farklı birçok düşünce bulunabileceği gibi ve sabit büyüklükteki aynı cismin/bedenin de birçok farklı biçimi bulunabilmektedir (Descartes, 1982, s. 29).

Buraya kadar yapılan Descartes'ın felsefesinin detaylı incelemeleri bağlamında düşünen töz, ruh, yer kaplayan töz, beden ilişkisi ve bu yapıya dayanarak ele alınmış olan düşünen özne: insan, anlayışına dair analizlere geçiş yapabilmek artık olanaklı hale gelmiştir. Descartes, insanın ne olduğunu incelediğinde, aslında bir insan varlığının var olması için bedene ait kabul edilen, uzam, şekil ve bir yerde olma niteliklerine gerek duyulmadığını ifade etmiştir. Sadece düşünüyor olmak, düşünen şey olmak, o şeyin aynı zamanda var olduğunun ya da varlığının kanıtı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla sadece düşündüğü için var olduğu kabul edildiğine göre, ruh (Lat. *anima*, İng. *soul*) veya düşünce dolayımı ile elde edilen kavramın, bedenden elde edilenden önce geldiği açıktır. Çünkü dünyada herhangi bir cismin var olup olmamasından bir an şüphe edilse bile, bir cismin ya da bedenin varlığının ispat edilmesinin öncesinde, düşünüyor olmaktan kesin olarak şüphe edilemeyeceği kanıtlanmıştır (Descartes, 1982, s. 5). Kendisinin ne olduğuna dair bu bağlamda soru soran Descartes, hiçbir bedeni olmadığı, bulunabileceği hiçbir dünya, hiç bir yer olmadığı varsayımları altında bile var olmadığını varsayamayacağını açık ve seçik olarak gördüğünü tüm bu düşüncelerine ek olarak ifade etmiştir. Başka şeylerin doğru olup olmadığından şüphe duyuyor olmasının, var olduğunun açık ve seçik kanıtı olduğunu düşünmektedir. Tasarladığı tüm diğer şeylerin doğru olduğu kabul edilse bile “var olmadığı”na dair tek bir olanaklı durumun söz konusu olduğunu, bunun da ancak düşünmenin olmamasıyla ya da düşünce ediminin durmasıyla mümkün olabileceğini eklemiştir. Ama tüm özü (İng. *essence*) ya da doğası (İng. *nature*) düşünmek olduğunu ve bunların dışında başka bir özü ve doğası olmayan bir şey olduğunu ayrıca zorunlu olarak var olduğunu böylelikle kabul ve ispat etmiştir. Bu sebeplerden dolayı da düşünce bağlamında yapılan bu çıkarımın arkasından, düşünen varlığın, var olmak için herhangi bir yere, herhangi bir maddesel şeye gereksinimi de olmayan bir töz (İng. *substance*) olduğu anlaşılmış olmaktadır. Buradan çıkarılan sonuç, düşünen varlığın yani özne olarak kabul edilen “ben”in kendisi ile neyse o olduğu ruh, bedenden bütünü ile ayrı olarak kabul edilmiş olduğudur. Hatta düşünen varlığın, bedenden daha kolay tanınacağı ve beden olmasa bile ruhun kendisi ne ise o olmaktan çıkamayacağı iddia edilmektedir (Descartes, 2003,

s. 23). Böylelikle ruh ve beden, düşünce ve yer kaplayan arasındaki farka dair net bir açıklama getirilmiş ve ruhun bedenden hangi noktada ayrıldığı netleşmiş olmaktadır.

Descartes, düşünceden elde edilen bilginin bedenden elde edilenden önce gelmekte olduğunu ve düşünceden gelen bilginin bedenden gelenden ölçülemez derecede daha açık ve seçik olduğu kanısında olduğunu açıklamıştı. Buna dayanarak da Descartes, beden var olmasa da ruh var olabilmekte ve var olmaktan da geri kalmamakta olduğu iddiasında bulunulabilmiştir. Bunların hepsinin bilgisine, hiçliğin kendisine ait hiçbir niteliği ve özelliği olmadığından ve nerede bir nitelik veya özellik görülebiliyorsa orada zorunlu olarak bu özelliklerin ait olduğu bir şeyin, bir tözün var olduğunu, ruhun da doğal ışığı (düşünce: İng. *understanding*) açık ve seçik olarak göstermekte olduğundan dolayı ulaşılmaktadır (Descartes, 1982, s. 6). Bu sayede ruhun bedenden daha açık ve seçik olarak bilinmekte olduğu görüşü açıklanmış olmaktadır.

Descartes, sadece duyular yolu ile öğrenilen bütün şeylerin, iki ayrı töz içeren insan ruhu ile bedeni arasındaki sıkı birliktelikle ilgili olduğunu ve dolayısıyla da, nadir bir olasılık olmadığı takdirde, çoğu zaman dış dünyanın özünü değil, hangi faaliyete göre fayda sağlayıp sağlamayacağına tespit edilebileceğini iddia etmiştir. Bundan dolayı da Descartes, sadece duyular üzerinden inşa edilmiş önyargıların bir kenara bırakılması ve doğruların tespitinde duyuların değil ruhun da doğal ışığı olan aklın (İng. *understanding*) kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü bilgiye ulaşmayı sağlayan hakikatlerin yani ilk kavram ve düşüncelerin sadece ve sadece doğası gereği akılda bulunacağı düşüncesindedir (Descartes, 1982, s. 40).

Descartes, bütün duyuların farkına varmadan ve hiç beklenmedik bir şekilde başka bedenlerde değil, doğrudan onları algılayanda oluştuğunu açıkça görmekte olduğunu söylemiştir. Salt düşünen bir şey olan ruhun kendine has doğal bir bilgiyle kendisinden kaynaklanmayan bu duyularını insan bedeni ve o bedenin organlarından aldığı yargısında olduğunu eklemiştir. İşte bu sebeple, ruhun ait olduğu bedeni ile dünyada varolan diğer tüm bedenlerden ve cisimlerden daha sıkı bir şekilde bütünleşik olduğu sonucuna varmıştır (Descartes, 1982, s. 40).

Descartes, daha önce kendisinin insan olduğunu sandığını ifade etmekte ve bu insana da akıllı bir hayvan (İng. *a rational animal*) mı denmesi gerektiği sorusuna hiçbir şüphe duymadan olumsuz yanıt vermiştir. Çünkü böyle bir cevabın neticesinde öncelikle bir hayvanın ve sonrasında ise akla dayalı (İng. *rational*) olanın ne olduğunun araştırılması gerekeceğini ve bu yüzden tek bir soruyu araştırmak yerine açıklaması çok daha güç olan diğer sorular ile karşı karşıya kalacağından söz etmiştir (Descartes, 2008, s. 18).

Descartes özellikle, maymunun ya da usu (İng. *reason*) olmayan bir başka hayvanın organlarına ve yüzüne benzeyen türden makinelerin olması durumunda, bu hayvanlarla makinelerin hiçbir açıdan aynı yapıya sahip olmadıklarını kabul edebilecek hiçbir nedenin bulunamayacağını ifade etmiştir. Oysaki insan için durumun farklı olduğunu belirterek; insana hem bedenlen benzeyen ve hem de ahlaki açıdan insansal eylemlere benzer eylemlerde bulunan makinelerin gerçekten insan olup olmadıklarını bilmek için çok kesin iki nedenin olduğunu üzerinde durmuştur. Üzerinde durduğu birinci neden dilsel nedendir. Bu neden insan benzeri bu türden varlıkların hiçbir zaman insanın yaptığı gibi, düşüncesini başkalarına aktarmak için yararlandığı sözleri ve diğer işaretleri birleştirerek kullanmayacakları tezine dayanır. Descartes, kelimeleri seslendirebilen ya da herhangi bir yerine dokunulduğunda konuşabilen bir makine yapılmış olsa dahi aynı makinenin herhangi bir insanın yapabileceği gibi karşısındakini yanıtlamak için yapacağı konuşmanın kelimelerini anlamlarına göre farklı biçimlerde düzenleyemeyecek olduğunu iddia etmiştir. İkinci neden ise, makineler birçok şeyi çok iyi, hatta ve hatta insandan daha iyi yapsa dahi birtakım şeylerin muhakkak eksik kalacak olmasıdır. Bu durum makinelerin bilgiye dayanarak (bilinçli) hareket etmediklerinin, sadece aygıtlarının pozisyonu gereği hareket ettiklerinin göstergesidir. Çünkü akıl, her türlü koşulda faydalı olabilen, evrensel bir araç niteliği taşımaktadır, ama bunun aksine makinenin aygıt ve aparatlarının her özel eylem için bazı özel pozisyonlara gereksinimi olmaktadır. Bu kabul aynı zamanda, yaşamın tüm koşullarında aklın, insanın hareketini sağladığı şeklin aynısının, makinelerin de hareketini sağlayacak yeterli farklılıktaki araçların bulunmasının pratikte imkânsız olduğu anlamına gelmektedir (Descartes, 2003, s. 38).

Makineler için ele alınan argümanlar insan ile hayvan arasında yapılacak olan ayrımlar için de geçerli olarak kabul edilmiştir. Akli olmayanlar (aptallar, deliler vs.) bile kendi düşüncelerini anlatmak için farklı kelimelerden bir bütün oluşturabilmektedirler. Bu yüzden Descartes, aptallar ve deliler arasında bile bir konuşma hazırlamaya becerisi olmayan herhangi bir insanın olmadığı düşüncesindedir (Descartes, 2003, s. 38). Buna karşın ne kadar yetkin ve olanaklı olurlarsa olsunlar hayvanların, akli olsun olmasın bir insanın yaptığı yukarıda bahsi geçen benzer şeyleri yapmalarının ihtimali olmadığı kanısındadır. Bu durumun hayvanların organlarındaki eksiklikten kaynaklanmadığını da ifade etmiştir. Neticede papağan gibi kuşların konuşabildiklerini ama konuştuklarını düşünemedikleri görülmektedir. Sorun sadece konuşmak da değildir, çünkü dilsiz ve duymayan insanların işaret dilini kullanarak da anlaşabildikleri, düşündüklerini aktarabildikleri ortadadır. O yüzden insan benzeri kelimeler seslendirebilme yetisi akıllılık göstergesi olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla hayvanlar insanlardan daha az akıllı değil tam tersine akıllı olma haline hiç sahip değildirler. Kas güçleri ya da bedenlerinin yapısı gereği bir takım işleri daha iyi yapıyor olmaları da insanlardan daha akıllı olduklarını göstermemektedir. Bir işi yapıyor olmak ile akıllılık arasında buraya kadar yapılan incelemelerde bir bağlantı kurulamamıştır. Bu durumu Descartes, saat örneği ile açıklığa kavuşturmuştur. İnsan ne kadar özen gösterirse gösterebilir, zamanı, bir saat kadar doğru ölçemeyecektir. Saatlerin nasıl insan gibi akıllı oldukları iddia edilemiyorsa, hayvan ve makineler için de durum benzerdir (Descartes, 2003, s. 39).

Buraya kadar yapılan incelemelerde aslında Descartes, insanın ne olduğunu, insan doğasını ve sonrasında “kendi doğasına uygun olarak insan ne yapmalıdır?” sorusunun yanıtını ayrıntılı şekilde ele almıştır. Felsefesi bağlamında Descartes’ın belirlediği sınırların içinde kalan şey, kesinlikle açık ve seçik olarak insandır ve ona göre insan, doğasına uygun davranmalıdır. Yöntemli ve yanılığa düşmeden, açık ve seçik temeller üzerinden düşünerek eylemlerine devam etmelidir. Belirlenen sınırlar dışında kalanlar ise kesinlikle, açık ve seçik olarak insan tanımı dışında kalmaktadırlar:

“[...] insan bilgisinin ne olduğunu ve sınırlarının nereye kadar uzandığını bilmekten daha önemli başka hiçbir konu yoktur. Tek ve aynı soru içinde birleştirdiğimiz bu iki şeyi yukarıda verilmiş kurallara göre her şeyden önce ele almak gerekir. Gerçeğe yönelik az da olsa bir ilgi varsa, insanın hayatında bir kez olsun ele alması gereken konu orada bulunmaktadır, zira böyle bir araştırma bilimin hakiki araçlarında olduğu gibi tüm yöntemi içerir.” (Descartes, 2011b, s. 41).

Descartes’a göre, düşünen ruha sahip olması bağlamında bir beden daha fazla insan olurken, salt beden olarak mekanik bir yapı sergilemesi bağlamında da bu beden daha fazla hayvana ya da makineye yaklaşmaktadır yorumu yapılabilir.

BÖLÜM 3. KANT'TA BİLEN ÖZNEİN NELİĞİ

Bilginin, Kant'ın felsefesinde Descartes bölümünde ele alındığı gibi kesin, açık ve seçik olması için sadece düşüncenin bir ürünüymüş gibi kabul edilmediği, onun *sentetik a priori* kavramını geliştirmesinden anlaşılabilir. Dolayısıyla bu kavram sayesinde aslında öznenin, salt düşünen bir özne olmaktan çıktığı ve aklın çizdiği çerçevede ama deneyi de kapsayacak şekilde bilen bir özne haline nasıl geldiğini anlamamızın yolunun bu kavramın anlaşılmasından geçtiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kant, *sentetik a priori*'yi açıklarken Descartes'ın tersine kesin bilginin deneyim öncesi değil deneyim sonrası oluştuğunu göstermekle işe başlamaktadır: Tüm bilginin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımızı uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duysal izlenimlerin ham gerecini nesnelere deneyim denilen bir bilgisine işlemek için anlak etkinliğimizi devime geçiren nesnelere yoluyla olmasaydı, başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelenemez ve tüm bilgi deneyimle başlar. Ama tüm bilginin deneyimle başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz (Kant, 1993, s. 37). Yani burada bilginin deneyimi zorunlu olarak içerdiği açıktır ama bilginin bütün olarak deneyimden ortaya çıktığının iddia edilemeyeceğinin ortada olduğu ek olarak ifade edilmektedir. *Sentetik a posteriori* ve *sentetik a priori* yargıların deneysel temelleri vardır ve her ikisini de analiz etmenin temel ilkesi tek başına çelişmezlik değildir. Ayrıca *çelişmezlik ilkesi* dışında başka bir ilkeye daha gereksinim duyarlar (Kant, 1920, s. 15-16). Elbette ki bu türden yargıların çoğunlukla kavramlarını öğelerine ayırmaya, çözümlenmeye yani analitik yargılara ihtiyaç duydukları açıktır ancak gereksinim duydukları diğer ilkeye hem görü (Alm. *Anschauung*) hem de kavramlara (kategoriler kastediliyor) dayanıyor olmalarıdır (Kant, 1920, s. 21). O halde, *a priori* kavramların nasıl sentetik oldukları, o kavramların oluşmasında takip eden bölümlerde ele alınacak olan görünüm ve kategorilerin işlevini belirledikten sonra daha net anlaşılabilir.

Hume'un "*a* ise *b*" ile kurulan nedensellik ilişkisinde de bahsettiği gibi, deney ancak belli sayıdaki örneği (*a* ve *b*'yi) kapsayarak bilgiyi ortaya koyduğundan, tüm halleri kapsayacak bir bilgi ortaya koyamaz, zorunlu ve evrensel olanı veremez. Buradan sonuç olarak *a posteriorinin* de bilimsel bir bilgi veremeyeceği gibi bir yargıya ulaşmak mümkündür (Kant, 1920, s. 28). Kant ise bu sorunu aşmak için kesin bilimsel bir bilginin ancak *sentetik a priori* olduğu durumlarda mümkün olduğunu kanıtlama yoluna gitmiştir. "Usun tüm kuramsal bilimlerinde bireşimli (*sentetik*) *a priori* yargılar ilkeler olarak kapsanır" (Kant, 1993, s. 43) iddiasında bulunmuştur. Böylelikle matematik ve saf doğa bilimlerinin bilgi ortaya koyma edimini *sentetik* ve *a priori* yargılarla gerçekleştirdiği ve bu yargıların böylelikle analitik değil sentetik yargılar olduğunu göstermiştir (Kant, 1919, ss. 59-63).

Ek olarak burada *sentetik a priori* kavramı bağlamında Kant'ın öznesinin Descartes'in öznesine kıyasla çok daha sınırlı olduğunu iddia etmek mümkündür. Önceki bölümde yapılmış olan açıklamalarda özne sanki sadece düşünce ile sınırlı kalıyor gibi bir anlayış söz konusudur. Ancak öznenin sadece düşünce varlığına indirgenmesinin aslında bu varlığın açıklanması sırasında büyük boşlukları da içerdiğini Descartes'in felsefi çabalarında da görmek mümkündür. Özellikle de cisim ve tanrı kavramını açıklamaya mecbur kaldığı incelemelerinde bu durum açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kant ise özneyi daha geniş bir anlamda ele alıyormuş gibi gözükse de Descartes'in aksine kesin, zorunlu ve evrensel bilginin sınırlarını o kadar dar bir alanda belirlemektedir ki bu nedenle bilen öznenin de çok daha sınırlı bir alan içinde varolabildiği görülmektedir. Kant'ın bu sınırlılık halinin farkında olduğunun ve bunun için incelemelerini özellikle Pratik Akıl ve Estetik alanda özgürlük ile desteklemesinin nedenleri ilerleyen bölümlerde daha net olarak ele alınacaktır. Ancak bu konulara geçmeden önce kesin ve evrensel bilgi sahibi öznenin kapsamının bütün olarak analizi için Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki diğer bölümlere geçilebilir.

Bu bölümde hedeflenen, Kant felsefesinde bilen özneye ulaşabilmek için, Kant tarafından ortaya konulmuş çalışmaları bir bütün olarak ele alarak, aşama aşama evrensel, geçerli ve zorunlu çerçevesi olan özneyi açıklama amacına yönelik bir analiz yapılmasıdır. Bunu gerçekleştirmek için de Kant, üç temel çalışma ortaya koymuştur.

Kant, üç temel eseri olan, *Saf Aklın Eleştirisi* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) isimli çalışmalarında; teorik, pratik ve estetik alanı birbirinden, anlama ve imgelem yetileri ile aklın kullanımı bağlamında ayırmaktadır. Bu eserlerdeki her bir alanda en genel anlamıyla akıl, her birinde ayrı ayrı kurallar altında kendine özgü işlemektedir ve bu işleyişle her alan kendisiyle ilgili kavramlara ulaşmaktadır; teorik olanda bilme ve doğru, pratik olanda ahlaki yargı ve iyi, estetik olanda amaca uygunluk ve güzel belirlenmektedir. Bu bağlamda bilen özne olarak ifade edilen öznenin, aslında bu bahsi geçen üç alanda da bir bütün olarak akıl tarafından belirlenmiş bir özne olduğu söylenebilir. Kant'ın bu bahsi geçen çalışmalarındaki temel amacı da aklın belirleyici çerçevesiyle paraleldir. Bu konu bir cümleyle ifade edilecek olursa; “onun kuralı Sokrates’in “*gnoti seauton*” (kendini bil) düsturudur ve ona göre şu anlama gelmektedir: herhangi bir sistem kurmadan önce aklın onu kurmak için elinde bulunan kaynakları anlamasının zorunlu olması”dır (Weber, 2015, s. 324).

“Çağımız her şeyi kendine altgüdümlü kılması gereken gerçek eleştiri çağı” (Kant, 1993, s. 18) kanısında olan Kant bu anlamda, teorik aklın, pratik aklın ve yargı gücünün eleştirisini yapmıştır. Eserleri temel alınarak bu üç ana nokta üzerinden, ilki olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde “*sentetik a priori* bilgi yargıları nasıl olanaklı olabilir”, ikincisi olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde “evrensel etik yargılar nasıl olanaklı olabilir” ve üçüncüsü *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise “evrensel beğeni yargıları nasıl olanaklı olabilir” sorularına detaylı olarak cevap arandığı söylenebilir.

Tüm çalışmalarının bir diğer ortak noktası da akıl sahibi varlık olarak işaret edilen insandır. Kopernik nasıl merkeze dünyanın yerine güneşi koyduysa, o da anlama yetisini (Alm. *Verstand*) *fenomen*'ler alanın merkezine yerleştirmektedir; dolayısıyla insanı merkeze aldığı söylenebilmektedir. Burada, *fenomen*'ler insanın bu anlama, akıl ve imgelem yetilerine tabi kılınmaktadır. Nedensellik ilişkisinin doğada değil, insan aklının kendisinde olduğunun farkına varılması nedensellik ilişkilerini ve bu ilişkileri kuramı evrenin merkezine taşımaktadır. İnsanı merkeze alması ile insanın ilişki kurma ve nedensellik bağı kurma yetisini Kant *Prolegomena* (1783) eserinde Hume'a gönderme yaparak açıklamaktadır: Kant, bu eserinde, işe Hume'un tespiti ile başlamıştır. Hume, *a* ve *b* gibi iki ayrı olgusal durumu gözlemekte olduğunu ama bu iki

ayrı olgu arasında söz konusu edilen nedenselliği gözlemediğini ortaya koymuştur. Hume'un bu iddiasının, dolayısıyla bütün bu nedensellik ilişkisine dayanan gerek Kartezyen geleneğin kendisi ve devamı olan rasyonalist gelenek, gerekse de ampirist gelenek sonucu ortaya konan felsefelerin dayandıkları temelleri sarstığı tezi öne sürülebilmektedir. Bu sebeple de bu durumun, bu geleneğe bağlı olarak belirlenen özneyi tartışmalı hale getirmiş olduğu iddia edilebilir.

Kant'ın onu metafizik dogmatik uykusundan uyandıranın Hume'un bu nedensellik anlayışı olduğunu iddia etmiş olması, Hume'un yukarıdaki tespitinin ne kadar önemli olduğunu göstergesidir (Kant, 1920, s. 7). Kant, bu uyanışını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tartışmaktadır. Bu eserinde aklın sınırlarını göstererek iki şey yapmıştır. İlki bilgiyi mümkün kılan şeyin bu aklın sınırları olduğunu ve ikincisi de sınırların ötesine geçmenin, metafizik yapıyor olduğumuz anlamına geldiğini göstermektir (Kant, 1920, ss. 13-14). Böylelikle Kant Kopernik'in astronomide yaptığını felsefede gerçekleştirmiş bilginin merkezine insanı koymaktadır (Kant, 1919, s. 28). *Saf Aklın Eleştirisi* çalışmasının en temel amacının, saf anlayış yeteneğinin *usus realis*'inin (gerçeklik alanına uygulanmasının) neden olanaksız olduğunu, kendi başına varolanın, duyularüstü olanın *mundus intelligibilis*'ten (düşünülür dünyadan) bize neden haber veremeyeceğini analiz etmek olduğu görülmektedir. Bu sayede felsefenin metafizik konuları olarak kabul edilen evren, ruh ve tanrı kavramları üzerine sözde kanıtlamaların neden bilgi olarak öne süremeyeceğini, aklın bu türden yanılgılardan, çelişkilerden ve çatışıklardan nasıl kurtulabileceği gösterilmektedir (Heimsoeth, 1993, s. 66). Bu yüzden *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde Kant; “usa tüm görevleri içinde en güç olanını, kendini bilme görevini yeniden üstlenmesi ve bir mahkeme kurması için bir çağrıdır” (Kant, 1993, s. 18) sözleriyle adı geçen çalışmasının amacının altını çizmektedir. Düşüncenin *fenomenler* alanı içinde kalması, bilginin sınırlarının dışına çıkmaması ve doğrulanması ya da gerekçelendirilmesi için deneyin gereksiz olması, zorunlu ve evrensel olan *a priori* bilginin, yani bilen tüm özneler için geçerli olan bilginin neliğinin analiz edilebilmesi belirtilmesi gereken diğer önemli noktalardandır. *Saf Aklın Eleştirisi* aslında kesin bilgi arayışını, kesin bilgiye sahip bir özne arayışını ve bu öznenin teorik akıl bağlamının belirlenmesi çabasını içerdiği gözlenmektedir. Bahsi geçen eserin içeriği bu haliyle dikkate alındığında Heimsoeth, insan aklına sınır çizmenin ve aklın eleştirisini yapmanın aslında bir insan felsefesi olduğunu, “insan aklına kendi varlığında

neyin verilmiş olduğu sorusu; insan varlığındaki amacın ve anlamın ne olduğu sorusu ile içiçedir” sözleriyle ifade etmektedir (Heimsoeth, 1993, s. 70). Bu çalışma için temel nokta epistemoloji, etik ya da estetik tartışmalardan öte ilgili felsefe özelinde özne, nasıl kurulmuş, öznenin çerçevesinin nasıl belirlenmiş olduğu gibi konuların incelenmesidir. Kant’ın insan felsefesi yapıyor olması da bu çalışmanın ilgilendiği özneyi açımlayacağı için Kant’ın felsefesini bütün olarak anlamak önemlidir.

İnsan aklının sadece teorik yanın olmadığını farkında olarak Kant’ın bir diğer temel amacı da *Pratik Aklın Eleştirisi* ile “ne yapmalıyız” sorusunu cevaplamak olmuştur. Pratik akılda, bilen öznenin edimlerinin gereklilik ve evrensellik bağlamında sınırlarının nasıl çizileceği analiz edilmektedir. Böylelikle insanın hem düşünsel hem de edimsel alanını kuşatmak hedeflenmiştir. Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli çalışmasında yaptıklarına benzer şekilde etik alanda da bir belirsizlik ve rastlantı halini kabul etmemiş olup, bu alanda da *sentetik a priori* ilkelere benzer ilkeleri tespit etme amacıyla olmuştur. Bu ilkeleri, duyulur alanın ötesine geçen pratik akılda bulduğunu ve ahlak yasasının *sentetik a priori* ilkesini ise koşulsuz buyruk (*kategorik imperatif*) ile keşfetmiş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Böylelikle Kant, bir taraftan düşünsel alanda olduğu gibi insansal ve etik edimlerin evrenselliğinin koşullarını inşa etmiş diğer taraftan da Pratik Akıl bağlamında özgürlük konusunu insanın sınırlarını sorgulayarak çok detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle özgürlük konusu hem *Saf Aklın Eleştirisi*’nin *Transandantal Diyalektik* başlığının altında yer alan ilişki ya da bağıntı *antinomisinde*, hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde çok önemli bir yer tutmakta ve Kant’ın bilen öznesinin sınırlarının nereye kadar uzanabileceği konusuna ışık tutmaktadır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin B baskısının *Önsözünde*, aklın ancak kendi tasarımına göre ortaya koyduklarını kesin olarak bilebileceğini, Galilei, Toricelli ve Stahl gibi biliminsanlarının da sezmiş olduklarını belirtmektedir. Böylelikle doğanın doğrudan kendisinin gözlemlenmesi üzerinden yasalar oluşturmak yerine, değişmez yasaların farkına akıl aracılığıyla doğanın kendisi üzerinden değil, *fenomen*’ler üzerinden varılması gerektiğini ortaya koymuştur. Ortaya konulan yasaların ise doğaya atfedildiğinde zorunlu ve kesin bilgiden söz edilebileceğini, rastlantısallık ve şüphenin de böylece ortadan kalkacağını ifade etmektedir (Kant, 1919, s. 26). Dolayısıyla Kant,

zorunlu ve kesin bilgi için doğanın kendisinin değil, insan aklının kendisindeki formların incelemesini gerekli görmüştür. Yani “transandantal felsefe” yaparak, transandantal eleştiri ile transandantal bilginin olanaklılığı üzerinde durmuştur. “Nesneler ile olmaktan çok *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüzle ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal” olarak adlandırmıştır (Kant, 1993, s. 47). Başka deyişle; “her tür *a priori* bilginin değil, ama ancak belli tasarımların (sezgilerin ya da kavramların) yalnızca *a priori* uygulanabilir ya da olanaklı olduklarını ve bunun nasıl olduğunu bilmemizi sağlayan bilgi aşkınsal” olarak tanımlamıştır (Kant, 1993, s. 68). Transandantal eleştiriye ise; “bilginin kendisinin bir genişlemesini değil ama yalnızca düzeltilmesini amaçladığı için ve tüm *a priori* bilginin değer ya da değersizliğini saptayacak bir denek taşı vermesi gerektiği için, sözcüğün sağın anlamında bir öğreti değil ama yalnızca aşkınsal eleştiri olarak” ifade etmiştir (Kant, 1993, s. 47). Böylelikle bilgiyi genişletme amacında olmayan, tersine onu düzeltmeyi amaçladığını ifade eden Kant’ın aynı zamanda eserlerinde neden “eleştiri” ibaresini özellikle kullandığı açıklanmış olmaktadır. Aslında böylelikle Kant’ın, neyi bilgi olarak kabul ettiğini neyi kabul etmediğini, yani *a priori* bilme formlarını görüyü (Alm. *Anschauung*) olanaklı deneyimin sınırlarının ötesinde kullanmamak gerektiğinin altının çizildiği ifade edilebilir.

Kesin ve zorunlu bilgi bağlamında *sentetik a priori* kavramının nasıl mümkün olduğunu ortaya koyan Kant, bu kavram bağlamında aynı zamanda “saf matematik nasıl olanaklıdır?” (Kant, 2002, s. 29), “saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?” (Kant, 2002, s. 44) ve “genel olarak *Metafizik* nasıl olanaklıdır?” (Kant, 2002, s. 79) sorularının yanıtlarını da vermeye çalışmıştır.

Kant’ın çalışmalarının evrensel bilgi ortaya koyma çabasında olduğu, buna karşılık ise doğanın kendisini aşan bilgileri üretmek gibi bir amaç içermediği açıktır. Bu bağlamda Kant’a göre felsefe, *transandantal* olmalı ama *transandan* olmamalıdır. Yani evrensel olmalı ama deneyi aşan olmamalıdır. “‘*Transandan*’, deneyim dünyasının bilgisini aşan bilgi, *Metafizik* bilgi anlamına gelirken ‘*transandantal*’, deneyim dünyasının sınırlarını aşmayan bir bilginin olabilirlik koşullarını araştırma, ‘bilginin bilgisi’ni ortaya koyma çabasını niteler” (Özlem, 2006, s. 252). “*transsendental* sözcüğü, tüm deneyin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (*a priori*) olan ama tek

işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına gelir. Bu kavramlar deneyi aşılırsa, bunların kullanılmasına aşkın (*transsendent*) kullanılış denir” (Kant, 2002, s. 129). O halde Kant’ın bahsettiği öznenin bilgisinin ve bu bilgi bağlamında kendini var eden öznenin de bir yandan evrensel ve *transandantal* olduğu ama her daim deneyin sınırları içerisinde kalması gerektiğinin altı çizilmelidir.

Kant’ta bilgiyi mümkün kılan koşullar, insanda bulunan duyusallık (duyarlılık, alıcılık, Alm. *Sinnlichkeit*), imgelem, anlama yetisi (Alm. *Verstand*), akıl (Alm. *Vernunft*) duyusallığın saf/*a priori* görü formları (biçimleri) olan zaman ve mekân, ayrıca anlamının *a priori* kavramları olan kategoriler (nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik kategorileri) olarak sayılabilecek kavramlara bağlıdır. Kant, yargıları *analitik*, *sentetik*, *a priori* ve *a posteriori* başlıklarına göre sınıflandırmıştır. *Analitik ve sentetik yargılar*, özne ve yüklem arasındaki ilişkiye göre (Kant, 1919, s. 55), deneyimden bağımsız veya ilişkili olmasına göre ise *a priori* ve *a posteriori* olarak dört ayrı başlığa ayrılmaktadır (Kant, 1919, ss. 47-48). Ayrıca Kant’a göre bir yargının bilimsel (yani kesin) bir bilgi oluşturabilmesi için bütün hallerde doğru olması, özne-yüklem arasında kurulan ilişkinin rastlantısal, olumsal değil, zorunlu, genel geçer ve evrensel olması gerekmektedir (Weber, 2015, s. 325). Özellikle “*sentetik a priori*” kavramının anlaşılması için burada kısaca şematik olarak değinilen kavramların özetle açıklanması gerekmektedir.

A priori, zorunlu, genel geçer ve evrensel bilgi anlamına gelmekte ve “*a priori* bilgiler görgül (deneyimsel) hiçbir şey ile karışmamış oldukları zaman arı olarak” (Kant, 1993, s. 38) adlandırılmaktadır. Deneyimden bağımsız bilgi, “*a priori* bilgi olarak adlandırılır ve kaynağını *a posteriori*, e.d. deneyimde bulan görgül bilgiden ayırdedilir” (Kant, 1993, s. 38). O halde *a posteriori* bilgi de kaynağını deneyimde bulan bilgidir.

“İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda, (yalnız olumlu yargıları irdeliyorum çünkü daha sonra olumsuz olanlara uygulaması kolay olacaktır), bu ilişki iki türde olanaklıdır. Ya *B* yüklemi *A* ya bu *A* kavramında (gizli olarak) kapsanan bir şey olarak aittir; ya da *B* bütünüyle *A* kavramının dışında yatar, gerçi hiç kuşkusuz onunla bir bağlantı içinde duruyor olsa da.” (Kant, 1993, s. 41) İlk durumda yargının analitik, ikincisinde sentetik olduğu ifade edilebilir. İki yargının

içerik açısından farklı olduğu göze çarpmaktadır. Analitik yargılar açıklayıcı olup, bilginin içeriğine herhangi bir şey eklememektedirler. Diğer taraftan ise sentetik yargılar, bilginin içeriğini genişletici olup, bahsi geçen bilgiyi artırmaktadırlar (Kant, 1920, s. 14). Analitik yargılar salt kavramları açıklayan, yapısı gereği *a priori* ve *totalojik yargılardır*. “*Analitik yargıların hepsi aslında totalojidir*” (Adorno, 2005, s. 64). Çünkü bu türden kavramlarda zaten herhangi bir deneyime gerek duymadan, kavramda yargı vermenin bütün koşullarının mevcut olduğu açıktır. Analitik yargılar, *çelişmezlik yasasına* (Kant, 1919, s. 56) ve özdeşlik ilkesine (Kant, 1919, s. 55) tabi olan yargılardır. “*a, a’dır*” ya da “*Tüm cisimler uzamlıdır*” önermeleri analitik yargılara örnek olarak verilebilir (Kant, 1919, s. 56). Sentetik olanlara örnek olarak da “*a, b’dır*” ya da “*Tüm cisimler ağırdır*” önermeleri sentetik yargılara örnek olarak verilebilir (Kant, 1919, s. 56). Sentetik yargılarda “*kavramlar, duyu verilerine, algılara dayanarak birbirlerine bağlanırlar*” (Heimsoeth, 1993, s. 76). Böylece analitik ve sentetik yargıların ayrımı yapılmış Kant’a ait olan ve devrimsel nitelik taşıdığı iddia edilen, sentetik apriori kavramının incelenmesine geçilebilir.

3.1. Kant’ta Öznenin Görü Formları ve Kategorilerle Düşünmesi

Transandantal Estetik, zaman ve mekan olgularının duyulara dayanan bilginin *a priori* formları olarak analiz edildiği *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk bölümüdür. Öncelikle belirtmek gerekir ki; Transandantal Estetik söylemi içinde geçen “*aesthetic* sözcüğü burada güzellik felsefesi, ya da sanat felsefesi anlamını taşımaz. *Aisthesis*’in (Grekçe, algıyla, duyularla kavrama demektir) burada *a priori* yanı araştırılacaktır. *Aisthesis*’in *a priori* yanının araştırılması, *transcendental felsefenin* ödevidir.” (Heimsoeth, 1993, s. 79). Ayrıca bu bölümün açıklanmasıyla yukarıda ele alınan *sentetik a priori* konusunun *a priori* kısmının nasıl mümkün olduğu daha da netleşmiş olacaktır. Özellikle bu analizin son kısmında yer alan gözlük örneği konuyu çok net somutlaştırmaktadır. Bu formlar *a priori* olmaları bağlamında evrensel ve zorunlu olmalarından dolayı hem onu içeren bilgiyi hem de Kant’ın belirlediği anlamda bu bilginin öznesini evrensel, zorunlu, genel-geçer bir konuma taşıdığı da ifade edilebilir.

Descartes gibi rasyonalistlerin kesin bilgi arayışlarında Kant’ın anladığı anlamda kavramları (*a priori* içerikleri), empiristlerin ise deneyimi (Kant’ın anladığı anlamda duyuları, *sentetik* olanları) temel aldıkları düşünüldüğünde Kant, *Transandantal Estetik*

ve *sentetik a priori* tespitleri ile algı ve kavramların ikisini birlikte temel alarak kesin bilgiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla insanın algılayan yanını ve düşünen yanını birlikte, bir *bütün* olarak görmektedir. Bu durumun da altını “içerik olmaksızın düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür” (Kant, 1993, s. 66) deyişi ile çizmiştir. Yani Kant’a göre duyularımız nesnesizken görümler fonksiyonsuz kalır. “Duyarlılık (Alm. *Sinnlichkeit*) olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlık olmaksızın hiç biri düşünülemez.” (Kant, 1993, s. 66) “Kavramsız algı kördür, demek, düşünme olmasaydı, sadece duyu verileri bize objeyi veremezdi, demektir. Bize verilen duyu verilerinde bir düzen kuran bağlantı formları olmasaydı, algılarımız rüya bile olamazdı” (Heimsoeth, 1993, s. 86). “Anlık hiçbir şeyi sezemez, ve duyular hiçbir şey düşünemez. Ancak birleşmelerinden bilgi doğabilir” (Kant, 1993, s. 66). Böylece ne sadece mantık ve matematiğe dayalı ne de sadece deneye dayalı kesin, evrensel ve zorunlu bilgi iddiasında bulunmanın anlamsız olduğu görülmektedir. Kant, “Transandantal Estetik” başlığı altında burada bahsi geçen iki noktanın algısal kısmını analiz etmiştir. Mantıksal veya kavramsal kısmını ise *transandantal mantığın* bir alt bölümü olan “Transandantal Analitik” bölümünde açıklamaktadır. Bu iki analiz, buradaki inceleme bağlamında ayrı ayrı ele alınıyor olsa da birbirinden ayrı iki yapı gibi düşünülmemeleri gerekmektedir.

Kant, duyuma gelenler konusunda klasik anlamdaki ampiristlerden farklı düşünmektedir. Deneyime gelenin ham maddesi olan şeylerin varlığını reddetmeden ama sadece onlara da dayalı olarak değil, deneyimi mümkün kılan formlara (zaman ve mekana) yönelmektedir. “Mekân dışı bağlı duyuların; zaman da içe bağlı duyuların formudur” (Heimsoeth, 1993 s. 81). Bu formların yani *a priori* saf görümlerin, nesnesiz, içeriksiz olduğunu ve duyusallığımıza etkiyen nesnelere de bu formlar altında algılar bir yapıda olduğumuzu iddia etmektedir (Kant, 1920, ss. 34-35). Bir görünümün, nesne olmadan hayali olarak gerçekleşmeyeceği konusunda hem fikir olan Kant bunu “*a priori* olanaklı görümler, duyularımızın nesnelere başka hiçbir şeyle ilgili olmazlar” (Kant, 2002, s. 32) diyerek ifade etmektedir. Ama görünümün (Alm. *Anschauung*), karşısında duran nesnenin gerçekliğinden önce geldiğinin ve bunun bir *a priori* bilgi olması durumunun, duyuma (Alm. *Sinnlichkeit*) gelen şeylerin sadece bu formlar altında deneyimlenebileceklerinin altını çizmektedir (Kant, 1920, s. 35). Bu formların, bilen özneye içkin *a priori*’ler oldukları, deneyimlenemedikleri, kavram olmadıkları ve

bilinemez oldukları gözden kaçırılmamalıdır. Zaman ve mekân duyu dünyasının mutlak öğeleridir, duyu bilgisinin oluşmasının koşullarıdır yani görülerdirler (Alm. *Anschauung*). “Zaman ve mekan birer kavram değil, algıdır; onlar duyusal algıların bir soyutlanması ya da *induktion*’u ile elde edilmiş değildirler” (Heimsoeth 1993, s. 82). “uzam ve zaman, Saf Matematiğin (yani hem aritmetiğin hem geometrinin), aynı zamanda zorunluluklu ve zorunlu olan tüm bilgilerinin ve yargılarının temeline koyduğu görülerdir” (Kant, 2002, s. 32).

“Aşkınsal estetikte öyleyse ilk olarak duyarlığı yalıtacağız - anlağın orada kavramları yoluyla düşündüğü her şeyi ayırarak ve böylece geriye görgül sezgiden başka hiçbir şey bırakmayarak. İkinci olarak, ondan ayrıca duyuma ait olan her şeyi ayıracağız ve böylece geriye arı sezgiden ve görüngülerin yalnızca biçiminden başka hiçbir şey kalmayacaktır ki, duyarlığın *a priori* sağlayabileceği tek şey budur. Bu araştırmada *a priori* bilgi ilkeleri olarak iki arı duyusal sezgi biçiminin, eş deyişle uzay ve zamanın bulunduğunu göreceğiz” (Kant, 1993, s. 52)

a. Uzam (Mekân, Uzay): Mekân, deneyimlerden türetilen deneysel bir kavram olmadığı gibi tüm görülerin kökeninde olan zorunlu bir *a priori* tasarım olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık evrensel bir kavram da olmadığı gibi aslında saf görüdür. Mekân tasarımı Kant’a göre sonsuz büyüklüktedir. Kendinde şeylerin temsilleri ya da aralarındaki ilişkileri sunan bir yapı da değildir. Mekân, görüyü mümkün kılan zorunlu temeldir, buna bağlı olarak da duyunun tüm *fenomen*’lerin formunu ve duyarlılığın sübjektif olmasını belirlemektedir ve bu form şeylerde değil öznenin kendisinde mevcuttur. Ayrıca mekânın olmadığı bir durumda görüye gelenlerin biçimlerinden de bahsedilemeyecektir (Kant, 1919, ss. 78-82).

b. Zaman: Zaman, deneyimlerden türetilen deneysel bir kavram olmadığı gibi tüm görülerin kökeninde olan zorunlu bir *a priori* tasarım olarak kabul edilmiştir. Zaman ilişkilerine bağlı *apodiktik* kökenli ilkeler de bu zorunlu *a priori* tasarıma dayanmaktadır. Buna karşılık evrensel bir kavram da olmadığı gibi aslında saf duyusal görü formudur. Kant’a göre zaman sınırsızdır. Tek tek sınırlı zamansal bölümlerin aslında bu sonsuz tek ve bir bütün olan zaman büyüklüğünün varlığı sayesinde olanaklı olduğunu belirtmiştir.

Bahsi geçen zaman formu kesinlikle şeylerin kendilerinde var değildir, sadece şeyleri duyumsayan öznde mevcuttur. Ayrıca zamanın olmadığı varsayıldığı bir durumda ise görüye gelenlerin değişiminden de bahsedilemeyecektir (Kant, 1919, ss. 86-87).

Sonuç olarak sentetik bilgiler işte bu iki *a priori* bilgi kaynağından oluşurlar ve *sentetik a priori* olarak ifade edilen bilginin temeli de burada yatmaktadır. Duyusallığın koşulu olan bu iki *a priori* bilgi kaynağı şeylere *fenomen*'ler bağlamında uygulanabilirler ama *numen*'lere ulaşamaz ve uygulanamazlar (Kant, 1919, s. 93). Russell'ın gözlük örneği konun daha net anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir. Zaman ve mekân sübjektif ve algının araçları olmasından dolayı doğal olarak deneyime gelen şeylerin tamamının zaman ve mekâna özgü olacağı kesin olduğu açıktır. Eğer zaman ve mekân, bilgiyi görmek için bir gözlük gibi düşünülecek olursa mavi camlara sahip bir gözlüğün her şeyi mavi göstereceğinin kesin olduğu da ortadadır (Russell, 2012, ss. 380-381). Nasıl ki kişi gözündeki gözlüğü değil, onun sağladığı olanaklar dâhilinde dış dünyayı algılıyorsa zaman ve mekânın da kendisi algılanamazlar, tıpkı gören bir gözün ya da gözlüğün kendisini görememesi gibi bir durum söz konusudur. Şeylerin onlar ile görülüp, algılandığı ortada olup kendilerinin ise doğrudan görülüp, algılanamadığı da açıktır. Zaman ve mekân formu bir nevi süzgeç gibi olup şeylerin onların süzgecinden geçerek bilinebilmekte oldukları ifade edilebilir. Dolayısıyla “şeylerin kendileri bilinemez” iddiası ile kastedilen bu durumdur. Bu bağlamda kendinde şeylerin ancak bu süzgecin eleğinden ya da Russell örneğindeki gözlüğün merceğinden geçmiş ve etkilenmiş halleri olan *fenomen*'lerin bilinebilmekte olduğu savunulmaktadır. Bu ayrımın Kant felsefesinde özel bir yeri vardır. O, “bu görüşüne *transandantal idealizm*” adını verir (Heimsoeth, 1993, s. 83). Bu durum kesin bilgiye ulaşma çabasında ilişkiyi tersine çevirmiştir. Descartes bağlamında kesin bilgi için gerekli olan nokta, önermenin nesnesine uygunluğu olarak ifade edilirken, Kant'ta ise nesnenin, şeylerin kendilerinden gelenleri dolaysız olarak bilme çabasının doğru bilgi için olmazsa olmaz olamayacağı düşüncesinin çürütüldüğü iddia edilebilir. Kant'ta bilgi, şeylerin değil bilmenin aracı olup aynı şekilde zaman ve mekân da görmenin formlarıdır.

Ayrıca Descartes'taki özne, nesne karşısında bilgiye ulaşırken edilgen bir konumdayken, Kant'ta böylece bilgi öznenin direkt olarak etkide bulunduğu bir tasarım haline gelmektedir. O halde, düşünen özne edilgenken, bilen öznenin etkin olduğu ifadesi yanlış olmayacaktır. *Transandantal idealizm* ve bu bağlamda *fenomen-numen* ayrımı konuları ayrıntılı olarak sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

Transandantal estetik konusu bilginin iki kaynağı, duyu verilerinin alınması ve görü formları olan zaman ve mekân tarafından biçimlenmesi hakkındaydı. *Transandantal mantık* bilginin diğer bir ayağı olan düşünmeye dikkat çekmektedir. İnsanda bulunan zaman ve mekân olguları sebebi ile düşünme (Alm. *Verstand*) Kant felsefesinde Descartes'ta olduğu gibi edilgin bir karakterde değil etkin bir karakterdedir; hüküm vermek, yargıda bulunmak gibi anlamlar da taşımaktadır. “Düşünme, edilgin bir alıcılık (Alm. *Sinnlichkeit*) değil, tersine etkinliktir; bağlantılar kurmaktır” (Heimsoeth, 1993, s. 85). Bilgi, hakkında yargıda bulunduğu şeye uygunluğu bağlamında değil, o şeye yaptığı *reprojeksiyon* ile ele alınmaktadır. Şeyden gelen duyu verilerinin zaman ve mekân süzgecinden geçtikten sonra tekrar o şeye yöneltilen ve şeyin kendi *ontolojisinden* bağımsız olan bilginin doğruluğu ve kesinliği de yargı vermenin kendisine özgü bir takım biçimlere bağlı olmaktadır. “Anlama yetisi” bu noktada etkin bir role sahiptir. Bu yüzden tüm nesnelere ilişkin bilginin, nesnel koşullarının kavranmasının dayandığı kavramlar olan kategoriler (yani anlama yetisinin *a priori* kavramları), tüm bilginin mümkün koşulları ya da yönetici ilkeleri olmaları bağlamında açıklanmaktadır. Anlama yetisinin *a priori* kavramlarını, bilgi ve deneyimin çözümlenmesinin mümkün olabilmesi için, düşünme üzerine başka bir felsefe (*transandantal felsefe*), yani yeni bir bilgi (*transandantal bilgi*) anlayışı ve mantığın (*transandantal mantık*) kurulması gerekliliği ortaya çıkmış, artık Aristoteles temelli klasik mantık dışında bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. İşte bu sebeplerden dolayı Kant'ta genel mantık ile *transandantal mantık* aynı şeyi ifade etmemektedir. Bahsi geçen incelemeleri mümkün kılan mantığı, *transandantal mantık* olarak tanımlamıştır (Heimsoeth, 1993, s. 87).

Sonuç olarak Kant, nesnelere saf görüler veya duyusal görüler ayrımı temelinde oluşan bir mantıksal yapı ile konuya yaklaşmamaktadır. O, geleneksel mantık yerine, saf düşünme edimleri bağlamında *a priori* ilişkiler içinde olan ve bu sayede de

temellerinde ne deneysel, ne de estetik olan kavramların bulunmadığı, saf anlama yetisi ve akıl sayesinde nesnelere *a priori* ve objektif olarak düşünmeyi sağlayacak olan *transandantal mantık* bilimine ihtiyaç duyulduğunun altını çizmiştir. Genel mantığın yaptığı gibi deneysel veya rasyonel bilgiler bağlamında nesnelere ilgilenmek yerine, bu yeni mantık sayesinde anlama yetisinin ve aklın yasalarının *a priori* nesnelere ilişkileri ölçüsünde analiz etmiştir (Kant, 1919, s. 111). “Transandantal Felsefenin” ikinci bölümü olan *transandantal mantık*; *transandantal analitik* ve *transandantal diyalektik* olarak iki ayrı başlık altında incelenmektedir. Burada ilkin ele alınacak olan “Transandantal Analitik” bölümünde anlama yetisi, kategoriler ve *transandantal dedüksiyon* incelenecektir.

“Transandantal Mantık”ın birinci bölümü olan “Transandantal Analitik”, “arı anlık bilgisinin öğelerini ve onlar olmaksızın ne olursa olsun hiçbir nesnenin düşünülmemeyeceği ilkeleri ele alan bölümü”dür (Kant, 1993, s. 70). Özet olarak *transandantal analitik* bağlamında bilginin anlığın iki temel kaynağından doğmaktadır. Bu kaynaklardan birincisi tasarımları almaya karşılık gelen duyusallıktır. İkincisiyse kavramların kendiliğindenliği (Alm. *Spontanität*) olarak tanımlanan bahsi geçen tasarımlar aracılığıyla bir nesneyi bilme yetisidir. Birincisinde nesne özneye sunulmaktadır. İkincisinde nesne, anlama yetisinin mutlak olarak belirlediği ilgili tasarımla ilişkili olarak düşünülmektedir. O halde bilginin unsurlarını, görü ve kavramlar oluşturmaktadır. Böylece kavramlar onlara karşılık gelen görüler olmadan, görüler de kavramlar olmadan bilgi verememektedir (Kant, 1919, s. 74).

Bu açıklamalar temelinde *transandantal analitik* yukarıda da ele alındığı gibi bir yanda salt anlama yetisinin bir diğer yanda da bilgiyi mümkün kılan koşulların çözümlenmesi olarak kabul edilebilir. Anlama yetisinin (Alm. *Verstandesvermögen*) *a priori* ve temel kavramları, yani kategoriler bağlamında deneyimin mümkün koşulları, anlama yetisinin ilkeleri temelinde ele alınmaktadır. Deneyimi mümkün kılan zorunlu koşullar ise “Transandantal Dedüksiyon” başlığı altında incelenmektedir. Bu sebeple sırası ile önce anlama yetisi, sonrasında kategoriler ve takiben *transandantal dedüksiyon* konularının incelenecektir.

Bilen öznenin sahip olduğu kesin bilginin kaynağının duyular ve kavramları içeren anlama yetisi (Alm. *Verstandsvermögen*) olduğu düşünülecek olursa, “Duyular, bizim verileri alma yeteneğimiz, “*receptivite*”mizdir. Anlama yeteneği ise düşünme yeteneği, kavramlar kurma, yargılama yeteneğidir. Anlama yeteneği bu işlemleri kendi “*spontanite*”sine (etkinliğine) dayanarak yapar.” (Heimsoeth, 1993, s. 80). “Anlama yetisi (*a priori*) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur” (Kant, 2002, s. 72). Bu bağlamda kendinde şeyler kendisini anlama yetisinin yasalarına değil, bu yetinin yasaları *fenomen*’lere dikte edilirler (Özlem, 2006, s. 253), ve bunlar yasadır, kesindir, zorunludur, *a priori*’dir ve insandadırlar. Şeyler yasalara göre değil, tam tersine “doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur” diye görüş belirten Kant’ın bu yasaları, geleneksel mantıkta ve Aristoteles’in kategoriler incelemesinde olduğu gibi varlığın yasaları olarak ele almadığı, bunları insan aklına ait özellikler olarak kabul ettiği görülmektedir (Kant, 2002, s. 44). Kant’ta anlama yetisinin işlevi, şeyleri, duyu verileri ile alıp o şeylerin nitelikleri, nicelikleri, bağıntıları vs. ile (kategoriler) kavramaktır (Heimsoeth, 1993, s. 88). O halde bu yeti, duyu algılarının nesnelere ya da görünüşe gelenleri kavramayı sağlayan bir yeti, yetenektir. Sadece duyunun olması bilme, düşünme, yargıda bulunma faaliyeti için yeterli olamayacaktır. Bu sebeplerden dolayı anlama yetisiyle *fenomen*’lerin kurulma şekilleri incelenmelidir.

Düşünme, böylece rastgele alınan salt duyu verilerinin bir sonucu olmaktan çıkmış, duyu verilerinin zaman ve mekân formları da dâhil olma üzere objektif, *a priori*, genel ve zorunlu bir düzenlemesi halini almıştır. Anlama yetisinin bu sentezleyici ve düzenleyici tarafının önemi şu şekilde ifade edilmektedir: Birleşimler duyular aracılığıyla değil, dolayısıyla da duysal görüde değil; tersine anlama yetisinin kendiliğindenliğinin bir edimi olarak gerçekleşmektedir. Bunu Kant, evrensel olarak “sentez” şeklinde tanımlamaktadır (Kant, 1919, s. 149).

Kendiliğindenlik ve sentez ilişkisine bakılacak olursa; her şeyden önce bilgi için zorunluluk arz eden sentezin temelini bu bahsi geçen kendiliğindenlik olduğu açıktır. Görüdeki değişikliklerin tasarımlar olarak kategorize edilmesi, imgelemde tekrardan üretilmesi ve bir kavram altında tanımlanması anlama yetisinin işlevidir. Kategorize etme, imgelemde üretme ve kavram altına alma, deneyimi mümkün kılan üç öznel bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir (Kant, 1919, ss. 706-707). Anlama yetisinin

kendiliğindenliğe dayanması, bu sayede alınan duyu verilerinin sentezi ve düzenlenmesi yanında yukarıda da değinildiği gibi Kant sentezin imgelem yetisinin de bir edimi olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda sentez, imgelem yetisinin fonksiyonun bir ürünü olarak açıklanmakta ve ister bilincinde olunsun ister olunmasın bu yeti olmadan da hiçbir bilginin ortaya konulamayacağını altı çizilmektedir (Kant, 1919, s. 128). Bahsi geçen bu durumun önemi, anlama yetisinin kavramlarının *a priori* oldukları ve deneyi önceliklerine dair Kant'ın şu ifadeleri ele alınabilir: İmgelem yetisi aracılığıyla sentez, tüm deneysel bilgiyi incelemektedir. Bilginin ancak ve ancak *fenomen*'lerle ilgili ve bunların doğada değil bilen öznenin kendisinde olmasından dolayı da saf anlama yetisinin kavramlarının hem *a priori* hem de deneyim ile ilişki içinde olmaları da bir zorunluluktur. Kategorilere dair tespitler de bu bağlamda olanaklı hale gelmektedir (Kant, 1919, s. 729). Ayrıca bu bağlamda Kant, bilginin mümkün olmasını, *fenomen*'lerin saf görü formları yani zaman ve mekân tarafından biçimlendirilmesine ve deneyim tarafından da zorunlu olarak daha sonra bağlamı ayrıntılı olarak açıklanacak olan tamalğının (Alm. *Apperzeption*) koşullarına bağlı olduğunu belirtmiştir (Kant, 1919, s. 715). Ayrıca Kant'ın deneyimi mümkün kılan unsurlar bağlamında kategorileri araçsallaştırdığı ve anlama yetisinin ilke olarak kendiliğindenlikle (Kant bunu "Ben Bilincinin *Transandantal Birliği*" olarak da tanımlamaktadır) işlevsel hale geldiğini kabul ettiği ifade edilmelidir. Çünkü bir sonraki bölümde de *fenomen*'ler dışında kategorilerin nesnesinin olmadığı ve bunların düşünmenin ya da Kant felsefesi bağlamında yargıda bulunmanın hem araçları hem de koşulları oldukları daha ayrıntılı olarak incelenecektir (Kant, 1919, s. 716). Aslında Kant, bir önceki bölümde nasıl ki *transandantal* estetik yani zaman ve mekân formları açısından matematiği (geometriyi ve aritmetiği) mümkün kılan koşulları belirlediyse, buraya kadar yapılan açıklamalar bağlamında da bir anlamda doğa bilimini mümkün kılan koşulların çerçevesini çizdiği fark edilmektedir (Kant, 1919, ss. 705-706).

Deneyin bütünleşik ve karmaşık verilerini derleyen, toplayan, birleştiren, düzenleyen ve toplamda iki adet olan "kategoriler mümkün deneyimin yüklemeleri olarak kavramlardır ki Kant'a göre bunlar esasen *a priori* temsillerdir. Kategoriler *a priori* temsiller veya kavramlarken, zaman ve mekân hazır olarak verilirdirler." (Deleuze, 2007, s. 22) Kant'ın kendi ifadesiyle de "kategoriler düşüncenin olanaklı deneyimdeki koşullarından başka bir şey değillerdir, tıpkı uzay ve zamanın o aynı

deneyim için sezginin koşullarını kapsıyor olmaları gibi” (Kant, 1993, s. 91). Ayrıca Kant tarafından şematize edilen “kategoriler tablosu bize temel ilkeler tablosunun bütünüyle doğal düzenini verir, çünkü bu ilkeler kategorilerin nesnel kullanım kurallarından başka bir şey değildir” (Kant, 1993, s. 121).

Kant özetle kategorileri bir tablo halinde şu şekilde ifade etmektedir: “genel bir yargının tüm içeriğini soyutlar ve onda yalnızca anlık biçimini göz önüne alırsak, o zaman düşüncenin ondaki işlevinin dört başlık altına getirilebileceğini buluruz ki, bunlardan her biri kendi altında üç kipi” (Kant, 1993, s. 73) kapsamaktadır. Dört başlıktan ve her bir başlık altında da üç ayrı bölümden oluşan Kant’ın anlama yetisinin kavramlarının *transandantal* çizelgesi yani kategoriler: Niceliğine göre: birlik (ölçü), çokluk (büyüklük), tümlük (bütün). Niteliğine göre: gerçeklik, olumsuzlama, sınırlandırma. İlişkiye (bağıntıya) göre: töz, neden, birliktelik. Kipliğe göre (modalite, bilgideki realite ölçüsü): olanak, varoluş, zorunluk (Kant, 1919, s. 130) olarak sınıflandırılmaktadırlar. Bu ilkeler, “anlama yetisi bakımından deneyin özünü oluşturan genel olarak yargıda bulunma yetisine göre geliştirilmiştir; öyle ki başka bu tür ilkelerin olmadığından emin olabiliriz” (Kant, 2002, s. 59). Böylece kesin bilginin kaynağı anlamında Kant’ın yine aynı bölümde dogmatik yöntem olarak bahsettiği, Descartes’in açık ve seçik bilgiye ulaşmak için kullandığı yönteminin (metodolojik şüphe) ise bu bahsi geçen tespitler ve *sentetik a priori* kavramı ölçüsünde hiçbir zaman tatmin edici nitelikte olamayacağının da altı çizilmektedir (Kant, 1920, s. 67).

“Anlama yetisi (*a priori*) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur” (Kant, 2002, s. 72). Bu bağlamda “tüm dünya anlığımıza/anlama yetimize göre kurgulanmış bir dünya olur. Bize göreli olan bu dünyanın yani *fenomen* dünyasının ötesinde bir *numen* dünyası, bir “*Ding an sich*” (kendinde şey) üstüne artık konuşulamaz” (Özlem, 2006, s. 252-253). Kant’a göre de anlama yetisinin yasalarına göre belirlenen doğa, kendinde şeyler değil, *fenomen*’ler toplamıdır, anlama yetisinin tasarımlarıdır. Dolayısıyla yargılar *fenomen*’lere dair olduklarından *a priori* ve kesin olarak bilinebilirler. Aksi durumda eğer doğanın kendisi hakkında konuşuluyor olsaydı, önermelerin nesnelere kendinde şeylerden türetilmesi gerekekti ve bu yüzden de evrensel önermelere ulaşmanın nasıl mümkün olacağı bilinemeyecekti. Bu durumda duyuma gelenler seviyesinde kalınacağından olgusal değil ancak olumsal tespitlerde

bulunulabilecek, anlama yetisi ve kategoriler bağlamında ulaşılan kesinlik ve zorunluluğa ulaşılamayacaktı (Kant, 1919, s. 718). Sonuç olarak Kant, eğer “doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman, *a priori* olarak da *a posteriori* olarak da bilemezdik. *A priori* olarak bilemezdik; çünkü biz kendi başına şeylere ait olanı nasıl bileceğiz?” (Kant, 2002, s. 44) sorusu ile varolanlara dair görüşünü netleştirmiştir. Böylelikle Kant, hem doğayı deneyin nesnelinin tümü olarak kabul ettiğini hem de deneyin neyin var olduğunu göstermesine rağmen hiçbir zaman zorunlu olarak neden o şekilde olduğunu kesin bilgisini görüşünü savunmuştur veremeyeceği (Kant, 1920, ss. 50-53). Kant’ın etkin bir şekilde, doğa yasalarını belirleyen, tasarlayan, sonuç olarak kesin bilgiye ulaşan, bilen bir özne tasarımında bulunduğu anlaşılmaktadır.

Kant, doğa yasalarının *a priori* bilinebildikleri önermesinin, sonuç olarak bu yasaların, anlama yetisi ve kategoriler sayesinde kesin bilgiye ulaşan bilen öznde olması gerektiği kanısındadır. Dolayısıyla “doğanın genel yasalarını deney aracılığıyla doğada değil, tersine genel yasaya uygunluğuna göre doğayı kendi duyusallığımızda ve anlama yetimizde bulunan deney olanağının koşullarında aramamız gerektiği” (Kant, 2002, s. 71) açıktır. O halde doğa ve kategoriler ilişkisi incelenecek olursa düşünme yani yargıda bulunma konusunun büyük önem taşıdığı ortadadır. Kant, nesnel geçerliliği Descartes’ta olduğu gibi özne-nesne uygunluğunda değil, kategorilerde bulunduğunu ifade etmektedir: “Yargıda bulunma işlevlerini genellikle nesneyle veya daha çok yargıları nesnel geçerli olarak belirlemenin koşuluyla ilgi içine sokunca, anlama yetisinin saf kavramları” yani kategorilerin ortaya çıktığını belirtmektedir (Kant, 2002, s. 76). Kant, bu kavramların salt deneysel olarak kabul edildiklerinde ise rastlantısal olacağını farkındadır. Bu yüzden de Kant, konuyu “bu sınıflandırma ‘sistematik’ olarak ortak bir ilkedden, eş deyişle, yargı gücünden (ki düşünme yetisi ile aynı şeydir) üretilmiştir, arı kavramlar ardında şansa bağlı arayış bir yoluyla ‘rapsodik’ olarak değil; bu son yolda kavramlar yalnızca tümevarım yoluyla çıkarsanacakları” görüşü ile desteklemektedir (Kant, 1993, s. 77). Ayrıca bu kavram ve kategorilere dayanan bilginin *sentetik a priori* olduğu da ortadadır.

Çünkü “anlama yetisinin saf kavramları, kendi altlarına bütün algıların -bu algılar daha deney yargıları kurmak için kullanılmadan önce- sokulmasını gerektiren kavramlardır; çünkü deney yargılarında algıların *sintetik* birliği, zorunlu ve genel geçer olarak tasarımlanır” (Kant, 2002, s. 56). Bu konuyu “*güneşin taşı ısıtması*” örneğiyle de desteklemektedir:

“Güneş ışınları bir taşa vurursa, o taş ısınır. Bu yargı, ben veya başkalarınca bu ne kadar sık algılanırsa algılsın, sırf bir algı yargısıdır ve hiçbir zorunluluk içermez; algılar yalnızca alışlagelerek böyle bağlanmış bulunurlar. Oysa eğer “güneş taşı ısıtır” dersem, o takdirde algıya bir de anlama yetisinin neden kavramı eklenir; bu kavramda ısı kavramı güneş ışığı kavramıyla zorunlu olarak bağlanır ve *sintetik yargı* zorunlu olarak genel geçer, dolayısıyla nesnel olur ve bir algıdan deneye dönüşür” (Kant, 2002, ss. 51-52).

Ayrıca tüm bilgilerin temeli sentetik yargılara göre “görünüş dünyasının bütün objelerinin uydukları koşullar, bizim *apperception*’larımızı (tamalgı), deneyim ve kavramlarımızı yöneten koşullarla aynıdır” (Heimsoeth, 1993, s. 95). Kant, *sentetik a priori* bağlamında, aslında duyu verilerini ve anlama yetisini aşan her türlü tezin kesin bir bilgi niteliği taşıyamayacağını da belirtmiş olduğu gibi, ek olarak da bilen öznenin sınırlarını da düşünmek ve yargıda bulunmak konusu ile bir başka deyişle anlama yetisinin kavramları ile yani kategorilerle bu durumu netleştirmiştir:

a. Nicelik Kategorisi (görünün aksiyomları, Alm. *Axiomen der Anschauung*): Yargıların (Alm. *Urteil*) mantıksal çizelgesinde yer alan tümel (Alm. *Allgemeine*), tikel (Alm. *Besondere*) ve tekil (Alm. *Einzelne*) önermelerin kurulmasını sağlayan anlama yetisinin kavramları birlik (Alm. *Einheit*), çokluk (Alm. *Vielheit*) ve tümlüktür (Alm. *Allheit*) (Kant, 1920, ss. 60-61). Bu kavramlar sayesinde “Bütün canlılar ölümlüdür.”, “Bazı canlılar insandır.” ve “Sokrates bir filozoftur.” gibi önermeler kurulabilir.

b. Nitelik Kategorisi (algının beklentileri, Alm. *Antizipationen der Wahrnehmung*): Şeylere bazı özellikleri yükleyen ve bir şeyi diğer şeylerden ayırmaya yarayan bilgilerdir (Heimsoeth, 1993, s. 89). Yargıların mantıksal çizelgesinde yer alan evetleyici (Alm. *Bejahende*), değilleyici (Alm. *Verneinende*) ve sonsuz olan (Alm. *Unendliche*) önermelerin kurulmasını sağlayan anlama yetisinin kavramları gerçeklik (Alm. *realität*), olumsuzlama (Alm. *negation*) ve sınırlandırmadır (Alm. *Einschränkung*) (Kant, 1920, ss. 60-61). Bu kavramlar sayesinde “Bu bir insandır.”, “Bu bir insan değildir.” ve “Bu bir insan olmayandır.” önermeleri kurulabilir.

c. İlişki/Bağıntı Kategorisi (deneyin analogileri, Alm. *Analogien der Erfahrung*): Yargıların mantıksal çizelgesinde yer alan kesin (Alm. *Kategorische*), koşullu (Alm. *Hypothetische*) ve ayırıcı (Alm. *Disjunktive*) önermelerin kurulmasını sağlayan anlama yetisinin kavramları töz (Alm. *Substanz*), neden (Alm. *Ursache*) ve birlikteliktir (Alm. *Gemeinschaft*) (Kant, 1920, ss. 60-61). “Bu insan beyazdır”, “a ise b’dir” ve “a ya b’dir ya c’dir ya da hem c hem d’dir” türünden önermeler kurulabilir.

“Deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının tasarımı yoluyla olanaklıdır” (Kant, 1993, s. 128); yani deneyimin mümkün olabilmesi için zorunlu bir bağlantının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ilişki kategorisinin hem matematik hem de doğa bilimleri için önemi büyüktür. Örneğin, töz; şeyle niteliği arasında ya da güç kaynağı ile bu gücün etkisi arasında bir bağ kurmasıdır. Neden ise etkide bulunan ve etkilenenin arasında bağın kurulduğu kategoridir, neden ve sonuç ilişkisi olmasıdır. Birliktelikte ise birbirini çeken cisimler örnek verilebilir. Onlar böyle bir bağla birbirine bağlıdırlar (Heimsoeth, 1993, s. 90).

d. Kiplik (Alm. *modalität*) Kategorisi (genel olarak deneyimsel düşünmenin postulatları, Alm. *Postulate des empirischen Denkens überhaupt*): Yargıların mantıksal çizelgesinde yer alan sorunsal (Alm. *Problematische*), onaylayıcı (Alm. *Assertorische*) ve zorunluklu (Alm. *Apodiktische*) önermelerin kurulmasını sağlayan anlama yetisinin kavramları olanak (Alm. *Möglichkeit*), varoluş (Alm. *Dasein*) ve zorunluluktur (Alm. *Notwendigkeit*) (Kant, 1920, ss. 60-61).

Örneğin, bir şeyin olma olanağı vardır demek “olanak” taşıdığı anlamına gelirken, bu olanağın gerçekleşmesi ya da gerçek olması ise bir varoluş dernektir. Bir şeyin olması, aynı zamanda neden-sonuç zincirinde “zorunludur”; ya da gerçek olan o şeyin, bir olayın yapısında bulunması şarttır (Heimsoeth, 1993, s. 91).

3.2. Kant'ta Öznenin Deneyim-Bilgi Kurgusu

Bu bölüm, Kant'ın anlama yetisinin *a priori* kavramlarının yani kategorilerin ve zaman-mekân formlarının içsel ilişkilerinin, bu ilişkilerin bir bütün ve zorunlu olduğunun, bunların deneyin ve bilginin ön koşulları olduğunun izlerini sürdüğü bölümdür.

Bilenin, bilme ediminin ve bilinenin bütünlüğünü, yani “kavramların nesnelere ile *a priori* bağlantılı olabilme yollarının açıklanmasını” (Kant, 1993, s. 81) kavramların “*transandantal dedüksiyon*”u olarak açıklamıştır. *Transandantal* kelimesi, bilen özneye, bilince ve bilme edimine gönderme yapması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu sayede “ben”i ortak bilinç, insanlar üstü bilinç gibi ifade etmek de mümkün hale gelmiştir. Ayrıca *transandantal dedüksiyon*'un (dedüksiyon ifadesinin “türetim” şeklinde çevirilerini de görmek mümkün) Descartes'ın düşünen öznesinden Kant'ın bilen öznesine giderken rasyonalistlerin kuramadığı ya da göremediği ilişkileri kurmada önemli bir yeri olduğu iddia edilebilir. O halde Descartes'ın ifade ettiği “ben” yerine, *transandantal dedüksiyon* bağlamında yeni bir ben geldiğini ifade etmek, yani buna “*transandantal ben*” demek yanlış olmayacaktır.

Kant düşünme nosyonunun tüm tasarımlara eşlik etmesi gerektiği, aksi takdirde hayali bir şeyin tasarımının yapıldığı kanısındadır. Böyle hayali bir tasarım onun için hiçbir öneme sahip değildir. Görü tüm düşünce öncesi verilen tasarım olarak tanımlandığına göre, öznenin kendisinde bulunan görünümün tüm çeşitleri (Alm. *Mannigfaltig*) ve dolayısıyla özne ile “düşünüyorum” arasında da zorunlu bir ilişki olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Bu tasarımın kendiliğindenliğinin (Alm. *Spontanität*) edimi olup, bunun duyusallık (Alm. *Sinnlichkeit*) kaynaklı olduğu düşünülmemelidir (Kant, 1919, s. 151).

“Onu görgül (deneysel, Alm. *Empirisch*) olandan ayırt edebilmek için arı tamalgı (Alm. *Apperzeption*) olarak ya da kökensel (Alm. *Ursprünglich*) tamalgı olarak adlandırıyorum, çünkü ‘Düşünüyorum’ tasarımı üretirken (bir tasarım ki tüm başka tasarımlara eşlik edebiliyor olmalıdır ve tüm bilinçte bir ve aynıdır), kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği öz bilinçtir (Alm. *Selbstbewusstsein*)” (Kant, 1993, s. 98).

Böylelikle aslında Kant, evrensel özne tasarımına işaret etmektedir. O halde Kant’ın, “düşünüyorum” konusu ile bahsi geçen “ben”e yani aslında bilen özneye “*apperzeption*’un (tamalgının) *transandantal* birliği” olarak baktığı ifade edilebilir. Açıktır ki “bilen süje, çoğu zaman baktığı ve kavramak istediği şeye öyle dalar ki, “kendisi”nin hemen hemen farkında olmaz. Ama, her objeyi bilmede, bir iç olanak olarak, potansiyel olarak bir kendini bilme; bakan, deneyen, kavrayan, objeye yönelen “ben”i bilme vardır” (Heimsoeth, 1993, s. 91-92). Kant’ın Descartes’ın “ben”ine katkısı böylece daha netleşmiş olmaktadır. Düşünme edimi olarak bahsi geçenlerin aslında *sentetik a priori* oldukları da unutulmamalıdır. Dolayısıyla bilinçte bulunan ve yargıda bulunulan şeylerde sadece *a priori*, açık seçik olanlar değil tam tersine bu bilinçte sentetik bağı olmayan hiçbir şeyin var olamayacağı ifade edilmektedir (Heimsoeth, 1993, s. 92). O halde bu “*transandantal ben*”, bilen özne tasarımı ile bir bütün olan anlama yetisinin kavramları yani kategoriler ve düşünmenin *a priori* formları; tamalgının (Alm. *Apperzeption*) deneyim nesnelere kavranabilmesinin koşulu olup, onlarsız bilince hiçbir şey giremeyeceği açıktır. Ek olarak nasıl ki zaman ve mekân, duyu verilerini almanın *a priori* formları ise, kategoriler de düşünme ediminin kendiliğindenliğinin yani şeylerin tamalgısının *a priori* formlarıdır. Eğer bu ilişki kurulamamış olsaydı rasyonalist metafiziğin, evrensel ve zorunlu oldukları iddia edilen duyular üstü, hayali tasarımlar olan kavramları inşa etmesinin nasıl mümkün olduğu açıklanamayabilirdi (Heimsoeth, 1993, s. 93). Bu bağlamda altı daha önce önemle çizilen Kant’ın ifadesine tekrar başvurulacak olursa, bu ilişki olmadığı durumda içerik (algı) olmadan düşüncelerin boş, kavramlar olmadan da görülerin kör (Kant, 1919, s. 107) olacağı ortadadır. Apaçık bilgiler açısından *sentetik a priori* yargıların büyük önem taşıdığı tekrar görülmektedir. Çünkü algı ve deneyin olmadığı düşünme şeklinde, sentetik yargıların yer bulamayacağı açıktır. Sadece analitik yargılar ile ulaşılan *Metafizik* bilgiler güvenilir de olmayacaktır. İnsanların şeylere dair saf bilgisini, ancak ve ancak deneyimlerinden yani algılar dünyasından Kant’ın ifadesi ile “*mundus sensibilis*”, ya da görünüşler/fenomen’ler dünyasından elde edebildikleri kabul

edilmektedir. Buna karşılık “*mundus intelligibilis*” salt kavramlarla düşünülebildiğinden Kant’a göre boş düşünce, kör görü olarak kabul edilmektedir (Heimsoeth, 1993, s. 94).

Burada tüm bu ele alınanlara ek olarak önemle belirtilmelidir ki, bilgiye getirilen bir diğer sınırlama da görünün ve anlama yetisinin *a priori* formlarının süzgecinden geçmeyen hiçbir verinin kesin olarak bilenemeyeceği bağlamında şeylerin kendilerinin yani “*noumena*”lerin bilenemeyecek olduklarına dairdir. Böylelikle Kant felsefesindeki *fenomen-numen* ayrımının ele alınması ve açıklanması gerekli hale gelmektedir.

3.2.1. *Fenomen & Numen* Düalizminde Özne

Kant görüngülerin (Alm. *Erscheinung*) kategorilerin birliği bağlamında nesnel olarak düşünüldüklerinde *fenomen* olarak tanımlanacaklarını ifade etmiştir. Buna karşılık sadece anlama yetisinin (Alm. *Verstand*) nesnesi olarak kabul edilen duyuşal olmayacak şekilde (zaman ve mekân formlarından bağımsız olan) görüye gelenleri ise *numen*’ler olarak tanımlamıştır (Kant, 1919, s. 280). İşte bu tanımlamalar, belli nesnelere *fenomen* olarak kabul edilmesi ve bu nesnelere var oldukları doğadan ayırt edilmesi durumunda aslında *fenomen*lerin dışında bir de doğada (zaman ve mekân formlarına bağlı) duyuşal görüye gelmeyen veya duyu verilerinin nesnesi olmayan bazı şeylerin yani *numen*’lerin olduğu anlamına gelmektedir (Kant, 1919, ss. 282-283). Bu anlamda Kant anlama yetisinin duyu verileri ile kendini sınırlamadığı hallerde negatif anlamda genişleyerek *fenomen*’ler olarak kabul edilmeyen *numen*’lere yönelmesinden bahsetmiştir. Anlama yetisinin bu yönelimin sonucunda da kendinde şeyleri (Alm. “*Ding an Sich*”) *numen*’ler olarak tanımlaması aslında onun kendisini bir anlamda (bilinenlerle) sınırlaması anlamına geldiğini ifade etmiştir. Çünkü bu yetinin, *numen*’lerin hiçbir kategori ile bilinmesinin mümkün olmadığını kavrayacağını ve onları bilinemez olarak sınıflandıracağını iddia etmiştir (Kant, 1919, s. 287). Ayrıca şeylerin *fenomen-numen* ayrımı altında ele alınmasını Kant, duyu ve düşünce dünyası (*mundus sensibilis et intelligibilis*) olarak ikili bir dünyanın varlığının göstergesi olarak görmüştür. Bunu da bir tarafta *numen*’lerin olmasına diğer tarafta da *transandantal* estetik ile sınırlanmış kavramların doğası gereği, *numen* olarak kabul edilenlerin nesnel olarak olgusal kavranışına yani *fenomen*’lere bağlamıştır (Kant, 1919, ss. 280-281). Ama bu ayrımın bir birinden kopuk bir ikilik olmadığını önemle belirtmek gerekir ki,

Kant “duyular bize nesnelere göründükleri gibi, ama anlık ise oldukları gibi sunar” (Kant, 1993, s. 163) görüşünü savunmamıştır. Tersine o “anlık ve duyarlık bizim durumumuzda nesnelere ancak birleşik [kullanımları] içinde belirleyebilirler” kanısında olmuştur (Kant, 1993, s. 163). Çünkü “onları ayırdığımız zaman, önümüzde kavram olmaksızın sezgiler ya da sezgiler olmaksızın kavramlar, ama her iki durumda da hiçbir belirli nesne ile ilişkilendiremeyeceğimiz tasarımlar” bulacağımızı da eklemiştir (Kant, 1993, s. 164). Dolayısıyla özet olarak Kant’ın *fenomen* ve *numen* ya da duyulur-düşünülür dünya tespitine iki ayrı yapı olarak değil, birbiriyle ilişkili ve bütünsel bir yapı olarak baktığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bu noktada ele alınması gereken bir diğer konu da zaman ve mekân bağlamındaki dünyanın yalnızca bir *fenomen*’ler dünyası olduğudur. Çünkü *fenomen*, bilen özneye görünen olarak yani onun anlama yetisinin kavradığı şey olarak kabul edilmiştir. Buradan kendinde şey olarak kabul edilenin, varolanın (*numen*’in) ise zamana ve mekâna bağlı olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü zaman ve mekânın yalnızca duyulara tabi olduğu ve duyulara gelen *fenomen*’ler dünyasına ait formlar oldukları kabul edilmiştir. O halde bu birbirine karşıt ikili yapının arasındaki ilişki daha netleşmiştir. Her ne kadar kendinde şey yani *numen* zaman ve mekân içinde olmasa da, onlar algıya gelmeseyse de, bilen öznenin o şeylerin varlığını reddetmeden, o şeyleri sadece zaman ve mekân formu altında verildiklerinde bilebildiği kabul edilmiştir. Bu durumu Kant *transandantal idealizm* başlığı altında daha da ayrıntılı olarak ele almaktadır (Heimsoeth, 1993, s. 83).

Transandantal idealizm, *fenomen-numen* ikiliği bağlamında duyulur ve düşünülür dünya ayrımı üzerinden temellendirilmiştir. Ancak belirtilmelidir ki hayal kuran, rüya gören idealizmden farklı olarak Kant bu konudaki görüşlerini özellikle *transandantal idealizm* ya da eleştirel idealizm olarak tanımlamıştır (Kant, 1920, s. 49). İdealizm ile arasına koyduğu mesafeyi Kant, “bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca bilme yetimiz ile içine sokma anlamına gelen ‘*transsendental*’ sözcüğü bu yanlış anlamayı önlemek içindi” (Kant, 2002, s. 43) ifadeleri ile belirtmiştir; böylece insanın etkin olduğu ve sınırlarının olduğu bir bilme ediminden bahsetmektedir. Ek olarak Kant’ın idealizme mesafesi, onun diğer tüm idealist kabullerden farklı olarak, kendinde şeylerin gerçek olduğu kabulüne dayanmaktadır. Kant’a göre “deneyimin maddi koşullarına

uygun gelen her şey gerçektir” (Heimsoeth, 1993, s. 101). Bu gerçek şeylerin, görüye gelenlerini ise doğa bilimleri nesnel olgusalılık temelinde araştırmaktadır. Bu araştırmaya mümkün şeylerin dışındakileri ise zaman ve mekân formu altında ve anlama yetisinin kavramları bağlamında bilinemeyecek gerçekler olarak görmektedir (Heimsoeth, 1993, s. 84). Öyleyse bu gerçek şeylere dair gerçekliği verecek olan, ancak ve ancak *sentetik a priori* yargılardır. Bu yargılar için de deneyim gereklidir. Bu bağlamda zorunluluk kavramı da farklı bir konuma taşınmaktadır. *Numen*’ler hakkındaki mutlak zorunluluk konusunda hiçbir ölçütün olmadığını düşünen Kant, buna karşılık *fenomen*’ler alanında *numen*’ler alanından farklı olarak, zorunluluğu, duyu verilerine, deneyime, algılara, anlama yetisinin kavramlarına, zaman ve mekâna, nedensellik zincirine dayanan görelî bir zorunluluk olarak görmektedir (Heimsoeth, 1993, s. 102).

Kant, idealizmi, düşünülen dünya dışında başka bir dünya olmadığı, görüye gelen algıların düşünen öznelde olduğu ve bunların hiçbir nesnede karşılığı olmayan tasarımlar olduğu tezine dayanan görüş olarak tanımlamıştır. Buna karşılık bahsedildiği gibi Kant, şeylerin bilen öznenin bağımsız olarak var olduklarını ve onların duyu nesnelere olarak bilen özneye verildiklerini kabul etmiştir. Sadece bu kendinde şeylerin nelikleri hakkında bir bilgi edinemeyeceğimizi savunmuştur (Kant, 1920, s. 43). Bu tespitlerin aydınlatılabilmesi ve *transandantal* idealizmin içeriğinin anlaşılabilmesi için *numen*’in bir gerçek olarak kabulünü detaylı olarak incelemek gerekmektedir.

Kant, öncelikle kendi bilgisi dışında kalan kendinde şeylerin yani kendi dışındaki cisimlerin var olduklarından hiç kuşku duymadığını belirtmiştir. Çünkü bu cisim dediği şeylerin, duyusallığı etkilediklerini ve bilen öznenin tasarımlarının temelinde bilinen şeyler oldukları görüşündedir. Bu tespit, neliği bilenemeyen buna karşın gerçek olarak kabul edilen nesnelere görünüşü olduğunun bir göstergesidir (Kant, 1920, s. 43). Bu durumu “duyarlık yoluyla kendilerinde şeylerin doğalarını yalnızca bulanık olarak bilmemiz gibi bir şey söz konusu değildir; tersine, onları hiçbir biçimde bilemeyiz” görüşüyle de desteklemiştir (Kant, 1993, s. 61). *Numen*’in bilinmiyor olması onun var olmadığı anlamına gelmeyeceği, bir şeyi bilmek ile var olmasının aynı şeyler olmadığı ama birbirleri ile çok sıkı bir ilişki içinde oldukları bir örnekle somutlaştırılabilir. “Uzayın üç boyutu vardır, iki nokta arasında ancak bir doğru

çizgi olabilir, vb. gerçi tüm bu ilkeler ve bu bilimin de aldığı nesnelere tasarımları anda bütünüyle *a priori* üretilebilseler de, eğer anlamlarını her zaman görüngülerde (görgül nesnelere) gösteremeseydik, hiçbir anlamları olmazdı” (Kant, 1993, s. 156). Bu örnek ayrıca varlık ve bilgi arasındaki sıkı ilişki üzerinden işaret edilen düşünce ile ilgili de önemli bir tespiti barındırmaktadır. O da düşüncenin aslında böylece bir yanda varolanı diğer yanda da görünüşe geleni birbirine bağlamasıdır. Kant, bu bağlamda düşünceyi; görüye verilenleri bir nesneye bağlayan edim olarak tanımlamaktadır (Kant, 1919, s. 279).

O halde *transandantal idealist* görüş bağlamında; *numen* ya da kendinde şey kavramının, *fenomen* ya da görünüşün dışında bir şey olarak kabul edilmesiyle, aslında bilginin sınırlarını dolayısıyla bilen öznenin sınırlarını da belirleyen bir sınır kavram olduğu ifade edilebilir. Bu konu ayrıca kategoriler konusu incelenirken, kategorilerin varlıklar ile ilgili olmadıklarından ve sadece *fenomen*'lere uygulanabileceklerinden bahsedilmişti. Konu burada daha ayrıntılı olarak ifade edilecek olursa; *numen* kavramının bir sınır kavram olduğu ve duyusallığın (Alm. *Sinnlichkeit*) ileri sürebileceği tezleri sınırladığı ortadadır. Bu kavram duyusallığın sınırlanmasına dayanmaktadır (Kant, 1919, s. 286). Böylelikle bilginin sınırlarının dışında kalan *numen* anlama yetisinin kavramları tarafından anlaşılabilir bir kavram olmaktan çıkmıştır. Onun bulunduğu alan olanaklıdır. Kant *numen*'in, sadece kategoriler yolu ile değil duyusallık dışında bir görünüşün (Alm. *Anschauung*) formlarıyla da en ufak bir tasarımının oluşturulamayacağı düşüncesindedir (Kant, 1919, s. 287).

Bu anlayış bağlamındaki bilen-öznenin yani “ben”in de gelip geçen zamanda son bulan bir ben olduğu ve insanlar için bir *fenomen*'den başka bir şey olmadığını altını çizmektedir. Bilen-özne, böylece kavrama ve bilme tarzlarına bağlı olarak belirlenmiş ve kendi benliğine dair bilgi ve bilinçten bağımsız düşünilemeyen bir ben halini almıştır. *Fenomen*'ler, kendi evrensel ve zorunlu dayanak noktalarını yine bilen öznenin kendisinde görünüşün formları ve anlama yetisinin kavramlarından oluşan sistemde bulmaktadır. Bu tespit Kant'ın *transandantal* idealizm anlayışının özünü oluşturmaktadır (Heimsoeth, 1993, s. 84). Aynı zamanda da diğer idealist anlayışlar dikkate alındığında Kant'ın konuya bakış açısındaki özgünlüğü de açıkça ortaya çıkmaktadır.

Transandantal mantığın, ikinci tartışması olarak ifade edilebilecek *transandantal* diyalektik, “eytişimsel yanılısamaların eleştirisi olarak mantığın kapsamına alınmıştır” (Kant, 1993, s. 70). “*Transandantal* estetik ve *Transandantal* analitik, deneyin içinde ve onun temel ilkeleri aracılığıyla verili olan ve bu haliyle “obje” adını alabilen şeyin bilgisel koşullarını göstermeye yönelirken; *transandantal* diyalektik, ters yönden hareketle, bu koşulların bilincinde olmaksızın ortaya atılmış olan yanlış “obje” kavramlarını akıl eleştirisi altında ayıklamak” (Cassirer, 1996, s. 212) amacının güdüldüğü bölümdür. Bu mantığı, yanılısamalar, kuruntu, görüntü mantığı olarak tanımlayabilmek mümkündür. Bu tanımlama, bahsi geçen mantığın aklın kategori ve kavramlarına göre değil idelerine göre hareket etmesinden ötürü yapılmıştır. Bilimlerin ölçütünü veren kesin ve zorunlu bilgilerin aksine çelişki gibi görünen bir mantık analiz edilmiştir. Dolayısıyla Kant’ın amacı bir yanda olanaklı metafiziğin izlerini sürmek iken diğer taraftan da;

“Aklın bizi ruhla, dünyayla ve Tanrıyla ilgili olarak sürüklemiş olduğu uydurma sorunlar ve spekülatif yanılısamalar için uyarıyor. Yanılgı’nın geleneksel kavramı yerine (dış belirlemeciliğin zihindeki ürünü olarak yanılgı) Kant uydurma sorunları ve iç yanılısamarı koyuyor. Bu yanılısamarın kaçınılmaz hatta aklın doğasının sonucu olduğu söyleniyor. Eleştiri’nin tüm yapabileceği şey, bilginin kendisi üzerine yanılısamanın etkisini önlemektir, ama bilme yeteneği içindeki oluşumu engellemektir” (Deleuze, 2011, s. 35).

Aksi halde geleneksel metafiziğin yaptığı hatalara geri gidilebilir. “Yanılısamarlarla sürekli karşılaşmak bir yerde insan türünün yazgısı” (Kant, 1993, s. 192) olduğu görüşündedir Kant, ama yine bu yüzden geniş anlamdaki aklın, saf aklın sınırlarını aşması olarak gördüğü *Metafizik* sorunu çözmeden, aklın hiçbir zaman kendini tatmin edemeyeceğini düşünmektedir (Kant, 1920, s. 92). Bu yüzden idelere sahip olan akli da bir kenara atmamaktadır. Dolayısıyla da “saf anlama yetisinin akılca ancak deney sınırları içinde tutulan kullanılışı, aklın tüm belirlenimini yerine” (Kant, 2002, s. 80) getirmediğini ve idelere yani “saf anlama yetisi kavramlarından büsbütün farklı kavramlara gereksinim” (Kant, 2002, s. 80) duyduğunu ifade etmiştir. Böyle olmasına rağmen idelerin anlama yetisinin kavramları gibi kesin olarak alınamayacağını da ek olarak altını çizmiştir. Çünkü “aklın kavramları tamlığa, yani olanaklı tüm deneyin toplu birliğine böylece verilmiş deneyin ötesine yönelirler ve aşkın olurlar” (Kant, 2002, ss. 80-81) görüşünde olduğunu belirtmiştir. Ayrıca dikkat

edilmelidir ki buradaki aşkınlık (Alm. *Transszendent*) kavramı, aşırılık (Alm. *Überschwenglich*) kavramı anlamında kullanılmıştır (Kant, 1920, s. 93). Kant, ideler ile kategorileri birbirinden farklı konumlara yerleştirerek bu yanılsamaları, aşırılıkları çözümlenmek istemiştir. Kant'a göre "idelerin duyusallıktan gelen hiçbir içerikleri yoktur; bunlar en yüksek normlardır; ne fazla ne eksik, idare edici görüş noktalarıdır" (Weber, 2015, s. 335). İşte bunların ötesine geçip bunları kesin bilgi olarak görmek, geleneksel metafiziğin hatalarına düşmek ile aynı anlama geleceği söylenebilir.

Bu bölümün temelini oluşturan ide kavramının açıklanması gerekmektedir. Kant, "ide" (Alm. *Idee*) derken, "nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları" (Kant, 2002, s. 81) anladığını ifade etmiştir. Farklı şekilde ifade edilecek olursa; bir tarafta anlama yetisinin özellikle duyusallık tarafından verilenleri, diğer taraftan da aklın, özellikle anlama yetisi tarafından gelen bilgileri derleyici ve birlik verici bir özelliğe sahip olduğu öne sürülmüştür. Bunun yanında nasıl ki saf anlama yetisinin kavramları kategoriler şeklinde sınıflandırılmıştı, derleyen ve birlik verici özellikleri olan akıl da anlama yetisinin kategorilerine benzer olarak idelere sahiptir ve bunlar "*transandantal ide*'ler" altında tanımlanmıştır (Kant, 1919, s. 327). Ayrıca duyuma gelmeyen, ama yine de zorunlu olan, bu salt akıl kavramlarına yani idelere, *fenomen*'ler alanında, mümkün deneyim alanında karşılık gelecek bir şey/nesne (Alm. *Gegenstand*) olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır (Kant, 1919, s. 641). O halde bu bağlamda *ide*'nin algı tarafından verilen bir içeriği olmadığı ve dolayısıyla da deneyimlenemeyeceği açıktır, Kant daha önceki incelemelerde bu türden kavramların boş olduklarını belirtmişti. Fakat tüm tespitlere rağmen Kant, *ide*'nin zorunlu olarak var olduğunu ve yok sayılamayacağını iddia etmektedir (Kant, 1919, s. 385). Buraya şu notu düşmek gerekir ki; eğer *ide*'ler yardımıyla anlama yetisinin kategorileri bağlamında *sentetik a priori* yargılara ulaşılmasına benzer bir mantıksal çabaya girilecek olursa, bunun yanılsamalar yaratacağı, bu türden mantıksal çabaların diyalektik olacağı, yani yanıltan bir görüntü/kuruntu mantığı tarafından insanın aslında kendi kendisinin bu yolla yanılgıya düşeceği savunulmaktadır. Yine de bu tespite rağmen bu yanılsamadan tamamen kurtulmak, ya da aklın bu tavrını kökten ortadan kaldırmak mümkün değildir (Heimsoeth, 1993, s. 106). Bu konuda dikkat çeken diğer bir önemli nokta da, her ne kadar *transandantal ide*'lerin herhangi bir oluşturucu kullanımı olmasa da (içi boş olsalar da), onların zorunlu ve düzenleyen kullanımı söz

konusu olup düşüncenin bir amaca yönelmesi gibi işlevleri olmasıdır (Kant, 1919, s. 549). Bunlar hiçbir deneysel ilke tarafından kapsanmayan aklın çıkarımlarıdır (Alm. *Vernunftschluss*). Onların nesnel olgusal bilgilermiş gibi kabul edilmesinin sebebi yine onlara dayanarak kavramlar üretilmesinden, çıkarımlarda bulunulmasından kaynaklanmaktadır. Öyleyse bunlar yok sayılamaz ve aklın doğası gereği varlarsa da, gerçek olmayan akılsal çıkarımlar olarak tanımlanabilirler (Kant, 1919, s. 347). Akıl (Alm. *Vernunft*) direkt olarak bir nesne ile değil sadece anlak (ya da anlama yetisi, Alm. *Verstand*) ile ilişki içindedir ve bu ilişki bağlamında aklın deneye dayalı kullanımından bahsedilebilir. Bu sebeple akıl (Alm. *Vernunft*), kavramları var eden değil sadece düzenleyen bir yetiye sahiptir ve bu düzen içinde bütünlüğü oluşturan birlikleri sağlar. Buna karşılık anlak (anlama yetisi, Alm. *Verstand*), bu bahsi geçen bütünlük ile değil, dizgesel kavramları ortaya çıkararak ilişkiler ile ilgilidir. O halde akıl çeşitli kavramları *ide*'ler, anlak çeşitli nesnel kavramlar aracılığı ile birleştirmektedir (Kant, 1919, s. 549). Özet olarak “anlama yeteneği (burada “*Verstand*” anlamındaki anlama yetisi ya da anlak kastedilmiştir) her zaman bir koşullar yığını içinde (neden-sonuçların görülemeyene kadar uzayan dizisi içinde) dönüp dolaştığı halde; akıl (burada “*Vernunft*” anlamındaki akıl kastedilmiştir), birbiri ardınca sıralanan koşulların dizisinin bütünü kavramak ister. Bu durum Kant’ın, sözleriyle: “Aklın *ide*'leri koşulların *totalite*'si (bütünlüğü) ile uğraşır” şeklinde ifade edilebilir (Heimsoeth, 1993, s. 104). Ayrıca aklın ideleri doğadan türetilmiş değildir, doğa bu *ide*'ler aracılığıyla sorgulanır (Kant, 1919, s. 550). Bu bütünlük, bilgi nesnesinde görülen bir birlik (tümel ilişki) olarak kabul edilemez. Çünkü *ide*'ler düzenleyici birlik olmanın ötesinde kurucu kabul edilirse, bilgi mümkün deneyin ötesine genişleyecek ve yanılısamaya, kuruntuya neden olacaktır. “Tüm yanılısamının düşüncenin öznel koşulunu nesnenin bilgisi olarak saymaktan kaynaklandığı söylenebilir” (Kant, 1993, s. 211). Sonuç olarak, *ide*'lerin bu şekilde kullanımları ikiliği var eden diyalektik durum olarak tespit edilmektedir (Kant, 1920, s. 120).

Kant *ide*'leri, yargıların mantıksal çizelgesindeki, kesin (Alm. *Kategorische*), koşullu (Alm. *Hypothetische*) ve ayırıcı (Alm. *Disjunktive*) farklara dayanarak bir sınıflandırmaya gitmiştir. Bu bağlamda tam özne (tözsel) *ide*'si, psikolojik (ruh olarak çevirilerini de görmek mümkün) *ide*'yi; koşulların tam diziselliği (nedensellik) *ide*'si, evren *ide*'sini (ya da kozmolojik *ide*'yi); bütün kavramların olanaklı olanının eksiksiz

tümünün (birliktelik) *idesi* de teolojik *ideyi* işaret etmektedir. Saf aklın *paralojizmleri* psikolojik *ide*, *analajileri* evren *idesi* ve en nihayetinde saf aklın ideali *teolojik ide* kaynaklıdır (Kant, 1920, ss. 95-96).

3.2.2. Psikolojik *İde*, *Paralojizm*'ler, *Antonomi*'ler ve *Teolojik İde*

Psikolojik *ide* ve bu konudaki *paralojizm*'ler, ruhun varlığı ve ölümsüzlüğü iddiası ile ilişkili olduğu ifade edilebilir. Ayrıntılı olarak incelenmiş olan ideler ve kategoriler ayrımı bağlamında bedenden ayrı ve insan yaşamı ve edimlerini belirleyen manevi bir tözün varlığının, insanın kendi ruhsal varlığına dair bilgidен türetilmeyeceği ve *ide*'leri nesnelere gibi belirlenmiş şekilde bilme iddiasında bulunulamayacağı açıktır (Kant, 1920, s. 99). Dolayısıyla ruh konusundaki bilgidен yani “ben birliğinden” hareketle hiçbir koşula bağlı olmayan ölümsüz bir ruhun var olduğu yargısına varmak aslında yanlış bir çıkarım, bir başka ifade ile *paralojizm* (mantıksal uydurma ya da yakıştırma) olacaktır (Heimsoeth, 1993, s. 106-107).

Kant'a göre anlama yetisi, spesifik doğası gereği her şeyi kavramlara bağlı olarak mantıksal çıkarımlarla düşünmektedir. Bir şeyin (Alm. “*Ding an Sich*”) bir başka şeye yüklenmesi bilinebilenken, daha önce *numen* 'ler konusu işlenirken belirtildiği gibi şeyin kendisi ya da mutlak öznesi bilinmeyen yani düşünülemezdir (Kant, 1920, s. 100). Bu durum aynı şekilde “düşünüyorum o halde varım” yargısı yani tözsel olanın *a priori* bilgisine ulaşıldığı tezi için de iddia edilebilir. O halde bu bağlamda Descartes'ın düşünen öznenin, düşünceyi çıkarmasının kabul edilebilir olduğu, ama aynı yargıdan düşünen bir “ben”e varması ve bu benin ruhsal bir bütünlük olmasının kabul edilemez olduğu ifade edilebilir. “ben”e dair mantıksal çıkarımlar konusunda bir sorun olmasa da “ben”in direkt kendisine dair mutlak yargılar birer yanılısama olarak görülmektedir. Bu düşünme ediminin ardında, mutlak bir öznenin var olduğu yanılgısı öznenin ide olarak değil nesnelere olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır (Kant, 1920, s. 100). Böylece “ben”in cevher olarak varlığını kanıtlamak mümkün değilse, insan ruhunun basitliği, gayrimaddiliği ve ölmezliği doktrinleri de böylece tehlikeye düşmüş olur” (Weber, 2015, s. 336). Buna karşılık Kant'a göre eğer bu *ide* temelinde mantıksal çıkarımlar sürdürülmezse, kurmaca mantığa dayanarak ruhun ölmezliğini kanıtlama yoluna gidilmezse ve bu tözün nesnelere olgusal değil, sadece bir ide olduğu kabul edilirse, ruhun bir töz olduğu yargısı geçerli olarak kabul edilebilir (Kant, 1993, s. 196)

(AUE, A 350-351). “Benim yerim, deneyin verimli derinleridir” (Kant, 2002, s. 129) diyen Kant, deneye dayanmayan ruhun ölümsüzlüğünün bilgisine ulaşmanın yolunu ironik bir şekilde yine mümkün bir deneyim ile verir: ruhun ölümsüzlüğünün kanti ancak ve ancak yaşamaya (yani deneyimlemeye) devam etmek yani ölmemektir (Kant, 1920, s. 102). Dolayısıyla ruh ile ilgili ortaya konulanlar aklın doğal bir sonucu olarak kabul edilebilirken, anlama yetisinin kavramlarına bağlı olan türden bir bilgi içeriği olarak kabul edilememektedir.

Bu idelerde ruhtan farklı olarak duyuma gelen *ide*’lerden, maddeden ve özellikle de evren kavramından yola çıkarak aklın sınırlarını aşma konusu analiz edilmektedir. Bu incelemelerle Kant, “zaman ve mekân bağları ile bağlanmış olan biz insanlar için, şeylerin bütünü kavramak isteyen evren idesinin, hiçbir şekilde gerçeklikle doldurulamayacak boş bir kavram olduğunu gösteriyor.” (Heimsoeth, 1993, s. 107) Çünkü ona göre “dünyanın ezelden beri olup olmadığı, maddenin sonsuz olarak bölünüp bölünemeyeceği ya da yalın parçacıklardan oluştuğu” durumların deneyle bilinmesi mümkün değildir (Kant, 2002, s. 94). Bu bağlamda ortaya çıkan ikisi matematiksel, diğer ikisi dinamik olmak üzere dört *antinomi* söz konusudur (Kant, 1920, s. 111). *Antinomi* (çatışkı) deneyim olanağının olmadığı, hiçbir şekilde doğrulanamayan ya da çürütülemeyen önermelere işaret etmektedir. Bu önermeleri hem evetlemek (tezler) hem de değillemek (anti-tezler) aynı derecede olanaklıdır. Özet olarak birinci *antinomi*, nicelik ile ilgilidir ve evren sınırlıdır ya da sonsuzdur, ikinci *antinomi*, nitelik ile ilgilidir ve evrende her şey yalın olandan oluşur ya da oluşmaz, üçüncüsü bağımlı ile ilgilidir ve özgürlük vardır ya da yoktur, dördüncü ve sonuncusu ise *modalite* (kiplik) ile ilgilidir ve Tanrı (nedenler dizisinde zorunlu bir varlık) vardır ya da yoktur *diyalektik* önermelerinden oluşmaktadır (Kant, 1920, ss. 105-106).

a. Nicelik *Antinomi*’si: Bu *antinomi*’de ele alınan tez ve anti-tez şunlardır: Tez: “Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır, ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır.”, Anti-tez: “Evrenin hiçbir başlangıcı, ve uzayda hiçbir sınırı yoktur; tersine, zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur.” (Kant, 1993, s. 231)

Evrenin sonsuzluğuna ya da bütününe dair olan *ide*, diğer *ide*’ler gibi akıl için vazgeçilmezdir. Bu *ide*’ye dair kesin bilgi iddialarında bulunmak onu bir gerçeklik olarak kavramaya çalışmak demek, bu *ide*’yi zaman ve mekân formları içinde kavrama

çabası olacaktır ki, bu hatalı bir yaklaşımdır. Bu formların evreni sonlu ya da sonsuz olarak bilmemizi sağlayacak olanakları yoktur (Heimsoeth, 1993, s. 108-109). Ayrıca ek olarak ne tez ne de anti-tez deneyi de içermez. Çünkü bunlar sadece *ide*'dir ve sonsuz zaman ve mekânın deneyi olanaklı değildir (Kant, 1920, s. 110). Dolayısıyla kendinde şeye dair ifade edilecek olan *fenomen*'ler alanına ait bir kavram, doğası gereği çelişkili ve bu idenin örneğin boyutlarına dair yargılar ister tezde olsun ister anti-tezde olsun zorunlu olarak bir yanılsama yaratacak ve yanlış olacaktır (Kant, 1920, s. 110).

b. Nitelik *Antinomi*'si: Bu *antinomi*'de ele alınan tez ve anti-tez şunlardır: Tez: “Evrendeki her bir bileşik töz yalın parçalardan oluşur, ve genel olarak yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiçbir şey yoktur.” (Kant, 1993, s. 235) Bu durum cismin sonsuz derecede bölünebileceğine de karşılık gelmektedir. Anti-tez: “Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiçbir şey yoktur.” (Kant, 1993, s. 235). Bu durum da özetle cismin bölünemeyeceğine denk düşmektedir.

Kant'ın “görünüşlerin bölünmesi *antinomi*'si” olarak da nitelediği bu *antinomi*'de, her ne kadar akıl, cismin bölünmesi konusunda kesin bir çıkarımda bulunmak istese de, *fenomenal* alana dair bir tasarım olan cismin, parçalı ya da bileşik olması olanaklıdır ama ancak deney ve tasarımın imkânı ölçüsünde. Varlık alanına ise bu alanın bilinemez olmasından dolayı uygulanamamaktadır. Bilinemeyen bir alandaki şeyin (tasarım değildir çünkü) ne kadar bölünüp bölünemeyeceğinin de bilinemeyeceği ortadadır. Eğer yine de varlık alanına uygulanacak olursa bu *ide*'lere dair yargılar çelişki yaratacaktır (Kant, 1920, s. 110).

c. İlişki/Bağıntı *Antinomi*'si: Bu *antinomi* Kant açısından oldukça önemlidir. Burada ele alınan konular *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde daha ayrıntılı olarak istenç (irade, Alm. *Wille*) özgürlüğü bağlamında tekrardan ele alınacaktır. Bu *antinomi*'nin tezi: “Doğa yasalarına göre nedensellik evrenin görüngülerinin (Alm. *Erscheinung*) tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur”, bu *antinomi*'nin anti-tezi de; “hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur” (Kant, 1993, s. 239) şeklindedir.

Özgürlük vardır önermesinin (yani tezin) kanıtlanması şu şekilde yapılmaktadır: Eğer “her şey zorunlu ve doğa yasalarına göre olur” önermesi doğru olarak kabul edilirse; herhangi bir çıkarımın ilk nedeni yoktur ve “olayların sonsuz nedenler zinciri vardır” önermeleri de doğru olmalıdır. Bu sonsuz nedenler zincirinde ayrıca gerekli tüm koşulların da yerine getirilmesi zorunludur. Bu koşullardan biri eksik ise o olay meydana gelemez. İlk neden olmadığına göre, ilgili olayın da meydana gelmemesi gerekmesine rağmen, o olay meydana geldiğine göre, zorunluluk içermeyen bir ilk neden vardır. O halde özgür bir neden vardır. Sonuç olarak evrende zorunlu olanlar yanında özgür olanlar da vardır (Kant, 1919, s. 402-403). Böylelikle her şeyin doğa yasalarına göre belirlendiği kabul edildiğinde özgürlük vardır kanıtlanmış olmaktadır. Tersine durum ise şu şekilde kanıtlanmaktadır: Evrende özgürlük olduğu kabul edilirse; özgürlüğün, tüm diğer nedenleri başlatması ve zorunlu olarak sonuçlarından önce var olması gerekmektedir. Böyle bir başlangıç kabulü de hali hazırda meydana gelmemiş bir olayı gerektirecektir. Yani olaylar arasında bir nedensellik bağı kalmayacaktır. Bu durum her olay bir sonuçtur ilkesine zıt olduğu gibi hiçbir deneyim dizgesine de olanak tanımamaktadır. Hâlbuki evrenin nedenselliğini, özgürlük yasalarıyla değil, doğa yasalarıyla kavradığımızı kabul etmiştik; o halde özgürlük yoktur. Eğer özgürlük bu bahsi geçen doğa yasalarına göre belirlenecek olsaydı dahi ondan tanımlanması gereği özgürlük olarak bahsedemezdik (Kant, 1919, ss. 404-407).

Yapılan bu inceleme, aklın yanılsamasının, diyalektiğin yani kuruntu ya da görüntü mantığı olarak tanımlanan mantığın bir sonucu olarak görülmüştür. Çünkü *fenomenal* alanda dolayısıyla zaman-mekân formları bağlamında, koşullara bağlı nedenselliğin yani neden-sonuç ilişkilerinin dışına çıkılamamaktadır (Heimsoeth, 1993, s. 111). Dikkatli bir şekilde analiz edilecek olursa, *fenomen*’ler alanının nesnelere kendinde şeylerin nesnelereymiş gibi, doğa biliminin yasalarının da kendinde şeyler için geçerliymiş gibi kabul edilmesi sebebiyle bu *antinominin* ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca özgürlüğün öznesinin *fenomen*’ler alanına ait nesnelere gibi tasarlanması da bu *antinomi*’yi ortadan kaldıramamaktadır. Dolayısıyla bu konulara dair ortaya konulacak yargıların hem tezi hem de anti tezi eş değerde evetlenebilir ya da değillenebilir olmaktadır. Fakat Kant, tespit ettiği bu noktalarda örtük olarak bu *antinomi*’yi ortadan kaldıran bir belirti görmüştür. O da doğa yasaları ile kendinde şeyler arasındaki ayrım

dayanmaktadır. Çünkü doğa biliminin yasalarının zorunluluğu *numen* 'ler alanında değil sadece *fenomen* 'ler alanında olanaklıdır. Özgürlük de *fenomen* 'ler alanında değil ancak ve ancak kendinde şeyler alanı için olanaklıdır. Ancak burada kendinde şeylere dair bir yargıda bulunmanın bir soru işareti oluşturduğu ortadadır. Buna dair de Kant, kabul etmesi ve kavranması ne kadar zor olursa olsun, ancak ve ancak bu özgürlük anlayışının bu şekilde kabul edilmesi ile bu *antinomi* 'nin ortaya çıkmayacağını varsaymaktadır (Kant, 1920, ss. 111-112).

Kant, bu *antinomi* 'yi, yani özgürlük konusunu bir yanda *numen* olan öte yanda da *fenomenal* bir varlık olan insan açısından da ele almıştır. İnsan varlığını bu bağlamda akılsal ve deneysel nitelikler taşıyan bir yapı olarak görmüştür. Bu anlamda hem doğaya içkin olan insan, doğa gibi duyu verilerinin, *fenomenal* alanın bir parçasıdır, hem de deneysel olmasının yanında “*transandantal* tamalgının (Alm. *Apperzeption*) öznesi”, bilen bir özne olduğunun farkındadır. O halde bu bağlamda insan artık sadece deneyimin nesnesi değil, bilen öznenin de kendisidir (Heimsoeth, 1993, s. 113). Bu tespitler sonucunda Kant, insan eyleminin öznel koşullara bağlı olduğunu ve doğa yasalarına bağlı olmadığını ifade etmiştir. Aklın, zaman ve mekân formlarından bağımsız olarak belli maksimlere, ilkelere göre eylemlere kurallar belirleyebileceğini düşünmüştür (Kant, 1920, s. 114). Bu maksimler ve ilkelerin bağlayıcılığı ya da zorunluluğu ise doğadaki nedensellik ve zorunluluktan farklı olarak “gereken” (Alm. *Sollen*) ile ifade edilirler (Kant, 1920, s. 113). Ek olarak “evrenbilimsel anlamda özgürlük ile bir durumu kendiliğinden başlatma yetisini” (Kant, 1993, s. 270) anlayan Kant'a göre doğadaki nedensellikten farklı olarak “gereken” kavramı altındaki nedensellik zinciri insanın kendiliğindenliği (Alm. *Spontanität*) tarafından belirlenmektedir. O halde insanın bu kendiliğindenliğe göre eylediği açıktır (Kant, 1919, ss. 469-470). Ayrıca ona göre böyle bir “özgürlük bu anlamda bir arı aşkınsal *idea*'dır” (Kant, 1993, s. 270).

Sonuç olarak “akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri, görünüşler olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından, doğanın zorunluluğu altındadır; ama bu aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler” (Kant, 2002, s. 99). Böylece insan, deneysel olmanın haricinde, akli sayesinde “eylemlerinin dayandığı istemesinin kaynağı olan, irade

kararlarını veren, etki yapabilen bir şey olarak” da tanımlanmaktadır (Heimsoeth, 1993, s. 114). Bu açıklamalar *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde daha ayrıntılı ele alınacaktır. Çünkü pratik özgürlük duyusallığın etkisi altında olmamakla birlikte bu özgürlüğün anlama yetisinin yasalarının ve deneyin ötesinde, akıl tarafından belirlenen bir ben kabulünün edimlerinin dayanaklarını barındırdığı düşünülmektedir (Kant, 1919, s. 470). Ek olarak bu anlamdaki pratik özgürlük “bir varlığın eyleminin nesnel nedenlerden her başlangıcı, bu belirleyici nedenler açısından hep bir ilk başlangıç” (Kant, 2002, s. 100) şeklinde kabul edilmektedir. Böyle bakıldığında artık doğa yasalarının nedenselliği ve zorunluluğu ile kendinde şeylere bağlı olan pratik aklın özgürlüğü bir *antinomi*’ye yol açmadığı gibi, aklın özgürlüğü de doğa yasaları ile bir *antinomi* yaratmamaktadır denilebilir (Kant, 1920, s. 115).

d. Modalite Antinomi’si: Bu *antinomi*’nin tezi: “Evrere öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır”, Anti-tezi de: “Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu hiçbir varlık yoktur” (Kant, 1993, s. 242). Bir önceki *antinomi*’de olduğu gibi kendinde şeylere dair olanlar ile *fenomen*’ler alanına ait olanlar birbirine karıştırılmadığında *antinomi* kendiliğinden çözülür. Bu *antinomi* “sırf görünüşler için geçerli olanı kendi başına şeylere kadar götürmekten, genellikle de bu ikisini bir tek kavramda karıştırmaktan ileri gelir” (Kant, 2002, s. 101). Böyle bakıldığında, *fenomen*’ler alanında varoluşu zorunlu hiçbir neden yoktur teziyle, evrenin nedeni (bu neden doğa yasalarındaki neden değil başka bir yasaya göre nedendir) zorunlu olarak bir varlığa bağlıdır anti-tezi artık çelişmemektedir (Kant, 1920, s. 116).

Kant’a göre saf aklın bir diğer zorunlu idesi de “bütün varlık olanaklarını, varlık türlerini, en yüksek derecede içine alan, birleştiren bir varlık” yani saf aklın idealidir (Heimsoeth, 1993, s. 116). “Bu *ide*, kaynağını aklın varlık-yapısında bulur; aklın hiçbir koşula bağlı olmayana, *totalite*’ye uzanmasından doğar. Bu en yüksek varlık tasavvuru, bütün şeylerin kendisinden doğduğu kaynak” sorunu, temel bir sorundur (Heimsoeth, 1993, s. 116-117). Sorunun kaynağı “düşünmemizin öznel koşullarını şeylerin nesnel koşulları saymamızdan ve aklımızı tatmin etmek için olan bir varsayımı bir dogma olarak kabul etmemizden çıkan diyalektik kuruntu” olarak görülmektedir (Kant, 2002, s. 102). Bu bağlamda bu ide “salt bir tasarım olmasına karşın, ilkin olgusallaştırılır, e.d.

bir nesne yapılır, sonra tözselleştirilir, ve son olarak usun birliğin tamamlanışına doğru doğal bir ilerleyişi yoluyla, [...] kişileştirilir” (Kant, 1993, s. 287). *Teolojik ide*’yi Kant üç farklı başlıkta kanıtlama yoluna gitmiştir: *ontolojik*, *kozmojik* ve *fiziksel-teolojik* (Kant, 1993, s. 290). Bu üç bölümün ayrıntısı bu çalışmanın kapsamı dışında kaldığı için burada bu incelemelere yer verilmeyecektir.

3.3. Pratik Akıl ve Etik Öznenin Kuruluşu

Saf Aklın Eleştirisi’nde Kant’ın tüm amacının; anlama yetisi ve görü ile bilginin sınırlarının tam anlamı ile çizilerek, bu sınırın ötesini ideler bağlamında ele alarak bilen öznenin kesin, zorunlu ve evrensel yargıda bulunabilmesinin (yani düşüncenin) olanaklı koşullarının belirlenmesi olduğu ifade edilebilir. Pratik akılda ise bilen öznenin edimlerinin gereklilik ve evrensellik bağlamında sınırlarının nasıl çizileceği analiz edilmektedir. Böylelikle insanın hem düşünsel hem de edimsel tüm alanını kuşatmak hedeflenmektedir denilebilir.

Kant, deney temelli felsefeleri “deneysel felsefe” ve temelini *a priori* ilkelerden alanları ise “saf felsefe” olarak tanımlamıştır. Saf felsefeyi ayrıca salt biçimsel ise “mantık” olarak adlandırmıştır. Bu biçimsel yapı eğer anlama yetisinin nesnelere ile yetiniyorsa onu “*Metafizik*” olarak ifade etmiştir. O halde burada hem deneysel hem de akılsal olmak üzere ikili bir yapının olduğu açıktır. Benzer şekilde Kant, etiğin (Alm. *Ethik*) ilk kısmının deneysel olan kısım yani “pratik *antropoloji*”den ve ikinci kısmının da akılsal olan kısım yani “ahlak”tan (Alm. *Moral*) meydana geldiğini belirtmiştir (Kant, 1870, s. 4).

Fenomen’ler alanında saf akılda bilmenin sınırlarını duyusallıkta verilenler ile sınırlayan Kant’ın benzer şekilde etik alanda bir belirsizlik ve rastlantıya yer açmasının beklenemeyeceği ortadadır. Bu yüzden bu alanda da *sentetik a priori* ilkelere benzer ilkelere ulaşma amacıyla olmuştur. Bu ilkeleri duyulur alanın ötesine geçen pratik akılda bulmuş, ahlak yasasının *sentetik a priori*’si olarak tarif edilebilecek koşulsuz buyruğu (*kategorik imperatif*) keşfetmiştir (Kant, 1922a, s. 66). O halde bu kesinlik, evrensellik ve zorunluluk, en az duyulur alanda olduğu kadar onun ötesinde de sadece aklın *a priori* pratik ilkelerinin temellerini analiz etmek için değil, etik alanda yargıların doğru olması ve spekülasyonlara açık olmaması için de oldukça gerekli görülmüştür.

Ayrıca yargıları kesinliğe ve evrenselliğe taşıyacak yasanın tek başına yeterli olamayacağı düşünülmüştür. Ek olarak “... iyidir.” gibi, “iyi” olarak verilen yargının da sadece bir şeye iyi demeye olanak sağlayan ilgili yasasına uygunluğunun yetersiz olacağı, aynı zamanda ilgili yargıya dayanan eylemin yasa uğruna yapıyor olmasının da çok önemli olduğu ifade edilmiştir. Aksi takdirde sadece bir yasaya uygun davranmanın evrensel bir tavır değil rastlantısal bir edim olacağı açıktır. Buna dair bir çözüm olarak, saf ve sahîh bir felsefe (*Metafizik*) için, deneysel alandakilerle, etik alandaki tespitlerin birbirine karıştırılmaması önerilmiştir (Kant, 1870, s. 6). Bunu gerçekleştirebilmek için de ahlak metafiziğinin sınırları “olanaklı bir saf istemenin (Alm. *Wille*) idesini ve ilkelerini araştırmak” olarak belirlenmiştir (Kant, 2015, s. 6).

Bu alanın sınırlarının belirlenmesinde ilkeler ve yasalar yanında insanın kendi yapısının da büyük önem taşıdığı görülmektedir. İnsan varlığının kendine bakabilmesi, yani yetilerini ve eylemlerini kavrayabilmesi için de iki ayrı açının olduğundan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi insanın, *fenomen*’ler alanına ait olması bakımından doğa yasalarına (Alm. *Naturgesetzen, Heteronomie*) tabi olmasıdır. İkincisi de doğa yasalarından bağımsız ve deneysel olmayan, sadece akılda kendisini temellendiren yasalara tabi olmasıdır (Kant, 1870, s. 82). Sonuç olarak doğa yasalarına dayanarak bilimsel bir metafizikten bahsedilemeyeceği, bunun duyularla değil, pratik akılla kurulabileceği, ahlak yasasının ancak bu bağlamda zorunlu ve evrensel olabileceği ortaya çıkmıştır. Aksi durumda doğa yasaları bağlamında oluşturulacak bir etik anlayışın amaç-araç ilişkisi, eğilimler, istekler tarafından yönlendirileceği, rastlantısal olacağı ve asıl amacın pragmatizm ve mutluluğa ulaşmak olarak görüleceği ifade edilmiştir (Heimsoeth, 1993, s. 124). Bu ifadeler saf akıl yanında pratik aklın fonksiyonuna ve önemine dikkat edilmesi gerektiğinin göstergeleri olarak görülebilir. Bu amaçla insan iradesini (istencini Alm. *Wille*); eğilimlerin, isteklerin belirlememesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Pratik aklın da kendi bağlamında dayandığı *a priori*, evrensel ve zorunlu yasaların ve ilkelerin olması gerektiği anlaşılmıştır. O halde eğilimlerin ve isteklerin insanı mutlu etmesi ile akıl tarafından belirlenen etik durumun birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Çünkü eğilimlerin, etik anlamda *sentetik a priori* ilkeleri yani insan iradesinin kendi kendisini belirleyen ilkeleri tespit etme sürecinde yetersiz kalacakları açıkça görülmüştür (Heimsoeth, 1993, s. 125).

Ele alınması gereken diğerk bir konu da “gereklilik” (Alm. *Sollen*) kavramıdır. Buraya kadar diğerk konular ele alınırken incelendiği gibi gereklilik konusu da doğa ve ahlak (zorunluluk ve gereklilik) yasaları bağlamında iki kısma ayrılmıştır. Bu ayrım bağlamında da Kant’ın “etik” alanın sınırlarını belirlediği görülmektedir. Amaç tıpkı doğa yasalarında olduğu gibi maksimlerin (eylemin öznel ilkelerinin) nesnel ve evrensel ilkeler olabilecek şekilde ve böylece de insanın kendi kendisine evrensel yasalar belirleyebilecek şekilde belirlenmesi olmuştur (Kant, 1970, s. 77). Analizlerin devamında da ayrıntılı olarak değinileceği gibi Kant, buna eğilimler ve isteklerin müsaade etmeyeceği ve kesin bir buyruk (Alm. “*kategorisch Imperativ*”) belirleyemeyeceği düşüncesindedir. Ama eğilimler tarafından rastlantısal olarak belirlenmeyen, böyle kesin ve evrensel bir kavrayışın yani koşulsuz buyruğun neden var olabileceğini araştırdığında karşısına “gerek” (Alm. *Sollen*) kavramı çıkmıştır. “gerek” kavramını da her akıllı varlık için geçerli bir “irade” (Alm. *Will*) olarak tanımlamıştır (Kant, 1870, s. 78). Böylece doğaya ilişkin bilgeliğin deneye dayanması gibi ahlaka ilişkin alanın da deneysel kısmının olduğunu düşünen Kant’a göre, ilkinde deney nesnesi olarak doğa yasalarını, ikincisinde ise doğa tarafından uyarılan insanın iradesinin yasalarını belirlemek olanaklı hale gelmiştir. Böylece gereklilik bağlamında iradenin yasaları, her şeyin iradeye göre olması gerektiği yasalar olarak belirlenmiştir (Kant, 1870, s. 4). Bu bağlamda buyrukların da hipotetik (koşullu buyruk, bir amaca götürmesi için uyulması gereken koşulları gösteren buyruk) ve kategorik olarak ikiye ayrıldığını belirtmek gerekir.

Hipotetik buyruklarda görülebileceği gibi örtük olarak bir “eğer” vardır. Bu durumun hipotetik buyrukların, belli bir amaç-araç ilişkisi taşıdıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla böyle buyruklar belli çıkarlarla ilgili de olabilirler. Ama böyle bir buyruğun hem araçsallık hem de rastlantısallık taşımasından dolayı Kant’a göre pratik akla dayalı bir buyruk olamayacağı da açıktır (Heimsoeth, 1993, s. 127).

Kategorik buyruk daha sonraki bölümlerde daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır ama kısaca ifade edilecek olursa Kant’a göre ahlaki buyruklar kategoriktirler (Kant, 1870, s. 42). Kategorik buyruklarda örtük olarak bir eğer bulunmadığı, belli bir çıkar ve amaç-araç ilişkisi taşımadığı ifade edilebilir. Bu türden buyruklara hiçbir koşula bağlı olmadan gerekliğe dayanmanın söz konusu olduğu eklenebilir. Ayrıca koşulsuz

buyruklar durum ne olursa olsun buyruğa buyruk olmasından dolayı uymayı gerektirirler ve iyi irade temellidirler. Herkes için geçerlidirler (Heimsoeth, 1993, s. 128). Hipotetik-Kategorik ayrıma göre Kant, sadece belli bir amaca göre ya da belli duysal ihtiyaçları gidermeye yönelik hareket etmenin, aklın, hayvanlarda olduğu gibi sadece araçsal kullanılması anlamına geleceğini ifade etmiştir. Sadece böyle bir akla sahip insanın da hayvanlığın üstünde bir edim gerçekleştirmiş olamayacağını belirtmiştir. Ama gerçekte insanın bu yapıda yani tamamen bir hayvan olarak kabul edilebilecek ve aklına karşı kayıtsız kalabilecek bir yapıda kabul edilemeyeceğini de ifade etmiştir. Dolayısıyla insan aklı, Kant'a göre iyi (Alm. *Gute*) ve kötüyü (Alm. *Böse*) gözetebilecek yapıdadır ama bunu yeterli görmemiş ve aklın daha yüksek bir amaç için var olduğunu ve bu amacın da kendisi için iyi ve kötü olanın en yüksek koşuluna ulaşabilmek olduğunu, yani edimlerinin evrensel bir yasa tarafından belirlenmesi gerektiğini iddia etmiştir (Kant, 1922a, ss. 80-81).

Buraya kadar yapılan incelemeler ışığında Kant'ın etik anlayışını daha net incelemek ve bilen öznenin bilgisinin dışında bir de eylemlerinin sınırlarını belirleyecek alanı anlayabilmek için adım adım öncelikle “iyi irade” (“iyi istenç”, “iyi isteme”, Alm. “*der gute Wille*”), sonrasında ödev (Alm. *Phlicht*), koşulsuz buyruk (*Kategorik Imperatif*), en yüksek iyi ve insanı insan yapan temel özellik olarak görülen özgürlük kavramlarının ayrıntılı olarak ele alınması gerekmektedir.

3.4. İyi İrade, Özerklik ve Özgürlük

İyi kavramının etik alan ve insan eylemlerinin belirlenmesinde büyük öneme sahip olduğu ifade edilebilir. Kant'ın bu kavramı, mutluluk ya da pragmatik amaçlar kapsamında değil, irade ile ilişkisi bağlamında ele almış olduğu, açıklamalarını bu çerçevede içinde yapmış olduğu söylenebilir. Mutluluk temelli yaklaşımların, gücü, zenginliği, onuru, sağlığı ve kendi halinden hoşnut olmayı önemseyen insana pozitif etkisi olduğuna itiraz etmeyen Kant, bunların çok sık olarak insan ruhunu etkileyeceğini ve eylemde bulunurken de ilkelerini bunlar aracılığıyla belirleyebileceğini ifade etmiştir. Fakat böyle bir ilkesel belirlenimin haddini bilmezlik olacağını da eklemiştir. Onun önerisi, eylemde bulunmada, haklı ve genel olarak amaca uygunluğunun göstergesi olan, iyi iradenin olması gerektiği üzerine olmuştur (Kant, 1870, s. 10). O halde iyi irade, sonuçlarına göre, ulaşabildiği amaçlarla ya da işe yaramasına göre

ölçülememeli ve tanımlanmamalıdır. İyilik, iradenin bir modudur, kipidir (Heimsoeth, 1993, s. 126). İyi irade, sadece irade olarak, kendi başına iyi olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda iyi iradenin, bir takım eğilimlerin, hatta tüm eğilimlerin irade yararına gerçekleşebileceği her şeyden (bu eğilimlerle karşılaştırılmayacak derecede) daha yüksek bir değeri olduğu ifade edilmiştir (Kant, 1870, s. 11). Tekrardan Kant'a göre iyi kavramının incelenmesine geri dönecek olursa; “dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden (irade, istenç, istek, niyet, Alm. “*der gute Wille*”) başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2015, s. 8). Aklın temel görevi de bu bağlamda belli amaçlar için araç olabilecek bir iyi yerine akıl için mutlak gerekli olan kendi başına iyi olarak bahsedilen bu iyi iradeyi ortaya çıkarmak olması gerektiği belirtilmiştir. Bu sebeple bu iyi irade her ne kadar biricik iyi olmasa dahi her şeyin, mutluluğun bile koşulu olan en üstün iyi olarak kabul edilmiştir (Kant, 1870, s. 14). Ayrıca iyi bir irade, ödev kavramıyla da ilişkilidir ve daha önce de yasaya uygunluk değil, yasa uğruna eylemde bulunulması gerektiğinden bahsedildiği gibi, ahlaki eylemin ölçüsünün ödevde uygunluk değil, ödevden dolayı olması gerektiği ifade edilmiştir (Kant, 1870, s. 15). Ödev kavramı daha sonra ele alınacak ve iyi iradeyle arasındaki ilişki ortaya konulacaktır.

Diyalektik konusu, saf akla dair bölümde ayrıntılı olarak analiz edilmesine rağmen saf pratik aklın diyalektiğinde en yüksek iyi (Alm. “*das höchste Gut*”) bağlamında farklılaşmakta ve dolayısıyla bu konu pratik akıl temelinde tekrar ele almayı gerektirmektedir. Yani bu bölümde özetle, saf pratik aklın en yüksek iyi olarak ifade edilen nesnenin mutlak *totalitesini* doğası gereği araması konu edilecektir. Ahlak yasası saf iradeyi belirleyici tek neden olduğundan, iradenin içeriğinden ve tüm nesnelere soyutlanmıştır. O halde en yüksek iyi, saf iradenin nesnelere tamamı olduğundan dolayı, saf iradeyi, yani ahlak yasasını belirleyen neden olarak görülmemesi gerektiği ifade edilebilir (Kant, 1922a, s. 141) Aksi takdirde böyle bir kabulün ahlak yasasını araçsal kılacağı daha önceki incelemelerde belirtildiği gibi açıktır. Ancak “En yüksek iyi kavramının içinde en üst koşul olarak ahlâk yasası daha baştan kapsanırsa, o zaman kendiliğinden anlaşılacaktır ki, en yüksek iyi yalnızca saf istemenin nesnesi değil, aynı zamanda onun kavramıdır da ve onun pratik aklımız yoluyla olanak kazanan varoluşunun tasarımı, aynı zamanda saf istemeyi belirleyen nedeni” olarak görülmektedir (Kant, 2016, ss. 119-120). Böylece ahlak yasası *heteronomi*'ye göre

değil, daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak olan özerklik (Alm. *Autonomie*) ilkesine göre iradeyi belirlediği iddia edilebilir (Kant, 1922a, s. 141). Kant burada *heteronomik* olarak en yüksek iyinin araçsal biçimde “mutluluk” olarak belirlenemeyeceği üzerinde durmaktadır, bunun karşısına ise otonom ya da özerk bir ilkeyi koyma çabasıdır (Kant, 1922a, ss. 142-145). Bu bağlamda Kant, “en yüksek iyiyi isteme özgürlüğü aracılığıyla ortaya koymak, *a priori* (ahlaksal olarak) zorunludur; dolayısıyla en yüksek iyinin olanaklılığının koşulu da yalnızca *a priori* bilgi temellerine dayanmalıdır” iddiasında bulunmuştur (Kant, 2016, s. 123). En yüksek iyi, ahlaki açıdan belirlenen iradenin zorunlu en yüksek amacı olarak ve bu türden bir iradenin nesnesi olarak kabul edilebilir olduğu ifade edilmiştir. Bahsi geçen bu iradenin içerikleri açısından bu nesne ile ilgili maksimlerin de nesnel gerçekliliği olduğu iddia etmiştir (Kant, 1922a, ss. 147-148). Ayrıca ek olarak belirtilmesi gerekir ki Kant’a göre saf aklın kavramı olmalarından ve onlara dair hiçbir görünüm verilemeyecek olmasından dolayı teorik açıdan herhangi bir nesnellik ve gerçeklik bulunamayacak olan üç teorik kavram, yani özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı kavramlarının, en yüksek iyinin açıklanabilmesi için mutlaka varsayılması gerekmektedir (Kant, 1922a, s. 171). Bu çalışmanın sınırları bağlamında sonraki kısımda özgürlük incelemesine önemli bir yer ayrılacak ama diğer iki kavram ise sadece tanımlanmakla yetinilecektir.

Ruhun ölümsüzlüğü ile sonsuzluk arasında bir ilişki kurulmuştur. En yüksek iyinin mümkün koşulu ahlak yasası ile belirlenen iradenin zorunlu nesnesi olmasından kaynaklanmaktadır. İradenin de ahlak yasasına tam uygunluğu bu bahsi geçen en yüksek iyi için en üst koşul olarak kabul edilmiştir. Söz konusu tam uygunluk sonsuza doğru ilerlemenin kabulü anlamına gelmektedir. Kant’a göre bu ilerleme zorunlu olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Sonsuza ilerleme de ancak ve ancak insanın (burada tür olarak insandan bahsedildiğine değinilmiştir) sonsuza dek giden varoluşunun varsayılması ile olanaklı olduğu ifade edilmiştir. Bu son tanımın ruhun ölümsüzlüğünün tanımı olduğu da açıktır. O halde en yüksek iyinin koşulunun ruhun ölümsüzlüğü olduğu söylenebilir. Kant bu durumu teorik olarak kanıtlanamayan ama *a priori* geçerli pratik yasaya yani ahlak yasasına da ayrılmaz şekilde bağlı olan saf aklın bir *postülatı* (koyutu), olarak ifade etmiştir (Kant, 1922a, s. 156).

Kant'ın en yüksek iyiyi açıklayan diğer bir kavramı da Tanrıdır. “En yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) gerçekliğinin koyutu, aynı zamanda en yüksek asli bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutu” olduğu açıktır (Kant, 2016, s. 136). En yüksek iyinin desteklenmesi insanın bir ödevi olarak kabul edildiğinden ve ancak ve ancak Tanrının varoluşu şartıyla bir en yüksek iyi tanımlanabildiği için, bu varsayım ödevde ayrılmaz bir biçimde bağlı olarak kabul edilmiştir. Bu kabuller altında Tanrının varlığının kabulü Kant'a göre ahlaksal açıdan zorunludur (Kant, 1922a, s. 160).

Buraya kadar yapılan incelemeler sonucunda ahlaklı eylemler ile eğilimler birbirinden ayrılmış ve karşıt olarak kabul edilmiştir. Pratik aklın belirlediği iyi irade bağlamındaki eylemler ödevde bağlı olduğundan, ödev de eğilimlerden ayrılır ve eğilime karşıttır denilebilir. “ödev, yasaya saygıdan (Alm. *Achtung*) dolayı yapılan eylemin zorunluluğu” olarak tanımlanmıştır (Kant, 2015, s. 15). İnsanın eğilimler karşısında ahlaki yasaya göre eylemde bulunabilmesi için çerçeveyi belirleyen kavram ödevdir (Heimsoeth, 1993, s. 129). Ayrıca ödevden dolayı yapılan bir eylemde de o eylemin, “ahlaksal değerini onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulur” (Kant, 2015, s. 15).

Kant için etik alanın belirlenmesi ve insan eylemlerinin evrensel bir nitelik taşıması açısından ahlak yasasının çok büyük bir önemi vardır. Bu önemi, “iki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası” sözleri ile ifade etmiştir (Kant, 2016, s. 174). Ancak bu bölümün giriş kısmında bahsettiğimiz gibi “ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetimle, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; dolayısıyla da ondan zorunluluklu kesinlik beklemekten vazgeçilse bile, o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece *a posteriori* olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur” (Kant, 2016, s. 53). Çünkü Kant eylemi, “herhangi bir eğilimden gelen koşul olmaksızın, istemeye *a priori*, dolayısıyla (ama yalnızca nesnel bakımdan, yani bütün özel hareket nedenlerine tamamen egemen olan bir akıl idesine dayanarak) zorunlu olarak” bağlamıştır (Kant, 2015, s. 37).

Bilen öznenin bilgisinin sınırları incelendiği bölümde ele alındığı gibi doğa yasaları ilkelere eş değerdir ve burada aklın (Alm. *Vernunft*) kullanılışı teorik olup nesnenin yapısı ile belirlenmiştir. Pratik aklın incelendiği bu bölümde her ne kadar ilkeler aklın ürünü olsa da iradenin nedenselliğinde belirlendiği için doğa yasalarında olduğu gibi zorunlu değildir. Ama eyleme yine de zorunluluk ve nesnellik getiren, bir gerek (Alm. *Sollen*) ile bağlı buyruklardır. Burada ek olarak belirtmek gerekir ki, buyruklar nesnel ve zorunlu özellik taşıdığından, öznel ilkeler olan maksimlerden tamamen ayrılmaktadırlar. Buyruklar da koşullu ve koşulsuz olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Koşullu olanlar iradeyi salt irade olarak görmezler, belli bir amaca ulaşma hedefini taşırlar. Kant, tarafından bunlar yasa olarak kabul edilmemektedirler. Koşulsuz olanlar ise yasa olabilmeleri için iradeyi salt irade olarak belirlerler, böylelikle de zorunlu ve kesindirler, rastlantısal ve belirsiz değildirler (Kant, 1922a, s. 24). Daha önceki yapılan incelemeler de göz önünde bulundurularak ilk grubun eğilimler bağlamında ikinci grubunda eğilimlerden bağımsız olarak belirlendikleri ifade edilebilir.

Sonuç olarak bahsi geçen buyruk (Alm. *Imperativ*): “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” şeklinde ifade edilmiştir (Kant, 2016, s. 35). Bu buyruk, kesinlikle hep aynı şekle/forma tabi olarak hareket edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. O halde bu kategorik (koşulsuz) pratik önerme veya yasa mutlak ve *a priori* olarak tasarlanmış ve nesnel olarak belirlenmiştir (Kant, 1922a, s. 40). Dolayısıyla, tıpkı doğa yasalarında olduğu gibi gereklilik bağlamındaki ödevin buyruğu da (Alm. “*Imperativ der Pflicht*”) “eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 2015, s. 38) şeklinde de ifade edilmiştir. Burada not edilmesi gereken bir diğer nokta da bu hali ile bu bahsi geçen yasanın sadece kendi kendini buyurduğu için içerik/anlam taşımadığı ve salt biçimsel olduğudur. İnsan daha yüksek bir amaca sahip akıllı bir varlık olduğundan dolayı iradesini doğrudan belirleyebilmekte ve yasaya uygun eylemde bulunabilmektedir. Bu bağlamdaki eylemlerin ise kendi başına iyi oldukları, maksimleri de bu yasaya uygun olan iradenin bu durumunda en yüksek iyi olduğu ifade edilmiştir (Kant, 1922a, s. 80). O halde bu açıklamalar ışığında akıl sahibi insanın aslında kendi kendisinin amacı olduğu söylenebilir.

Kant'ın böylece insan teklerinden değil "insan"dan, bütün bir insanlıktan bahsettiği de açıktır (Kant, 1922a, s. 112). Bu bağlamda ona göre insanın kendi kendisinin amacı olması ile saygı (Alm. *Achtung*) arasında bir ilişki söz konusudur. Çünkü o, insanın kendisi için bir yasa olarak kabul ettiği şeyi saygı ile anladığını ifade etmiştir. Saygı, iradenin yasa aracılığıyla belirlenimi ve bilinci olarak tanımlamıştır. Saygının nesnesi yasadır ve ahlaki tüm ilginin de sadece yasaya saygı olduğunu eklemiştir (Kant, 1870, s. 20). Saygı ile bütün insanlığın en yüksek nesnesi olması bağlamında onur arasında da bir ilişki söz konusudur. "Böylece insan olma onuru, insanın tüm edimlerinde, kişiliğinde, her zaman hesaba katılmalı ve son ölçü olmalıdır. Şeyler, bir araç olarak görülür ve kullanılırlar; fakat kişiler, bizim için daima, en yüksek saygının objesi olmalıdırlar" (Heimsoeth, 1993 s. 134). İnsan kendi başına değerli kabul edilmiştir. Ayrıca Kant'a göre ahlaklılık ve insanlık aynı şey yani yasa koyucu bir yeti olmaları bağlamında değerli olan tek şeydir. Buna karşılık nesnel anlamında şeylerin bunu yapabilme gücü yoktur ve onların değeri değil fiyatları vardır (Kant, 1870, s. 60). O halde insanın eyleminin sonucunda elde edilecek nesnelere değerlerinin koşullu olduğu açıktır. Akıl sahibi olmayan, (Alm. *Vernunftlos*) şeylerin (Alm. *Gegenstand*) varoluşunun (Alm. *Dasein*) insan iradesine değil doğaya tabi ve araçsal oldukları kabul edilmiş ve bunların değerinin ancak göreceli olabileceği iddia edilmiştir. Bu sebeple de akıl sahibi varlıklar ile bu varlıklar (Alm. *Wesen*) arasında Kant bir ayrıma gitmiştir. Bu bağlamda akıl sahibi olmayanları şeyler (Alm. *Sachen*), akıl sahibi olanları kişiler (Alm. *Person*) olarak tanımlamıştır. Buradan hareketle de kişilerin doğal yapısı gereği kendilerinin amaç olduğunu ya da sadece araç olarak kullanılacak şeyler olarak görülemeyeceklerini ifade etmiştir. Bu durum da tüm kişiler, keyfi tercihlerinin sınırı ve saygının nesnesi (Alm. "*der Gegenstand der Achtung*") olarak kabul edilmişlerdir. Bunlar salt sübjektif değil tersine objektif amaçlar olmakla birlikte eylemlerin sonucu olarak bunların varoluşunun (Alm. *Existenz*) değer taşıdığı iddia edilmiştir. Çünkü akla sahip varlıkların varoluşlarının (Alm. *Dasein*) kendi başına amaç olup başka bir amacın aracı olamayacağı açıklanmıştır (Kant, 1870, ss. 52-53).

Yukarıda da değinildiği gibi *heteronomi*, akıl sahibi olarak kabul edilen varlıkların doğası gereği varoluşlarının deney tarafından belirlenen yasalara (kendi dışından gelen yasalara) tabi olması olarak tanımlanmıştır. Ama buna karşılık özerklik (otonomi, Alm. *Autonomie*), bu bahsi geçen akıl varlıklarının varoluşlarının deney

tarafından belirlenmeyen, duyularüstü/deneyüstü doğaları temelinde yasalara (kendisi tarafından belirlenen yasalara) tabi olması olarak adlandırılmıştır. Ahlak yasasının da bu bahsi geçen özerklik bağlamında pratik akıl tarafından belirlendiği kabul edilmiştir. Bu yasanın hem deneysel alanı hem de deneyüstü alanı bağlayıcı nitelik taşıdığı ifade edilmiştir (Kant, 1922a, s. 56). İradenin özerkliği de iradenin kendi kendine bir yasa olmasının özelliği olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla diğer yasalar için ele alındığı gibi özerkliğin ilkesi de böylelikle öyle bir maksime göre eylemde bulunulmalı ki bu aynı zamanda genel yasa olarak kavranabilsin şeklinde belirlenmiştir (Kant, 1870 s. 67). Kant'ın üzerinden durduğu bir diğer nokta da; kutsal bir varlık tarafından emredilen değil, insanın kendi aklı tarafından belirlenen eylemin yasadan doğan yükümlülüğünün nesnel bir zorunluluk oluşturduğudur ve bunu da ödev olarak tanımlamak mümkündür (Kant, 1870, s. 66). Ayrıca söz konusu eğilimler, mutluluk ve çıkarlar temelinde yönetilecek irade heteronom olup, uyulması gereken buyrukların daha önce de ifade edildiği gibi hipotetik buyruklar olacağı açıktır. Aksine insanın iradesi özerk ise kategorik buyrukları dikkate alması gerektiği ifade edilebilir.

Özerklik kavramına dair yapılan bu tespitlerin özgürlük kavramı ile çok sıkı bir ilişkisi söz konusudur. Kant, iradenin kendi kendine yasa olması halinin yani iradenin özgürlüğünün özerklikten başka bir şey olamayacağını belirtmiştir. Ahlak yasaları ile belirlenmiş bir irade ile özgür bir iradeyi eş tutmuş bunu da ahlaklılık ilkesinin formülü olarak tespit etmiştir (Kant, 1870, s. 75). Böylece gerek özgürlüğün gerekse de iradenin kendi kendine yasa olmaları itibarıyla özerk ve birbirine eş belirlenimler oldukları açıktır (Kant, 1870, s. 79). Bu açıklamalar ışığında ilkin özgürlüğün ve özerkliğin birlikte olanaklı olabildiği ortadadır. İkinci olarak da insan ya da bilen özne, kendi kendisine yasa koyabilen özerk, yani özgür, yani ahlaki eylemde bulunabilen ve kendi koyduğu yasaya uyması ödeviyle etik bir öznedir tespitinde bulunulabilir. Kant, bu tespitler bağlamında insanı, “özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesi” (Kant, 2016, s. 96) olarak tanımlamıştır. İrade sınırlarını belirleyen noktalar; insanın özerkliği ile uyuşması, iradesinden çıkan yasaya göre olanaklı olmayan amaçlardan uzak durması ve hiçbir zaman araç olmaması, yani kendisini amaç olarak görmesi olarak tespit edilmiştir (Kant, 1922a, s. 112).

Pratik anlamdaki özgürlük iradenin ahlak yasası hariç diğer tüm şeylerden bağımsız olma hali olarak tanımlanmış ve duyular alanında bir kavram olarak kavranamayacağı eklenmiştir (Kant, 1922a, s. 121). Dolayısıyla özgürlüğün deney yoluyla kavranamayacağı ortadadır. Deneyin, doğa yasalarını ve mekanizmini ortaya koyacağı açıktır. Bilgi ancak yasalara bağlanabilen ve nesnesi mümkün deneyde verilebilen şeyler için geçerli kabul edilmişti. Bu bağlamda özgürlüğün nesneliliği ve geçerliliği doğa yasaları temelinde ya da deneyle kanıtlanamayacak bir ide olarak görülmüştür. Özgürlük ne kavranabilir ne de onun görüşüne ulaşılabilir. Özgürlük, iradenin yani aklın yasaları bağlamında eyleyen insanın bilincinde olduğuna inanılan ve aklın zorunlu bir varsayımı olarak geçerli kabul edilen bir kavrayıştır (Kant, 1870, s. 89). Özgürlüğün deneylenemiyor olması hali onu yok sayabileceğimiz anlamına gelmemektedir. İnsanın kendisi için maksimler belirlediği an itibari ile doğrudan bilincine vardığı ahlak yasası ve ahlak yasası temelinde belirlediği koşulsuz buyruk sürecini izlediği yapılan incelemelerde ifade edilmişti. Bahsi geçen bu süreç doğrultusunda belirlenen yasalar bilen özneyi doğrudan özgürlüğe götürebilecektir (Kant, 1922a, ss. 37-38). Bu bağlamda özgürlüğün zorunlu olarak var olduğu iddia edilmektedir.

Transandantal özgürlük (a priori ve pratik olan özgürlük) olmadan ahlak yasasının ve bu yasaya göre eylemde bulunmanın mümkün olamayacağından bahsedilmişti (Kant, 1922a, ss. 124-125). Kant, ahlak yasası olmadan özgürlüğün kabul edilemez olacağı, özgürlük olmadan da ahlak yasası ile karşılaşamayacağının altını çizmiştir (Kant, 1922a, s. 4). Sonuç olarak Kant, salt doğa yasalarına göre eyleyen, bilen öznenin özgürlük olmadan ancak bir kukla ya da otomat (Descartes bağlamındaki otomat kastediliyor) olabileceğini, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele alınan kendiliğindenliğin (Alm. *Spontanität*) dahi bilen özneyi bu durumdan kurtaramayacağını ifade etmiştir (Kant, 1922a, ss. 129-130). Bu sebeple de özgürlüğün, duyular dünyasında değil, düşünülür (Alm. *Intelligibel*) dünyada bulunabileceğini iddia etmiştir (Kant, 1922a, ss. 134-135). Çünkü Kant'a göre "bir tek özgürlük kavramı, kendi dışımıza çıkmamız gerekmeksizin, koşullu ve duyusal olanda koşulsuz olanı ve düşünülür olanı bulmamızı sağlar" (Kant, 2016, s. 115). Ahlak yasasına uyma yetisi olarak özgürlük bilinci ve özgürlük kavramı; eğilimlere, arzulara tabi olmamak anlamında kullanılmıştır. Bir anlamda bu etkilerin altında kalmama anlamında bağımsızlık olarak değerlendirilmiştir

(Kant, 1922a, s. 151). Dolayısıyla ahlak yasasının aynı zamanda bir özgürlük yasası olması sebebiyle, güdülerden yani istek ve arzuların bağımsız nedenler bağlamında bir buyruk olarak tanımlandığı da görülmektedir (Kant, 1922a, s. 159).

Özgürlük, gerek pratik aklın gerekse de saf aklın ortaya koymuş olduğu dizgede tüm yapının kilit taşı konumunda kabul edilmiştir. *İde*'ler ve teorik alandaki temelsiz gibi görünen diğer kavrayışlar, örneğin Tanrı ve ölümsüzlük gibi, bu noktada özgürlük kavramı ile nesnellik ve gerçeklik kazanmış, belli bir temele oturmuşlardır, dolayısıyla özgürlük temelinde olanaklı hale gelmişlerdir. Bunun nedeni de özgürlük *ide*'sinin kendisini ahlak yasası aracılığıyla ortaya koyması olarak ifade edilmiştir. Doğrudan doğruya kavranmasa dahi özgürlük *ide*'si *a priori* olarak bilinen tek *ide* ve ahlak yasasının koşulu şeklinde belirlenmiştir. Buna karşılık diğer *ide*'ler olan Tanrı ve ölümsüzlük ise ahlak tarafından belirlenen iradenin kendisine sunulan *a priori* nesnesine yani en üstün iyiye uygulanmasının koşulu olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla doğa yasalarından farklı olarak Tanrı ve ölümsüzlük *ide*'lerinin pratik alanda bu şekilde bilinebildikleri belirtilmiştir. Böylece çelişme, *antinomi* ve olanaksızlık durumları da ortadan kalkmaktadır (Kant, 1922a, s. 4).

Özgürlük *ide*'sinin zorunluluğunun açıklanması ayrıca kategorik buyruğu olanaklı kılması açısından önemlidir. Bu zorunluluğun açıklanması her ne kadar özgürlük kavranamıyor olsa da gerek özgürlük adına yapılan incelemelerde gerekse de pratik akıl, ahlak yasası ve kategorik imperatif konularında detaylı olarak analiz edilmişti. Bu zorunluluğun, bilen öznenin iradesinin özgür olduğu ve bu iradenin koşulu olan özerkliğin bir sonucu olarak ortaya çıktığı belirtilmişti. Doğa yasalarının zorunluluğu ile karıştırmamak kaydıyla iradenin özgürlüğü varsayımının da böylece sadece olanaklı olmadığı, aynı zamanda da pratik alanda, *ide* olarak bireysel tercihlerin temeli olan tüm eylemlerin koşulu olduğu ifade edilebilir. Ek olarak özgürlüğün, akıl sahibi varlığın eğilim ve isteklerinden farklı bir şekilde başka bir kanıtı ihtiyacı duymadan zorunlu olduğu ortadadır (Kant, 1870, s. 92).

Özgürlük ile ilgili olarak Kant'ın yaptığı diğer bir önemli ayrım “negatif” ve “pozitif” olması temelindedir. Ahlak yasasının ve bu yasaya uygun ödevin ilkesi iradenin özerliğidir. Ayrıca bireysel tercihlerin *heteronomisinin* bu bahsi geçen yasa ve ödevin temeli olamayacağı açıklanmıştır. Ek olarak *heteronomiye* dayalı bir iradenin de

ahlaki kabul edilmeyeceği belirtilmişti. Ahlaki eylemin ilkesinin, ilk olarak ahlaki yasanın içerikten yani eğilimler ve araçsallıktan bağımsız olması gerektiği ikinci olarak da tercihlerin de ancak ve ancak belli bir maksim ile belirlenen genel bir yasa tarafından yönetilmesinin zorunluluğu olduğu ortaya konulmuştu. İşte bu açıklamalar temelindeki özgürlük negatif anlamda özgürlüktür. Buna karşılık pratik aklın kendi kendisine yasayı belirlemesi ise pozitif anlamda özgürlük olarak tanımlanmıştır (Kant, 1922a, s. 43). Özet olarak *heteronomiye* dayalı eylemlerde bulunmama hali anlamındaki bağımsızlığın negatif, otonomiye bağlı eylemlerde bulunmanın ise pozitif özgürlük olduğu ifade edebilir.

Bir başka açıdan da kendi kendisinin, kendinde şey (Alm. “*Ding an Sich*”) olarak bilincinde olan öznenin, zamanının koşulları dışından kendi varoluşuna baktığında, kendisini, kendi kendisine salt akli aracılığı ile yasa koyan ve koyduğu bu yasalar tarafından belirlenen bir varlık olarak görecektir. O halde öznenin burada bahsi geçen varoluşundan önce iradesinin belirleniminin geldiği kabul edilmiştir. Ama dikkat etmek gerekir ki; bu belirlenime dair varoluş, kesinlikle öznenin *numen*'ine dair bir içerik olmadığı altı çizilmiştir (Kant, 1922a, ss. 125-126).

Kant'ın buraya kadar yapmış olduğu insana ya da bilen özneye dair belirlemelerin ve tespitlerin insan tekleri için değil, bunların tür olarak insan için, bütün insan tekleri için geçerli olduklarının da tekrardan belirtilmesi gerekmektedir. Bir başka ifade ile Kant'a göre “insanda, yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak aklın kullanımına yönelen doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilirler” (Kant, 2006b, s. 30). Bu insan türü için, Kant tarafından ortaya konulan bu özgürlük anlayışı olmaksızın da ahlak yasasından bahsedilemeyeceği açıktır. Her ne kadar mekanizm, nedenselliğin doğa yasası bağlamında, zamansal olarak gerçekleşen olayların zorunluluğu olarak tanımlanmış olsa dahi buradan bu mekanizmle ilişkili olan her şeyin, özellikle de Descartes'ın penceresinden görünenlerin maddi makineler olduğu anlamı çıkmayacaktır (Kant, 1922a, ss. 124-125).

3.5. Yargı Gücü ve Estetik Öznenin Kuruluşu

Buraya kadar ele alınmış olan konularda, Kant'ın, *Saf Aklın* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* ile bilginin ve bilen öznenin olanaklı eyleminin sınırlarını ve koşullarını belirleme çabasında olduğu görülmüştür. Bu aşamada, yani *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise bahsi geçen saf ve pratik akıl arasında köprü kurmaya çalışmakta olduğu ifade edilebilir. Özellikle özgürlüğün ve estetiğin önemini önplanda tuttuğu görülmektedir. Bu bölümün temel meselesi de bahsi geçen iki nokta arasında olası ilişkinin nasıl kurulacağı sorununu incelemek olacaktır. Bu amaçla sırasıyla, yargı gücü, estetik yargı, güzel ve yüce kavramları ele alınacaktır. Bunları takiben yargı gücünün eleştirisi bağlamında güzelin ve yücenin analitiği, arkasından da estetik yargı gücünün diyalektiği analiz edilecektir. En son kısımda da deha kavramına ve estetik idelere yer verilecektir. Böylece sonuç olarak bu incelemeler tamamlandığında epistemolojik, etik ve estetik olmak üzere üç farklı bölümle bir bütün olarak Kant'ın bilen öznesinin tüm ayrıntıları ile belirlenmesi hedeflenmektedir. Ayrıca bu çalışmanın bu öznenin Descartes'ın düşünen öznesiyle ne gibi benzerlik ve farklılıklar içerdiği de görülmüş olacaktır.

Doğa yasalarını oluşturan anlama yetisinin (anlak, Alm. *Verstand*) teorik olarak kabul edildiği ifade edilmişti. Buna karşılık özgürlüğü oluşturan aklın (us, Alm. *Vernunft*) ise pratik olduğu ve ancak pratik alanda yasalara ulaşabileceği belirtilmişti. Anlama yetisinin doğanın teorik bilgisine veri yasalardan çıkarsanan nihai sonuçlar aracılığıyla ancak doğanın sınırları içinde kalarak ulaşabileceği iddia edilmişti. Aynı zamanda kuralların pratik olduğu durumlarda, bunların hem teorik hem de pratik nitelikte olabilmesi ihtimalinden dolayı bu kurallara dair aklın anında karar veren bir merci olarak işlev göremeyeceği üzerinde durulmuştu (Kant, 1922b, s. 10). Sonuç olarak anlama yetisi ve aklın aynı deneyim zemininden birbirine karşıt olmayan iki farklı yasaya ulaştıkları görülmüştür. Her iki yasa koyucunun ve bunlara ait olan yetilerin aynı öznedeki birlikte bulunuyor olmalarının çelişki yaratmadan düşünülebilirliği olmasını, Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*"sinde aklın diyalektik görünüşleri bağlamında kanıtlamıştı. Ama her ne kadar yasa belirlerken olmasa da duyulur dünyadaki etkilerine dair kesintisiz olarak birbirlerini sınırlayan bu iki farklı alanın, tek bir alan olmadığı da ortadadır. Çünkü doğa yasalarının nesnelere *fenomen*'ler alanında görüde

tasarlandığı, buna karşılık özgürlük kavramının nesnelere her ne kadar kendinde şeyin kendisine dair olsa da görüde tasarlanmadığı analiz edilmişti. Burada örtük olarak, anlama yetisinin ve pratik aklın ortak noktasının aslında kendinde şeyin kendisine dair bir belirlenimde bulunmadığı ifade edilmiştir. O halde hiçbir şekilde kavranamayan ve bilgi haline gelemeyen kendinde şeyin kendisi deneyüstü (Alm. *Übersinnlich*) olarak kabul edilmiştir. İşte bu sınırsız ama anlama yetisinin ve aklın bilgilerinin ulaşmadığı deneyüstü alan Kant'a göre *ide*'ler ile donatılmalıdır. Böylece de aralarında sanki uçurum varmış gibi görünen bu iki alan arasında bir köprü kurulabilir hale geleceğini düşünmüştür (Kant, 1922b, ss. 10-11). Çünkü ona göre bu iki alan arasında mutlaka bir ilişkinin olması gerekmektedir. Özgürlük kavramı tarafından belirlenen yasalar aracılığıyla saptanan amaçlılık duyulur alanda gerçeklik taşınmalıdır. Bunu takiben de doğa yasaları için de aynı durum geçerlidir. Şöyle ki doğanın yasalarının biçimine etki eden amaçların olanağı ile özgürlük yasalarının en azından birbirini onaylaması, birbirine tezat olmaması beklenmektedir. O halde bu iki alan arasında bir ortak zemin olması gerektiği ifade edilebilir. Ancak böylece her ne kadar teorik ya da pratik olarak ifade edilemiyor olsa da her ikisi arasında bir geçişin var olduğuna kanaat getirilmiştir (Kant, 1922b, s. 11). Bu geçişi olanaklı kılan köprünün ise *yargı gücü* olduğu ifade edilmiştir. Üst bilme yetileri ailesi içerisinde anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terim olarak yargı gücünün (yargı yetisi, Alm. *Urteilkraft*) bulunduğu belirtilmiştir (Kant, 1922b, s. 12) (Burada yeti kavramı yerine güç kavramı kullanılmıştır. Çünkü Kant'ın yeti kavramını belirtmek istediğinde özellikle Alm. *Vermögen* kavramını kullandığı güç kavramı için de Alm. *Kraft* kavramını tercih ettiği görülmüştür.) (Kant, 1922b, s. 12)

Tıpkı anlama yetisinde ve akılda olduğu gibi her iki alan arasında köprü niteliği gören yargı gücü yetisinin de *saf a priori* ilkeye sahip olduğu iddia edilmiştir. Her ne kadar bu ilkenin diğer iki alanda olduğu gibi bir nesnelere alanı olmadığı ifade edilse de iki alan arasındaki geçişi mümkün kıldığı düşünülmüştür. Yargı gücünün *a priori* statüsünü hoşlanma veya hoşlanmama duygusunun (Alm. "*das Gefühl der Lust und Unlust*") belirlediği belirtilmiştir. Böylece Kant'ın, üç ayrı alana dair, üç farklı alanla, yani bilme, isteme yetileri ve hoşlanma/hoslanmama duygusuyla, öznenin bütününe kapsayan bir felsefe geliştirdiği söylenebilir (Kant, 1922b, s. 13).

Cassirer, yargı gücünü kavram kurmayla, kavram oluşturmayla ilişkili olarak tanımlamaktadır. Böylece yargı gücü sayesinde bir tekil ya da tikel olan, kendi üstündeki bir cins kavram kapsamında anlaşılabilir. Yani bu bahsedilen adım, tikelin, tümel altında içerilerek düşünülebilir hale gelmesi olarak ifade edilebilir (Cassirer, 1996, s. 294). Sonuç olarak yargı gücü, tikellerin (Alm. *Besondere*) evrensel (Alm. *Allgemeine*) kapsamında düşünülebilmesine kesinlikle olanak sağlayan yeti olarak tanımlanmıştır. Bir başka ifade ile yargı gücü bu durumda tikelin, kural, ilke ya da yasa olarak kabul edilen veri bir evrenselin kapsamına alınmasını belirlemektedir. Aslında burada yargı gücünün bu bahsi geçen anlamıyla ele alınmasının ona belirleyici yargı (Alm. “*das bestimmende Urteil*”) statüsü kazandırdığından bahsedilmektedir. Buna karşılık eğer veri bir tikel ve bu tikele bir evrenselin bulunması gerekliliği söz konusuysa bu durumda bahsi geçen yargı gücü *reflektif* (Alm. “*das reflektierende Urteil*”) olarak tanımlanmıştır (Kant, 1922b, s. 15).

Bu analizlerin daha net anlaşılabilmesi açısından, özellikle de yargı gücü konusundaki ayrımların netleşmesi için “amaçlılık” kavramı büyük önem taşımaktadır. Doğanın amaçlılığı, sanat ve geleneklere dair olan pratik amaçlılıktan (Alm. “*der praktischen Zweckmassigkeit*”) *reflektif* yargı temelinde ayrılmıştır (Kant, 1922b, s. 17). Dolayısıyla doğanın amaçlılığından bahsederken bu belirlemenin *reflektif* yargıları içerdiği gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Bu sınıflandırmaya ek olarak Kant, doğanın biçimsel amaçlılığı (Alm. “*Das Prinzip der formalen Zweckmassigkeit der Natur*”) ile yargı gücünün *transandantal* ilkesini ise (Alm. “*transzendentalen Prinzip der Urteilskraft*”) birbirine denk ifadeler olarak görmüştür (Kant, 1922b, s. 17). Bu sebeple de doğanın amaçlılığını *transandantal*, pratik amaçlılığı ise *metafizik* (Alm. *Metaphysisch*) ilkenin belirlediğini ifade etmiştir.

Yargı gücünün nasıl evrensellik ve zorunluluk taşıdığıının anlaşılabilmesi için incelenmesi gereken diğer bir aşama da *transandantal* ve *metafizik* ilkelerin ayrımıdır. Kant, şeylerin ancak *transandantal* ilke altında genel olarak bilginin nesnelere olabileceği ve evrensel koşulun bu ilke ile *a priori* tasarımılanabileceği kanısında olmuştur. Bu ilke, şeylerin sadece saf aklın kavramları ile (töz olarak) düşünülmesini gerekli kılar ki, böylece önerme *a priori* olarak bilinebilir hale gelmiştir. Buna karşılık eğer bir ilke, kavramları deneysel olarak verilmesi gereken nesnelere *a priori* bir şart

olarak ortaya koyarsa, bu durumda bunların *a priori*'nin ötesinde belirlenmiş olmaları sebebiyle bu ilkeye *metafizik* ilke denilmiştir. Ayrıca şeylerdeki değişimlerin bilgisinin temeli nedensellik taşıyorsa *transandantal*, bir dış nedene bağlanıyorsa *metafiziksel* olarak kabul edilmiştir. Sonuç olarak Kant, doğanın amaçlılığı ilkesini (Alm. “*das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur*”) *transandantal* bir ilke olarak görmüştür. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu yargı gücünün *transandantal* ilkesidir. Çünkü bu ilke bağlamında düşünülmesi şartıyla, nesnelere kavramı, sadece genel olarak olanaklı deneyim bilgisinin nesnelere saf kavramları olup deneysel hiçbir şey içermediği iddia edilmiştir. Buna karşılık pratik amaçlılığın ilkesiyle (Alm. “*das Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit*”) *metafizik* bir ilke olarak kabul edilmiş ve özgür iradenin belirleniminin *ide*'si olarak düşünülmesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Ek olarak Kant'a göre bir irade olarak, bir irade yetisi kavramı, doğal olarak deneysel verilmiş olmalıdır yani, *transandantal* yargılara ait olmamalıdır (Kant, 1922b, ss. 17-18). Ama dikkat edilmelidir ki her iki ilke, ilke olmaları bağlamında deneysel değil, *a priori*'dir. Çünkü yargıların öznesinin deneysel kavramı ile birleşmesi için öncesinde hiçbir deneyim gerektirmemektedirler ve bütünüyle *a priori* kavranabilirler (Kant, 1922b, s. 18).

Bu tespitlerden sonra, sonuç olarak yanıtlanması gereken soru, *reflektif* yargı gücünün nasıl mümkün olduğuna sorusudur. Şimdi bu sorunun cevabı aşama aşama verilmeye çalışılacaktır. Doğanın amaçlılığı kavramının *transandantal* ilkelere ait olduğu, yargı gücünün maksimlerinden mümkün merteye görülebilmektedir (Kant, 1922b, s. 18). Mümkün deneyimin sebepleri içinde zorunluluklara yani evrensel yasalara ulaşılır. Bu noktada yargı gücünün işlevi önemlidir. Doğanın evrensel yasalar olmadan düşünülmemeyeceği açıktır. Bu evrensellikler ve zorunluluklar kategorilere dayanırlar. İşte tam bu yasalar altında yargı gücü belirleyicidir çünkü onun verili olanı yasalar altına almaktan başka bir işlevi olmadığı düşünülmektedir (Kant, 1922b, s. 19). Doğada, doğanın deneysel yasaları bağlamında sonsuz deney yasaasının mümkün olduğu açıktır. Bunlar görü için de olumsaldır ve *a priori* olarak kavranamazlar. Doğa yasalarının sınırı olarak deneyin birliği (Alm. *Einheit*, bkz. anlama yetisi kavramlarının *transandantal* çizelgesi) zorunlu olarak varsayılmalıdır. Aksi takdirde deneysel bilgi ile deney arasında bir bağlantının kurulamayacağı ortadadır. İşte bu bağlamda da yargı gücü ilkesel olarak *a priori* kabul edilmek zorundadır. Böylelikle görüde olumsal ve açıklanamaz olan şey, olanaklı deneyin çokluğunu içeren yasa birliği (Alm. *Einheit*)

bağlamında düşünülebilir hale gelmektedir. Tersine durumda doğada bir düzenin olduğu varsayılmaz ve doğaya dair şu ana kadar keşfedilmiş ya da gelecekte keşfedilmeyi bekleyen yasalar ortaya konulamaz olduğu açıktır. Sonuç olarak bu durumu da mümkün kılanın *reflektif* yargı gücü olduğu anlaşılmıştır (Kant, 1922b, s. 20). Burada yargı gücünün öznel olarak, doğanın *a priori* olanağını, özerk (Alm. *Autonomie*) değil, *heteronomik* olarak *reflektif* şekilde, ilkesel olarak içeriyor olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Böylece bilme yetisinin doğanın evrensel yasalarını amaçlılık ilkesine göre spesifikleştirdiği ifade edilebilir. O halde doğanın bizzat kendisine, ne bir yasa yüklemiş, ne de onun kendisinden bir yasa edinilmiş olunur. Bu belirleme, yargı gücünün belirleyen değil *reflektif* ilkesinin sonucudur. Ancak bu kabuller bağlamında deneyin yasaları, bu ilke ve onun maksimleri bağlamında analiz edilmesi gerektiği görüşü oluşmuştur. Bu görüşe göre de anlama yetisi ancak ve ancak bu sayede ilerleyebilir ve bilgiyi arttırabilir, aksi takdirde böyle bir bilgiden ve ilerlemeden bahsedilemeyeceği belirtilmiştir (Kant, 1922b, ss. 22-23). Böylece yargı gücünün hem işlevi hem de önemi amaçlılık kavramı bağlamında netleştirilmiş olmaktadır. Doğanın amaçlılığı kavramını ile hoşlanma duygusunun arasındaki ilişkinin belirlenmesi bu bağlamda önemlidir. Anlama yetisi ve onun aracılığıyla ulaşılan doğa yasaları neticesinde varılan çıkarımların hiçbir amacı varsaymadığı ifade edilmiştir. Bunlar aracılığıyla sadece şeylerin zorunlu, kesin ve evrensel bilgilerine ulaşıldığı ve bunların doğaya yüklendiği netleştirilmiştir. Ama Kant, varılan bu sonuçlarla yetinmemiş ve her ne kadar kavrama yetisini aşıyor olsa da tikel (Alm. *Besondere*) olanlara dair yasalara ve düzene de ulaşmayı hedeflemiştir. İşte bunu sağlayabilmenin koşulu olarak da doğada olduğu varsayılan zorunlu bir amaçlılığı görmüştür. Bunu da yargı gücü üzerinden belirlemiştir. Nasıl ki anlama yetisinin işi doğaya dair ilkelerin birliğini (Alm. *Einheit*) sağlamak olarak tespit edilmişse, yargı gücünün işi de bu nokta da anlama yetisinin ulaşamadığı doğaya amaçlılığı eklemek olarak ifade edilmiştir. Tam bu noktada her bir amaca ulaşmanın yolunun hoşlanma duygusundan (Alm. “*das Gefühl der Lust*”) geçtiğini ve doğanın amaçlılığı ile hoşlanmanın birleşmesininse *a priori* yani *reflektif* yargı gücü ilkesi olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak hoşlanma duygusunun da böylece *a priori* olarak evrensel geçerliliğe sahip olduğu ve pratik amaçlılıktan farklılığı açıklık kazanmıştır (Kant, 1922b, ss. 23-24).

Kant'a göre hoşlanma duygusunun, doğa yasaları ile hakkında iddiada bulunduğu şeyler arasında bir uyum söz konusu olduğunda kendini hissettirdiği iddia edilmiştir. Ortaya konulan doğa yasaları deneysel yasalar ile destekleniyor ve bu konuda başarılı olabiliyorsa oluşan uyum her ne kadar olumsal olsa da bir hoşnutluk hissinin yaşanacağı ifade edilmiştir. Aksi bir durumdaysa yani uyuşmazlığın fark edilmesiyle ise tersine bir hoşnutsuzluk hissinin yaşanacağı belirtilmiştir. Bu durumun doğadaki öznel amaçlılığın spesifikleşmesi ilkesiyle, *reflektif* yargı gücünün çelişmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir (Kant, 1922b, s. 25). O halde hoşlanma ya da hoşlanmama duygusunun çizdiği yolda, doğa ile bilme yetisi arasındaki uyumun gerekliliği ilkesi bağlamında bilgiyi gidebildiği yere kadar ilerletmek ve başka bir şeyle sınırlanmadan düşünmek, yargı gücünün buyruğu olarak kabul edilmiştir. Bilen özenin önünde sınırsız bir alan açan yargı gücünün belirleyici değil *reflektif* olduğunu belirtmekte fayda vardır. Her ne kadar anlama yetisi ile akıl bir takım sınırlar belirleyebiliyor olsa da deney alanında herhangi bir sınır belirlemenin mümkün olmadığı açıktır (Kant, 1922b, s. 25).

Buraya kadar Kant, adım adım yargı gücü, *reflektif* yargı, amaçlılık ve hoşlanma duygusunu tanımladıktan sonra bu aşamada amaçlılık ile estetik arasındaki ilişkiyi incelemeye geçmiştir. Nesnenin tasarımındaki nesnel yan bilgiyken, öznel yan estetiktir. Bu herhangi bir bilgisel özellik taşımayan ve öznel tasarımla ilişkili olan şey ise hoşlanma ya da hoşlanmama duygusu olarak kabul edilmişti (Kant, 1922b, s. 26). Amaçlılık da bu bağlamda bilgiyle bağlantılı olmamakla birlikte öznellik ilişkili görülmüştü. İşte tam da bu sebeple nesnenin tasarımının doğrudan doğruya hoşlanma duygusu ile ilişkili olmasından dolayı amaçsal olduğu iddia edilmiştir. Böyle bir tasarımın bizzat kendisi bir amaçlılık tasarımı olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 26-27).

Kant, bir görü (Alm. *Anschauung*) nesnesinin (Alm. *Gegenstand*) biçimin salt kavrayışı (İng. *Apprehension*) eğer belli bir kavramla ilişkili değil de hoşlanma duygusuyla ilişkiliyse bu durumda tasarımın (Alm. *Vorstellung*) nesnel değil öznel olacağını iddia etmiştir. Bu tespitini de oyun kavramı ile ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda hoşlanma duygusu, bahsi geçen tasarımın salt *reflektif* yargı gücüyle oyunda olan bilme yetisinin uygunluğundan başkaca bir şey olarak kabul edilmemiştir. Sonuç olarak bu

tasarımın nesnenin öznel biçimsel bir amaçlılığını anlatabileceği ortadadır. Bu durumda da ortaya konulan yargının kendisinin nesnenin direkt kendisine dair ya da kendisini nesne üzerinden temellendiren olarak değil ama onun amaçlılığına dair olacağı açıktır. İşte bu yargı, nesnenin amaçlılığına dair olan estetik yargı olarak tanımlanmıştır (Kant, 1922b, s. 27).

Bu açıklamalar sonrasında da Kant, güzel ve beğeni kavramlarını ele almıştır. Estetik yargıyı tanımladıktan sonra eğer bu yargıya varma sürecinde nesnenin biçimi *reflektif* yargı ve hoşlanma duygusu tarafından tasarlanmışsa, bu sadece onu tasarlayan özne için değil, bütün bilen öznelere için geçerli bir durum olarak kabul edilmiştir. Bu bahsi geçen nesnenin de güzel (Alm. *Schön*) olarak tanımlanacağı iddia edilmiştir. İlgili nesneye dair evrensel geçerliliğe sahip hoşlanma duygusuyla ilişkili olan bu yargının kendisine de beğeni (Alm. *Geschmack*) denilmiştir (Kant, 1922b, s. 27). Ancak burada bir öznenin kendi deneyimine dayanarak tekil bir hoşlanma duygusu yaşamayı ve herkesin de benzer duyguyu yaşayacağını varsayması halinin yukarıda ifade edilenlerle aynı durumu tasvir etmediğini belirtmek gerekmektedir. Bu durumda böyle bir hoşlanma, beğeni yargısında deneye bağlı bir tasarım olarak görülmüş ve hiçbir şekilde *a priori* sayılamayacağını altı çizilmiştir (Kant, 1922b, s. 29). Böylece hangi durumlarda bu kavramlar açısından bir evrenselliğin olacağı ya da olmayacağı da netleşmiştir.

Bu aşamada Kant, *reflektif* yargı ve amaçlılık tarafından belirlenen herkes için geçerli ve evrensel olarak kabul ettiği hoşlanma duygusuna dair estetik yargının nesnesinin sadece güzel ile bağlantılı değil aynı zamanda yüce (Alm. *Erhabane*) ile bağlantılı olacağını da belirtmiştir (Kant, 1922b, s. 29). Bu kavramlar ayrıntılı olarak ilerleyen kısımlarda tekrardan ele alınacaktır.

Amaçlılığın estetik ile olan ilişkisi incelendikten sonraki adım, bu ilişkinin karşıtı olarak amaçlılığın mantık ile olan ilişkisinin analizidir. Amaçlılığın estetik tasarımında, nesne üzerine salt *reflektif* yargının nesnesinin biçiminin, doğrudan hoşlanma duygusuna dayandığı belirtilmişti. Güzel, salt öznel olarak biçimsel amaçlılığın tasviri olarak görüldüğünde öznenin, estetik olarak, hoşlanma duygusu aracılığıyla yani beğeniyle yargıda bulunduğu açıklanmıştı (Kant, 1922b, s. 31). İşte bu noktada amaçlılığın mantıksal tasarımında nesnenin biçimi hoşlanma duygusuna

değil, o nesnelere dair eleştirel anlama yetisine dayandığı iddia edilmiştir. Bir nesnenin kavramı veriliyse, bu durumda yargı gücünün kullanımdaki fonksiyonu, bilginin tasvirinden oluşan yani kavramı, kavrama karşılık gelen ilgili görüşle ilişkilendirmek olarak kabul edilmiştir. Bunun da imgelem gücüyle (Alm. *Einbildungskraft*) olanaklı olduğu ifade edilmiştir (Kant, 1922b, s. 30). Güzel olgusal (Alm. *Reale*) ve amaçlılık kavramının tasviri olarak görüldüğünde öznenin, anlama yetisi ve akıl ile yani kavramlara göre ve mantıksal olarak yargıda bulunulduğu açıklanmıştır. Bu ayrımın önemi yargı gücünün eleştirisinin bu fark temelinde ele alınmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir (Kant, 1922b, s. 31).

Kant amaçlılığa bir başka ayrım daha eklemiştir o da *teleolojik* olarak yargı gücü ile olan ilişkisidir. *Teleolojik* kullanılan yargı gücü, bir şeyin (herhangi bir şey anlamında, Alm. *Etwas*) bir doğa amaçlılığı idesine göre yargıda bulunulmasının koşullarının belirlenmesi olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla böyle bir durumda *a priori* temellerden bahsedilemeyeceği ve nesnel bir amaçlılığa ulaşamayacağı belirtilmiştir. Çünkü bu yolla nesnel bir amaçlılığa ulaşmak için *a priori* değil ama deneysel olarak bilgiye ulaşmak hedeflense bile, evrensele ulaşmak için birçok tikele dair deneyin yapılması ve bunların da bir ilke birliği altında toplamasının gerekli olduğu ifade edilmiştir. Sonuç olarak aslında estetik yargı gücünün özel (tikel) bir yeti olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu bağlamda şeyler hakkında kavramlara göre değil, ama bir kurala göre yargıda bulunan güç, estetik yargı olarak belirlenmiştir. Buna karşılık *teleolojik* yargı gücü özel (tikel) bir yeti olarak kabul edilmemiştir. Ama sadece genel bir *reflektif* yargı gücü olarak tanımlanmıştır. *İde*'ler ile ilişkili olduğu için de kavramlar üzerinden değil, belli doğa nesnelere için tikel ilkeler bağlamında, yani belirleyici değil, salt *reflektif* yargı ilkelerine göre ilerlemesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Dolayısıyla Kant, *teleolojik* yargı gücünü, yargı gücünün eleştirisinin tikel bir bölümüne dair olduğunu belirtirken buna karşılık estetik yargı gücünün ise nesnelere bilgisine bir katkısı olmayan ama sadece yargıda bulunan öznenin bilme yetisine ait olduğu tespitinde bulunmuştur. Tabii estetik yargının ister teorik olsun ister pratik olsun *a priori* ilkeleri ortaya koyabildiği derecede felsefenin hazırlayıcı bilgisi (Alm. *Propädeutik*) olduğu ifade edilmiştir (Kant, 1922b, s. 32).

Estetik yargıya dair bu belirlemelerin, özneyi sadece anlama yetisinden ibaret görmeyen ve anlama yetisiyle ulaşılan bilgiyi dahi önceleyen bir durumu ortaya koyması açısından çok büyük bir öneme sahip olduğu açıktır.

Buraya kadar yapılan analizlerin neticesinde, anlama yetisi ve aklın, yargı gücünde nasıl birbirlerine bağlandığı sorusuna tekrar dönülecek olursa, bu soru artık yanıtlanabilir bir hale gelmiştir. Anlama yetisi, duyunun (Alm. *Sinne*) nesnesi olan doğa için mümkün deneyimin teorik bilgisi bağlamında *a priori* yasa koyucudur. Akıl, özgürlük ve kendi nedenselliği için öznenin deneyüstü (Alm. *Übersinnlich*) tarafı olarak mutlak pratik bilgisi bağlamında *a priori* yasa koyucudur. Buna karşılık özgürlük kavramı, doğanın teorik bilgisi bağlamında hiçbir şekilde belirleyici değildir. Ama aynı zamanda doğa kavramı da, pratik özgürlük yasaları bağlamında hiçbir şekilde belirleyici değildir. Bu kabuller dikkate alındığında her iki alan arasındaki ilişki imkânsız gibi görülmektedir (Kant, 1922b, s. 33). Buna karşılık Kant, nedensellik doğada bulunmasa da ve duyunun, öznedeki deneyüstü taraf üzerinde hiçbir belirleyiciliği olmasa bile, tersi durumun olanaklı olduğunu iddia etmiştir. Pratik akla dair incelemelerde ayrıntılarına yer verildiği gibi özgürlük bağlamında ele alınan nedensellik kavramının etkisinin dünyadaki formel yasalara uygun olarak meydana gelmesi gerektiği kabul edilmiştir. Bu durumun olanaklı olduğu, kavramlar altında kavranamaz olsa dahi bir çelişki yaratmayacağı kanıtlanmıştı. Ayrıca etki (Alm. *Wirkung*), özgürlük kavramının nihai amacı olarak tanımlanmış ve varolması gerekli görülmüştür. Etkinin varlığının mümkün şartının da kendisi de duyulur bir varlık olan insanın doğasında bulunduğu varsayılmıştır. Pratik olana bakmadan bahsi geçen bu varsayımın *a priori* kabulünü mümkün kılan şey ise yargı gücüdür. Yani yargı gücü kavramı, böylece doğa ve özgürlük kavramları için, yani saf akıl ile pratik akıl veya doğa yasaları ile nihai amaç arasında aracılık yapan bir yapı olarak ifade edilmiştir (Kant, 1922b, ss. 33-34). Bunun mümkün koşulunun doğanın amaçlılığı kavramında bulunduğu belirtilmiştir. Ancak ve ancak yargı gücünün işlevi bu şekilde kabul edildiğinde, doğa yasaları ile nihai amaç arası bir uyum söz konusu olabileceği ifade edilebilir. Ayrıca anlama yetisine dair yapılan incelemelerde de açıkça ifade edildiği gibi bu yetinin ancak *fenomen*'ler bağlamında bilgiye sahip olduğu düşünülecek olsa bile bu bilginin dayanağının deneyüstü bir alandan gelen etki, ama belirsiz bir etki, neticesinde oluştuğunun reddedilemeyeceği ifade edilmişti. İşte bu noktada yargı gücünün, kendi *a priori* ilkesi

aracılığıyla deneyüstü temel dayanağa (Alm. *Substrat*) entelektüel yeti (Alm. “*Intellektuelle Vermögen*”) aracılığıyla belirlenebilirlik sağlayacağı açıklanmıştır. Aklın ise farklı olarak pratik *a priori* yasası aracılığı ile bunu yaptığı ifade edilebilir. Kant’ın, yargı gücü ile iki farklı alan arasındaki geçişi mümkün kılan köprüyü böylece açıklığa kavuşturduğu söylenebilir (Kant, 1922b, s. 34).

a. Nitelik Bakımından Güzel: Salt *reflektif* yargının güzel ile ilişkisini içeren niteliksel inceleme aşamasında Kant’ın çıkar (Alm. *Interesse*) olmaksızın bir güzel kavrayışına ve beğeni yargısına ulaşmak için yaptığı analizlere yer verilecektir. Bu bağlamda bir şeyin güzel olup olmadığına nasıl karar verilir sorusunun cevabı Kant’a göre anlama yetisiyle değil imgelem yetisi aracılığıyla özneye ve ondaki hoşlanma-hoşlanmama duygusu bağlamında verilebilir. Bu yüzden beğeni yargısı (Alm. *Geschmacksurteil*) bir bilgi veya mantıksal yargı değil, öznel ve estetik bir yargı olarak kabul edilmiştir. Bir nesneye güzel diyebilmenin yönteminin de *reflektif* yargı bağlamında beğeni yargısının çözümlenmesinden geçtiği belirtilmiştir (Kant, 1922b, ss. 39-40). Ama bu belirlemelerde bahsedilen öznellik ve estetik yargı söylemleri, insanın karşısında duran şeyleri kendi kişisel zevklerine göre bir yargılama anlamında değildir. Çünkü belirlenmek istenen şeyin aslında nesnenin tasarımından (onun varoluşundan) çok nesnel bir tasarımdan hoşlanma duygusunun etkisinin olup olmadığıdır. Bunun dışında yapılan güzel adı altındaki değerlendirmelerin yanlı olacağı ve beğeni yargısı olamayacağı ifade edilebilir (Kant, 1922b, ss. 40-43). Bu durumu aşmak için Kant, duyum (Alm. *Empfindung*) kavramına başvurmuştur. Bunun nedeninin, duyum kavramının, duyular (Alm. *Sinne*) aracılığıyla bilme yetisi (Alm. *Erkenntnisvermögen*) bağlamında belirleniyor oluşundan ileri geldiği söylenebilir. Böylece bahsi geçen beğeni, nesnel bir tasarım olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca böylelikle aklın kavramlar aracılığıyla hoş olanın belirlenime dâhil olması neticesinde hoşça gidenin aynı zamanda iyi olacağı çıkarımını da mümkün kılmıştır. Ama bu tespit, hoşça giden bir şeyin iyi (yararlı, Alm. *Nützliche*) olması anlamında değildir. Bu konunun, pratik akıl konusunda ayrıntılı olarak ele alındığı gibi kendinde iyi olan anlamında yani kendi için hoşça gidene göndermede bulunduğu açıktır (Kant, 1922b, s. 43).

Çünkü konfor anlamındaki hoşluk (Alm. *Annehmlichkeit*) akıl yoksunu hayvanlar için de mümkünken, burada ele alındığı anlamı ile güzellik sadece akla sahip tüm varlıklar için geçerli kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 46). Böylelikle Kant, saf akıl ve pratik akıl eleştirilerinde olduğu gibi güzel konusunda da onun çizdiği çerçevede kalındığında bunun insansal bir eylem olacağını düşünmüştür.

Sonuç olarak özetle ifade edilecek olursa; “beğeni bir nesneyi ya da bir tasarım türünü hiçbir çıkar olmaksızın bir hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine güzel denir” (Kant, 2006a, s. 62).

b. Nicelik Bakımından Güzel: Salt *reflektif* yargının güzel ile ilişkisini içeren niceliksel inceleme aşamasında bir önceki başlığın konusu olan çıkarsız hoşlanmaya ek olarak, Kant’ın evrensel ve nesnel olarak geçerli bir güzel kavrayışına ve beğeni yargısına ulaşmak için yaptığı analizlere yer verilecektir. Bu bağlamda kavramlara başvurmadan, evrensel hoşlanma duygusunun nesnesi olarak tasvir edilen, güzel olarak tanımlanmıştır. Kant bu durumun öznel bir evrensellik bağı olduğunu ve tüm insanlar için geçerli bir tespit olarak kabul edilmesi gerektiğini, kişinin özel durumundan kaynaklanan bir şey olmadığını belirtmiştir (Kant, 1922b, ss. 48-49). Bu yüzden hoşlanma duygusu açısından herkesin kendi beğenisinin (Alm. *Geschmack*) olması ile güzel ifadesinin birbirine karıştırılmaması gerekmektedir (Kant, 1922b, s. 50). Her ne kadar beğeni yargıları tekil yargılar olsa da; buna dayanarak her bireyin kendi özel beğenisinin olduğunun varsayılması, aynı zamanda hiçbir beğenin olmadığını söylemekle aynı şey olacaktır. O halde buradaki evrenselliğin, estetik ve mantıksal evrensellikten farklı olduğu, deneysel bile olsalar nesnel kavramlarına dayanmadığı ifade edilebilir (Kant, 1922b, s. 50). Sonuç olarak özetle ifade edilecek olursa; güzel, kavramsal karşılığı olmayan ama evrensel olarak (genellikle, Alm. *Allgemein*) hoşagiden olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 58).

c. İlişki/Bağıntı Bakımından Güzel: İlişkiye göre inceleme aşamasında Kant’ın amaçlar bağlamında bir güzel kavrayışına ve beğeni yargısına ulaşmak için yaptığı analizlere yer verilecektir. Amaçlılık konusunun analizinde de ayrıntılı olarak ele alındığı gibi kavram, nesnenin nedeni anlamında, bir kavramın nesnesi amaç olarak ifade edilmiş, amaçlılık da kavramın nesnesinin nedenselliği şeklinde kabul edilmiştir. Bu doğrultuda nedeni belirleyen öncül ve temel ise etkinin tasarımı olarak belirlenmiştir.

(Kant, 1922b, s. 58). Ayrıca pratik akıl analizine benzer şekilde beğeni yargısının *a priori* temellere dayandığı iddia edilmiştir. *Pratik Akılın Eleştirisi*'nde saygı (Alm. *Achtung*) konusu evrensel moral (törel olarak da çevirisi var, Alm. *Sittlich*, ama tam içeriğine moral kavramının işaret ettiği düşünülmektedir) kavramlar üzerinden *a priori* olarak ifade edilmişti. Bu tespit için deneyimin sınırlarının ötesine gidilerek, öznenin deneyüstü niteliğini temel alan bir nedenselliğe, bir diğer ifade ile özgürlüğe başvurulmuştu (Kant, 1922b, s. 60). Orada moral *ide*'den türetilenin aslında iradenin belirlenimi olduğu bununda bir hoşlanma duygusuna karşılık geldiği söylenebilir. İşte aynı şekilde estetik yargı açısından da durum özdeş olarak kabul edilmiştir. Bilgi ile sınırlanmayan ama bilgi açısından da nedenselliği kapsayan bu estetik yargının tasarımı sonuç olarak öznel amaçlılığın sadece biçimini kapsamakta olduğu özellikle belirtilmiştir (Kant, 1922b, s. 61). Burada da benzer şekilde hoşlanma duygusu çıkar içermemekte ve ek olarak cazibeye (güzellik anlamındaki, Alm. *Reize*) ve heyecana, (güçlü duygu anlamında Alm. *Berührung*) gereksinim duymamaktadır. Dolayısıyla sadece amaçlılık temelinde belirlenen beğeni yargısı saf beğeni yargısı olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 62). Güzel sanatlar bu konuda örnek verilecek olursa, aynı durum onlar için de geçerlidir; beğeni, duyumda (Alm. *Empfindung*) doyumunu sağlayan, zevk ve keyif veren (Alm. *Vergnügen*) değil, sadece form dolayısıyla hoşlanma duygusu verendir (Kant, 1922b, s. 64). Dolayısıyla bütün duyu (Alm. *Sinne*) nesnelere biçimi şekil (Alm. *Gestalt*) veya oyun ya da nihayetinde şekillerin veya duyumların oyunu olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 65). Çünkü daha önce de ele alındığı gibi estetik yargı, verili nesne tasarımını özneye ilişkilendirir ve estetik yargının belirlenim temeli bir kavram değildir, duyumsanabilen anlama yetisinin oyunundaki uyumunun duygusu olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 68).

Kant, özellikle insana dair ortaya çıkan güzellik anlayışını analiz edebilmek için, özgür ve salt ilişkilendirilmiş olmak üzere güzelliği ikiye ayırmıştır. Özgür güzellik, nesnenin ne olması gerektiğine dair hiçbir kavram varsayımında bulunmayan, salt ilişkilendirilmiş güzellik ise böyle bir kavram ve kusursuz nesne varsayımında bulunan olarak tanımlanmıştır. İlk anlamdaki güzellik bir şeyin (Alm. “*Schönheiten dieses oder jenes Dinges*”) güzelliği, ikincisi ise kavrama bağlı (bir kavramla ilişkili) olan koşullu güzellik (Alm. “*bedingte Schönheit*”) olarak da isimlendirilmiştir (Kant, 1922b, s. 69). Kant, özgür güzellik için amaçlılık ve kusursuzluk içermeyen doğadaki bitkileri,

çiçekleri, kuşları vs. örnek olarak vermiştir. Bunlar özgürce ve kendileri için hoş gidenler olarak sınıflandırılmışlardır. Buna karşılık insana dair güzellikleri ise şeyin ne olması gerektiğini belirleyen bir amaçlılık içermesi ve kusursuzluk kavramını varsayması sebebi ile ilişkili güzellik olarak tanımlamıştır (Kant, 1922b, ss. 69-70).

Kant, ideal güzelliğe ulaşma çabasındadır. Bunu da güzellik idesine nasıl erişilebileceği sorusunu yanıtlayarak gerçekleştirmiştir. Bu konuda adım adım gidilecek olursa, öznenin duygusunu temel alan ve hiçbir kavram aracılığıyla belirlenmeyen yargı estetik olarak kabul edilmişti. Kavramlar aracılığıyla güzele dair evrensel ölçütler aranmayacağı iddia edilmişti. Çünkü bu arayış olanaksız ve çelişkili olarak görülmüştü. Bu yüzden Kant'a göre beğeni kişinin kendi yetisi olmalı bir örneğe ya da modele özenme şeklinde gerçekleşmemelidir (Kant, 1922b, s. 72). O halde sonuç olarak eğer beğeni kişinin kendi yetisi olacaksa, o zaman model ancak ve ancak mutlak bir *ide* olabilir şeklinde ifade edilebilir. *İde*'nin, akıl kavramı olduğu açıktır, ideal ise *ide* için upuygun tekil varlık tasarımı olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda bir maksimuma (en'lere) dair bir akıl idesi üzerine temellenen ve sadece tekil bir tasvir ile tasarımlanabilen beğenin temel imgesi güzellik ideali olarak tanımlanmıştır. Böylelikle bu imgelem yetisinin kavramlara değil, tasvire dayanan bir ideali olarak kabul edilmiştir. İmgelem yetisi, tasvir yetisi (Alm. “*das Vermögen der Darstellung*”) olarak tanımlanmıştır. Bu durumda soru güzellik idesine nasıl erişilebilir (*a priori* mi, yoksa deneysel mi) olarak belirlenmiştir. Güzelliğin, nesnel amaçlılık kavramı aracılığıyla saptanmış ve entelektüel bir beğeni yargısının nesnesine ait olması gerektiğinin altı çizilmiştir. İdealin de hangi yargı temeline göre olursa olsun, belirli kavramlara göre herhangi bir akıl idesi bağlamında olması gerektiği iddia edilmiştir (Kant, 1922b, s. 73). Sonuç olarak bu belirlenimler *a priori* olarak kabul edilmiştir. Varoluşunun amacını kendi içinde taşıyan tek varlık insan olduğu için kendi amaçlarını akıl yoluyla belirleyebilir. Onları deneysel olarak algı yoluyla edinmek zorunda kalsa da özsel ve evrensel amaçlar ile kıyaslayarak, uyumlarını estetik yargıda bulunabilir. Tıpkı aklın kusursuzluk idealine muktedir olması gibi, sadece insan, güzellik idealine muktedir kabul edilmiştir. Tabi bu “insan”ın, Kant'ın sınırlarını belirlediği insan olduğu da açıktır. Kant bu bağlamda normal ide, akıl idesi olarak bir diğer ikili ayrıma başvurmuştur. Normal ide ortalama değerleri temel alan tekil bir görü olarak tanımlanmıştır (Kant, 1922b, s. 74). Bu *ide*'ye örnek verilecek olursa, ortalama bir

insanın ortalama boyu ve kafası, bunlara uygun olarak da gözü, burunu vs. orantılıysa güzel insan belirlenimi, normal ide çerçevesinde olacaktır. Ama bu belirlenim Kant'a göre güzelliğin temel imgesi olarak kabul edilemez. Akıl *ide*'si ise, duyusal tasarımlar olmadıkları varsayımı altında, yargılama ilkesinin biçiminin belirlediği insanlığın amaçları tarafından belirlenir (Kant, 1922b, s. 75). Dolayısıyla bu tespiti dikkate alarak, güzelin normal *ide*'sini, güzelin idealinden ayırmak gerekmektedir. O halde doğru güzellik ideali, çekici gelen şeyden hoşlanma duygusu ile karıştırılmamalıdır. Bir amacın tasarımı olmadan kendinde algılandığı müddetçe güzellik, bir nesnenin amaçlılığının biçimi olarak tanımlanabilir (Kant, 1922b, s. 77).

d. Kiplik (Modalite): Salt *reflektif* yargının güzel ile ilişkisini içeren kiplik incelemesi aşamasında Kant'ın zorunluluk bağlamında ortaya çıkacak bir güzel kavrayışına ve beğeni yargısına ulaşmak için yaptığı analizlere yer verilecektir. Bilgisel anlamda ortaya konulan her tasarımın hoşlanma duygusu yaratması olasıdır. Ama güzel konusunda hoşlanma duygusunun tikel türden bir zorunluluk olduğu düşünülmüştür. Bu zorunluluğun, teorik ve pratik alanda ele alınan zorunluluk konularıyla ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü teorik alandaki zorunlulukla ilişkisi olsaydı tüm insanların güzel olarak işaret edilen nesneden duydukları hoşlanmanın *a priori* olması gerekecekti. Pratik alandaki zorunlulukla ilişkisi olsaydı bu sefer de özgür insan tarafından, saf aklın ve iradenin kavramları aracılığıyla nesnel zorunlu bir hoşlanma duygusu belirlenecekti. Buna karşılık estetik yargı, zorunluluklu (Alm. *Apodiktische*), nesnel bilgi yargısı olmadığı için, bu yargı açısından zorunluluk olarak kastedilenin o yargının örnek verilebilir nitelikte olması (Alm. *Exemplarisch*) olarak ifade edilmiştir (Kant, 1922b, ss. 78-79). Dolayısıyla beğeni yargısı için bahsedilen zorunluluk, öznel zorunluluk olup, koşullu olarak kabul edilmiştir. Ama koşul, beğeni yargısının herkesten onay beklemesi şeklindedir. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, bir şeyin güzel olarak tanımlanmasına herkesin onay vermesi koşuluna dayandığı söylenebilir. Bu tespit, gereklilik (Alm. *Sollen*) olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 79). Cassirer'de bu konuyu, “güzel üstüne beğeni yargısı veren kişi, estetik durum içinde kendisini tamamen özgür hissettiğinden, beğeni yargısına yol açan hoşlanmanın nedenini herhangi bir özel ve kişisel koşula bağlamaz. Bunun sonucu olarak, o herkesin benzer bir hoşlanmaya sahip olduğuna inanmak zorundadır.” (Cassirer, 1996, s. 342) şeklinde özetlemiştir. Kant'a göre bunun sağlanması ise öznel ilkelerin varlığını gerektirmiştir.

Bu ilkeler sayesinde neyden hoşlanma duygusunun yaşanacağı ya da yaşanmayacağı kavramlarla değil, sadece duygu (Alm. *Gefühl*) aracılığıyla ve evrensel geçerlilikle belirleneceği belirtilmiştir. O halde böyle bir ilke aynı zamanda ortak duygu (Alm. *Gemeinsinn*) olarak görülebilecektir ama kavram ve ilkelere göre yargıda bulunan sağduyuyla (Lat. “*sensus communis*”, İng. “*common sense*”) ilişkili olmadığı ifade edilmiştir (Kant, 1922b, ss. 78-79). Bu noktada karışıklığa sebebiyet vermemek için ve beğeni yargısının kişisel olmadığını göstermesi açısından büyük öneme sahip olan ortak duygu kavramının netleştirilmesi gerekmektedir. Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki; eğer bilginin evrenselliği olmasaydı hakkında yargıda bulunduğu nesnelere denk düşmesi de söz konusu olamayacaktı, bu durumda Kant, bu türden bilgilerin kuşkucu argümanları destekler nitelikte öznel bir oyun olacaklarını göstermişti. Ek olarak bilgilerin iletilebilir olmaları için de bilgi yetileri ile bilgi arasındaki uyumun (ahenk, Alm. *Stimmung*) evrensel olarak iletmeye izin vermesi gerektiği, aksi takdirde bilginin bu öznel koşulu olmadan, bir etki olarak oluşamayacağı da iddia edilmiştir. Kant’a göre uyum hali kavramlar aracılığıyla değil duygu (Alm. *Gefühl*) tarafından belirlenmektedir. İşte bu uyum sayesinde evrensel iletilebilirliğin (Alm. *Mitteilbarkeit*) mümkün olacağı ve bu durumda da bir duygunun bu iletilebilirlik için ortak duyuyu gerektirdiği açıktır. Bu ifade de bilginin evrensel iletilebilirliğinin zorunlu koşulu olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 81).

Salt *reflektif* yargının bir diğer aşamasında Kant, özellikle sonsuzluk ve güç kavramları bağlamında, yüce kavramını açıklamaya çalışmaktadır. Kant’a göre yüce (Alm. *Erhabene*), hiçbir duyuşal biçim içermese de sadece aklın ideleri ile kesişen, her ne kadar bu ideler için uygun herhangi bir temsil imkânı olmasa da, bilhassa bu uygun olmama hali aracılığıyla duyuşal olarak tasvir edilebilen (Kant, 1922b, s. 87), zihne çağrılıp, canlandırılabilen olarak tanımlanmıştır (Kant, 1922b, s. 90). Güzelde olumlu yücede tersine olumsuz hoşlanma durumu söz konusudur. Bu durum imgelem yetisinin kendisini özgürlükten yoksun bırakmasının duygusu olarak ifade edilebilir (Kant, 1922b, s. 116). İmgelem ve anlama yetilerinin güzel yargısını uyum aracılığıyla zihinsel güçlerin (Alm. *Gemütskräfte*) öznel bir amaçlılığıyla oluşturması gibi imgelem yetisi ve akıl yücede aynısını uyumsuzluk üzerinden gerçekleştirmektedir (Kant, 1922b, s. 103). Güzel ile yüce arasındaki bu hoşlanma konusundaki tezatlığın temelini sınır ve sınırsızlık ile ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü Kant, doğadaki güzeli nesnenin sınırlar

içinde kalan biçimiyle ilişkilendirirken, yüceyi ise tersine sınırsızlığın kendinde veya bu sınırsızlık aracılığıyla tasvir edilen ve ek olarak onun *totalitesinde* bir amorf (Alm. *Formlosen*) nesnede bulunabilen olarak tanımlamıştır. Sonuç olarak güzel anlama yetisinin, yüce ise aklın belirsiz bir kavramının tasviri için alınmış gibi görülebilir (Kant, 1922b, s. 87). Ayrıca doğadaki güzele dair insanın kendi dışında bir temel araması gerektiği belirtilirken, yücede tersine bunu kendi içinde araması gerektiği ifade edilmiş ve bu bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Ayrıca yücenin ideleri doğanın amaçlılığının idelerinden tamamıyla ayrı görülmüş ve yüce aracılığıyla doğada herhangi bir tikel biçim tasvir edilemeyeceğinden dolayı o, doğanın amaçlılığının estetik yargısının salt bir eklentisi olarak düşünülmüştür. Buna karşılık yücenin, imgelem yetisinin kendi tasvirlerinden oluşturduğu amaçlı bir kullanım geliştirdiği belirtilmiştir (Kant, 1922b, s. 90).

Kant yüce kavramını iki ayrı başlık altında analiz etmiştir. Özellikle nicelik, nitelik ve kiplik açısından yüce, matematiksel yüce olarak incelenirken, ilişki açısından ise dinamik yüce olarak ele alınmıştır. Özet olarak eğer yüce, imgelem yetisi aracılığıyla bilgiye bağlanıyorsa matematiksel, isteme yetisine bağlanıyorsa dinamik olarak tasvir edildiği ifade edilmiştir (Kant, 1922b, ss. 90-91).

a. Matematik Yüce: Belli bir şeyin ölçüsü olarak büyüklük anlamında değil, mutlak olarak büyük olan yüce tanımı, matematiksel yüce başlığı altında ele alınmıştır (Kant, 1922b, s. 91). Ancak burada dikkat edilmelidir ki matematiksel yüce “öyle bir büyüklüktür ki, yalnızca kendi kendisine eşittir. Yücenin öyleyse doğanın şeylerinde değil, ama yalnızca bizim idealarımızda aranması gerektiği bundan çıkar” (Kant, 2006a, s. 108). İmgelem yetisinde sonsuza ilerleme çabası olduğundan daha önce de bahsedilmişti. Bu çabaya karşı akılda gerçek bir ide olarak mutlak bütünlüğe doğru bir ilerleme çabasının olduğu belirtilmişti. İşte bu sebeplerden dolayı duyulur alanda şeylerin büyüklüğünü hesaplama yetisinin sonsuzluk idesi konusunda yetersiz kalması ve böylece de deneyüstü bir yetinin zorunlu olarak gerekli olduğu görülmüştür. Bu yüzden mutlak büyük olan şey duyunun nesnesi değildir, fakat yargı gücünün belli nesnelere bu duygudan yana kullanılma yolu olarak kabul edilmiştir (Kant, 1922b, s. 94).

Sonuç olarak özetle ifade edilecek olursa bu bağlamda “yüce, yalnızca anlığın (zihin, Alm. “*Vermögen des Gemüts*”) duyunun her ölçüsünün ötesine geçen bir yetisini tanımlayan düşünebilme” olarak tanımlanmıştır (Kant, 2006a, s. 109).

b. Dinamik Yüce: Matematik yüce yanında eğer yüce güç olarak ele alınıyorsa bu durumda dinamik yüce olarak açıklanması gerekmektedir. O halde “doğa, estetik yargıda, üzerimizde hiçbir kuvveti (Alm. *Gewalt*) olmayan bir güç (Alm. *Macht*) olarak görüldüğünde dinamik yücedir.” (Kant, 2006a, s. 120). Doğanın bu kısımda yüce olarak ifade edilmesinin tek nedeni, imgelem yetisini öyle durumların tasvirine yükseltir ki, bunlarda zihin, yüceliğin kendisinin belirleniminin giderek doğanın bile üzerinde duyumsanabilmesini sağlamaktadır (Kant, 1922b, s. 108). Ayrıca Kant, dinamik yücenin korku yaratan olarak tasvir edilmesi gerektiğini ve estetik yargı için doğanın ancak korku nesnesi olarak görüldüğünde güç olarak, yani dinamik yüce olarak kabul edilebileceğini ifade etmiştir (Kant, 1922b, s. 106). Bu sebeple de Kant, nasıl ki arzu ve eğilimlerinden dolayı akli başından alınmış biri güzel hakkında yargıda bulunamazsa aynı şekilde yücelik karşısında korkan birinin de doğanın yücesi hakkında yargıda bulunamayacağını da eklemiştir (Kant, 1922b, s. 106).

Sonuç olarak bu bölümde güzelin ve yücenin detaylı bir çözümlemesi yapılmıştır. Özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli çalışmalarındaki dizgeye benzer şekilde *Yargı Gücünün Eleştirisi* çalışmasında da Kant, güzeli nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik açısından ayrı ayrı inceleme yoluna gitmiştir. Yüce kavramın çözümlemesini ise matematiksel ve dinamik olması bağlamında ele almıştır. Diğer bölümlerde uygulamış olduğu dizgedeki nicelik, nitelik ve kiplik bölümleri matematiksel yüce başlığı altında, ilişki bölümü ise dinamik yüce başlığı altında analiz edilmiştir. Kant’ın konuları ele alış sırasına göre analitik incelemelerini diyalektik incelemeleri takip etmişti. Burada da benzer bir şekilde bu çözümlemeleri, bir sonraki bölümde özellikle konuların “akıl” bağlamında diyalektik açıdan incelendiği, estetik yargı gücünün diyalektiği bölümü takip edecektir.

Diyalektik olması gereken bir yargı gücü, her şeyden önce akılsallaştırıcı (Alm. *Vernunftelnd*) olmalıdır, yani yargıları *a priori* olmakla beraber baştan evrensellik iddiası taşımalıdır. (Akılsallaştırıcı yargı (Alm. “*vernunftelndes Urteil*”, Lat. “*iudicium ratiocinans*”) evrensel bildirimlerde bulunan yargıdır.) Bu türden yargıların birbirlerine

karşıt içerikleri diyalektiği oluşturmaktadır. Bu sebeple Kant, hoşlanma ve hoşlanmama üzerine olan estetik duyu yargılarının (Alm. “*ästhetischer Sinnesurteil*”) aralarındaki bağdaşmazlıkları diyalektik olarak kabul etmediğini belirtmiştir. Aynı şekilde sadece kişinin kendi beğeni üzerine olduğu sürece, beğeni yargılarının arasındaki çatışma da diyalektik olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla Kant, beğeniyle ilgili diyalektiğin, beğenin kendisi üzerinden anlaşılmasını, tersine kendi ilkeleri bağlamında onun bir eleştirisinin diyalektiği olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun nedeni olarak da mümkün beğeni yargısının, kendi temelinde birbiriyle çelişen kavramları zaten doğası gereği içerdiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda “Estetik Yargı Gücünün Diyalektiği” üzerine yapılan incelemeler “*Transandantal Beğeni Eleştirisi*” olarak tanımlamıştır (Kant, 1922b, s. 195). Bu diyalektiğin incelenmesi için de estetik yargının diyalektiğinin ilkelerinin *antinomisinin* analizi gerekli görülmüştür.

Kant bu noktada beğeni yargısı hakkında önemli uyarılarda bulunmuştur. Öncelikle “herkesin kendi beğeni vardır” yani beğeni tamamen öznedir, keyfe kedere göre belirlenir, tezinin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü bu yargının asıl amacının beğeni yargısının felsefi açıdan analizini yapmak değil, kişinin en kısa yoldan ötekiler tarafından yargılanmaktan kaçınmak amacı taşıdığına altını çizmiştir. İkinci olarak da “beğeni hakkında tartışılmaz” yani beğeni nesnel kavramlara dayanıyor olsa dahi herhangi bir beğeni yargısı hakkında kanıtlama yoluyla karara varılmaz tezinin de kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Her ne kadar bu iki tez hakkında bir anlaşma zemini yokmuş gibi görünüyorsa dahi “beğeni hakkında çatışma vardır” önermesinin her ikisinde de örtük olarak içerilmesinin bu yargıların en azından bu noktada bir uzlaşma imkânı olduğunu belirtmiştir. Böylelikle de salt kişisel ve öznel olmayan zeminlerin arayışına yönelmiştir (Kant, 1922b, s. 196). Burada Kant’ın, bilen öznenin, bilgi ve etik alanlarında olduğu gibi estetik alanda da evrensel, zorunlu, nesnel ve kesinlikler üzerinden belirlenmesi gerektiği ve bu öznenin değişken ve belirsiz bir estetik ve beğeni anlayışı üzerine inşa edilmeyeceğini göstermek istediğini önemle belirtmek gerekmektedir. Böylelikle de “bu benim fikrim”, “böyle yaptım oldu”, “zevkler ve renkler tartışılmaz” gibi kendi ifadesi ile “beylik” sözler (Alm. *Gemeinort*, Lat. “*locus communis*”) bağlamında bir özne belirleniminde bulunmadığı ifadesi yanlış olmayacaktır.

Daha sonra Foucault'da ki evrensellik yerine tarihsellik üzerine gerçekleşen analizlerde de yer alacak olan öznenin böylesine “beylik” belirlenimlere sahip olmadığını da şimdiden belirtmekte fayda vardır.

Tekrardan temel analize dönülecek olursa; bu bağlamda beğenin *antinomi*'sinin tezi; “beğeni yargısı kavramlara dayanmaz; yoksa üzerinde tartışmaya ve hakkında kanıtlanma yöntemiyle karara izin verir”, anti-tezi de “beğeni yargısı kavramlara dayanır; çünkü aksi taktirde farklılıklara rağmen, başkalarının yargı konusunda zorunlu onaylarını istemek anlamında, yargı hakkında tartışmak dahi söz konusu olamaz” şeklinde ifade edilmiştir. Bu *antinomi*, yargıda nesne ile ilişkilendirilen kavramın, estetik yargının her iki maksiminde (ilkesinde, düzgüsünde, Alm. *Maxime*) aynı anlamı taşımadığı ortaya koyularak çözümlenmiştir. Yargının, herkes için mutlak, zorunlu ve genel geçer olabilmesi için kanıtlanması zorunlu olmayan (beğeniye dair) herhangi bir kavramla ilişkili olmak zorunda olduğu açıktır. Ancak burada bahsi geçen kavram, anlama yetisinde olduğu gibi bir bilgi yargısı olmadığı için belirlenebilir değil, teorik olarak belirlenemeyen olduğunun gösterilmesi gerekmektedir (Kant, 1922b, s. 197). O halde burada söz konusu edilen beğeni yargısı hoşlanma duygusuyla ilişkili olup mutlak kişisel yargıdır ve bireyle sınırlıdır. Ama sonuç olarak her bireyin kendi beğenisinin var olduğu da reddedilemeyeceği de ortadadır. Evrensellik, zorunluluk ve genel geçerlilik durumlarının bu bağlamda iddia edildiği ifade edilebilir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki; beğeni *antinomisinin* çözümü de, her *antinominin* çözümünde olduğu gibi bunlar için kullanılan bir tekniği gerektirmektedir. Kant'a göre, bu çözüm de yalnızca görünüşte birbiri ile çatışan önermelerin aslında yan yana geldiğinde birbirlerini tamamlamaları olanağına dayanmaktadır. Buna ek olarak, yukarıda da bahsedildiği gibi beğeni yargısının temelindeki maksimlerin birbirine olan karşıtlığını ortadan kaldıran bir diğer şeyin ise yargıda nesne ile ilişkili olan kavramların, estetik yargının (tezin ve anti-tezin) iki farklı biçiminde de aynı anlamda olmadıklarının ortaya konulmasına bağlanmaktadır. Beğeni yargısının herkes için zorunlu ve geçerli olabilmesi, kanıtlanabilir olması gerekmeyen bir kavram ile ilişkili olmasına dayandırılmıştır. Hatırlanacağı gibi anlama yetisinin kavramları kanıtlanabilir kavramlardı ama deneyüstü olan estetik yargılar için benzer durum beklenmemektedir. Çünkü bu ikinci türden kavramlar, anlama yetisinin değil, *transandantal* aklın

kavramlarıdır ve teorik olarak da diğerleri gibi belirlenebilir olarak kabul edilmemişlerdir (Kant, 1922b, s. 197). Bilgi yargısı olmayan, estetik yargıların hoşlanma duygusu ile ilişkili ve bireyin kendisi ile sınırlı, görüye dayalı tekil (kişisel) tasarımlar oldukları kabul edilmiştir. Dolayısıyla kişide hoşlanma duygusuna neden olan ilgili nesnedeki durumun farklı kişiler için benzer duyguyu yaratmayacağı açıktır. Bu tespitten “herkesin kendi beğeni yargısı vardır” gibi bir önermeye ulaşıldığı ortadadır. Fakat bu noktada cevabı verilmesi gereken soru bu tespitin herkes için geçerli ve zorunlu olacak bir duruma nasıl genişletilebileceğidir. İşte Kant, sorunun cevabının, görüsel olarak belirlenemeyen, bilinemeyen ve kanıtlanamayan bu türden yargıların temelinde zorunlu olarak bir kavramın yer alıyor olmasında gizli olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca beğeni yargısını evrenselliğe götürenin de bu bahsi geçen kavramların, deneyüstü *transandantal* aklın kavramları olduğu belirtilmiştir. Bu noktada Kant, beğeni yargısı ile çok önemli bir tespitte bulunmuştur ve anlama yetisi ile ulaşılan bilgi yargılarından çok farklı olarak, yargının nesne ile olan ilişkisine farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu sayede de tez ile anti-tez arasındaki çelişkinin ortadan kalktığını iddia etmiştir. Bu önemli tespit ise beğeni yargısının kendisine temel aldığı kavramın nesnesinin bilgisel ve kanıtlanabilir olmadığı ve anlama yetisinin ortaya koyduğu anlamdaki bilgiyle de alakasının olmadığına dairdir. İşte bu bağlamdaki beğeni yargıları Kant’a göre herkes için geçerli ve zorunlu hale gelmiştir (Kant, 1922b, s. 198).

Tekrardan tez ve anti-tezdeki karşıtlık durumuna dönecek ve çözüm özetlenecek olursa, tezdeki ifade beğeni yargısının kavramlara dayanmayacağı üzerinedir ki, yukarıda yapılan çözümlenmeye göre, evet, öyle olduğu görülmüştür. Yargı, kavramlara dayanmamaktadır ama anlama yetisi konusunda ele alındığı türden, yani belirli kavramlara (özellikle de nesnesinin fonksiyonunu ve sınırlarını belirleyen kavramlara) dayanmamaktadır. Eğer öyle olsaydı bunun bir beğeni yargısı değil, anlama yetisinin nesnel bilgi yargısı olacağı açıktır. Karşıt yani anti-tez durumunda ise yargının kavramlara dayandığı reddedilemez ama bu kavramlar deneyüstü *transandantal* aklın kavramlarıdır, anlama yetisinin kavramları gibi belirli değil belirsiz ve kanıtlanamaz kavramlardır. Böylelikle Kant burada iddia edilen çelişkiyi ortadan kaldırdığını ifade etmiştir (Kant, 1922b, s. 199). Burada ayrıca *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde yapılan analizlerdeki *antinomi*’lere benzer bir şekilde, buradaki *antinomi*’lerin de anlama yetisinin değil ama aklın kendisi ile uyumlu kalabilmesi için ekstra bir çaba sarf

ettiğinden bahsetmek gerekmektedir. Kant'ın ifadesiyle buradaki *antinomi* 'ler de insanı, kendi iradesi karşısında deneyüstü bakmak zorunda bırakmış ve tüm *a priori* yetilerin birleşmesinin gerekli olduğu noktayı aramaya zorunlu kılmıştır (Kant, 1922b, s. 200).

“Amacı olmayan amaçlılık” bağlamında bu konu ayrıca ele alınmıştır. Özellikle bu alana dair olan kavramların kesin belirleyici olmadıkları, değişmez kriter niteliği taşımadıkları bu açıdan da savunulmuştur. Çünkü estetik alandaki yargı gücünün belirleyici değil, *refleksiyon*'lu bir niteliği olduğu belirtilmişti. Konuyla ilgili olarak Heimsoeth şu ifadelerle yer vermiştir; “verilmiş şeylerde kendi iç varlığımız bakımından gördüğümüz bu “amaçlılık” (güzel ve yüce olma), teknik bir aracın amacına uygunluğu gibi, kesin bir şekilde belirli değildir. Doğada gördüğümüz güzellik ve yücelik bizim içimizdeki uyumu harekete getiren biçimsel bir nitelik taşır...” (Heimsoeth, 1993, s. 167). Dolayısıyla doğanın ya da sanat yapıtının güzel olup olmadığına dair kesin ve değişmez kriterler ile ölçme olanağının bulunmadığı, genel bir yasa altında belirleme imkânı olmadığı ortadadır. Böylece bu tespitler aslında bir yandan güzel olanı açıklarken diğer yandan da “amacı olmayan bir amaçlılık” durumunu ve bu durumun güzel ve beğeni yargıları ile ilişkisini ortaya koymuştur. Bu ilişki ve tespitler çok önemli bir noktaya daha işaret etmektedir. O da anlama yetisiyle kendisine getirilen sınırları ve belirli olan alanı, insanın hangi koşullarda aşabileceğine dair ipuçları taşıması hakkındadır. Bu durum anlama yetisindeki kavramlarda olduğunun tersine güzel ve yücenin kavranamazlığı karşısında hiçbir bilgisel zemin, düşünce veya yasa bulamayan insanın iç varlığındaki hareketlenmeye bağlı olarak ifade edilmiştir. İnsanın bu iç varlığındaki hareketlenme ve huzursuzluk haliyle gerçek bir karşıtlığın ortaya çıktığını ifade eden Heimsoeth, insanın güven ve rahatlık arayan yanının karşısında bu kavranamazlık halinin (doğanın, yücenin veya güzelin), insanın iç varlığındaki uyum ve duyularıyla sezdikleri açısından yüksek bir amaçlılık taşıdığını eklemiştir (Heimsoeth, 1993, s. 168). O halde burada bahsi geçen durumun da amacı olmayan amaçlılığa denk düştüğü rahatlıkla ifade edilebilmektedir. Ayrıca bilen öznenin sınırlarının tespit edildiği alanların aksine bu bahsi geçen estetik alanda ise aynı öznenin sınırlı, belirli, kesin bir ortamda bulunmadığı da eklenebilir.

Kant, estetik alana dair kuralları belirleyen, özerk olan, başka yargıları kendi yargılarına belirlenim zemini olarak kabul etmeyen, başkasına öykünmeyen ve bilen öznenen çok farklı bir yaratıcı, özgün ve güzel sanatları mümkün kılan bir öznenen yani dehadan (Alm. *Genie*, kişiye özgü yol gösteren ruh olarak Lat. *genius*'tan türediği düşünülmektedir.) bahsetmektedir (Kant, 1922b, s. 161). Ayrıca bilen öznenin ortaya koyduğu kavramlar, örneğin Öklid'in geometrisi ya da Newton'un fizik yasaları ve bunlara nasıl bir metotla ulaşıldıkları öğrenilebilir nitelikteyken, yaratıcı ve özgün öznenin sanat eserlerinin nasıl yapılacağı bilimsel olarak öğrenilebilir ve aktarılabilir şeyler değildir. Bunun nedeni hem güzel hakkındaki beğenin kavramlara göre belirlenemiyor olması, hem de izlenen üslubun o kişiye (yani dehaya) ait olan ve ona özgü yol gösteren bir ruhun ortaya koydukları olarak varsayılmasındandır (Kant, 1922b, s. 162).

Kant'a göre bu özne yani deha, estetik ideler yetisi olarak açıklanmaktadır. Bu bağlamda dehanın ürünleri de sanatta (yani güzel olanın yaratılmasında) kuralları belirlemektedir. Güzel olanın da anlama yetisinin kavramlarına göre değil, imgelem yetisine göre belirlendiğinin altı daha önce çizilmiş ve güzel sanatın evrensel olarak herkeste hoşlanma duygusu oluşturmak zorunda olduğu belirtilmişti. Bu sebeple de bu alan, özne yani deha tarafından belirlenen bir alan dahi olsa burada öznelliğin olmadığı açıktır. Ama öznelliğin olmaması halinin anlama yetisinin kavramlarında olduğu duruma benzer şekilde burada bir nesnellik olgusunun var olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü her ne kadar bilgi ile uyumlu olmak zorunda olsalar da bu alandaki kavramlara anlama yetisi ile ulaşamadığı ve buradaki kavramların öznenin deneyüstü *transandantal* aklı aracılığı ile ortaya konulduğu belirtilmişti (Kant, 1922b, ss. 202-203). Bu tespitlere göre dehanın üslubunun anlaşılabilir, model alınabilir, taklit dahi edilebilir ama (analitik olarak) açıklanamaz olduğunu ve ortaya koyduğu eserlerden evrensel anlamda beğeni yargılarına ulaşılabileceğini ama bunlara dair bilimsel kanıtlar ileri sürülemeyeceğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ama tüm bunların yanında, saf aklın idelerinden farklı olarak, deha tarafından ortaya konulan estetik idelerin, belli bir kavram altında toplanmasına olanaklı olmayan birçok farklı düşüncenin oluşmasına öncülük eden zengin tasarımlar olarak kabul edildiği de belirtilmelidir. Buradaki tasarım kelimesinin önemine dikkat çekilebilir. Çünkü sanat eseri doğada var olduğu gibi kabul edilen herhangi bir şey olarak varsayılmamıştır,

insan tarafından ortaya konulan yapıntı olarak ve şeylerden esinlenen ve özellikle de özgür imgelem yetisi tarafından tasarlanan bir şey olarak tanımlanmıştır (Kant, 1922b, s. 168). Bu tasarımlardaki güzellik de estetik idelerin anlatımı olarak ifade edilmiştir (Kant, 1922b, s. 175).

Kant, güzelin üretiminin temellerinin doğanın kendisinde değil, imgelem yetisinde olduğunu ifade etmiştir. Her ne kadar doğanın kendisinde renkler, sesler vs. sanki kendinde “güzel”miş gibi görünse de aslında bu güzelliğin, insanda bulunan yargı gücüyle ortaya çıktığını belirtmiştir (Kant, 1922b, ss. 206-207). Ek olarak ifade edilebilir ki; Kant’ a göre insan, güzel yargısının ölçüsünü *a priori* olarak kendinde aramalıdır. Çünkü insandaki estetik yargı gücünün, herhangi bir şeyin güzel olup olmadığına karar verme konusunda kuralları belirleyen olduğu belirtilmiştir. Aksi durumda eğer bunu doğa yapıyor olsaydı neyin güzel olup olmadığını insanın doğadan öğrenmek zorunda kalacağı ortadadır. Beğeni yargısının da bu bağlamda doğanın belirlediği kurallara bağlı olmak zorunda kalacağı açıktır (Kant, 1922b, ss. 209-210).

Buraya kadar yapılan açıklamaların yanında güzelin estetik yargı gücü bağlamında belirlenmesinin sadece insansal bir yeti olduğunu ve Kant’ın bunu insanı diğer tüm varlıklardan ayıran bir tarafı olarak gördüğünü de eklemek gerekmektedir. Güzel olana dair yargı bir bilgi yargısı olarak değil imgelem yetisi bağlamında oluştuğu için, güzel sanatın üslubu (mod, tarz, Alm. *Manier*, Lat. *modus*) vardır, metodu, yöntemi ya da öğretisi yoktur (Kant, 1922b, s. 215). Güzel sanatın, başlangıcı (Alm. *Propädeutik*) kurallarda değil, önbilgiler yoluyla ortaya çıkan *humaniora* olarak da adlandırılan kültürde yatmaktadır. Kant, bu tespitinin temellerini de insanlıkta (Alm. *Menscheit*) ve insanlığın evrensel duygu ortaklığında (sempatisinde, Alm. *Teilnehmungsgefühl*) bulmuştur. Bu da sonuç olarak Kant’a göre, insanı insan yapan ve hayvansal sınırların ötesine geçmesine olanak tanıyan durum olarak ifade edilmektedir (Kant, 1922b, s. 216). Ayrıca Kant, güzel sanat için anlama ve imgelem yetisinin, ruhun (Alm. *Geist*, muhtemelen deha’ya yol gösteren ruhtan bahsedilmiştir) ve beğenin gerekli unsurlar olduğunu belirtmiştir (Kant, 1922b, s. 175).

Sonuç olarak buraya kadar yapılan tüm incelemeler göstermiştir ki; insan denilen varlığı Kant bağlamında salt bir “bilen özne” şeklinde soyutlamanın onu belli kalıplar içine hapsedmek olacağı iddia edilebilir. Hâlbuki Kant’a göre evrensel insan

denilen varlığın zorunlu olarak, gerek bilen, gerek etik edimlerde bulunan gerekse de yaratıcı özne şeklinde, bütünsel bir yapı olarak resmedilmiş olduğu görülmektedir. Öznenin bilen tarafı bir kenara konulacak olursa, etik ve estetik taraflarının kalıpları aşmaya olanak sağlayan içeriklere sahip oldukları söylenebilir. Bunun mümkün koşullarının özgürlük kavramı ile sıkı bir ilişki içinde olduğu da belirtilmek çok önemlidir. Hatta Kant, güzel olanı ahlaksal açıdan iyi olanın sembolü olarak gördüğünü ifade ederek (Kant, 1922b, s. 213), estetik ve etik arasında bir başka önemli ilişkiye de dikkat çekmektedir. Böylece herkes için geçerli olan hoşlanma duygusunun ve beğeni yargısının işaret ettiği güzel olan, aynı zamanda bilgi yetisiyle uyumlu, özgür iradeyle belirlenen ve herkes için geçerli olan maksimler açısından da iyi olandır denilebilir (Kant, 1922b, 214). Buraya ayrıca Kant'ın özneye dair yapmış olduğu belirlenimlerin onun kabul ettiği anlamdaki diğer tüm özneler için de geçerli, zorunlu ve evrensel olduklarının da eklenmesi gerekmektedir.

İnsan bilimsel alana dair üretimde bulunabilir, bilimin nesnesi de olabilir ama insanın sınırları bilgi olarak kabul edilecekse, yapılan bu incelemeler bağlamında sınırsızlığı da etik ve estetik olarak kabul edilmelidir. İnsan bilgi varlığı olarak kabul edildiği kadar etik ve estetik bir varlıktır da denilebilir. Estetik olması anlamında anlaşılabilir, kavranamaz olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla insana örneğin bir fizik kuramı öyle ya da böyle öğretilir ve insan bu bilgiye sahip olabilir. Ama örneğin Newton fiziği bilgisine sahip bir insanın daha hiç ortada yokken, *rölativite teorisini* ortaya koyabilmesi, hiçbir kavrayışta olmayanı, hiçbir bilgi ile kavramsallaştırılmamış olanı kavramsallaştırabilmesi için estetik bir varlık olduğunun da farkında olmasını gerektirmektedir ve bunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun için hayal edebiliyor, hissedebiliyor ve özgürlüğün sınırsız denizinde yüzdüğünün bilincinde olması gerektiğinin önemi ortadadır. Belli kesinlik ve zorunluluklar temelinde evrensel tanımlar iddiası ile tüm sen “şu”sun “bu”sun sınırlamaları bu uçsuz bucaksız denizi, sadece sınırları belli bir havuza dönüştürmekten başka bir şey olmayacağı açıktır. Bu uçsuz bucaksız özgürlük alanının küçük bir süs havuzuna dönüşmesine sebep olan diğer bir unsurun da idealizm ve realizm tartışması olduğu ifade edilebilir. Açık-seçik ya da *sentetik a priori* bilgi adı altında bu iki ana akıma bağlı üretilen ve kesinlik iddiasında bulunulan yargıların, aslında her şeyin belli bir ilişkiler ağının öyle ya da böyle farklı şekillerde farklı zaman ve mekanlarda bir araya gelişlerine dair kavrayışların sonuçları

olduklarının gözden kaçırılmasının bir neticesi olduğu iddia edilebilir. Bu çeşitliliği görebilmek için konu ile ilgili olarak özellikle bu çalışma bağlamında ele alınan Foucault incelemesinin ve diğer alakalı filozoflar tarafından yapılan eleştirilerin analizleri oldukça büyük önem taşımaktadır.



BÖLÜM 4. FOUCAULT'DA ÖZNE SORUNSALI

Bu bölümde “Özne”nin Foucault felsefesi bağlamında ne şekilde ele alındığı incelenecektir. Konunun sadece “özne” olarak değil de “özne sorunsalı” olarak ele alınmasının sebebi ise Foucault’nun kavram ve yöntem tercihlerinin açıklandığı bir önceki bölümde “sorunsallaştırma” temelinde “özne”ye yaklaşacak olmamızdan kaynaklanmaktadır. Sorunsallaştırma temelindeki bakış açısı ise bir kırılmaya işaret eder; o da yukarıda tartışılan kurucu özne yaklaşımlarına alternatif olarak, kurulan öznel deneyimlerin öznesinin incelenecek olmasındandır. Bu bölümde cevap aranacak sorular, sırasıyla bu sorular; “Öznel deneyim nedir?”, “Öznel deneyim söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri bağlamında nasıl kurulur?”, “İnsan bu deneyimin öznesi konumuna nasıl geçer?” “Özne konumuna geçme süreci ile sınırlılık arasında nasıl bir ilişki ortaya çıkarır?” olarak belirlenmiştir.

Foucault’nun felsefe anlayışındaki en temel fark “nasıl ve nereye kadar farklı düşünmek olanaklıdır”ı bilme girişimi (Foucault, 2007, ss. 125-126) olduğu söylenebilir. Bu olanaklılık “kavramsallaştırma”yı, Kant felsefesinden farklı bir bağlamında ele almasından kaynaklanmaktadır. Foucault’ya göre “kavramsallaştırma” bir şeyin ne olduğunu sorgulamak yerine, ilişkileri vücuda getiren pratikler etrafında o şeyin nasıl kurulduğunu anlamaya yönelik faaliyettir (Foucault, 2015b, s. xvii).

Foucault, kavramsallaştırma konusundaki farklı bakış açısını, (felsefi etkinliğini) “tarihsellik tartışması” üzerinden detaylandırmaktadır: Evrensellik iddiası taşıyan bir teori önceden bir nesneleştirmeyi varsaydığından yani araştırma nesnesinin veri olmasından dolayı bu, aslında zaten bilinen bir şeyi meşrulaştırmak anlamına gelecektir ve bu noktada çözümsel yaklaşım temelsiz kalacaktır. Her ne kadar eleştirel düşüncüyü içerimleyen kavramsallaştırma Foucault’ya göre de felsefi etkinliğin olmazsa olmazı olsa da böyle teori temelli bir çalışma, felsefi etkinliğin temeli olamaz düşüncesindedir. Tarihselliğin bu noktadaki önemini “bizim kavramsallaştırma çabalarımızı güdüleyen tarihsel koşulları bilmek zorundayız. Şu anki koşullarımıza ilişkin olarak tarihsel bir bilince ihtiyacımız var” (Foucault, 2014a, s. 59) sözleri ile desteklemiştir.

Modern felsefede özne sorunu, ne olduğumuzu keşfetmek üzerine olmuştur (Foucault, 2014a, s. 68). Öznenin sınırlarının keşfi ve belirlenmesi bu dönemin en temel uğraşı haline gelmiştir diyebiliriz. Foucault ile birlikte sınırları kesinleşmiş klasik özne tanımını değiştirmiştir. Bu değişimi sağlayan en temel nokta özneye dair sorulan sorunun da değişmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Foucault özneye “ne” sorusunu değil “nasıl” sorusunu yöneltmiştir. Böylelikle öznenin neliğinin değil, çevresiyle etkileşim halinde olan insanın ve öznenin nasıl kurulduğunun veya insanın bu şartlar altında nasıl özne olduğunun sorgulanma imkânı oluşmuştur. Bir başka ifade ile onun çalışmaları öznenin neliğini sorgulamayı yöntem olarak reddetme çabasını içermektedir.

Foucault’da amaç Kant’ta bahsi geçen bu sınırların aşılabilmesini sağlayacak pratiklerin eleştirisini geliştirebilmektir. Böylece artık bilgi ve eylemin, evrensel ve biçimsel yapılarını arayan aşkın (*transandantal*) bir eleştirinin yerine, kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz, söylediğimiz şeylerin öznesi olarak kurmamıza neden olan olayların tarihsel bir eleştirisini yapmak, Foucault’nun ifadesi ile kendimizin tarihsel *ontolojisini* yapmak olarak görülmektedir. Bu bağlamda, kendimizin tarihsel *ontolojisi*, bilgi, iktidar ve etik eksenlerinin, bu eksenlerin bir araya gelerek öznesi olduğumuz deneyimleri kurma biçimlerinin ve kendimizi bu çizgide özne olarak tanıma ve kabullenme pratiklerimizin bir eleştirisi haline gelmiştir (Foucault, 2014a, s. 16). Ayrıca Foucault felsefesinin gereği olarak “öznenin oluşumu ya da farklı özne biçimleri ile hakikat oyunları, iktidar pratikleri vb. arasındaki ilişkilerin analizini yapabilmek için, belli bir *a priori* özne kuramını reddetmek zorunda” olduğunu da kabul etmiştir (Foucault, 2014a, s. 234).

Foucault, özne konusunda felsefi antropoloji temelinde çalışmalar yapan düşüncelere eleştiriyle yaklaşır;

“Hâlâ insandan, hüküm sürmesinden veya kurtuluşundan söz etmek isteyen herkesin, hâlâ insanın özünde ne olduğuna dair soru soranların, gerçeğe ulaşmak için ondan yola çıkmak isteyenlerin, buna karşılık her bilgiyi bizatihi insanın gerçeklerine yönelten herkesin, antropolojikleştirmeden biçimselleştirmek istemeyen herkesin, karşısına felsefi bir gülüşten başka bir şey çıkarılamaz” (Foucault, 2001a, s. 477).

Foucault temel meselesinin, evrensel, zorunlu, kurucu özne anlayışları yerine tarihsel, olumsal, kurulan öznel deneyimlerin öznesi olmanın incelenmesi gerekliliği olduğunu belirtmiştir. Bu tutum aynı zamanda öznenin sınırlarının bağlayıcı olup olmadığı hakkında başka bir problematik alanı açmıştır. Foucault için özne konumuna nasıl geçtiğimiz, öznel deneyimin nasıl kurulduğu böylelikle bir sorun haline gelmiştir. Bu sorun en temelde öznel deneyimin kurulma süreciyle başlamaktadır. Kendisi amacının “insanların, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak” olduğunu ifade etmiştir (Foucault, 2014a, s. 57). Foucault’da kurulan özne değil öznel deneyimdir. İnsanın bu deneyimin öznesi olmayı kabul etmesi, yani özneye dönüşmesi ya da dönüştürülmesi (özneleşme süreci), buna ilişkin bir kimliğin benimsemesi ile sonlanır. Böylelikle farklı öznel deneyimler, farklı öznellikler, farklı kimlikler oluşmaktadır. İşte bu konu ile ilgili olarak Foucault, onu ilgilendiren şeyin “tam da bu farklı özne biçimlerinin hakikat oyunları ile ilişki içinde tarihsel olarak kurulması” olduğunu altını çizmiş (Foucault, 2014a, s. 234) ve “insanın, kendini düşünülebilir ve düşünülme zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı sorunsallaştırmaların ve bunları oluşturan pratiklerin çözümlemesini yapmak” olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2007, s. 128).

Foucault özetle, bir bilgi nesnesi olarak açıklanan kurucu özneye dair bir eleştirel yaklaşım sergilemektedir. O, özne ile nesnenin birbirleriyle ilişki içinde ve bir diğerine göre “oluştukları ve dönüştükleri” deneyim süreçlerine dair bir analizi gerçekleştirme çabasıdadır. Bir bilgi alanının içkinliği içinde özneyi oluşturan somut pratiklerin incelemesini yapmaktadır. Böylece Foucault, özne ve nesne eşzamanlı, belirli koşullar altında birbirini kurarlarken aynı zamanda deneyimin kendisinin de değiştiği ve her deneyimin kendine özgü ve farklı ve değişen dinamikleri kendi içinde barındırdığını ifade etmektedir (Foucault, 2011b, ss. 352-353).

Bu bölümde ilk olarak “öznel deneyim olarak ifade edilmek istenen nedir” sorusunun cevabı verilecek ve öznel deneyim ve tarihsellik ilişkisi kurulacaktır. “öznel deneyim hangi eksenlerde kurulur” sorularının yanıtı verilecektir. Tarihsellik ile olan ilişkide sorunsallaştırma süreçlerinin tarihinin hangi bağlamda ele alındığı açıklanacaktır. Bu bağlamda ortaya çıkan ve daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak olan üç ana eksen üzerinde özet olarak durulacaktır. Bu sayede ilerleyen bölümlerde en

genelden özele; “özneye dönüştürülme süreçleri” yani “özneleşme süreçleri” ve böylece bu süreçleri mümkün kılan “öznel deneyimin kurulma süreçleri” açıklanmaya çalışılacaktır. Bu durum üzerinden genel olarak Foucault’nun en çarpıcı öznel deneyim örnekleri olan “cinsellik” ve “delilik” incelenerek bölüm tamamlanacaktır.

4.1. Öznel Deneyim

Cinselliğin Tarihi (Fr. *Histoire de la sexualité*, 1976) adlı eserinin “Bilme İstenci” başlıklı bölümünde, “cinsellik”, söylemsel olan ile olamayan ögeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistem yani *dispositif* olarak tarif edilmektedir. Aynı kitabın “Hazların Kullanımı” adlı bölümünde ise bir öznel deneyim olarak tanımlanır. Evrensel ve kurucu bir özne teorisini reddetmeleri bu metinlerin ortak noktasıdır. Aynı zamanda bu bölümler öznel deneyimin, söylemsel ve söylemsel olmayan pratik bütünleri tarafından kurulmasının bir analizidir (Foucault, 2014a, s. 59). Öznel deneyimler, insan davranışlarından hareket ile insan davranışının çevresinde kurulmaktadır. İnsan davranışı ile Foucault’da kast edilen, insanın bedeni ile (kendi bedeni ile, başka bedenler ya da başka şeyler ile) gerçekleştirdiği bir faaliyet ilişkisidir. Bu faaliyet ilişkisinin (örneğin haz alma gibi) bir takım sonuçları da vardır. Bu sonuçlar da bir bütün olarak insan davranışı şeklinde kabul edilir. Herhangi bir insan davranışının sorun olarak düşünülmesi bu durumda atılan ilk adım olmak ile birlikte işte bu öznel deneyimler, insan davranışlarının çevresinde kurulmaktadır. Öznel deneyimler tarihin belli bir anında ve belli bir ihtiyaca cevap verme amacı ile kurulan tekilliklerdir. Bu sebeple de özne deneyimlerin bu tekil tarihsellikleri içinde analiz edilmeleri gerekmektedir. (Foucault, 2014a, s. 12). Foucault’ya göre bu türden deneyimlerin evrensel olarak değil de öznel deneyimler hakkında oluşan hakikatlerin sorusallaştırma üzerinden tarihsel olarak kurulan deneyimler olduklarını kabul eden bir analiz, kendimizin tarihsel *ontolojisi*ni yapmaktır. Bu türden bir analizin de çok önemli bir sonucu vardır. Bu sonuç, onun çalışmalarının vardığı nihai noktayı da işaret etmektedir. Kısaca ifade edilecek olursa bu hakikatlerin olumsal olduğunu, çizdikleri sınırların aşılabilir olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermektedir (Foucault, 2014a, s. 15).

Foucault'nun farklı tarihlerde ortaya koyduğu çalışmalarında kullanmış olduğu “bireysellik” ve “kimlik” kavramlarını “öznel deneyim” ya da “deneyimlerin bütünü” anlamında kullanılmaktadır. Öznelliği (yani öznel deneyimi) ise insanın kendi kendisi ile kurduğu bir tür bilinç ilişkisi olarak açıklamaktadır. Kendisi ile kurduğu bilinç ilişkisinden kasıt da insanın kendini, kendi bilincinde temsil etme ilişkisidir (Revel, 2012, s. 102). Eğer öznellik, Foucault'nun da dediği gibi, insanın kendi kendisiyle kurduğu bir bilinç ilişkisi, daha spesifik olarak söylemek gerekirse, insanın kendi varlığını veya davranışını bilincinde belli kavramlar altında temsil etmesi ise, bunun, her şeyden önce, varlığı söylemsel bir bilginin nesnesi haline getirmek ve, dolayısıyla, (kelimenin daha çok Kantçı anlamında) “düşünmek” anlamına geldiği açıktır (Foucault, 2015b, s. xiii). İşte bu nedenden dolayı Foucault kendi çalışmalarını öznelliğin kurulmasının (öznel deneyimin) bir tarihi olarak ifade etmektedir.

“Foucault, söz konusu deneyim biçimlerinin oluşması, gelişmesi ve dönüşmesinin, yani sorunsallaştırmanın tarihini, “düşüncenin tarihi” olarak; “düşünce” ile de çeşitli biçimlerde “doğru ve yanlış oyunu”nu belirleyen ve dolayısıyla deneyimi ve onun öznesini kuran şey” olarak tanımlıyor (Foucault, 2014a, s. 13). Öznelliğin kurulmasının tarihi, yani düşünmenin tarihi iki farklı temelde ele alınmaktadır: Birincisi *varlığın bir öznel deneyim olarak kavramsallaştırılması ve kurulmasının tarihi* olarak ifade edilebilir. Varlık belirli kurallar çerçevesinde belirli söylemlerin nesnesi haline gelmektedir. Yani söylem tarafından öznel deneyim olarak kavramsallaştırılmakta ve kurulmaktadır. Bu kavramsallaşma sürecini belirleyen kurallar doğru ya da yanlış olabilme özelliğine sahiptirler. Foucault bunları “hakikat oyunları” olarak isimlendirmektedir. O halde varlığın (özelde özne ya da insan varlığının) hakikat ile ilişkisi üzerinden, söylemlerin (yani bilginin) nesnesi haline gelmesinin kabulü, aynı zamanda öznel deneyimin ya da düşüncenin tarihini, hakikatin de tarihi olarak kabul etmek olacaktır. İkincisi ise Foucault'nun çalışmalarını “eleştirel” düşünme tarihi (Fr. *histoire critique de la pensee*) olarak kabul etmesidir. Hatta felsefe etkinliğini “düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel çalışma ve zaten bilineni meşrulaştırmak yerine, nasıl ve nereye kadar farklı düşünmenin olanaklı olduğunu bilmek için girişimde bulunmak” olarak tanımlamıştır (Foucault, 2007, ss. 125-126). Foucault'nun kendimizin tarihsel *ontolojisi* olarak da adlandırdığı çalışma, bir bakıma, bu iki temelin iç içe geçtiği bir çabayı temsil etmektedir (Foucault, 2015b, s. xiii).

Foucault'da öznel deneyimin kurulması, bir psikolojik kimlik temeli üzerinden açıklanamamaktadır. Öznel deneyim, bilme, iktidar ve kendilik teknikleri yoluyla oluşan pratikler ile kurulmaktadır. (Revel, 2012, s. 102). Öznel deneyim de bu insan davranışlarından, deneyimlerinden hareket ile üç temel eksen de kurulur. Birincisi; söylemin (Fr. *discourse*) oluştuğu ve söylemsel alan, söylemsel pratikler, söylemsel bilgi alanları, bilgi alanları, bilgi olarak da ifade edilen eksendir. İkincisi; söylemsel olmayan ve normatif iktidar sistemleri, iktidar, iktidar pratikleri, iktidar alanları, söylemsel olmayan pratikler olarak da adlandırılan eksendir. Üçüncüsü ise kendilik pratikleri ve öznellik, etik, kabullenilmiş normatif sınırlar olarak da karşılık bulan eksendir. Bu eksenler, pratikler ya da pratik sistemler, aynı zaman da birbiri ile de iç içe olan üç genel alan ile ilişkilidirler. Bunlardan ilki, şeyler üzerindeki denetim ilişkileri, ikincisi, başkaları üzerinde eylem ilişkileri, sonuncusu da insanın kendisiyle kurduğu ilişkilerdir. Foucault'nun analizlerinde bu ilişkilerden birincisi; bilgi eksenini, ikincisi; iktidar eksenini, üçüncüsü de etik eksenini oluşturmaktadır. Bu eksenler de yine aynı şekilde karşılıklı olarak birbirilerine bağımlıdır. Kendimizin tarihsel bir *ontolojisini* yapmak ancak bu eksenlerin analizleri ışığında mümkün hale gelebilecektir. Ayrıca kendimizi bilgi öznesi olarak veya iktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan bir özne olarak, hatta kendi eylemlerimizin ahlâki öznesi olarak nasıl kurduk soruları da cevaplanabilir olacaktır (Foucault, 2014a, s. 191).

Buraya kadar yapılmış olan incelemelere birçok farklı örnek arasından Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde “cinsellik” üzerinden, *Deliliğin Tarihi* (Fr. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961) adlı eserinden de “delilik” üzerinden örnek vererek konu daha da açık hale getirilebilir.

Foucault *Cinselliğin Tarihi* kitabında sadece bir kelimeye indirgenemeyecek kadar önemli ve sözs el bir ifaden çok daha fazlasını içeren bir olgu olarak gördüğü cinselliği ele almıştır. XIX. yüzyılda cinsellik olgusu birden bire değil farklı olaylar ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu olaylardan kasıt, söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleridir. Cinsellik bağlamında örneğin söylemsel pratikler; üremenin biyolojik mekanizmaları, cinsel davranışın kişisel ya da toplumsal değişkenlerini de kapsayan çeşitli bilgi alanlarının gelişmesi olarak sayılabilir. Söylemsel olmayan pratikler ise dinsel, hukuksal, pedagojik, tıbbi kurumlardan destek alan, kısmen

geleneksel, kısmen de yeni bir kural ve normlar bütünüün yerleştirilmesi olarak ifade edilebilir. Son olarak kendilik pratikleri ise kişilerin giderek tutumlarına, ödevlerine, hazlarına, duygu ve duyularına düşlerine anlam ve değer verme biçimlerinde değişikliklerin ortaya çıkması olarak görülebilir. Özet olarak bu durum, kişilerin kendilerini farklı bilgi alanları ile ve bir kurallar sistemi ile eklenilen “cinselliğin” öznel olarak görmelerini sağlayan öznel deneyimin nasıl oluştuğunun görülmesiydi (Foucault, 2007, s. 122).

Tabi bu son kısım aslında üç ekseni kastetmektedir. Bu eksenleri çözümleyebilmek, gerekli araçlara sahip olmayı gerektirmektedir. Bunlar ise; sorunsallaştırılan şeye göndermede bulunan bilginin oluşumu, pratikleri düzenleyen kurum ve kuralları oluşturan iktidar sistemleri ile insanların kendilerini bu deneyim öznesi konumunda görebildikleri ya da görmek zorunda kaldıkları biçimlerdir (Foucault, 2007, s. 122).

Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* eserinde incelediği öznel deneyim hakkında ise kısaca şöyle bir örnek verilebilir: Onun analizinin temel amacı deliliğin var olup olmadığını kanıtlamak ve dolayısıyla delilik nedir sorusuna verilecek cevaplar ışığında deli olanlar ile olmayanları belirlemek değildir. Onun analizine göre burada sorunsallaştırılan şey “delilik”tir. Bu öznel deneyimin hangi hakikat oyunları ve tanımlar ile sorunsallaştığı ve hangi kurumsal alana dâhil edildiği, yani kurulan öznel deneyim ise “akıl hastalığı”dır. Böylece “akıl hastalığı” öznel deneyiminin öznesinin “deli” olarak ilan edilmesi veya karşılıklı olarak öyle kabul edilmesi ile birlikte insan kendisini bu öznel deneyimin bir öznesi olarak kurmuş olmaktadır (Foucault, 2014a, s. 234).

4.2. Arkeoloji, Jeneoloji, Etik ile İlişkisi Bakımından Özne

Bu bölümde Foucault'nun eserlerinde ve incelemelerinde önemli yere sahip arkeoloji, jeneoloji ve kendilik teknolojileri ya da varoluş estetiği olarak adlandırdığı etik incelemelerinde kullandığı yöntemleri açıklanacaktır. Öncelikle bu yöntemlerin tanımlamaları, söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri ile ilişkileri, görevleri, tarihsellik ve olumsuzluk ile olan alakaları ele alınacaktır. Son kısımda ise örnekler ile konu destelenecek ve dönemsel farklılıklara yer verilecektir. Ek olarak;

Foucault'nun eserlerinin Türkçe basımlarında kullanılan “*jeneoloji*” (İng. *geneology*) kavramının, “soybilim”, “soykütük” gibi farklı kullanımları olsa da bu kullanımlar aynı şeye gönderme yapmakta oldukları belirtilmesi gereken bir diğer noktadır.

Foucault arkeolojik yöntem tercihinden bahsederken her şeyden önce kelimenin tam Türkçe karşılığı olan ve akademide varolan bir disiplinden “kazıbilim” den bahsetmemektir. Onun “arkeoloji” kelimesini tercih etmesi sebebinin, kullandığı yöntemin biçimi açıklandığında daha net ortaya çıkacaktır ama kısaca “*arkhe*” yani “ilksel” olan ile kurduğu biçimsel ilişkiden kaynaklanmakta olduğu söylenebilir. Ayrıca bu yöntem Foucault'nun nominal *ontolojik* bakış açısını da mümkün kılmaktadır. Çünkü Foucault'nun kullandığı arkeoloji yöntemi aslında şeyleri bir ilişkiler bütünü olarak kabul eden yapılan incelemeleri içermektedir. Bu yöntem onun tarihe nasıl baktığını gösterir ve süreksizliklere, kopuşlara ve olaylara başvurarak düşüncenin tarihini yapmasına olanak tanımaktadır. Böylece incelenen konunun, tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan spesifik koşullar tarafından belirlendiği, bu koşulların zorunlu olmak zorunda olmadığı, söylemsel ve söylemsel olmayan bazı kurallara tabi olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle, hakikat oyunu ile ilişkisinde söylem ve hakikatler inşa edilmektedir. Bu söylemlerin, söylemsel olan ve olmayan alanların içsel ilişkilerinin ve birbirleri ile kurdukları bağlantıların ve birbirlerine nasıl eklemelendiklerinin analizi konusunda arkeolojik yöntemin yetersiz kaldığı noktalar ise *jeneoloji* yöntemiyle tamamlanmaktadır. Böylece birbirini tamamlayan iki yöntem kullanılarak tarihsel analiz yapılmaktadır.

Arkeolojik ve *jeneolojik* yöntem tercihleri ile eleştirel felsefe, Foucault bağlamında artık evrensellik iddiası taşıyan olguların tespitinin bir çabası değildir. Edimlerin öznelinin, olayların tarihselliği içinde sorgulanmasıdır. Bu anlamı ile artık aşkın değildir. Amacı *metafiziki* olanaklı hale getirmek de değildir. Foucault bağlamındaki eleştirel felsefe ereksel olarak *jeneolojik*, yöntemsel olarak arkeolojik nitelik taşımaktadır. Bir başka açıdan da bu bağlamdaki eleştiri zorunlu olanın yerine olumsal olanı, sınırları belirleme çabası yerine, sınırların ötesini düşünebilme imkânını vermesi açısından *jeneolojik* olmaktadır (Foucault, 2014a, s. 188).

Foucault, *jeneoloji* yöntemi ile aynılıkları, kökenleri tespit etmeyi ve sabit özleri reddederek, farklılıkları çözümlenmeyi tercih etmektedir. Böyle bir tarihsel araştırma sabitleri ve değişmez doğruları bulma çabası değildir. Tarihi yazılan şeyin, anlamının değişmediği ve süreklilik izlediği kabul edilmemektedir. Tarihsel olanın birçok etkiye, sapmaya maruz kaldığı ve farklı güçler arasındaki mücadelelerin ürünü olduğu göz önüne alınmaktadır. Dolayısıyla öznelliklerin, kimliklerin ya da bir özne olma halinin zorunlu, evrensel, sınırların aşılabilir unsurlardan oluştuğu kabul edilmemektedir. Bu nedenle geleneksel tarih yöntemi yerine *jeneoloji* yöntemini tercih etmektedir (Foucault, 2014a, s. 23). Arkeolojinin görevi “söylemsel nitelikte olmayan, ama teknik, pratik, ekonomik, toplumsal, siyasi, vs. düzende olabilecek olaylara nasıl eklemlediklerini kavramak” olarak özetlenebilir (Foucault, 2011b, s. 17). Foucault *jeneoloji* yönteminin öznel deneyimin kurulduğu söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri eksenleri ile olan ilişkilerini; “ilk olarak hakikatle ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel *ontolojisi*; kendimizi hakikatle bu ilişki üzerinden bilgi nesnelere olarak kurarız. İkincisi, bir iktidar alanıyla ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel *ontolojisi*; kendimizi iktidarla bu ilişki üzerinden başkaları üzerinde etkide bulunan özneler olarak kurarız. Son olarak, ahlâkla ilişkilerimizin bir tarihsel *ontolojisi*; kendimizi ahlâkla bu ilişki üzerinden ahlâki failer olarak kurarız” şeklinde açıklamaktadır (Foucault, 2014a, s. 204). Sonraki bölümlerde bu eksenler ile ilgili ilişkiler daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ama burada önemle belirtilmelidir ki; kendimizin tarihsel *ontolojisi*nde uygulanması gereken tarihsel yöntemden *metafizikçe* bağımlı olan, yazdığı şeyin kökenini arayan, çizgisel bir gelişme olarak kabul edilen, şeylerin sabit özü ve kimliği olduğunu varsayan, şeylerin hakikatinin onların kökeninde olduğuna inanan ve anlamını tarih üstü olarak koruyan, geleneksel tarih yöntemi kastedilmemektedir (Foucault, 2014a, s. 22).

Arkeolojik yöntem, sorunsallaştırmanın biçimlerini, *jeneolojik* yöntem ise pratiklerin oluşumlarını çözümlenme olanağı vermektedir. Bu yöntemlerin işleyişine, “normalleşme” söylemi ve tıbbi, toplumsal pratikler üzerinden, delilik ve akıl hastalığının sorunsallaştırılması ya da cinsellik deneyiminin “varoluş estetiği”nin kriterlerinden ve kendilik pratiklerinden hareket ile sorunsallaştırılması örnek olarak gösterilebilmektedir (Foucault, 2007, s. 128). Bu çözümlenmeler, sorunsallaştırmalar arkeolojisi ile pratikler *jeneolojisi*nin kesişme noktasında yer almaktadır (Foucault,

2007, s. 129). Bu konudaki bir diğerk önemli ilişkide totalde Foucault'nun öznel deneyimin öznesini açıklama çabasını içeren eserleridir. Ferda Keskin, Foucault'nun eserleri üzerinden yaptığı tarihsel incelemelerde çalışmaların arkeoloji, *jeneoloji*, kendilik pratikleri üzerinden üç ana dönem etrafında toplanabileceğinden bahsetmektedir.

İlki arkeolojik yöntemin temel olarak kullanıldığı dönemdir. Bu dönemde söylemsel olan eksenin olabilirlik koşullarının ve tarihsel olarak söylemsel pratiklerin (epistemelerin) ortaya çıkarılması hedeflenmiştir. Kısaca arkeolojik yöntem bilgi sorunu temelli tarihsel epistemolojik bir yaklaşım olarak ifade edilebilir. İkincisi ise *jeneolojik* yöntemin temel olarak kullanıldığı dönemdir. *Jeneolojik* yöntem temelde iktidar ilişkilerinin bir analizini gerçekleştirmektedir. Üçüncüsü ise bilgi ve iktidar incelemelerini takip eden etik bir kaygıdan hareketle kendilik pratiklerini ve sınırlılık sorununu incelediği dönemdir. Foucault'nun farklı dönemlerde farklı yöntemlere başvurmasının en temel nedenin, söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri ile inceleme altına alınan öznel deneyimlerin bütünsel bir ilişki içinde açıklanması konusundaki yetersizliklerin giderilebilmesi amacı ile olduğu düşünülmektedir (Foucault, 2011b, ss. 15-16).

Buraya kadar yapılanlar neticesinde arkeoloji, *jeneoloji*, vb. yöntemler açıklanmış ve öznel deneyimin kurulma süreçleri ile ilişkisi kurulmuş olmaktadır. Bu incelemelere ek olarak, bu sürecin tanımlanması ve açıklanması ile yakından ilişkili olan tarihsel *a priori* ve hakikat oyunları kavramları da bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

4.3. Tarihsel *A priori* ve Hakikat Oyunları Bakımından Özne

Foucault'nun bütün araştırmalarını yaparken yöntem olarak tercih ettiği sorunsallaştırma, daha önce de ayrıntılı olarak açıklandığı gibi; “herhangi bir şeyi doğru ve yanlış (hakikat) oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü” olarak tanımlanır (Foucault, 2014a, s. 86). Dolayısıyla bir öznel deneyimin kurulması ve insanın o öznel deneyimin öznesi konumuna gelmesi durumunu kavrayabilmek için ve bu konuda söylemsel olan, söylemsel olmayan ile kendilik pratiklerinin ilişkisini analiz edebilmek için ele alınması

gereken diğerk önemli bir kavram da mümkün bir deneyimin tarihsel *a priori*'si olan hakikat oyunlarıdır. Bu durumda hakikat oyunlarının anlaşılabilmesi için de öncelikle tarihsel *a priori* kavramının açıklanması gerekmektedir.

Tarihsel *a priori* kavramındaki “*a priori*” olarak ifade edilen kısmın kullanılma sebebi; neyin o söylem ile nasıl ve hangi kurallar ile eklemleneceğı, o söylemin o şey hakkında nasıl konuşacağıının önceden verili olmasıdır. Bu eklemlenme belli bir takım kurallara bağılıdır. Tarihsel olması demek bahsi geçen söylemin kendisinin tarihsel olmasından dolayıdır. Her bir söylem, kendi tarihsel tekiliğı içinde var olmaktadır (Foucault, 1999, ss. 163-171). Tarihsel *a priori*, özellikle “belli bir dönemde, deneyin içinde belli bir mümkün bilgi alanını belirleyen, orada ortaya çıkan nesnelere varoluş tarzını tanımlayan, gündelik bakışı teorik güçlerle donatan ve şeylerin üzerinde, doğru sayılan bir söylemin tutturulmasına olanak veren koşulları tanımlayan şey” olarak açıklanmaktadır (Foucault, 2001a, s. 233).

Bu çalışmada “hakikat oyunları” olarak kullanılan kavramı, Foucault'nun eserlerinin Türkçe çevirilerinde “doğru-yanlış oyunları”, “doğruluk oyunları” gibi karşılıklarını da görmek mümkündür. Foucault'nun oyun olarak adlandırdığı günlük dilde kullanılan “oyun” değildir. Oyunu şu şekilde açıklamaktadır: “Ben “oyun” derken hakikat üretiminin kurallar bütününe kastediyorum. Bu, taklit etmek ya da eğlenmek anlamında bir oyun değildir... belli bir sonuç doğuran, ilkelerine ve prosedür kurallarına bağılı olarak geçerli ya da geçersiz, galip ya da mağlup sayılabilecek olan bir prosedürler bütünüdür” (Foucault, 2014a, s. 240). O halde, Foucault, belli bir şeyin doğru olup olmadığına karar veren belli bir takım kurallara göre gerçekleştirilen faaliyetleri oyun olarak anlamaktadır. Bundan dolayı Foucault hakikat oyunlarını “doğruyu söyleme” ya da “doğru-söyleme” (Fr. *verdiction*) olarak da ifade etmektedir. Ama burada karıştırılmaması gereken bir diğerk nokta da hakikat oyununun doğruyu tespit amacı taşımadığıdır. Hakikat oyunları, tarihin belirli bir anında, bir öznenin söylediklerinin doğru ya da yanlış olup olmadığına karar veren kurallar bütünüdür. Düşüncenin eleştirel tarihi olarak da ifade edilen hakikat oyunları bir hakikat peşinde olmadığı gibi hakikati örtme çabasında da değildir.

O, kuralların ortaya çıkışının tarihidir. Yani “doğru-söyleme”lerin tarihidir. “doğru-söyleme”ler, doğru ya da yanlış olması olanaklı söylemsel olan ya da söylemsel olmayan pratiklerin eklemlenme biçimleridir (Foucault, 2011b, ss. 350-351).

İnsan varlığının tarihsel olarak kurulduğu deneyimlerin, sorunsallaştırma bağlamında ele alındığı açıklanmıştı. Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nin ikinci cildine yazdığı önsözünde; “hakikat oyunu” (Fr. *jeux de verite*, İng. *game of truth*) insanın varlığını tarihsel bir biçimde deneyim olarak, yani düşünülebilecek ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran; başka bir deyişle sorunsallaştırılan şey hakkında belli hakikatlerin üretilmesi için kullanılan kurallar bütünü olarak tanımlanmaktadır (Foucault, 2014a, s. 13). Kısacası “oyun” hakikatin belirli kurallar ile ortaya çıkması durumu olarak görülebilir. Ayrıca hakikat oyunu, hangi söylemin, neye, hangi şartlar altında ve nasıl yükümlenebileceğini belirleyen kurallar olarak da tanımlanmasından dolayı söylemsel olan ve söylemsel olmayan pratikler üzerinde de belirleyicidir. Ek olarak belirtmek gerekir ki; hakikat oyunlarında her zaman yeni bulgularla karşılaşmak, şu ya da bu kuralı hatta bir hakikat oyununun tümünü, dolayısıyla bu yolla kurulan deneyimleri değiştirmek mümkündür (Foucault, 2014a, s. 13).

Sonuç olarak söylemsel olan pratiklere neyin, nasıl eklemleneceğini belirten “tarihsel *a priori*” incelemesi ile neyin, hangi kurallar ile eklemleneceğini gösteren “hakikat oyunları” konusu ilişkileri vücuda getiren söylemsel olan ve olmayan pratikler etrafında, öznel deneyimin “nasıl” kurulduğunu yani, özneleşme süreçlerini belirlemektedir. Böylece artık öznel deneyimin kurulması ve insanın o öznel deneyimin öznesi olması konusunu buraya kadar ele almış olduğumuz kavramlar ve yöntemler çerçevesinde belirleyen, üç eksen; söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri takip eden bölümlerde detaylı olarak incelenecektir.

4.4. Söylemsel ve Söylemsel Olmayan Pratikler Arasında Özne

Öznel deneyimin; bu insan davranışlarından, deneyimlerinden hareket ile üç temel eksende kurulduğundan, bunlardan ilkinin de söylemin (Fr. *discourse*) oluştuğu ve söylemsel alan, söylemsel pratikler, söylemsel bilgi alanları, bilgi alanları, bilgi olarak da ifade edilen eksen olduğu yukarıda belirtilmekteydi. Farklı isimler altında analiz edildiği gözlemlenen bu eksen, bu çalışma kapsamında “söylemsel olan pratikler” olarak isimlendirilmektedir.

Söylemsel olan pratiklerin izlediği çizgi çok kısa olarak şöyle ifade edilebilir: Süreç, tarihin belli bir anından itibaren ilgili bir davranış biçiminin ya da bir insan davranışının, sorun olarak görülmesi ya da anlaşılması ile başlamaktadır. Bu süreç, sorun olarak görülen belli bir insan davranışına dair, belli bir takım bilgi alanları oluşmaya başlaması ile devam etmektedir. Bu bilgi alanları, o davranış biçimi ile ilgili her türlü bilgiyi, hakikat savunularını içeren alanlar olarak tanımlanmaktadır. Bu alanlar, dayandıkları bilgi ve hakikat savunuları temelinde bilimsel hakikat olarak anlatılan bir söylemi oluştururlar. Bu oluşan bilimsel söylem aynı zamanda bilimsel hakikat olarak sunulan ve dayandığı bilginin de evrensel olduğu kabul edilen söylemleri oluşturmaktadırlar. Böylelikle bu hakikate dayalı bilgi ışığında “normal olan” ve “normal olmayan” ayrımları da ortaya çıkmaktadır. Bahsedilen bu söylemin sadece teorik içeriği yoktur, aynı zamanda pratiklerde de bu içerik edimler olarak gözlemlenmektedir. İşte gerek bu teorik içerikler, gerekse de bu davranışa dair pratikler bütünü, “söylemsel olan pratikler”i oluşturmaktadır.

Söylemsel pratikler konusu, Foucault'nun 1970 ile 1982 yılları arasında *College de France* derslerinde çok ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Onun ders özetlerinden, bu konu ile ilgili yapılan çıkarımlar, konunun anlaşılmasında kolaylık sağlamaktadır. Derslerde bu konu şu şekilde ele alınmaktadır: Söylemsel olan pratikler, yapılmış olan araştırmaların ve düşünce sistemlerinin analizini mümkün kılmakta ve diğer felsefi çalışmalardan farklı olarak ayırt edici tekilliğin tanınıp bilinmesini sağlamaktadır. Bu pratikler, salt mantıksal temelli olmadıkları gibi salt dilsel temelli de olmayan bir yapıya sahiplerdir.

“Belli bir nesnelere alanına ilişkin olması; bilgi öznesine sağladığı meşru perspektifin tanımlanması kavramların ve kuramların ortaya konmasını sağlayan normların saptanmışlığı” (Foucault, 1993, s. 43) söylemsel olan pratiklerin ayırt edici özellikleridir. Bu özellikler, temel olarak, söylemsel pratiklerin neleri içereceği, neleri içermeyeceğini de belirlemektedirler. Bir başka açıdan da belirtmek gerekir ki; söylemsel olan pratikler, yukarıda bahsedildiği gibi bilimler ile çok yakından ilişkili olsalar dahi sadece bilimsel hakikat ya da bir bilim dalı ile sınırlı tutulamazlar. Onlar bu bilimler temelinde verilmiş eserler ve düşüncelerden daha fazlasıdır. Çünkü söylemsel olan pratiklerin her biri, genellikle, farklı bilim dallarını ve bilimsel hakikatlerin bir bütünü olmak ile birlikte onların da ötesinde, birçok farklı bölümü içeren belirli bir kural içinde oluşan bir araya gelişlerdir. Ayrıca söylemsel olan pratikler sadece bir biçimsel yapı olmamakla birlikte, teknik bilgilerde, kurumsal alanlarda, davranış kalıplarında, iletişim şekillerinde, eğitimbilimsel unsurlarda somut olarak deneyimlenebilmektedirler (Foucault, 1993, ss. 43-44).

Özetle Foucault’da söylem kavramı geleneksel felsefede kullanıldığından farklı bir içeriğe sahip olmaktadır. Bu durum söylemin ortaya çıkabilmesini sağlayan ve söylemi belirleyen ilişkiler ağının da içeriğe dâhil edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ama bu ilişkiler ağı, geleneksel anlamda kabul edilen; önermeler arasındaki tüm dengelimsel bir yapı yani, salt mantıksal ya da önermeler arasındaki retorik bir yapı yani, salt gramatikal ya da dilsel ilişkilerden oluşmamaktadır. Söylemsel olan pratikleri oluşturan ilişkiler ağı, tüm bu geleneksel anlayışlara ek olarak; kurumlar, ekonomik ve toplumsal yapılar, davranış biçimleri, normatif sistemler, iktidar ve kendilik teknikleri, kategorize ve karakterize etme biçimleri arasında oluşmuş yapıların tamamını kapsayan bir bütün olarak anlaşılmalıdır (Foucault, 1999, s. 63).

Söylemsel olan pratiklerin tarihin belli bir anında belli bir insan davranışına dair olması hem tarihsellik ile hem de arkeolojik yöntem ile olan ilişkisi ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi* (Fr. *L’Archéologie du savoir*, 1969) adlı eserinin giriş bölümünde ayrıntılı olarak ele alındığı gibi, söylemsel olan pratikler, epistemeler ile onları tanımlayan ilişki sistemleri üzerinden şekillenirler. Aslında bu pratiklerdeki süreksizlikleri ve dönüşümleri betimlemekte kullanılan ilkelerin arkeolojik analiz yöntemi ile aynı olduğu söylenebilir. Foucault, değişim ve dönüşümleri

tanımlayan yapısalcılık ile farklı olay türlerini ve bu olayların tanımladığı süreleri betimlediğine inan ve süreklilik fikrini içeren dizisel tarih anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre dizisel tarih, hem olayların süresizliğinin hem de toplumların dönüşümünün düşünülmesini sağlayan teorik araçlar olarak düşünülmelidir. Aslında bu bağlamda bakıldığında bu teorik araçlar, yani dizisel tarih ve arkeolojik analiz yöntemi Foucault bağlamında birbirine denk düşmektedir (Foucault, 2011b, s. 13).

Söylemsel olmayan pratikler, Foucault'nun birçok metninde iktidar, normatif iktidar sistemleri, iktidar pratikleri, iktidar alanları olarak da adlandırılan eksendir. Bu bölüm bu bahsi geçen kavramların hepsini kapsamaktadır. Öncelikle Foucault'nun çalışmalarında bu eksenin ne anlama geldiği açıklanacak sonrasında bilgi, söylemsel olan pratikler, özne, tarih, özgürlük ve tahakküm kavramları ile ilişkileri tek tek ele alınacaktır.

Söylemsel olmayan pratikler, çok genel anlamda, belli kurallar ve normlar içeren iktidar alanıdır. Bu pratikler; kendimizin tarihsel *ontolojisi*ni yapmak bağlamında, “iktidar ilişkileri ve teknolojilerinin, yani tarihsel olarak kurulmuş bir deneyimin pratiğini düzenleyen normatif sistemlerin (örneğin delilerin, hastaların ve suçluların kurumsallaştırılması ve “normal” insanlardan ayrılıp tecrit edilmesini düzenleyen sistemlerin) örgütlenmesinin ve bu sistemlerde söz konusu olan hakikat oyunlarının analizini” gerektirirler (Foucault, 2014a, s. 14). Söylemsel olan pratiklerde olduğu gibi söylemsel olmayan pratiklerde de tarihin belli bir anında belli bir davranış biçimi sorun olarak düşünüldüğünden, davranış biçiminin nasıl gerçekleştirileceğine dair, bunun gerçekleştirilmesini yönetmek üzere, söylemsel olan pratiklerden farklı olarak, ortaya bir takım normatif sistemler çıkmaktadır. Bunları ayakta tutacak kurumlar ve bunların sistematikliğini sağlayacak kurallar oluşmakta ve normal olan ve olmayana birbirinden ayırmaktadır. Bu ayrımı da, getirdiği belli bir takım kurallar, yani hakikat oyunları üzerinden yapmaktadır.

Foucault'nun farklı metinlerinde söylemsel olmayan pratikleri; kurumlar, politik, pratik olaylar ve ekonomik süreçler olarak da tanımladığı gözlemlenmiştir. Bunlar arasından “kurum”u *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (Fr. *Dits et écrits, 1954-1988*) adlı eserinde söylemsel olmayan pratiklerden biri olarak şu şekilde tanımlamaktadır; “‘kurum’ denilen şey, genellikle, az çok kısıtlanmış, öğrenilmiş davranış türlerinin

tümüdür. Bir toplumda bir kısıtlama sistemi işlevi gören ve sözce olmayan her şey, kısacası toplumsal düzeyde söylemsel-olmayan alanın tümü kurumdur” (Foucault, 2011a, s. 123). Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu* (Fr. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, 1975) adlı eserindeki “hapishane” örneği üzerinden bu ilişkiler ve söylemsel olmayan pratikler, hapishanenin mimari yapısı, disiplini ve işleyişini sağlamak için belirlenen bir dizi idari prosedürler şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Foucault’ya göre öznesi konumuna geçtiğimiz, öznel deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren söylemsel olan pratikler gibi söylemsel olmayan pratiklerin merkezinde de bir iktidar alanı mevcuttur. Bu iktidar, bir ilişkiler kümesidir. Bir ilişki biçimidir. Bir eylem kipidir. Bir başka açıdan iktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesi olarak tanımlanabilir. Ayrıca eylemde bulunan öznelerin davranışlarının kaydolduğu olanaklılık alanı üzerinde de yer almaktadır (Foucault, 2014a, s. 74). Bu anlamdaki iktidar, “kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktada kısıtlar ya da mutlak olarak engeller” şeklinde örneklendirilebilir (Foucault, 2014a, s. 74). Ayrıca bu iktidar aynı zamanda bir güç ilişkileri çokluğu olarak da tanımlanabilir. İktidar, bu güç ilişkilerinin birbirinden aldıkları destek ya da bu ilişkileri birbirinden ayıran çelişkilerdir. Foucault’ya göre işleyişinden bağımsız olarak kendiliğinden varolan, sahip olunabilen, devredilebilen, paylaşılabilen ve uygulanmayı bekleyen bir iktidar yoktur. İktidar, yukarıda bahsi geçen ilişkiler bütünü olarak, bu ilişkilerin her yerde ve her zaman varolan hareketliliğin genel etkisidir (Foucault, 2011a, s.23).

Foucault bilgi ve iktidar arasındaki ilişki konusunu da detaylı bir şekilde incelemiştir. Özellikle bilimsel söylem dâhilinde olan ve belli bir hakikat iddiasında bulunan bilgi ve iktidar ilişkisinin döngüsel olduğundan bahsetmiş ve bu durumu iktidar rejimi olarak tanımlamıştır. Ayrıca iktidar ilişkilerinin önünde sonunda kendilerini daha güçlü kılabilmek adına bir bilgi alanı oluşturmakta olduğunu ve böylece işleyişlerini olanaklı hale getirdiklerini de eklemiştir (Foucault, 2011a, s. 23). Bu çalışmada rejim kavramı daha sonraki incelemelerde, bilgi ile iktidar ilişkisi şeklinde ele alınacaktır. Bilgi ile iktidar arasında analiz edilen bu durum aslında bir anlamda söylemsel olan ile söylemsel olmayan arasındaki ilişkiye denk düşmektedir.

Özellikle *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci bölümünde “dispositif” olarak geçen ve ikinci bölümünde ise “öznel deneyim” olarak adlandırılan kavram üzerinden bu ilişki netleşmektedir.

Dispositif kavramı, “söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar; bilimsel felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünlükler” (Foucault, 2014a, s. 18), bir diğer deyiş ile söylemsel olan ve olmayan pratikler arasındaki ilişkiler bütünüdür; yani öznel deneyimlerdir. Dolayısıyla *dispositif*'ler bir yandan söylemsel olan pratikler ya da bilgi eksenine öte yandan da söylemsel olmayan ya da iktidar eksenine dâhillerdir. Çünkü iktidar ve bilgi birbirinden bağımsız değildirler. Bilgi alanı ile varolan iktidar ilişkileri veya tersi durumda iktidar ilişkileri ile oluşan bilgi alanı (bilgi ve hakikatlerin oluşturduğu söylem) bağlamında döngüsel bir ilişkileri olduğundan bahsedilmiştir. Bu durumda aslında *dispositifler* ya da kurulan öznel deneyimler sorunsallaştırma odaklarıdır, bilgi ve iktidar alanlarının bir araya geldiği noktalar yani, söylemsel olan pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerin bir arada oluşturduğu bütünselliklerdir (Foucault, 2011a, ss. 119-123).

Foucault öznel deneyimi, “yapılmış olan” (pratikler) üzerinden ele almaktadır. Örneğin “cinsellik” ya da “akıl hastalığı” gibi bir öznel deneyimi çözümleyebilmenin yolunu; bu deneyimlerin temsil edilmiş biçimlerinin ve dayandıkları teorilerin yanında, ayrıca bunlar ile ilgili yapılan uygulamaların analizlerinden; yani söylemsel olan ile söylemsel olmayan pratiklerin incelenmesinden geçtiğini belirtmektedir. Bunlar, hem gerçek olarak kurulmuş olanın, hem de özneler olarak kurulma tarzlarının ortaya çıktığı eylem tarzları bütününe incelemektedir. Bu pratiklerin bu şekildeki analizleri sayesinde, hem özne hem de nesnenin birbiri ile ilişki içinde ve bir bütün olduğunun anlaşılması mümkün hale gelmektedir (Foucault, 2011b, s. 353).

Söylemsel olmayan pratikler; aynı zamanda bir öznel deneyimin öznesi olma hali tercih edilirken ya da öznesi olmaya zorlanırken, bu öznenin normal ya da anormal olarak sınıflandırılması konusunda rol oynamaktadırlar. Normallik-anormallik, zararsız-tehlikeli, akıllı-deli gibi ikilikler üzerinden tanımlamalar yapan; tekillikleri ikilikler üzerinden ayıran yöntemler olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Bu pratikler, normalliği ölçme, denetleme, anormalliği düzeltme, disipline etme gibi işlemleri kendilerinin ödevi olarak gören kurumlardan ve kurallardan oluşmaktadır (Foucault, 1992, ss. 294-295).

Foucault, öznenin nesneleşmesini bu pratiklerdeki ikilikler üzerinden incelemiş, yöntem tercihini “nelik” felsefesinden yana yapmamıştır. Bu pratiklerin kökenlerini, ilkelerini, sınırlarını belirlemeyi tercih etmemiştir. Foucault’nun felsefesi, kendi tekillikleri içinde öznelerin davranışlarının; bir bütün olarak, kurumsal ilişkiler, kurallar, prosedürler ve teknikler tarafından; etkilenmesi, şekillenmesi, yönetilmesi ve değiştirilmesi gibi koşulların üzerinde durmuştur. Ek olarak bu pratiklerin ayırt edici özelliğinin insanların birbirlerini “yönetme” tarzı olduğunu tespit etmiştir ve bunların analizi ile belli bir öznenin (örneğin hasta, akıl hastası ya da suçlu olarak işaret edilenin) bu yönetme tarzları dolayımı ile nasıl belli özne kiplikleri altında nesneleştirildiklerini, o özneleri nasıl belirlediklerini göstermiştir (Foucault, 2011b, s. 354).

Arkeoloji, *jeneoloji*, etik başlığı altında ayrıntılı olarak incelendiği ve bahsedildiği gibi *jeneoloji* konusunun söylemsel olmayan pratikler ile önemli bir ilişkisi söz konusudur. Çünkü *jeneoloji* kısaca hâkim hakikat rejiminin ve hakikatin döngüsel olarak bağlı olduğu iktidar ilişkilerinin eleştirel bir analizi anlamına gelecek şekilde tanımlanmıştır. Bu tespit *jeneolojinin* bir anlamda söylemsel olan ile olmayan pratiklerin arasındaki ilişkinin analizi olduğu anlamına geldiğini göstermektedir (Foucault, 2011a, s. 29). O halde söylemsel olmayan pratiklerin kendisinin ve söylemsel olan pratikler ile olan ilişkisinin anlaşılabilmesi *jeneolojik* yöntemsel bakış açısını gerektirmektedir.

Globalize edici tavrıda olan ve Evrensel doğruluk iddiasındaki anlayışlar tarafından belirlenen özne yerine, tikel-öznel deneyimlerin tarihsel olarak nasıl kurulduklarının ve pratikler alanındaki uygulamaların araştırılması gerekmektedir. Çünkü bu araştırmalar sayesinde de bahsi geçen öznel deneyimlerin nasıl bir özne tasarımına sahip olduğunu ve iktidar uygulamalarına bakılarak nasıl bir iktidar sisteminin kurulduğu daha net anlaşılabilir hale gelmektedir (Foucault, 2011b, s. 15). Ayrıca burada bahsi geçen pratiklerin tarihine dair yapılan analizlerin çizgisel bir tarih anlayışını kabul eden anlayış üzerinden değil, (çizgisel olmayan tarih için bkz. Nietzsche, *Güç İstenci ve Ahlakın Soykütüğü* (1887) adlı eserleri: tarihin anlamı olmadığı, çizgisel olmadığına dair *aforizmalar*), kırılmalar üzerinden gerçekleşen olayları baz aldığı belirtilmelidir.

O halde iktidar, iki eylem kümesi arasındaki ilişki olarak tanımlanacak olursa ve her iki eylem kümesinin önündeki mümkün eylemler alanı üzerinde bir engelleme olmadığı kabul edilirse bu durumda örtük olarak aslında özgürlük, iktidarın ön koşulu haline gelmiş olacaktır. İktidar yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca özgür oldukları sürece işleyebilmektedir (Foucault, 2014a, s. 75). Bir ilişkinin iktidar ilişkisi olarak kabul edilebilmesi için bu bahsedilen her iki tarafın da sonuna kadar eylemde bulunabilme olanağına sahip olması gerekmektedir ama bu bahsi geçen eylem kümelerinin karşılıklı etkileşim halinde olmadığı ya da birbirlerini yapılandırmadıkları anlamına gelmemektedir (Foucault, 2014a, s. 236). Ayrıca bu bağlamda Foucault yaptığı incelemelerde iktidarı, öznelerin davranışlarının yönlendirilme biçimi anlamına gelen ve onun çalışmalarında önemli bir yere sahip olan bir “yönetim” (Fr. *gouvernement*) sorunu olarak da tanımlamıştır (Foucault, 2014a, s. 21). Bu durumda buraya kadar yapılan incelemelerde kullanılan söylemsel olmayan pratikler ve iktidar kavramlarının “tahakküm” anlamını içermediği açıktır. Çünkü yukarıda bahsi geçen iktidar tanımına tezat olarak “tahakküm” (Fr. *domination*) bir eylem kümesinin diğer bir eylem kümesinin önündeki olanaklı tüm eylemler alanının ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Tahakküm söz konusu olduğu durumlarda ise özgürlükten ve de iktidardan bahsedilemeyeceği açıktır. Foucault’nun “iktidar” kavramını kullanmasındaki amacı bir siyasi yapıyı, yönetimde olan bir hükümeti, belli bir sınıfın toplumsal düzene hâkim olmasını, otokrasiyi vb. yönetim biçimlerini açıklamak değildir. Onun iktidar ilişkisi olarak kastettiği ve açıklamaya çalıştığı, insan ilişkilerinde farklı biçimlerde ve farklı düzeylerde hep varolan ve bir insanın bir başkasının eylemlerini yönlendirme çabasıdır. Ayrıca bu ilişkilerin kesin, genel geçer, değişmez ve verili olmadığını da belirtmek gerekir (Foucault, 2014a, s. 235). Foucault’nun burada aslında Kant bağlamında incelenen ahlak anlayışına bir eleştiri getirdiği tespitinde bulunulabilir. Çünkü eğer Kant’ın “*kategorik imperatif*”i temel dayanak alınarak eylemde bulunulacak olursa, özünde, “yapmamalısın!” diyen iktidarın buyruğuna uymak gerekmektedir. Foucault’ya göre bu; iktidara ilişkin tamamen yetersiz bir anlayıştır ve sadece hukuksal ve biçimsel bir iktidar anlayışıdır (Foucault, 2014a, s. 141). Ona göre, bu anlayışın tam tersine iktidar; değişebilen ve kalıcı olmayan ilişkiler bütünüdür.

Özgürlük de bu iktidar ilişkilerinden söz edebilmek için önkoşul niteliğindedir. Sonuç olarak iktidar, tahakküm ve özgürlük konuları bağlamında; aslında öznenin sınırları konusunun sorunsallaştırıldığı tekrar belirtilmelidir (Foucault, 2014a, s. 235).

Bir sonraki bölümde buraya kadar yapılmış olan söylemsel olan ve olmayan pratikleri takiben son eksen olan kendilik pratikleri incelenecektir. Bu üç eksenin açıklanması ile birlikte Foucault bağlamında insanın, kurulan öznel deneyimin öznesi konumuna bu aşamalardan geçerek nasıl geldiği de ortaya konulmuş olacaktır.

4.5. Kendilik Pratikleri

Foucault'nun eserlerinin Türkçe basımlarında “kendilik pratikleri” karşımıza “asetik”, “asketik” ya da “askesis” olarak da çıkabilmekte ve aynı şeye gönderme yapmaktadır. Bu çalışmalarda ifade edilen bu pratik, antik Yunancadaki direkt karşılığı olan “ahlaki çilecilik anlamında değil, insanın kendini geliştirmeye, kendi kendisini tepeden tırnağa değiştirmeye ve belirli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması” anlamında kullanılmaktadır (Foucault, 2014a, s. 222). Bu bağlamda kendilik pratiği hem üzerine düşünülmemekte olan nesnenin, hem de o nesneyi zihninde temsil eden öznenin kendini sınaması ve eğitmesi sürecidir. Bu durum, öznenin onu hakikate ulaştıracak şekilde sadece içsel düşünme sürecini sınaması ve eğitmesi değildir, aynı zamanda düşündüğü doğrultuda nasıl edimlerde bulunabileceğini öğrenmesi anlamına da gelmektedir. Gerçekleşmesi burada ifade edildiği kadar basit olmayan bu pratiklerden oluşan süreç, Foucault'ya göre aslında insanın hakikatin etik öznesi konumuna gelmesi amacını taşımaktadır. Birçok yerde böyle bir çabada estetik bir açı yakalayan Foucault'nun bu sebeple bu çabaya “varoluş sanatı” ya da “yaşama sanatı” gibi kavramları da dâhil ettiği görülmektedir (Foucault, 2015b, s. xiv). Bu konular daha sonra daha ayrıntılı olarak ele alınacak ve kendilik pratiği ile ilişkisi kurulacaktır.

Foucault, kendilik pratiklerini incelemenin gerekliliğini, özne olarak belirlenen şeyin çözümlenebilmesi için önemli görmektedir. İnsanın kendini bir özne olarak oluşturmasını, özne olarak kabul etmesini incelemek için kendi ile kurduğu ilişki biçimlerini ve yöntemlerini araştırmıştır (Foucault, 2007, s. 124). Bu açıklama çabası sadece kendiliğin bir tarihsel *ontolojisi*ni yapma değildir, bu aynı zamanda hakikat

oyunlarının kendiliğın, kendi ile olan ilişkisini ve öznenin bir öznel deneyimin öznesi bağlamında kuruluşunun da incelenmesi anlamına gelmektedir. Foucault, buna dair en derin çalışmalarını da “arzulayan insanın tarihi” olarak ele aldığı *Cinselliğın Tarihi* adlı eserinde detaylandırmıştır.

Foucault'nun çalışmalarında, insanın kendisini kendi eylemlerinin ahlaki öznesi olarak kurmasını mümkün kılan kendilik ilişkisinin dört boyutu söz konusudur. Kendilik ile ilişkinin ilk boyutu Kant'ta niyetler olarak geçen Foucault'nun ise etik töz olarak kullandığı, kendiliğın ahlaki davranış ile ilgili tutumudur. İkinci boyutu ise, insanlara dayatılan ahlaki yükümlülüklerin yine insanlar tarafından tanınması kipidir (Foucault, 2014a, s. 206). Foucault'nun deyimi ile tabi kılma kipidir. Üçüncü boyut, normal özne haline gelmek için insanın kendini hangi araçlar sayesinde dönüştürmekte olduğuna dairdir. Dördüncü ve son boyut ise insanın ahlaki bir davranış sergilerken göz önünde bulundurduğu amaçlardır. Farklı amaçların farklı kendilik teknikleri gerektireceği açıktır (Foucault, 2014a, s. 207). Daha önceki incelemelerde de belirtildiği gibi; Foucault'nun, ahlakın tarihsel incelemesini yaparken, ahlak yasası ile davranışların ahlaksallığını bir tutmadığının altını çizdiği ve davranışları, ahlak yasası karşısında insanların gerçek tutumları olarak yorumladığı, izin verilen ya da verilmeyen eylemin ahlak yasası ile eylemleri birbirinden ayırmak gerektiği kanısında olduğu dikkate alınmalıdır (Foucault, 2014a, s. 205). Bu durumda etik, kendi tarihsellikleri ve tekillikleri içinde, insanların davranış biçimlerini, davranış kurallarını, ahlaki yasaları ve burada kendilik ilişkisinin dört boyutu olarak bahsi geçen tespitleri de kapsamaktadır. Bu şekilde, üçüncü ayak olan etik sayesinde yani, kendilik pratikleri bağlamında insan, kendisini kendi eylemlerinin ahlaki öznesi olarak kurmuş olacaktır. Foucault eserlerinde “etik” kavramını geleneksel anlamda, davranışlarımızın nasıl olmasını gerektiğini belirleyen kurallar bütünü ya da bu şekilde belirlenmiş kuralların temel dayanaklarını oluşturan düşünce bütünlüleri olarak kullanmamaktadır. O “etik” kelimesini Helenistik felsefedeki bağlamında yani, insanın kendisi ile kurduğu ilişkiyi (kendilik ilişkisini) betimlemek anlamında kullanmaktadır (Foucault, 2014a, ss. 14-15). O halde aslında kendilik pratiği olarak bahsettiğimiz şeyin, bir öznel deneyimin kurulmasındaki uçayaktan biri olan etik ayağı olduğu söylenebilir.

Foucault, Batı felsefe geleneğinin özne konusunu ele alırken; kendilik bilgisi (*gnothi seauton*) ile kendilik kaygısı (*epimeleia heatou*) ilkeleri arasındaki gerilimden beslendiğini ve bu geleneğin Sokrates figüründen hareket ile onun çevresinde formüle edilmiş “kendini bil” buyruğundan hareket ettiğini yani, kendilik bilgisine öncelik verdiğini iddia eder (Foucault, 2015b, s. xv). Ama bu tercih Foucault’ya göre yetersiz kalmaktadır. Özellikle evrensel savunuları olan felsefi tutumlara karşın öznelliğin ve öznel deneyimin tarihsel olduğunu savunan Foucault’ya göre bahsi geçen kendilik bilgisinin de genel geçer, evrensel, zorunlu bir yapı olarak kabul edilemeyeceği ortadadır. Çünkü o, çalışmalarında kendilik bilgisini, kendilik kaygısının içine yerleştirmekte ve kendilik kaygısının gerektirdiği bir ilke olarak yorumlamaktadır (Foucault, 2015b, s. xv). Ayrıca kendilik bilgisini de, kendilik kaygısının tarihi içinde hep aynı biçimi ve işlevi taşımayan, hep aynı bilgi içeriklerinden oluşmayan, sürekli değişim içinde olan tarihsel bir unsur olarak görmektedir. Bu durum kendilik kaygısına özgü olarak ortaya çıkan düşünüm biçimi (Fr. *reflexion*) bağlamında öznel deneyimin kurulmasının ve öznenin kendisini değiştirmesinin olanaklı olduğu anlamına da gelmektedir (Foucault, 2015b, s. xvi). İşte “kendini yöneten bir özne olarak kurmak, kendi için kaygılanan bir özne olarak kurmayı içerimlemektedir” (Foucault, 2014a, s. 237). Kendilik bilgisi, düşünüm biçimlerinin ve bu biçimlerin üzerinde temellendikleri pratiklerin analizi ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Foucault’nun kendilik pratiği ya da etik eksen olarak kastettiği şey aslında burada bahsettiğimiz, evrensel nitelik taşımayan, tarihselliği olan kendilik bilgisi ile kendilik kaygısının birlikteliğidir.

Foucault tarafından ahlak ise tek tek bireylere ya da bu bireylerden oluşan topluluklara; ait oldukları aile, eğitim veya din kurumları ya da toplum gibi çeşitli emredici araçlar vasıtası ile önerilen bir değerler ve eylem kuralları bütünü olarak tanımlanmaktadır. Ahlak, aynı zamanda tek tek bireylere ya da topluluklara önerilen bu kurallar bağlamında onların gerçekte nasıl davrandıklarını da içermektedir. Ayrıca ahlak, bireylerin davranışlarını bu bahsi geçen kurallara uyma-uymama, itaat etmeme, bir değerler bütünü olarak görme-görmeme biçimleri olarak da tanımlanmaktadır. Ahlaki yasa, tutarlı ve açık öğreti biçiminde olabildiği gibi, dağınık, sistematik olmayan, uzlaşmaya ya da değişikliklere açık öğelerden oluşan emredici kural ve değerler bütündür. Davranışların ahlaksallığı belli bir ahlak yasasına itaat etme ya da etmeme haline göre belirlenmektedir. Bu iki uç arasındaki mümkün eylemler

alanı bireylerin ait oldukları kültürlerinde açık ya da örtük olarak belirlenmiştir ve bireyler bunların az ya da çok bilincindedirler (Foucault, 2007, ss. 137-138). İnsanlar böylece davranışlarının ahlaksallığını bahsi geçen ahlaki yasa üzerinden mümkün eylemler içinde kurmaktadır. Bu bağlamda ahlak; davranış kuralları (ahlaki yasalar) ve özneleştirilme olmak üzere iki yönlüdür. Bu ikisi birbirinden ayrılamazlar ve görece özerk olup farklı derecelerde gelişme gösterebilirler. Ahlak içinde, davranış kuralları tarafının baskın durumda olması demek; yasanın, bu yasanın sistematikliğinin, her olası duruma uyabilmesinin ve tüm davranış alanlarını kapsamasının diğer unsurlara göre daha yoğun olması demektir. Böyle bir durumda öznelendirme; hukuksal sınırlar içinde, ahlaksal öznenin bu sınırları aşması halinde cezalandırılma korkusu ile kendi kendini yasaya tabi kılarak oluşmaktadır. Bu süreci çözümlenmek için kimin bu yasayı değerli kıldığına, kimin onun öğrenilmesini ve gözetilmesini dayattığına ve kimlerin bunlara karşı gelenlere yaptırım uyguladığına bakılması gerekmektedir (Foucault, 2007, s. 141). Bu iki yönlülüğe cinsel olarak ölçülü davranma üzerinden örnek verilebilir; sistematik ve kesin olan bir temel kurallar bütünü üzerinden gerçekleştirilecek davranışların düzenli denetimi ile bu kuralların öğrenilmesi ve içselleştirilmesi yolu ile cinsel alanda ölçülü olma davranışı sağlanacaktır (Foucault, 2007, s. 139). O halde emredici kurallar bütünü, söylemsel olan; kuralları dayatan kurumların olduğu bütün, ise söylemsel olmayan olarak kabul edilebilir.

Ahlakın bahsedilen iki yönünden davranış kuralları bütününe bu iki pratiği içinde barındırdığı ve ahlakın diğer yönü olan öznelendirilmenin ise üçüncü pratik olan kendilik pratiğinin yani üçüncü eksenin bir örneğini oluşturduğu iddia edilebilir. Ama bu ahlak tanımı içinde yer alan kendilik pratiği çerçevesi ahlak yasaları tarafından çizilmiş olduğu için biraz daha sınırlayıcı bir karaktere sahip olduğu görülebilir. Fakat yine de farklılıklar, davranış kuralları ve öznelendirme arasındaki düzlemde, bireylerin bahsi geçen kurallara itaat etme-etmeme aralığında ortaya çıkmaktadır (Foucault, 2007, s. 138).

Foucault, felsefeyi, düşünce yolu ile “kendilik terbiyesi” olarak kabul ederek, bu durumu belli bir hakikat düzeni içinde kişinin kendini değiştirme çabası olarak tanımlamakta ve bunu bir “deneme” olarak ifade etmektedir (Foucault, 2007, s. 126). Bu tespit, tek belirleyici mercinin ahlak yasaları olmadığını göstermektedir. Çünkü

yukarıda ele alındığı gibi, etik, kendilik pratiği bağlamında estetiğin de dâhil olduğu bir alandır. Öznenin kendi davranış biçimlerini, kendi kendini yönetebilmesi ve kendi davranış biçimlerini, yaşamını yapılandırabilmesi ve şekillendirebilmesi etikdir, “*ethos*”tur, özgürlük pratiğidir, sanattır, bir varoluş estetiğidir (Foucault, 2014a, s. 23). “varoluş sanatı” insanların düşünce ve iradi pratikler ile kendilerine davranış kuralları saptadıkları ve kendilerini değiştirdikleri, dönüştürdükleri çabaya, hatta yaşamlarını, estetik değerler taşıyan bir sanat durumuna getirme çabasına denir (Foucault, 2007, s. 127). Foucault’nun özgürlük, ahlak, etik ile estetik arasında kurduğu bu ilişki belli hakikat kabulüne bağlı kalmama çabası ve bu alana yaratıcılığı dâhil etmesi olarak yorumlanabilir.

İnsanın kendisini kendi davranışlarının öznesi olarak özgürce konumlandırmasını Foucault ahlaki özneleşme (Fr. *subjectivation morale*) olarak tanımlamaktadır. Özgürlük pratiği tespiti, Foucault felsefesinin, özne kuramlarına getirdiği farklı bakış açısını göstermesi açısından da etkilidir. Foucault’nun çalışmalarının felsefi antropolojiye, tüm bilgi ve eylemi evrensel yapılar üzerinden kuran felsefelere ve bu evrensel yapıları verili bir insan doğasında arayan özcü *ontolojik* yaklaşımlara karşı duruşu netleştirilmiştir.

Bu bağlamda özne çözümlemesi, bir insan doğası keşfi değil, insanın kendi kendisinin bir *jeneolojisini* yapması ve kendi tarihinin, sınırlarının zorunlu olmadığını, olumsal olduğunu görebilmesi, bu sınırlar üzerinde çalışması, yaratıcılığın da dâhil olabileceği bir kendi kendini yeniden kurması durumudur. Konuya varoluş estetiğinin de dâhil olması ile aslında Foucault’ya göre bu kurulma durumu modern insanın tutumudur. Böyle bir öznenin etik anlayışı geleneksel etik olamaz, evrensel özellik taşımaz tersine kendi kendisi ile kurduğu ilişki biçimlerinden oluşur ve bu şekilde kurulan her ilişkinin herkese eşit ölçüde ideal olması beklenemez (Foucault, 2014a, s. 23-24).

Sadece kendi eyleminin temsilcisi olarak değil de, aynı zamanda ahlaksal özne olarak kendini kuran insan için, belli bir yasanın çizdiği sınırlar içinde; gerçekleşen davranış, kurallara uygun olan davranış, uygun olmayan davranış ve nasıl davranılması gerektiği ile ilgili davranış olmak üzere birçok farklı ahlaksal davranma biçimi söz konusudur (Foucault, 2007, s. 138). Bu bağlamda farklılıkların da ahlakın iki yönü

olduğu üzerinden, ortaya çıktığını, yukarıda yapılan incelemelerde de belirtilmişti. Farklılıklar sadece davranışlarda değil, aynı zamanda kişinin kendi üzerine ve etik dūřünümlerinde de ortaya çıkabilmektedir. Çünkü incelemeler göstermektedir ki; amaç sadece belli kuralların sınırlarında kalmak olmadığı gibi kişinin kendisini kendi tutumunun ahlaksal öznesi olarak kurması çabasını da içermektedir (Foucault, 2007, s. 139). Ahlaksal öznenin kurulması çabasında, davranışlar ve ahlaksallık arasındaki bağlantı reddedilmemek ile birlikte, ahlak yasasının sadece ahlak yasasına uygun eylemlere indirgenerek açıklanması zorunluluk değildir. Çünkü burada bahsi geçen eylemler aynı zamanda kişinin kendi kendisi ile kurduğu ilişkiyi de içermektedir. Buradaki ilişki sadece “kendilik bilinci” olarak kabul edilemez, daha geniş anlamda bu durum kendiliğin ahlaksal özne olarak kurulmasıdır. Ahlaksal özne kuruluşunun süreci; ahlaki sınırların belirlenmesi, o sınırların içinde kendinin konumlandırılması, ahlaki anlamda mükemmelleşmesini sağlayacak varoluş biçiminin belirlenmesinden oluşmaktadır. Bu süreç için kişinin eyleme geçmesi, kendisini tanınması, denetlemesi, geliştirip dönüştürmesi gereklidir. Ahlaki öznenin oluşumu için, bir ahlaksal tutuma gönderme yapan ahlaksal eylem, özneleştirme kipleri ile bunlara destek olan kendilik pratiklerinin olması gerekmektedir (Foucault, 2007, s. 140).

Sonuç olarak buraya kadar yapılan sorunsallaştırma bağlamında her birinin varolması için hepsinin bir bütün olarak varolmasını gerektiren bilgi, iktidar ve etik olmak üzere üç ana eksen olarak ele alındı. Belli kuramsal, kavramsal ve hakikatler bütünü bilgi alanı olarak ve bu bilgi alanları ile ilişkili, normlar kurallar ve kurumlar iktidar alanı olarak ve de sonunda bilgi ve iktidar alanları ile ilişkili olarak insanın kendisi ile kurduğu ilişki bütünü de etik alan olarak incelenmiştir. İnsanın kendisinin tarihsel bir *ontolojisi*ni yapma anlamında aşağıda sıralanmış olan;

1. Bilgi alanı olarak kastedilen ve bu alana dair oluşun söylemsel olan pratiklerin ve bu pratiklerin hakikat oyunlarının analizi,
2. İktidar alanı olarak kastedilen ve normatif sistemlerin örgütlendiği bu alanda oluşun, söylemsel olmayan pratiklerin ve bu pratiklerin hakikat oyunlarının analizi,

3. Etik alan olarak kastedilen ve kendilik ilişkisi bağlamında, bilgi ve iktidar eksenini ile birlikte bir bütün olarak, insanın kendisinin, kurulan tarihsel bir deneyimin öznesi konumuna geçmesiyle bu alana dair oluşan kendilik pratiklerinin ve bu pratiklerin hakikat oyunlarının analizi gerçekleştirilmiştir.

Foucault'nun bu analizleri ekseninde bıraktığı düşünsel, söylemsel, yöntemsel miras bir sonraki bölümde incelenecektir.



BÖLÜM 5. FOUCAULT’NUN MİRASI: İNSAN-ÖZNEİN KURULUŞU

İlk üç bölümde Descartes’ın, Kant’ın ve Foucault’nun farklı görüş ve yorumlara yer verilmeden doğrudan kendi kuramsal incelemeleri analiz edildi. Bu bölüm kendinden önceki üç bölümü temel alarak, Foucault’nun Descartes ve Kant’a dair yapmış olduğu analizleri, tespitleri, katkıları ve eleştirileri içermektedir. Öncelikli olarak ilk bölümdeki dizgeyi takip edecek şekilde Foucault bağlamında Descartes incelemesi, düşünen özne hakkında Foucault’nun ileri sürmüş olduğu eleştiri ve katkıların analiz edildiği bölüm yer alacaktır. Takip eden ikinci bölümde ise Descartes bölümüne benzer şekilde bu sefer, Foucault bağlamında Kant, bilen özne belirlenimi üzerinden değerlendirilecek, Kant’ın çalışmalarında belirlemiş olduğu özneye dair Foucault ileri sürdükleri, eleştirileri ve katkıları yer alacaktır. Ayrıca Descartes, Kant ve Foucault arasında nasıl bir ilişkinin söz konusu olduğu, hangi noktalarda ayrıldıkları, hangi noktalarda benzerlik gösterdikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. “*Sentetik a priori*”den “*tarihsel a priori*” nasıl ve neden geçişin gerekli olduğu, bu geçişin getirmiş olduğu sonuçlar, estetik ve etik durumlarda özgürlük kavramına dair yapılan incelemelerin özne üzerindeki sonuçları yine bu bölümde ele alınacaktır. Sonrasına ise özellikle belli bir türeden rasyonalitenin evrensel olduğuna yönelik iddialara karşın, Foucault’nun kuramsal kısımda hakikat oyunu bağlamında ifade etmiş olduğu “*parrhesia*” kavramının özne hakkında yapılan incelemelerde neden önemli bir temel teşkil ettiği incelenecektir. Farklı öznel deneyimlerle öznedeki değişim ve dönüşümlerin üzerinde “*parrhesia*”nın nasıl bir etkisinin olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bölümü takiben de Özellikle Foucault’nun tüm bu yapmış olduğu analiz, tespit ve eleştirilere dair Nietzsche etkisinin olup olmadığı hakkında bir inceleme yer alacaktır. Bu inceleme neticesinde özellikle, Foucault’nun tarihsellik, hakikat, rasyonalite, *jeneolojik yöntem* tercihi ve açıklamalarında oluşum kavramına vermiş olduğu önceliğin temellerinin izleri sürülecektir. En son bölümde de tezin tamamında ele alınmış noktaların, özne hakkında yapılan açıklamaların, Foucault’nun “*Kelimeler ve Şeyler*” eserinde de incelemeye tabi tutmuş olduğu Velasquez’in “*Nedimeler*” çalışmasına yer verilecektir. Böylece Nietzsche’de olduğu gibi bu sefer bir sanat eseri üzerinden Foucault’nun vardığı sonuçlar incelenecektir. Bir sanat eseri üzerinden, farklı bir

perspektiften çalışmada ileri sürülen tezlerin ne şekilde doğrulandığı, çalışmanın gelenine dair cevaplanmaya çalışılan soruların nasıl cevaplandırılabilceği ele alınmıştır.

5.1. Düşünen Özne (Foucault Bağlamında Descartes)

Buraya kadar gerek Descartes, gerekse de Foucault'nun kendi kuramsal açıklamaları ele alındı. Foucault'nun eleştirisi, özellikle Descartes'ın şüphe etmeyeceği derecede açık ve seçik bilgi arayışı ile başlayan ve kesin bilgiye ulaşılmasıyla birlikte hakikatin kavrandığı inancına bağlı olarak düşünen öznenin belirlendiği süreç üzerine yoğunlaşmaktadır.

Bu çalışmanın ilk bölümü olan Descartes'ın kuramsal incelemelerinin yer aldığı kısımda da görüleceği üzere en temel amacın, şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olan, bir başka ifadeyle kesin bilgi olarak ifade edilen *a priori* dayanaklara ulaşma çabası olarak tespit edilmişti. Kesin bilginin tespit edilmesiyle birlikte ulaşılan bilginin hakikatin kendisi olarak, ya da hakikat taşıdığı iddiasının da bunun devamında gelen bir çıkarım olarak görülmüştü. Gerek kesin bilginin gerekse de kendisinden şüphe edilemeyecek derecede net olarak önümüzde duran hakikatin belli bir rasyonaliteye dayandığı Descartes'ın analitik yönteminde de çok açık bir şekilde takip edilebilmekteydi. Descartes'ın belirlemelerinin evrensel tespitlere dayandığı ortada olsa da özellikle tarih-üstü anlayışa dayanan kavramsal çıkarımlar ve bunlara bağlı olarak ilerlemeci ve kesintisiz olarak gelişen ve bir tarihsel çizginin takip edildiğine dair inanç Foucault tarafından da farklı açılardan değerlendirilmiştir. Özellikle Descartes bağlamında ele alınan bilgi, hakikat ve rasyonalite anlayışı ve bu anlayışlar çerçevesinde ortaya konulan ilerlemeci, evrensel, tarihsel iddiaların belirlemiş olduğu özne, insan, insan doğası, doğa ve nesne analizleri Foucault tarafından derinlemesine eleştirilere tabi tutulmuşlardır. Tabi Descartes tarafından belirlenen öznenin özellikle ahlaksal açıdan da incelemesi yapılmıştır. Ancak bu noktada Foucault'nun dikkatini çeken en önemli noktanın düşünen özne tespitinin zorunlu olarak bir ikilik yaratması üzerine olduğunun da ifade edilmesi gerekmektedir. Bu ikilik ise düşünen öznenin, akıl sahibi bir varlık olması ve karşısında ise düşün(e)meyen-akıllı olmayan bir varlığın da zorunlu olarak var olması çıkarımı ile alakalıdır. Kısaca akıllı olmanın delilik gibi bir problemi de beraberinde getirdiği ifade edilebilir. Foucault da bu problemi özellikle de

Derrida'nın da etkisiyle “delilik” bağlamında incelemiştir. Tüm bu bahsi geçen noktalar “düşünen özne ve Foucault bağlamında Descartes” başlığı altında detaylı olarak ele alınacaktır.

Foucault'nun klasik çağ olarak nitelendirdiği ve modern felsefeyle yani Descartes ile başlayan döneme işaret ettiği zaman aralığı içinde bilginin Kartezyen çözümlene bağlamında temsil ilişkisi içerdiği ve kesin bilginin olabilirlik koşulunun temelini de *mathesis univeraslis*'e (evrensel matematiğe ya da genel-geçer hipotetik bilime) dayandığı iddia edilmiştir. Böylelikle de hangi alana ait olursa olsun bilginin, ayırt edici özelliklerin tespitine, bu tespitler bağlamında belli bir düzen ilişkisinin kurulmasına göre tanımlandığı öne sürülmüştür. Fakat Foucault'ya göre on dokuzuncu yüzyıldan beri felsefenin bu tavrının çok önemli değişimler geçirmiştir. Her ne kadar kategorizasyon ve en karmaşık olandan en açık seçik olana doğru giden hiyerarşi temelli şematik çözümsel yaklaşımların yok sayılamayacağını kabul etmiş olsa da, bu yaklaşımlara karşı artık modern bilginin sadece matematik tarafından düzene sokulan, nesnelleştirilen, biçimselleştirilen bir tanıma sahip olamayacağı, bu bahsi geçen boyutlara ek olarak birçok farklı boyutun bir araya gelerek, belli bir tarihsellik içerdiği Foucault tarafından açıklanmıştır (Foucault, 2001a, ss. 482-484). Ona göre bilginin sadece matematiksel temellere dayanamayacağı iddiası hayatın indirgenmesi olanaklı olmayan kendine özgülüğünden kaynaklanmaktadır (Foucault, 2001a, s. 347). Özdeşliklerin tespit edilmesi, farklılıkların çözümlenmesi ile bilginin, alfabetik ya da analitik bir ansiklopedisinin oluşturulacağına dair inanca da bu bağlamda karşı çıkmıştır (Foucault, 2001a, s. 348). Her ne kadar aşkınlık noktasında ve evrensellik iddialarına dair önemli eleştiriler yönelmiş olsa da, Kant ile birlikte bilgiye dair kavrayışın değişmek zorunda kaldığı düşüncesinde olmuştur. Çünkü bir yandan biçimsel ilişkiler diğer taraftan da deneysel olanın görmezden gelinemeyeceği açıktır (Foucault, 2001a, s. 349). Bu bağlamda Foucault, amacının çok net bir şekilde erekselliğin etkisiz kılmadığı bir kesintili tarihsellik içinde, *transandantal*, evrensel, tarih-üstü kavrayışların belirlediği özne kabulüne dayanmadan, incelemelerini gerçekleştirmek olduğunu ifade etmiştir (Merquior, 1986, s. 22).

Bilgi ile ilgili Foucault'nun dikkat çektiği bir diğer nokta da dil ve şeyler arasındaki benzerlik ve karşılaştırma ilişkileri bağlamında ortaya çıkan gelişmelerle birlikte Descartes tarafından kurulan rasyonalizmin temelleri hakkındadır. Descartes'ın, *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar* (1629) başlıklı eserine atıfta bulunarak Foucault benzerlik konusuna açıklık getirmiştir. Descartes'ın savunduğuna paralel olarak; iki şey arasındaki benzerlik ilişkisinden yola çıkarak bu iki şeyden birisi için doğru olanın her iki şey için de geçerliymiş gibi varsayılmasının bir yanılsama/hata olacağı iddiasını Foucault da onaylamıştır. Bu kurulan benzerlik ilişkilerinin her ne kadar kuruntu oldukları, yanılsamaya yol açacakları bilinse de kuruluyor olmasını eğretilmelerin, alegorilerin sağladığı dilsel kolaylığa bağlamıştır (Foucault, 2001a, s. 90). Benzerlik ilişkilerinin tüm bu avantajlarına rağmen Foucault'ya göre “benzerliğin sağlam ve zorlayıcı güzel biçimleri unutulacaktır. Ve onları belirleyen işaretler, henüz akli hale gelmemiş bir bilginin hayalleri ve cazibeleri olarak kabul edilecektir.” (Foucault, 2001a, s. 91). Ayrıca Foucault, bu değerlendirmesine ek olarak, benzerliğe dair Descartes'a yönelttiği eleştirisini başka bir açıdan tekrardan ele almıştır. Bu diğer bakış açısı da on altıncı yüzyılın alışıldık savunularından farklı olarak, yani benzerlik konusunun bilginin temel deneyi ve temel formu olarak görülmesi yerine, klasik düşünceye göre bu ilişkinin özdeşlik, farklılık ve düzen ilişkileri temelinde analiz edilmesi gerektiğini açıklamasına dayanmaktadır. Foucault'ya göre bu bağlamda aslında Descartes benzerlik savunusunu reddetmiştir. Ancak Descartes'ın karşı çıkışı, bu ilişkinin rasyonel düşünme eyleminden soyutlanması anlamında değildir, aksine onun evrenselleştirilmesi ve bu sayede de en saf formuna ulaşılması bağlamındadır denilebilir. Çünkü Foucault'nun iddiasına göre Descartes felsefesinde de şeylerin doğaları ya da neliği yine bu karşılaştırma aracılığı ile tespit edilmiştir. Buna örnek olarak ise bir mantıksal çıkarım verilebilir: “Bütün A'lar, B'dir.”, “Bütün B'ler, C'dir.” “O halde Bütün A'lar, C'dir.” çıkarımında A ve C, B ile olan ilişkisi üzerinden karşılaştırılmaktadır. Dolayısıyla bu örnek bağlamında da görüleceği üzere Descartes anlamında da bilginin iki ya da daha fazla şeyin karşılaştırılmasının sonucunda ortaya çıkan bir tespit olduğu iddia edilmiştir. Her ne kadar bu karşılaştırmayı kullanmış olsa da Descartes için kesin bilgiye giden yolun sezgiye dayalı olduğu, saf ve dikkatli bir şekilde tüm doğru bilinen yanlışların unutulması açık, seçik ve kendisinden şüphe edilmeyecek olanın çıkarsanması temelli olduğu ifade edilmişti. İşte burada Foucault'ya göre sorun; hiçbir şekilde benzerlik

ilişkisi içermeyen, karşılaştırmayla alakası olmayan açık ve seçik olanın tespit edilmesi ile karşılaştırmaya dayalı mantıksal akıl yürütmenin Descartes tarafından da birlikte kullanılmış olmasına dairdir. Ancak Foucault yine Descartes'a göndermede bulunarak, bu türden incelemeler söz konusu olduğunda insan aklının bu türden çabasının zorunlu olarak ortaya çıktığının altını çizmiştir (Foucault, 2001a, s. 92). Karşılaştırmanın ölçüm ve düzen ilişkisi olmak üzere iki tür formu olduğunu belirten Foucault, ölçüme dayalı temel karşılaştırma analizleri için mümkün bütün durumlarda, matematiksel eşitlik ya da eşitsizlik ilişkilerine dayalı indirgemelerden kurutulmanın mümkün olmadığını da eklemiştir. Düzene dayalı temel bir karşılaştırmada ise A ve B türünden iki şey arasındaki düzen ilişkisinin ortaya çıkarılması söz konusu olduğu için üçüncü bir şeye (bir C 'ye) gerek duyulmayacağı, A ve B arasındaki en temel olan şeyin (ilkselin) keşfedilmesi ile ilişkinin kurulabileceği ileri sürülmüştür. Böylelikle ölçüm ilişkisinde matematiksel olarak A 'dan B 'ye, B 'den C 'ye ve sonuç olarak A 'dan C 'ye geçmek mümkünken, düzen ilişkisinde sezgi yoluyla bütünüyle kesintisiz bir şekilde birinden diğerine geçerek diziler oluşturmanın mümkün olduğu açıktır. Ayrıca Foucault'ya göre karşılaştırmanın eşitlik ve eşitsizlik ilişkisi kuran iki tür modu söz konusudur. Bunlar birimleri analiz eden ve en temel olan ögeyi belirleyip, özdeşliğe göre düzenlemeye giden modlar olarak tanımlanmışlardır (Foucault, 2001a, s. 93). Biçimsel olanın matematiksel bağlamda her daim belli bir düzen ilişkisi içinde ifade edilebileceği açıktır. Foucault'ya göre de bu bahsi geçen yöntem (yani Descartes tarafından geliştirildiği iddia edilen Kartezyen yöntem) bu bağlamda kabul edilmiştir. Kısaca ifade edilecek olursa; ölçülebilir olanın, eşitlik ve eşitsizlik ilişkisi modları bağlamında belirlenmesi ve en temel olanın tespit edilmesi, bu analiz sonrasında da açık ve seçik olana dayalı olarak özdeşliğin kurulması ve belli bir dizi oluşturacak şekilde ilişkilere indirgenmesi söz konusudur. Bahsi geçen evrensel çıkarımlara olanak sağlayan karşılaştırmaların varlıksal bir temelde değil, *epistemolojik* temelde olduğu yani şeylerin varlıksal tarzlarına değil, bilinebilme tarzlarına ilişkin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şeylere dair kurulan ilişkiler bilginin olanaklı kıldığı bağlantılarla yakından alakalı olduğu ifade edilebilir. Foucault'ya göre bu türden bir felsefi yaklaşımın Batı düşünce çizgisi üzerinde ve bilginin temel kategorisi olması anlamında önemli etkileri olmuştur. Bu bağlamda belli türden düzen ilişkilerini mümkün kılan bilgi; benzerlik, özdeşlik, ayrımlar temelinde analiz edilmiştir (Foucault, 2001a, s. 94).

Dolayısıyla da Batı düşüncesinde bilgi anlayışının kökensel bir değişime uğradığı ve böylece de evrendeki düzen ilişkisinin, karşılaştırma üzerinden değil, analizi önceleyen düşünce ve mantıksal ilişkiler üzerinden basit olandan karmaşık olana doğru kurulduğu söylenebilir. Foucault'nun ifadesiyle, dil ile şey arasında kurulan ampirik ilişki bu aşamadan sonra yeni bir biçime sahip olmuştur. Bu bahsi geçen biçim de “rasyonalizm” olarak isimlendirilebilir (Foucault, 2001a, s. 95). Böylece “dil, varlıklar ortamından çekilerek, şeffaflık ve tarafsızlık çağına girmektedir.” (Foucault, 2001a, s. 97). Artık özdeşlik ve farklılık üzerinden kurulan bu yeni anlayışın koymuş olduğu kurallar çerçevesinde de ampirik alanda bulunmayan ama rasyonel alanda olanaklı olan kesin bilgi iddiasında bulunmak mümkün hale gelecektir (Foucault, 2001a, s. 96). Çünkü ölçüm ve düzen ilişkilerinin evrensel bilgisi olarak ifade edilebilen “*mathesis*” temelinde oluşan bir matematikselleştirme ve rasyonaliteyle, artık, ilgilenilen sorun ne olursa olsun kesin bilgiye ulaşmanın olanaklı hale gelebileceği iddia edilebilir (Foucault, 2001a, s. 97).

Foucault'ya göre dil ve şey arasında kurulan bu yeni ilişkinin bir diğer sonucu olarak da dini inanışlara bağlı hakikat iddiaları ortadan kalkmış ve doğaya dair *epistemoloji* artık bilimsel bir düzen ilişkisi içinde açıklanabilir hale gelmiştir (Foucault, 2001a, s. 95). Kısacası hesaplanabilir doğanın insan düşüncesi tarafından belirlenmekte olduğu belirtilebilir. Bu belirlenimlerin özellikle Nietzsche'nin oldukça bilinen Tanrının ölmesi ve onun yerine insanın perspektifinin geçmesiyle paralel bir tespit olduğu da ileri sürülebilir. Ayrıca bu klasik öncesi dönem bilgi anlayışı ve o anlayış çerçevesinde organize olan evrendeki düzen ilişkileriyle, klasik dönemle birlikte yeniden kurulan ilişkilere bağlı olarak yaşanan değişim ve dönüşümlerin nasıl gerçekleşiyor olduğunu gösteriyor olması açısından önemlidir. Çünkü bu tespitlerin, bir evrensellik iddiasında bulunması yerine getirilen farklı bakış açılarının nasıl mümkün olduğunu gösterdiği açıktır. Bir diğer ifade edilebilecek sonuç da Kartezyen bağlamda kurulan ilişkilerin şeylerdeki ayırt edici özellikler temelinde olmasına dairdir. Böylece artık tespit edilen her nelik belirleniminin, ayrımın, farklılığın kendisinin karşıtını da beraberinde getireceği ifade edilebilir. Foucault'ya göre bu duruma bağlı olarak ayrıca kanaatlere bağlı olduğu iddia edilen tarih ve analize dayalı bilim de görelî olma ve kesin olma temelinde birbirinden ayrılmıştır. Kesinliğinden şüphe edilemeyecek yargılar bilimin temelini oluşturmuştur (Foucault, 2001a, s. 96). Bu örneklerden ziyade daha genel

olarak; bir tarafta rasyonelleştirilen diğer tarafta da rasyonelleştirilemeyen zorunlu olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu düşüncenin bu türden bir ikiliği beslediği açıktır. Ayrıca Foucault'ya göre rasyonalizmin sadece klasik düşüncede açıklandığı şekliyle tek bir anlamı varmış gibi ele alınması da doğru bir tavır değildir. Bu yüzden Foucault, bir şeyin rasyonelleştirmesinde çıkan temel sorunun o şeyin rasyonalitenin ilke ve kurallarına uygunluğunun test edilmesi yerine her şeyden önce hangi rasyonalitenin kullanıldığının tespit edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir (Foucault, 2014a, s. 27).

Foucault'nun rasyonalizm ile özneye ilişkin yaklaşımı arasında, bir paralellik görmek mümkündür. Örneğin Foucault *Kelimeler ve Şeyler* (İng. *The Order of Things*, 1966) başlıklı eserinde “bilimsel söylemi, konuşan bireylerin veya onların hakkında konuştukları biçimsel yapıların değil, fakat, bilimsel söylemin varoluşunda rol alan kuralların bakış açısından keşfetmeye çalışmıştır. *Bilginin Arkeolojisi*'nde ise süjeyi, aslında, içi “farklı bireylerce doldurulabilecek sahipsiz bir yer”, yani “içi boş bir işlev”, olarak ele aldığını açıkça ortaya koymuştur” (Urhan, 2002, s. 213). Yani bilimsel söylem ya da rasyonaliteyi belirleyen kuralların, biçimsel değil, perspektiflere bağlı olarak çözümlendiği, öznenin de mutlak olarak değil, farklılıkların bir araya gelmesiyle oluşan bir şey olduğu kabul edilmiştir. Böylelikle Foucault'nun özne yaklaşımı Kartezyen felsefenin ilkelere dayanan, insan doğasının evrenselliğine vurgu yapan, *epistemolojik* olarak özne-nesne ayrımını temel alan tüm biçimlerinden radikal bir şekilde ayrılmıştır denilebilir. Foucault'nun gerek *ontolojik* yaklaşımının gerek sorunsallaştırma yönteminin özne ve nesne ayrımının ortadan kalkmasını sağladığını söylemek mümkündür. Ayrıca Foucault'nun *ontolojik* yaklaşımı ve ilişkiselliği önplana çıkarması ile Öklid geometrisini temel alan mekân ve cisim kavramlarına dair Descartes felsefesinin kavrayışlardan da ayrıldığı ortadadır (Urhan, 2002, ss. 213-214).

Burada özne ve nesne ayrımına ayrı bir parantez açmak gerektiği açıktır. Özne-nesne kavramlarının bir anlamda insan doğası ve doğa kavramlarına işaret ettikleri kabul edilirse Foucault bağlamında bu kavramlar arasında bir zıtlık olduğu görülebilir. Çünkü doğa ya da nesne şeylerdeki farklılıklar üzerinden tanımlanmaktayken, insan doğasının ise temsillerin düzensizliği içerisindeki özdeşliği bulma çabasını içermektedir (Foucault, 2001a, s. 431). Dolayısıyla insan doğası olarak

işaret edilen özne, düşünen özne olmak anlamında aslında farklı farklı varlıkların belli bir temsil ilişkisi altında sabitlenmesini ifade etmektedir (Foucault, 2001a, s. 432). Böylece “kelimelerle varlıklar zemini söylem haline gelmekte, bu sayede insan doğasına ve temsiller dizisine bağlanmaktadır.” (Foucault, 2001a, s. 433). Bu bağlamda evrensel bir öznenin mümkün olması demek, olanaklı her türlü bilgiyi düşüncesiyle ortaya koyan ve bilgiye, nesneye, doğaya hükmedebilen bir öznenin aslında hiçbir yerde olamaması anlamına da gelmektedir. Sadece temsiller üzerinden “insan” denen şeyin kendisine ulaşmak söz konusudur denilebilir. Temsil ile insanın kesiştiği bu nokta aslında Foucault’nun iddiasına göre dil ile belirlenen bir durumdur ve onun ifadesiyle bu söylemin iktidarındır (Foucault, 2001a, s. 433). Bu çalışma bağlamında daha sonraki bölümde örnek olarak incelenen Velasquez’in *Nedimeler* isimli eseri de Foucault’nun burada bahsi geçen tespitlerine dair önemli destekleyici argümanlar içerdiğini de eklemek gerekir.

Foucault’nun Chomsky ile yapmış olduğu bir tartışma da özne-hakikat ilişkisine dair önemli eleştirilerin yer aldığı görülmektedir. Çoğunlukla Kartezyen felsefedeki bilgiye göndermede bulunduğu göz önüne alınacak olursa; özne ile hakikat ilişkisini anlamının bilgi efektinden ibaret olduğunu ifade etmiş, kavrayışın da özneye ait olmayan kaotik, bireysel olmayan ve hakikat efekti yaratan bir biçim olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla da bilen ve düşünen öznenin açmazlarından kurtulmak için yapılması gerekenin kolektif pratiklerin ortaya çıkarmış olduğu bu türden bir bilgi kabulünün kurallarını, gelişimini tarihin belli bir anında nasıl konumlandığı ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. Aksi takdirde bilginin tarihsel olarak nasıl ilerlediğini analiz etmenin özne açmazının bahsi geçen anlamda devam etmesine neden olacağını iddia etmiştir (Foucault, 2012b, s. 22).

Foucault, Kant’a kadar düşünceden varlığın çıkarıldığı insan hakkındaki kavrayışların ikincil olduğu kanısında olmuştur. Hakikat, eğer ne ise o ise (ki bunun nesne ve nesnelğe denk geldiği açıktır) ve bu türden bir hakikat matematik ya da fizik bilimlerine göre belirlenmekteyse, bu durumda insanın nasıl algıladığı gibi algılıyor olduğunu ve bildiği gibi bildiğini ya da yanıldığı gibi yanıldığını bu hakikat anlayışı üzerinden belirlemenin mümkün olduğunu açıklamıştır. Fakat Kant ile birlikte ise artık tersi olduğunu belirtmiştir. Böylece insan sorununa dair açıklamalar sonsuz ya da

ontolojik anlamda hakikat temelli olmaktan çıkmış, sonsuzun verili olduğu reddedilmiş, sonluluğun dışında bir şey olmadığı kabul edilmiştir. Ayrıca Kant bağlamındaki kritik felsefesinin de bir antropolojik tehlike içerdiği şerhini de düşen Foucault'nun bu ifadelerini Kant üzerinden Kartezyen felsefeye getirmiş olduğu eleştiriler olarak görmek mümkündür (Foucault, 2011b, s. 28). Hatta artık Kant ile birlikte Kartezyen felsefede sezilen soruna dair çözüm sağlayan ve insana dair getirilen açıklamaların daha çok *ontolojik* temelli bir hakikat yerine, *epistemolojik* temelli bir hakikat bağlamında olduğunu eklemek yanlış olmayacaktır.

Foucault, Descartes'ın *Meditasyonlar* başlıklı eserinde tarihin belli bir anından itibaren varolan bir bireyin nasıl olup da evrensel bir hakikati keşfedebileceğini cevaplamaya çalıştığını ileri sürmüştür. Bu aslında Descartes'ın açık-seçik, genel-geçer hakikat keşfine dair ince bir eleştiri olarak da kabul edilebilir. Nitekim tarihsel bir varlığın tarih-üstü çıkarımlarda bulanabileceği iddiasını olumsuzlayan bir ifade olduğu ortadadır. Dolayısıyla artık Foucault'ya göre hakikatin içinde olmaktan değil, söylemlerin tutarlı ama karmaşık ilişkisel bütünlüklerinden bahsedilebilir. O halde özne olarak bireyin bir öge ya da ögeler grubunun temeli olarak nasıl kabul edildiğinin bilinmesi ve analiz edilmesi gerekli olarak görülmüştür. Bu temelin de Foucault'nun ifadesiyle Descartes'ın yaptığı gibi değil, söylemlerin tutarlılığında, formel ve karışık olan ilişki ağlarında aranması gerekmektedir (Foucault, 2011b, s. 77).

Foucault, Descartes'ın *savoir* anlamında kesin bilgiye ulaşırken varmış olduğu tespitlerinin modern felsefede önemli bir kırılmaya neden olduğunu kabul ederken, bir yandan da bu tespitlerin hakikatle özne arasındaki ilişki sorununu ortaya çıkardığını belirtmiştir. Descartes sonrası dönemde ise Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde hakikat ve *savoir* anlamındaki bilgi yerine *connaissance* anlamındaki bilgi (ya da bilme eyleminin) ilişkileriyle sorunun aşmaya çalışıldığını ileri sürmüş, bilmenin hakikatle özne ve bilgi arasındaki sorunla ilgili olmak dışında başka bir şey olmadığını kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda da özneye dair kuramsal açıklamaların doğru ve kesin olan bilgi ve hakikat ilişkisinde değil, bilme faaliyeti ile hayatın bizzat kendisine içkin hatalarla birlikte tekrardan formüle edilmesi zorunluluğunun altını çizmiştir.

Foucault'nun *Cogito*'nun merkezde olması, bilimlerin kurucu rolü, bilimin rasyonalitesinin öyle ya da böyle yaşamın her alanında kabul edilmesi gerektiği kanısında olmadığı da bu açıklamalara eklenebilir (Foucault, 2011b, s. 369).

Mutlak bir hakikat kabulü yerine Foucault'nun "*parrhesia*" kavramını sorunsallaştırdığı metinlerinde söylemin hakikatinin önemine dikkat çeken analizleri görmek mümkündür. Her ne kadar Antik Çağ felsefesinin insanın kendisini içinde gördüğü bir rasyonaliteyi tespit ettiği doğru olarak kabul edilse bile, öznenin her şeyden önce hakikati bilmeye hazır hale gelmesini mümkün kılacak bir yaşamsal faaliyeti yürütmesinin zorunlu olduğunun altı çizilmiştir. Hakikate ulaşmaya dair olan bu tespitlerin Kartezyen felsefedeki meditatif edimlerin ötesinde Foucault'ya göre bir var oluş estetiğini, *asetizm*'i, bireyin kendisini geliştirme çabasını da içerdiği söylenebilir. Dolayısıyla Descartes bağlamında hakikate ulaşmayı arzulayan öznenin açık ve seçik olan şeyleri keşfetmesinin yeterli olacağı düşüncesinin bu bağlamda kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Eğer bu çaba yeterli görülecekse *astezim*'in, kişinin kendi kendisiyle, ötekiyle, dünya ile kurmuş olduğu ilişkinin (genel bir ifadeyle kendilik ilişkisinin) sadece açık ve seçik olanın keşfine indirgenmiş olacağı açıktır. Foucault'ya göre Descartes, *Meditasyonlar* boyunca bu indirgemeyi gerçekleştirmiştir. Yani kendilik ilişkisi açık ve seçik olanın keşfi üzerinden deli olan ötekiyi de dışlayarak doğru bilginin öznesi olma hali olarak belirlenmiştir. Doğrudan açık ve seçikliğin yeterli kabul edilmesinin aslında kendilik ile kendilik arasında kurulan *totalojik* bir ilişki olduğunu ifade etmek de mümkün olacaktır (Foucault, 2014a, s. 219). Kısaca Descartes'ta açık seçik olanı görmenin ve ulaşılan hakikate uygun olmanın yeterli olduğu durumda, öznenin kendisini dönüştürmesine dair beklentinin olmadığı söylenebilir. Kant'ta da evrensel tespitlerde bulunma çabasında olan ve bilme olanağının olmadığı alanı belirleyebilen, bilen özne ve etik özne analizlerinin ve her ikisinin arasındaki köprüünün kurulmaya çalışılması gibi Descartes'ta da benzer bir tutum olduğunu eklemek faydalı olacaktır. Ayrıca Kant'taki öznenin de benzer şekilde bilinmeyen alanı bilmeye çabalaması düşüncesinin kabul edilemez ve paradoksal olacağı da ortadadır (Foucault, 2015b, s. 164). Descartes bağlamında sadece öznenin hakikatten kopmaması ve kesin bilgi içinde kalması için onu kandırabilecek bir "kötü cin"den korunmasının kendilik ilişkisi türünden belli bir çaba olduğuna yönelik bir yorumda bulunulabilir. Bu konu hakkında Foucault, Descartes'ın "kötü cin"

metaforunun sayesinde özellikle on altıncı yüzyıl felsefesinin özdeşlikler üzerinden kurmuş olduğu hatalı ilişkileri aşmada faydalı olduğunu ifade etmiştir. Ancak metaforun sadece düşünen özneyi hataya sürükleyen güçlerin bir özeti olarak görülemeyeceğini, her ne kadar tüm var olma olanağını ortadan kaldıracak gücü olmayan bir tasarım olsa da Tanrı'ya en çok benzeyen, adeta ikizi gibi olan bir belirlenim olduğunu da eklemiştir (Foucault, 2014b, s. 140).

Foucault'nun Antik Çağ felsefesine göndermede bulunarak kullandığı kavram olan kendilik ilişkisinin, kendilik kaygısı ve bilgisi olmak üzere iki temel üzerinde şekillendiği ifade edilmişti. Foucault, kendilik ilişkisinin kendilik kaygısının yok sayılarak sadece kendilik bilgisi olarak görülmesini "Kartezyen an" olarak nitelendirmiştir. Bu kırılma anına dair en önemli iddia; "Kartezyen an"ın *gnōthi seauton* (kendini tanı ya da kendilik bilgisi) ilkesini önplana çıkartıp, ona nitelik kazandırırken bunun karşısında *epimeleia heautou*'yu (kendilik kaygısını) niteliksiz ve yetkisiz kılarak düşünce ve eylem alanından elemesine dairdir. Foucault bunun *Meditasyonlar* eserinde açıkça görülebileceğini, her türlü kuşkudan kurtularak ve dolaysız bir şekilde bilince gelen varlığın (öznenin), kendi varlığı hakkında açık ve seçik bilgiye sahip bir özne tasarımının bunun en büyük kanıtı olduğu düşüncesindedir. Ayrıca Foucault'ya göre bu bakış açısında ele alındığında Kartezyen bağlamdaki kendini tanı kabulü ile Sokrates'in kendini tanı düsturunun arasında büyük fark olduğuna da dikkat etmek gerekmektedir (Foucault, 2015b, s. 18).

Foucault, modern dönemin, öznenin hakikate ulaşmasının koşullarının sadece bilgi tarafından belirlendiği varsayımının ortaya konulması ile birlikte başladığı kanısındadır. Onun "Kartezyen an" olarak işaret ettiği zaman diliminin de bu dönemde anlam kazandığı söylenebilir. Fakat burada Foucault bu tespiti yaparken, konunun sadece Descartes'tan ibaretmiş ya da bu konuyu ilk o keşfetmiş gibi algılanmaması hakkında uyarıda bulunmuştur. Foucault, her ne kadar hakikate koşulsuz olarak ulaşıldığı anlamına gelmesede, düşünürü hakikate ulaştıracak şeyin sadece bilgi olduğu varsayımının, düşünürün özne olması bağlamında varlığında bir değişikliğe gereksinim duymadan sadece bilme eyleminin onu bilgiye ulaştırmasını modern ya da Kartezyen an olarak nitelendirdiğinin altını çizmiştir. Böylece hakikate ulaştıracak bilme eylemi için izlenmesi gereken koşulları, Foucault'nun tespitine göre Descartes, iç koşullar ve dış

koşullar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ayrıca bunların Foucault'nun anladığı ve açıkladığı anlamda “varoluş estetiği” ile yakın olduklarını söylemek de pek mümkün değildir. İç koşullar, biçimsel, objektif, yöntemsel ve bilinecek olan şeyin yapısının koşulları olarak ifade edilmiştir (Foucault, 2015b, s. 21). Bilginin dışından tanımlanan dış koşullar ise hakikate ulaşmak için deli olmamak, kültürel koşul olarak eğitilmiş ve belirli türden bir (özellikle de bilimsel) formasyona sahip olmak, ahlaki olarak da hakikate ulaşmak için emek harcamak, yanlış savunmamak, para, mevki, çıkar vs. gütmemek olarak sayılmıştır (Foucault, 2015b, s. 22). Burada “deli olmamak” konusuna ayrı bir parantez açmak gerekir. Çünkü Descartes'ın analizlerinde şüphe yöntemini kullanırken şüphenin nedeni olması bağlamında deliliği *a priori* olarak dışladığı, kuramsal kısımdaki tartışmalarda da açıkça görülmektedir. Bu koşulu sağlamasına yardımcı olan en önemli metaforun da “kötü cin” olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Descartes'ta olduğu hali ile öznenin öyle ya da böyle hakikate ulaşacağı kabul edilmiş, öznenin varlığının hakikate ulaşmasına dair gereklilik ise sorgulanmamıştır. Foucault açısından bu durumun bir diğer sonucu da kendisine bilgi ile ulaşılan hakikatin, bilginin sonsuz ilerleme içinde olduğu kabulünü beraberinde getirdiği hakkındadır. Bu bağlamda özne ile hakikat arasında kurulan bu ilişkinin sonucu olarak, öznenin bilgi ile hakikate ulaşan bir yapıda varsayılmasına rağmen, hakikatin özne üzerinde herhangi bir kurtarıcı etkisinin olmadığı Foucault tarafından iddia etmiştir (Foucault, 2015b, ss. 22-23).

Batı felsefe geleneğinde özne, düşünce ve kendilik ilişkisinde, “*gnōthi seauton*” anlamındaki kendilik bilgisinin önplanda tutulmasının, bilginin sürekli gelişim içinde olmasıyla yakından ilişkili olduğu ifade edilmiştir. Bu ilişki Foucault'ya göre sahte bir süreklilik inşa etmekte ve yapay bir tarihin kurulmasına neden olmaktadır ve bunun temelinde de iyi işlenmemiş bir özne kuramı yatmaktadır. Foucault'nun çabasının bu bağlamda “*gnōthi seauton*”un (kendilik bilgisi) “*epimeleia heautou*” (kendilik kaygısı) ile yakın ilişkisini göstermek, bu sayede bağlamına ve temeline yerleştirmek olduğunu söylemek mümkündür. Foucault bu ilişkiyi göremiyor olmayı sert bir şekilde eleştirmiş, görememek için kör olmak gerektiğini belirtmiştir. Buna dair ayrıntılı incelemeleri “*parrhesia*” (doğruyu/hakikati söylemek) kavramına dair yaptığı analizlerde de görmek mümkündür. Bu çalışma kapsamında da konu ayrıntılı bir şekilde *Doğruyu Söylemek* (İng. *Fearles Speech*, 1983) adlı eserinin incelendiği bölümde ele alınacaktır. Bu incelemelerin ve tespitlerin Antik düşünce ile ilişkisinin göz önünde bulundurulmaması

halinde, kendilik bilgisi ve kaygısı düsturlarının kendilerine özgü anlamlarının ve tarihlerinin de anlaşılamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü Foucault'ya göre kendilik kaygısı her ne kadar bilgi ile çok yakından ilişkili olsa dahi sadece bilgiden ibaret, bir bilgi edimi ya da bir bilgi pratiği olarak kabul edilememeli, tersine farklı düşünce formlarına olanak sağlayan kaotik pratik olarak görülmelidir. Ayrıca kendilik kaygısının tarihsel olarak bir arkeolojisi yapıldığında da kendilik bilgisinin her dönemde aynı form ve fonksiyona sahip olmadığını ve bunun sonucu olarak da bilgi içeriklerinin özdeş olmadıklarının görüleceğini ileri sürmüştür (Foucault, 2015b, s. 388). Eğer bu tespitler doğru kabul edilecek olursa bu durumda kendilik kaygısına bağlı olarak ortaya çıkan düşünce biçimlerinin öznenin kendisini değiştirebileceği, sabit, genel, evrensel bir öznenin de bahsedilemeyeceği ortadadır. Buna bağlı olarak özne teorisinin sürekli ilerlediği varsayımına dayanan bir tarihinin de yapılmasının doğru olmayacağı ifade edilebilir. Foucault'nun bu noktada önerisi, özneyi kuran şeyin düşünce formları olduğu varsayılırsa, bu formların analitiğiyle, yani temel aldıkları pratiklerin tarihi ile başlamanın daha doğru olacağı yönünde olmuştur (Foucault, 2015b, s. 389).

Temsiller arasındaki bağlantı ile ilgili olarak Foucault, Descartes'tan farklı bir biçimde *asetik* egzersizi; temsillerin serbest hareketi ve bu hareket hakkında incelemede bulunma ve böylece temsile dair olanların akışını kendi hallerine bırakmanın mümkün olması olarak tanımlamıştır. Ancak Foucault, Descartes'ta bunun tersi bir anlayışın, entelektüel olarak tanımladığı bir yöntemin görüldüğünü ifade etmiştir. Bu yöntemle göre de ilkesel olarak temsillerin birbirlerini takip ettikleri, sistematik bir tanımın getirildiği ve zihinde oluşan temsillerin ancak ve ancak birbiri arasında zorunlu, bağlayıcı bağlantının kabul edilmesine dayandığını belirtmiştir. Dolayısıyla bu yöntemle göre temsiller arasındaki geçişin mantıksal ve kuşku duyulmadan gerçekleşeceği açıktır. Foucault bu ayrıma dikkat edilmediği durumda *asetik* egzersize karşılık entelektüel yöntem olarak tanımladığı Descartes'ın bahsi geçen belirlenimindeki ve temsil edilen nesnenin özününün düşünülmesine dair inceliklerin anlaşılamayabileceğine dikkat çekmiştir (Foucault, 2015b, s. 249).

Öznenin kendi kendini dönüştürmesinin kendilik ilişkisi bağlamının dışında başka ayrıca meditatif eylemle de alakası bulunduğu ifade edilebilir. Bu sebeple Foucault "meditasyon" kavramına dair önemli bir ayırım olduğuna ve bu ayırımın

hakikat ve özne ile olan ilişkisine de işaret etmiştir. Latince dilinde *meditatio* ya da fiil olarak *meditari*, Yunancada isim olarak *melete* ve fiil olarak *meletan* şeklinde ifade edilmiştir. *Melete* ya da *meletan*'ın günümüzde kullanılan ve “meditasyon” olarak adlandırılan içerikle benzer anlamı taşıdığı söylenebilir. *Melete*'nin daha çok egzersize ve *meletan*'nın da egzersiz veya idman yapmak anlamındaki *gumnazein* kelimesine yakın bir anlamda olduğu da ifade edilebilir. Fakat *gumnazein* bizzat yaşamın içinde bir sınamaya, denemeye işaret ederken, *meletan* düşünce içinde yapılan egzersize daha yakın bir anlama sahiptir denilebilir. Bu iki kelime Foucault'ya göre Descartes bağlamındaki meditasyondan çok farklıdır (Foucault, 2015b, s. 298). Yunan ve Latinlerin anladığından çok farklı olarak Foucault'nun ifadesiyle Descartes'ın anladığı anlamda meditasyon, “bir şeyi anlamını derinleştirmeden belirli bir yoğunlukla düşünme denemesi veya düşünceyi, düşünülen şeyden hareketle aşağı yukarı düzenli bir sırada gelişmeye bırakmak”tır (Foucault, 2015b, s. 298). Yani bu bağlamda *meletan* daha çok, verili bir metnin içeriğine dair hiçbir sorgulamaya girişmeden, yorumlamada bulunmadan düşüncesini sahiplenmek, düşüncesinin doğru olduğuna inanmak, o düşünceyi aralıksız tekrarlamak ve düşünceye ikna olmak şeklinde belirlenmiştir (Foucault, 2015b, s. 298). Dolayısıyla *meditatio* egzersizinin yönü; “hakikat olan bu şeyden hareketle hakikati düşünen özne haline gelmeyi ve hakikati düşünen bu öznen hareketle de gerektiği gibi eyleyen bir özne haline gelmeyi sağlayan bir sahiplenme” olarak ifade edilebilir (Foucault, 2015b, s. 299). İkinci olarak da Foucault'ya göre Descartes'ın *Meditasyonlar*'da ifade etmek istediği şey; özdeşleştirmeye dair bir deneyi gerçekleştirmektir yani, yalnız bir şeyin kendisi üzerine düşünme değil, hakkında düşünme eylemi gerçekleşen şeyin egzersizini yapıyor olmasıdır. Bu da öznenin kendi düşüncesi ile girdiği bir oyun olarak kabul edilmemekte, tam tersine düşüncenin o özne üzerinde gerçekleştirmiş olduğu bir oyun şeklinde ortaya çıkan meditatif faaliyet halini almaktadır. Foucault bunun kanıtı olarak Descartes'ın dünyada kuşku duyulabilecek ya da kuşku duyulmayacak tüm şeyleri düşünmeme çabasına girmemesini, bunların hiçbirini sorgulamadan kendini doğrudan “kuşku duyan özne” olarak etiketlemiş olmasını göstermiştir (Foucault, 2015b, s. 299). Bu tespitin, düşüncenin içeriğine, kendisine dair bir egzersiz olmadan, kendi benliğini, kuşku duyulmayı arayan öznenin yerine koymak anlamına geldiği açıktır. Kısaca bu egzersiz, öznenin kendisini düşüncesiyle belli bir çerçevede kurgusal olarak belirlemesi ve bu kurgusal alanda

sınaması şeklinde tanımlanabilir (Foucault, 2015b, s. 300). Düşünen ve akıllı özneyi kuran meditasyondan (ki aslında bu meditasyonun “kanıtlayıcı” olduğu iddiası da incelemelere eklenecektir) tam olarak ne anlaşılması gerektiği, bu meditasyon bağlamında tüm istisnaların yok sayılarak (bu analizlerde “makul özne” olarak işaret edilen) öznenin nasıl kurulduğu delilik konusu incelenirken tekrar ele alınacaktır. Descartes’ın dayanak noktalarını belirlemiş olduğu ve bu dayanak noktalarına göre kendisini dönüştürmesi/belirlemesi gereken (ya da dönüşümün kuralları tarafından hali hazırda belirlenmiş olan, dolayısıyla ne yönde değişeceği belli olan) öznenin yaptığı meditasyon ile Foucault’nun sınırları zorlayan ve farklıları mümkün kılan özne dönüşümlerine dair belirtmeye çalıştığı *asetik*, varoluş estetiğine sahip bir meditasyon ayrımına dikkat edilmesi bu bağlamda önem taşımaktadır.

Buraya kadar ele alınanlar özetlenecek olursa; Descartes felsefesinde, meditatif egzersiz, öznenin varlığında dönüşümü, değişimi gerektirmeyen, arınma vb. türden içsel çabanın da olmadığı, öznenin kendisine içkin ve *a priori* olarak hakikate ulaşabildiği, dönüşümü hakikat ile aydınlanma çerçevesiyle kısıtlı olan, doğruyu bilen, doğru eyleyen etik bir modern özne tasarımına göndermede bulunmaktadır (Foucault, 2015b, s. 445). Descartes’ta öznenin kendi varlığına dair değişim ve dönüşümlerin dâhil olmadığı, olduğu hali ile hakikate ulaşabildiği iddia edilen bir özne söz konusu olduğu görülmüştür. Kant’ta ise bunun benzer şekilde ama daha sınırlı olduğu, öznenin ne ise o olduğu hali ile bilinmesini mümkün kılan şeyin, bilinemeyecek olan alanın belirlenmesiyle belirlenen şey olduğu takip eden bölümde detaylı olarak ele alınacaktır. Yukarıdaki incelemelerde göze çarpan ve açıklanması gereken diğer bir konu da kendilik kaygısı ve bilgisinin ilişkisi olduğu söylenebilir. Özne kendi varlığına dair sorgulamayı konuya dâhil etmeyip, kendisini bilgiye tabi yasalar tarafından belirlerken, kendilik bilgisinin önplana çıkmış, kendilik kaygısının ise yok sayılmış olduğu gözlemlenmiştir (Foucault, 2015b, s. 446). Modern özneleştirmede ise, “kendiliğin özne olarak kurulması süresi belirsiz bir kendini bilme çabasına dayanır ve bu çaba, sadece, gerçekte olduğum şey ile olduğumu zannettiğim şey arasındaki mesafeyi azaltmaya yöneliktir; yapıp ettiklerim, gerçekleştirdiğim eylemler, kendimi daha iyi bilmemde bana yardımcı olduğu ölçüde kıymetli” kabul edilmiştir (Foucault, 2015b, s. 446). Foucault bu durumu “Antik Çağ’da doğru [*droite*] eylemin öznesi, modern Batı’da doğru [*vraie*] bilginin öznesine yerini bırakmıştır” şeklinde ifade etmiştir (Foucault,

2015b, s. 447). Bu bağlamda özneye dair nesnel bir bilgi kuramının ya da anlam sistemlerine dair bir incelemenin yapılması yerine, öznenin devamlı dönüşümünü mümkün kılan pratiklerin ve süreçlerin tarihsel analizinin yapılması, yani tarihi olmayan bir özneyi kurmak yerine, öznenin soybiliminin yapılmasını mümkün kılan olanakların araştırılması gerektiğinin altını çizmiştir (Foucault, 2015b, s. 448). Bu anlamda ve özellikle kimliklerin tarihe içkin olarak kurulduğu/çözüldüğü düşüncesine sahip olmasıyla ve hümanizme (ya da öznenin aşkınlığına) karşı duruşuyla Foucault'nun Nietzsche'ye çok yakın durduğunun da burada belirtilmesi gerektiği gibi, bu konunun Nietzsche'ye dair bölümde çok daha ayrıntılı olarak ele alınacağı da burada belirtilmelidir. Ancak Foucault'nun felsefe yapma tarzı bu anlamda farklıdır ve bu farklılığın nedenleri de açık bir şekilde görülmektedir. O, “nesneye ilişkin bir bilginin koşul ve sınırlarını belirlemek yerine, öznenin dönüşümünün koşullarını ve tarif edilmemiş imkânlarını saptayan bir felsefe” yapmayı hedeflemiştir denilebilir (Foucault, 2015b, s. 449). Burada ayrıca tarif edilmemiş imkânlar ile klasik anlayıştan farklı olarak tarihsellik ve özgürlük arasında kurmuş olduğu ilişkiye de dikkat etmek gerekmektedir. Özne Foucault'da hem tarihsel olarak hem de etik olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Etik öznenin söylemsel olmayan pratikler ile de ilişkisinin bu durumda büyük öneme sahip olduğunu belirtmek anlamlıdır. İktidarın bir yasa/yasaklama erki olarak görülmemesi, aksine strateji olarak düşünülmesi gerektiği, yasanın bu mümkün stratejilerden sadece biri olduğu, yasaya itaat etmenin de mümkün ahlaki ya da etik kabullerden sadece biri olduğu, dolayısıyla da bunun etik öznenin tarihsel olarak gerçekleştiği biçimlerden sadece biri olduğunu unutmamak gerektiğinin altı çizilmiştir (Foucault, 2015b, s. 450).

Descartes'ın tarihe yaklaşımı açısından da Foucault özellikle hakikat arayışı içinde olan ve bunu tarihin akışı içinde yapan bilgi öznesinin kendisini bilgi tarihinin üzerinde konumlandırması temelinde birçok tespitte bulunmuştur. Dolayısıyla genel itibarıyla tarih-üstü bir tavır ile hakikat arasındaki ilişkinin burada sorunsallaştırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır (Foucault, 2012b, s. 21). Foucault'ya göre tarih-üstü düşünce ya da mutlak bir tarih öznesi temel alındığında oluşum ya da değişimi açıklamak güçleşecektir. Çünkü biri tanımı gereği süreksizken diğeri ise süreklilikten meydana gelmektedir (Foucault, 2011b, s. 187). Bu anlayışa sahip olması sebebiyle Foucault, modern felsefeyi bir kenara bıraktığını kabul ederek, Descartes'tan günümüze

kadar özneye öncelik veren, onu tarih üstü bir konuma yerleştiren tüm düşünce sistemlerinin çözüldüğünü iddia etmiştir (Foucault, 2011b, s. 188). Foucault'nun özellikle "oluşum" kavramını kullanmış olmasını Nietzsche ve onun tarih anlayışıyla olan ilişkisine bağlamak da burada mümkündür. Ayrıca *transandantal* olarak özne ve bilinç özdeşliğinin Descartes'tan bu yana Batı felsefesini belirleyen bir özellik olduğu düşüncesine sahip olması ve bu özdeşliğe karşı en sağlam eleştiriye Nietzsche'nin başlattığını düşündüğünü de eklemiştir. Sonuç olarak özne ile düşünen varlık arasındaki *transandantal* bir özdeşlik varsayımını kabul etmediği belirtilebilir. Burada ileri sürülenlerin neticesinde de Foucault tarih içerisinde değişen, dönüşen, oluşan ve belli işleyiş kurallarına sahip farklı öznelerin bu oluşumların içinde konumladığına inandığını ifade etmiştir (Foucault, 2011b, s. 291).

Buraya kadar yapılan incelemeler ışığında Foucault'nun geleneksel tarih anlayışına karşı duruşunu netleştirmenin Descartes felsefesi bağlamındaki özneye dair yapmış olduğu tespitlerin anlaşılmasını kolaylaştıracağı açıktır. Foucault'ya göre geleneksel tarih her şeyden önce geleneksel *metafizik* 'le ilişkili ve tarihin çizgisel olarak ilerlediği inancına sahip olup, hakkında konuştuğu şeyin kökenini ortaya çıkarma amacında olmuştur. Bu ilerleyen çizgisel tarih içerisinde de hakkında neliğinin belirlendiği şeyin anlamını koruyarak ilerlediğini savunduğunu eklemiştir. Foucault, bunun üç temel üzerinden gerçekleştiğini iddia etmiştir. Bunlardan ilki, şeylerin mutlak bir özünün olduğunun (ki buradaki şey özne ise Foucault'ya göre bu öz onun kimliğidir) varsayılması ve bu özün aranmasıdır. İkincisi bu bahsi anlayışın sonucu olarak, özünü gerçekleştiren şeyin mükemmele ulaşmış kabul edilmesidir. Üçüncüsü de öznenin neliğe dair hakikatin (ya da şeylerin hakikatinin) onun kökeninde yer aldığı inancıdır (Foucault, 2015b, s. 22). Foucault'nun kuramsal kısımdaki incelemelerinde yer verildiği gibi o bu anlayışı eleştirdiği gibi bu anlayışa karşılık ise mutlak özne ve öz anlayışına karşın soybilimi önermiştir. Bu sayede farklı kimliklerin nasıl mümkün olabildiklerini ya da olabileceklerini açıklamanın da mümkün hale geldiğini ifade etmek gerekir. Bir kimliğin özünü aramak yerine o kimliğin çözülmesi, ayrıştırılması, bu oluşum süresince maruz kaldığı sapmaların, hataların, ilineklerin tespit edilmesi bu çerçevede Foucault'nun düşüncesine daha yakın durmaktadır. Bu bağlamda Foucault, dayatılan sınırların içerisinde kalmak yerine o sınırların nasıl oluştuğunu, o sınırların/kimliklerin nasıl aşılacağını sorgulamanın soybilimsel bir yöntemle ve soybilimsel bir *ontolojik*

yaklaşımın mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşım tarzının gerek Descartes gerekse de Kant felsefesinde özgürlük sorununa dair yapılan açıklamalara farklı bir perspektif kazandırdığını söylemek mümkündür. Böylelikle Foucault felsefesine göre mümkün bir pratik haline gelen özgürlüğün de bu bahsi geçen dayatılmış sınırları/kimlikleri aşma çabası olması anlamında bunların sanatsal bir yönü olduğunun, bir tür varoluş estetiğini gerektirdiğinin altı çizilmiştir (Foucault, 2015b, s. 23). Foucault'ya göre “özgürlüğün pratiği, yani etik, bir *ethos*, bir davranış biçimi, bir kendimizi yönetme, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, yaşamımıza ne tür bir biçim ya da yapı vereceğimize karar verme sanatıdır. Bu, özgürlüğü kullanarak kendimizi kendi davranışlarımızın öznesi olarak yeniden kurmak, yani bir ahlaki özneleşmedir.” (Foucault, 2015b, s. 23). Foucault'nun estetik yaklaşımı önplana çıkarmasının yaratıcılığı mümkün kılmasından dolayı olduğu söylenebilir. Bu noktada yaratıcılığın önplanda olmasının da özellikle genel-geçer, değişmez ve tarih-üstü bir hakikat olduğu iddiasında bulunulamayacağını düşünen Foucault'nun bu anlayışa karşılık “oluşum” kavramına dayanan bir hakikati kendine daha yakın görmesiyle ilişkili olduğu ileri sürülebilir (Foucault, 2015b, s. 23). Ayrıca Descartes'ın tarih görüşü hakkında belirtmek gerekir ki; Foucault'nun tespitine göre Kant'ın “*Aydınlanma Nedir?*” (1784) makalesinde kendi çağı hakkında değerlendirmede bulunduğu ve tarihsel bir duruma göndermede yaptığı, bu bağlamda da şimdiki zamanı sorgulamış olduğu görülse de Descartes'ın “*Yöntem Üzerine Söylev*” başlıklı eserinin başlangıcında kendi yolculuğu hakkında ele aldıklarını saymazsak, Kant'a benzer bir şekilde “şimdi”ye dair göndermeyi ya da soruyu görmek mümkün değildir (Foucault, 2014a, s. 163). Bunun da Kant ve Descartes'a dair Foucault'nun tespit ettiği önemli bir ayrım olduğu söylenebilir.

Foucault'nun Descartes'ın tarih konusundaki yaklaşımına dair görüşleri kısaca özetlenecek olursa; klasik felsefe özneyi veri olarak almış ve bilgi ile ona bağlı olan doğru edimleri olanaklı hale getiren ve koşul olan özneyi ve özne ile ilişkili olan bilinci onun kimliği (özü) olarak varsaymıştır. Buna karşılık Foucault ise öznenin gerçekte söylemsel olan pratikler yani bilgiyle, söylemsel olmayan pratikler yani öznenin iktidarla ilişkisi çerçevesinde kurulduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylelikle insan bilimlerinin ve tarihin önemi görmezden gelen soyut felsefi düşüncelerin hangi açılardan eksik olduklarının altını çizmiştir. Hatta onun öznenin öznel deneyimler

sonucu nasıl kurulduğuna dair tarihsel olarak yaptığı incelemelerin, bir yanda modernite diğer yanda hümanist kabullere dair önemli eleştiriler getirdiğini söylemek mümkündür (Foucault, 2014b, s. 12). Ayrıca Foucault'nun yöntem olarak kullandığı “gerek arkeoloji gerekse de soybilim öznesiz, ama belli bir amaca yönelik (niyetsel) olarak işleyen tarihsel rasyonalite biçimlerini görünür kılmaya yönelik tarih çalışmaları”dır denilebilir (Foucault, 2014b, s. 13).

Bu bölümde ele alınması gereken bir diğer konu da Descartes'ta özne-nesne ayırımına dair Foucault'nun yapmış olduğu tespitlerin değerlendirilmesinden önce doğa ve insan doğası kavramları hakkındaki görüşleridir. Foucault özellikle tanımları itibarıyla doğa ve insan doğası kavramlarının birbirine zıt içeriklerden oluştuğunu tespit etmiştir. Klasik anlayışa göre doğanın, “gerçek ve düzensiz bir çakışmanın işleyişiyle, varlıkların düzenli sürekliliği içindeki farklılığı ortaya çıkartmakta” olduğu kabul edilmiştir (Foucault, 2001a, s. 431). Buna karşılık aynı doğanın dışında bir yapı olarak görülmesi imkânsız olan insan doğası ise, “temsillerin düzensiz zinciri içindeki özdeşliği ortaya koymakta ve bunu imgelerin sergilenmesi yoluyla yapmaktadır” (Foucault, 2001a, s. 431). Görüldüğü gibi biri farklılığı diğeri özdeşliği önplana çıkarması sebebiyle, paralel yönde içeriklere sahip olması beklenen kavramlar zıtlık içermektedir. Mutlak özne tasarımı bağlamında “insan doğası, düşüncelerin çizgisel devamını kısmen farklı varlıkların sabit bir tablosu haline dönüştürmektedir: temsillerini orada ikizlediği ve dışa vurduğu söylem, onu doğaya bağlamaktadır. Bunun tersine, varlıklar zinciri, insan doğasına doğanın işleyişi aracılığıyla bağlıdır” (Foucault, 2001a, s. 432). Yani varlıklar ile varlıkları temsil eden kelimelerin bir araya gelişleri belli bir zeminde Foucault'ya göre söylemi oluşturmakta ve bu şekilde insan doğası ve temsillerden oluşan dizgeyle ilişkili hale gelmektedir. Foucault, klasik bakış açısının bu tespitlerinin kuramsal açıdan önemli sonuçları olduğunu ifade etmiştir. İnsan doğası ve doğanın karşılıklı ilişki içinde olabilmemesinin bilgiye ve bilgi tarafından üretilen sistemin işleyişine bağlı olarak gerçekleştiğini ileri sürmüştür (Foucault, 2001a, s. 433). Kısacası “doğa, insan doğası ve onların ilişkileri klasik *episteme*'nin büyük düzenlenişinin içinde, tanımlanmış ve öngörölmüş işlevsel momentlerdir. Ve kalın ve ilk gerçek olarak, mümkün her bilginin zor nesnesi ve hükümran öznesi olarak insan, hiçbir yere sahip değildir.” (Foucault, 2001a, s. 433). Dolayısıyla klasik düşüncenin bu belirlenimleri Foucault'ya göre aslında söylemin iktidarı olarak ifade edilmiştir. Çünkü temsil ile

varlık karşı karşıya geldiğinde, doğa ve insan doğası kesiştiğinde, insanın kendisinden kuşku duyamayacağı kesinlikte doğasını, yani neliğini belirlediğini iddia ettiği noktada, dilin temsili olan, adlandırmaların, bölümlendirmelerin, birleştirmelerin, şeyleri kelimelerle bağlamanın ya da dil ile bunları çözümlemenin karşılığı Foucault'da söylemin iktidarı olarak görülmüştür (Foucault, 2001a, s. 433). Sonuç olarak gerçeğin temsili, şeylere dair tasvirler, mutlak öznenin belirlenmesi vs. Descartes'ın ya da klasik düşüncenin analizlerinin temelde yapmış olduğu şeyin Foucault tarafından söylemin iktidarı olarak adlandırılması olduğu ifade edilebilir. Foucault'nun burada önerisi olarak özne olarak nelik tespitinin yapılmasının anlamsız olacağına dairdir denilebilir. Descartes'a göre öznenin belli bir anda belli bir yerde değil tam tersine, nelik sorusu sayesinde her yerde ve herkes için geçerli hale gelebildiği açıktır. Bu Kartezyen evrenselleştiren ve tözleştiren tavır yerine, nasıl sorusunun sorulması, böylece de temel çabanın iktidarın gizli hakikatının, *ontolojisi*'nin keşfi olmaması ve temelinde iktidara dair eleştirel bir tavır içermesi sebebiyle konu için daha çözümleyici bir öneri olarak sunulmuştur (Foucault, 2014a, s. 69). Bu sayede belli türden *a priori* bir özne tasarımına bağlı kalmadan, öznenin ya da farklı öznelliklerin söylemsel olan ya da olmayan pratikler üzerinden kendilerini belli bir biçimde nasıl kurduklarını öğrenmenin de olanaklı hale geleceği ileri sürülmüştür. Çünkü Foucault'ya göre Descartes felsefesinde belirlendiği haliyle özne, bir töz olarak görülmemiş ya da her ne kadar bir biçim olsa dahi her koşulda kendisi ile özdeş olan bir biçim olarak kabul edilmemiştir. Daha önce de belirtildiği gibi bu durum farklı özneleri, bu özneler arasındaki ilişkileri, bu ilişkilerin hakikat, tarihsellik ile olan bağlantısını ve özneliği belirleyen şeyin farklı kendilik ilişkileri ile yakından ilişkili olması ile alakalı olduğu söylenebilir (Foucault, 2014a, s. 234).

Foucault'nun insan doğası bağlamında ele alınabilecek bir diğer Descartes eleştirisi de “düşünüyorum o halde varım” önermesinde kurulmuş olan düşünce ve varlık arasında ilişki olabilir. Bu önermeye göre insan doğası olarak işaret edilenin düşünen varlık olma özelliği ve yine bu önermeye göre insanın neliği hakkındaki soruya da insan kavramı ile temsil edilen varlığın düşünen varlık olarak kabul edildiği şeklinde bir cevap verildiği ortadadır. Foucault'ya göre “düşünüyorum” önermesi ile “varım” önermesini birbirine bağlayan söylem ise bir yandan klasik felsefenin özüyken diğer taraftan da bunların birbirine bağlanmasını olanaklı kılan şey olan temsil ve varlıktır.

Ayrıca Foucault'nun iddiasına göre bu dil düşüncenin belirleyeni olduğu sürece insan varoluşunun kendi içerisinde sorunsallaştırılması mümkün değildir. Düşünceden varlığa geçişi mümkün kılan şey temsil edilenle varolanın birbirine söylemde bağlanması olarak görülmüştür. Dolayısıyla Foucault'ya göre varlığın düşünce tarafından kuşatılmış olmasına ya da “varım” kavramı ile işaret edilen insanın kendi içerisinde sorunsallaştırılmasına Kartezyen felsefe bağlamında itiraz etmek mümkün değildir. Bir itiraz yapılacaksa bile bunun ancak temel amacının temsil ve varlık arasındaki ilişkiyi kurmak olmayan bir söylem temelinde sadece temsili kapsayan bir sorunsallaştırma ile mümkün olacağı iddia edilmiştir. Klasik düşünce temelinde ileri sürülen akıl yürütme biçimi sürdürüldüğü sürece de “*Cogito*” tarafından kapsanmış olan varlık ya da varoluş biçimi konusunda bir sorunsallaştırmaya gitmenin mümkün olmayacağı ifade edilmiştir (Foucault, 2001a, s. 435). Foucault'nun nitelendirmesiyle “Modern *Cogito*”ya ait bu çift yönlü hareketin sonucunda neden düşünceden varlığın çıkarılmayacağına dair tezin ipuçlarını görmek mümkündür. Böylece dilsel olarak “düşünen olmak”, yine dilsel olarak “varolmak” iddiasında bulunmayı haklı kılamamaktadır gibi bir sonuca ulaşıldığı belirtilebilir (Foucault, 2001a, s. 452). Söylemde düşünen olmak-olmamak ile varolmak-varolmamak ileri sürülebilse de Foucault'ya göre *Cogito*'nun “olmak” konusunda sağlam bir zemin sağlamış olduğu söylenemez, yalnızca olmak ile ilgili bir dizi sorunu ortaya çıkartmış olduğu ileri sürülebilir. *Cogito* ile açık seçik kavranıldığına inanılan, ona bağımlı ve onun tarafından ortaya çıkan varlığın yani düşünce ve varlık arasındaki ilişkinin açıklanması kolay görülmemektir. Öte yandan insan varlığı nedir sorusuna verilen “düşünendir” cevabına karşılık, düşüncenin tek sahibi olan bu varlığın düşünülmemiş olanla nasıl bir ilişkisinin olduğu sorusunun da havada kaldığı ifade edilebilir. Bu konu hakkında burada bahsi geçen tespitlerin Foucault'ya göre negatif, tarihsel olan ve pozitif olan iki önemli sonucu vardır. Negatif ve tarihsel olan sonuç, öznenin aşkınlaştırılması, belli bir rasyonalite etrafında konuya kökensel olarak yaklaşılması ve öznenin kendi tarihini mümkün kılacak olan kavramın yani düşüncenin üzerine inşa edilmesi olarak ifade edilebilir (Foucault, 2001a, s. 453). Ancak Foucault'nun kanısı; bu çıkarımların insan hakkında yapılacak olan deneysel analizlerin aldattıcı olduğu iddialarını temellendiren doyurucu açıklamalar getirildiğinin söylenmesi kesinlikle mümkün değildir. Bu sebeple *Cogito*'nun ancak indirgemeci bir tavır içinde *ontolojik* soruna ya da sorunlara eğilim gösterdiği iddia edilmiştir. Pozitif olan sonuç

ise, insan olarak kabul edilen varlığın düşünülmemiş ile ilişkisiyle hatta bunun klasik felsefe içinde biçimsel bağlamda ortaya çıkmasıyla alakalıdır. Yani insan kendisini bilgi temelinde pozitif bir biçim olarak oluşturup düşünce varlığı olarak kabul ederken, düşünce de kendi kendisini düşünen olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip ve nesnel olarak insanı düşünen olarak tasarlamış olması hakkındadır (Foucault, 2001a, s. 454). Tıpkı Kant'taki “kendinde şey”in bilinmeyen olması gibi muhtemelen burada düşünülmemiş olarak ifade edilmek istenilenin, varlığın düşünülemez bir şey olmasıyla alakalı olduğudur. Bu bağlamda Foucault, “insan kendini *episteme*'nin içinde, düşüncenin hem kendinde, hem dışında, kıyılarında, ama aynı zamanda kendi dokusuyla kesişen bir karanlık parçasını, angaje olduğu görünüşte hareketsiz bir kalınlığı, bir uçtan diğerine içerdiği, ama aynı zamanda içine hapsediği bir düşünülmemişliği aynı anda keşfetmeksizin, bir dış biçim olarak çizememiş” olduğu yönünde eleştiri sunmuştur (Foucault, 2001a, s. 455). Kartezyen felsefede “düşünülmemiş olan”ın insanın doğasının bir unsuru olarak kabul edilmediği ve bu unsurun öznenin dışında bir “başka” ya da bir “öteki” olarak görülmüş olduğu Foucault tarafından ileri sürülmüştür. Ayrıca “düşünülmemiş olan”ın insandan türeyen ama insanda olmayan, insanın dışında ama insan için vazgeçilmez niteliğe sahip bir şey olduğu ve düşünen özneye bağlı olarak kabul edilmiş olduğu iddia edilmiştir (Foucault, 2001a, s. 455). Ayrıca bu bağlamda klasik düşüncenin temel hedefinin düşüncenin kendisine yabancı olan bu düşünülmemiş olanı, yine düşünce sayesinde onu düşünceye yakınlaştırmak olduğu belirtilmiştir. Foucault, bu durumu düşünülmemiş olanın düşüncenin kendi biçimi içinde düşünebilir hale getirilmesi (nesneleştirilmesi) olarak gördüğünü eklemiştir. Foucault'ya göre insanın kendisi için bir öz keşfetmesinin, kendisini bu öze tabi kılarak özüne yabancılaşmaktan kurtarması ve açık-seçik olanı nesneleştirerek kavrayabilir hale getirmesi gibi sonuçları olmuştur (Foucault, 2001a, s. 456).

Foucault, her ne kadar Descartes felsefesinde belirlenen özneye ilişkin farklı açılardan sert eleştirilerde bulunmuş olsa da, *Meditasyonlar* eserinde yazılanların aslında bir kendilik pratiği olmasını olağan üstü bir şey olarak gördüğünü belirtmiştir (Foucault, 2013, s. 202). Descartes'ın “kendilik pratikleriyle oluşmuş bir öznenin yerine bilgi pratiklerinin kurucusu olan özneyi geçirmeyi başarmış olması” durumunun Foucault açısından önemli olduğu ifade edilebilir (Foucault, 2013, s. 202). Çünkü

Foucault'ya göre batı felsefe geleneğinde on altıncı yüzyıla kadar hakikat ve *asetizm*'in birbirleriyle olan ilişkisi karanlıktır. Ancak Descartes'tan sonra bilgi öznesi ile bu zorunlu ilişkinin ortadan kalktığını iddia etmiştir. Bunu en azından din ve kilise ile ilişkili olmayan bir biçimi mümkün kılan felsefi bir kırılmayı sağlaması açısından önemli gördüğü ifade edilebilir (Foucault, 2013, s. 202). Tüm eleştirilerine rağmen yine de Foucault'nun, Descartes'ın çabasını kendi şahsına özgü bir yönetim sanatı olarak nitelendirmiş olduğu, kendine has akıllı ve rasyonalitesi olan bir sanat olarak değerlendirmiş ve büyük önem atfetmiş olduğu eklenebilir. Ayrıca Descartes'ın yaptığı tespitlerin kendisini haklı çıkartan bir yönü olduğunu da belirtmek mümkündür. Çünkü Descartes'ın kendi döneminde kırılma yarattığı doğru kabul edilecek olursa, o halde farklı türden düşünme biçimlerinin de mümkün olduğunu kabul etmek gerekecektir (Foucault, 2013, s. 247). Tabi farklı düşünmenin peşinden, farklı düşünme biçimlerine bağlı olarak farklı özne biçimlerinin de kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Foucault bu olumlu tespitlerine karşın, özellikle Descartes'ın felsefesinde tanımlandığı hali ile zihnin sanıldığı kadar yaratıcı olmadığını da eklemiştir. Descartes felsefesinde ifade edilen zihnin sadece gören, algılayan, açık ve seçik olanı tespit eden olarak çok sınırlı olduğunu ifade etmiştir. Dahası bu açık ve seçik olanları tespit eden zihnin, bu tespit ettiklerinin arasında geçişin nasıl sağlandığını açıklayamadığını ya da böyle bir kapasiteye dahi sahip olmadığını ileri sürmüştür. Burada Foucault'nun açık ve seçik olanın kavranmasından hakikatin tespitini anladığını belirtmekte fayda olacaktır. Çünkü Foucault, Descartes'ın çerçevesini belirlemiş olduğu zihnin, hakikati kavramış olmasından sonra ya da kavrama anında, ayrıca bir hakikatten diğerine geçerken herhangi bir gerçek yaratıcılıktan (yaratım sürecinden) bahsedilemeyeceğini iddia etmiştir (Foucault, 2012b, s. 19). Burada Foucault'nun böyle bir tespitte bulunmuş olmasının nedeninin; analitik çözümlerinin *totalojik* önermelere dayanmasıyla alakalı olduğu şeklinde bir yorumda bulunulabilir. Bir başka ifadeyle Descartes'ın zaten bir şeyde içerilen bir şeyi açık ve seçik olarak kavradığını, o şeyde içerilmeyen bir şeyin hiçbir zaman kavranılamayacağını ifade ediyor olmasının belki de Foucault'nun beklentilerine uygun bir yaratıcılık olmadığı kast edilmiş olabilir.

Foucault'nun Descartes felsefesinde özne konusu bağlamında ele alınan bir diğer önemli konu da özne-nesne ayrımı hakkındadır. Foucault, oluşumun bir kenara bırakılıp, şeylerin neliği hakkında analizler yapmanın, temsil ilişkisinin zorunlu kılacağı düşüncesindedir. Öznenin, düşünen ve bilen bir nesne olarak belirlenmesi, onun dışındaki tüm nesnelere de bu bilen ve düşünen özne tarafından kelimeler ya da kavramlar alanına bağlanması bu türden bir zorunluluğun göstergesi olarak görülmüştür. Hatta töze dair içeriğe sahip kavramsal çıkarımların kaçınılmaz olarak ideallığa bağlanacağı iddia edilmiştir. Foucault'ya göre eğer köken değil, oluşum öncelenmiş olursa, bu zorunluluk da ortadan kalkacaktır (Foucault, 1999, s. 86).

Özne-nesne ayrımına ilişkin bir diğer tespit de düşüncenin kendi üzerine düşünmesi hakkındadır ki bunu Foucault Descartes'a göndermede bulunarak yöntem şeklinde tanımlamıştır. Metodolojik şüpheyi temel alarak, kendisinden kuşku duyulamayacak kesinlikte açık ve seçik olan hakikate erişmeyi amaçlayan ve bu sayede nesnel bilgi sisteminin kurulmasını sağlayan şey yöntem olarak adlandırılabilir. Bu durumda artık ilişki öznenin özne ile (kendisiyle) kurduğu bir ilişki olmadığı, burada ilişkinin özne ve nesne arasındaki bağlama dönüştüğü belirtilebilir. Hakikate ulaşma amacıyla olan öznenin kendisini nesneleştirmiş olmasından dolayı da artık Foucault'ya göre Descartes felsefesinde öznenin kendi kendisini de dönüştürmesi beklenemez. Hatta ironik bir şekilde dönüşüm arayan öznenin en sonunda dönüşümü reddeden bir sonuca ulaştığı görülen *Meditasyonlar* eserini de bu nedenle eleştirmiştir. Çünkü bu eserin iddiasına göre yöntemin koymuş olduğu kurallara harfiyen uyması gereken öznenin kendisinde bir dönüşümden değil, bilginin de nesnesi ile kurulan ilişki bağlamında gerçekleşen bir dönüşüm söz konusudur (Foucault, 2015b, s. xiv).

Foucault'nun, Nietzsche'nin de benzer olarak ortaya koymuş olduğu düşünceler bağlamında bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ilişkinin zorunlu olarak *teolojik* açıklamalar gerektirdiğini ileri sürdüğü söylenebilir. Descartes kesin bilginin nesnelere ile olan ilişkisini açıklamak için bu çalışmadaki Descartes'a ait kuramsal kısımda da açıkça görülebileceği gibi Tanrı fikrine zorunlu olarak bağlı kalmıştı. Ayrıca bu çalışmanın Nietzsche bölümünde de net bir şekilde görülebileceği üzere, Descartes'ın iddia ettiğinin tersine özellikle bilgiyle (ki bu bilen öznedeki olan şey) bilginin nesnesi arasında upuygunluğun zorunlu değil keyfi ve rastlantısal bir ilişki sonucu kurulduğu

iddiası mevcuttur. Eğer bu ilişkide zorunluluk olmadığı varsayılırsa, bu ilişkinin Nietzsche bağlamında güç, Foucault bağlamında söylemsel olan-olmayan pratikler ya da iktidar ilişkisi olduğu varsayılırsa, bilgi ve onun etrafında kurulan sistemin merkezinde zorunluluk arz eden bir *teolojik* açıklamaya ya da Tanrısal bir varlığa da ihtiyaç kalmayacağını ileri sürmek mümkün olacaktır (Urhan, 2010, s. 127).

Foucault'nun önemle üzerinde durduğu bir diğer konu da özellikle Descartes'in düşünen özne tasarımı analizinde *akıllı olan* ve *akıllı olmayan* üzerindeki karşıtlık hakkındadır. Bu çalışmanın Descartes'in kuramsal incelemelerinin yer aldığı bölümde de değinildiği gibi kesinlik ve açık seçik bilgiye ulaşma amacıyla metodolojik şüphe ile kanıtlamalar yapılırken, uzak durulması gereken üç unsura; rüya halinde olmaya, hataya düşürebilecek şeylere ve akıllı olmama haline (deliliğe) dikkat çekilmişti (Foucault, 2006, s. 85). "Descartes, *Meditasyonlar*'ın başlangıcında şunu açıkça yazmaktadır: Belki düş görüyorum, belki duyularım bana ihanet ediyor, ama bir şeyin başıma gelmeyeceğine eminim ki bu da delirmektir. Rasyonel düşüncesinin ilkeleri gereği bu varsayımı reddetmektedir." (Foucault, 2014b, s. 270). Bu bağlamda daha başından düşünen özne için deliliğin olanaklı olduğu tüm durumları yok sayan Descartes, Foucault'ya göre rüya ve hata yapma olasılığına karşı net çözüm geliştirmiş olsa da delilik konusuna farklı yaklaşmıştır. Kuramsal kısımda detaylı olarak görüldüğü gibi duyuların tüm yanıltma ihtimaline karşın her halükarda yine de bir miktar gerçeklik içerdikleri, diğer taraftan rüya halinde olsa dahi rüyanın gerçeğin tespit edilmesine engel olmadığı görülmüştür. Delilikte ise durum düşünen öznenin tanımı gereği düşünen öznenin (ya da akıllı olan öznenin) deli olma olasılığının olmaması ile alakalıdır (Foucault, 2006, s. 86). Her ne kadar delilik rüyada olma halinin bir bölümü gibi görülebilse de, Foucault'ya göre "adı delilik olan bir takım veçhelerin konmuş olması Descartes'in dosdoğru bakamayacağı bir şeydi; yapsa bile bu anında reddettiği bir şeydi." (Foucault, 2014b, s. 270). Buradan deli olma ihtimali bir yana düşünce deneyi bağlamında bile deli olunduğunun varsayılmasının olanaklı olmadığı açıktır. Çünkü Descartes'ta öznenin düşünen varlık olduğu kabul edilecek olursa deli olma hali tam olarak düşüncenin olmaması ya da düşüncenin olanaksız olması hali olarak görülmüştür. Bu bağlamda da rüyada olma halinin ya da yanılsama içinde olma halinin, düşünen öznenin yöntemsel şüpheciliği uygulamasıyla hakikate ulaşarak aşılabilirdiği durumlar olduğu söylenebilir. Buna karşılık ise deli olma halinin aynı özne tarafından

aşılmaya çalışılmaya bile gerek duyulmadan doğrudan dışlandığı belirtilebilir. Böylelikle kesin bilgiye ulaşma yolundan çıkaracak bir tehlike olarak deli olma ihtimali öne sürülecek olsa dahi bu ihtimal akıllı olmanın ön koşul olarak alındığı tüm akılsal faaliyetlerin kapsamı dışında kalmıştır denilebilir. Sonuç olarak aklın hem kendini sarsılmaz bir şekilde güvence altına aldığı, hem de düşünce ve düşünen özne var oldukça deliliğin mümkün olmadığı iddia edilmiştir (Foucault, 2006, s. 88). Fakat her ne kadar burada ele alındığı hali ile soruna, Descartes bir çözümleme getirmiş olsa da Foucault'ya göre tam anlamıyla deliliğin yarattığı tehlikeden kurtulduğunu iddia etme mümkün değildir (Foucault, 2006, ss. 85-86). Yanılgılara, hatalara karşı aklın kurallara tabi olması, şüphe karşısında yöntemli düşünme metodunun belirlenmiş olması ve bu sayede belli bir rasyonaliteye dayanılmış olması neticesinde akıllı olmak normal, akıllı olmamak anormal olmak şeklinde bir çözümlemeyi de olanaklı hale getirdiği ifade edilebilir (Foucault, 2006, s. 62). Foucault'nun konuya bu açıdan yaklaşarak deliliğin klasik düşünce ile birlikte tarihsel arenada kazandığı anlamı, öznenin hangi pratikler üzerinden belli bir dönüşüm yaşadığı ve bunun nedenlerinin arkeolojisini yapmak istediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Vardığı en önemli sonuçlardan biri olarak da Descartes'ın şüpheyi ortadan kaldırarak kesinliğe ulaşma amacıyla, insanı düşünen özne çerçevesinde sınırlama gereksiniminden dolayı deliliğin analiz dışında kalması zorunluluğu olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla Foucault'ya göre “aklın başlangıç tasarısından bilimin ilk temellerine kadar giden her yol, aslında sürekli olarak uyanık kalma iradesinden, “yalnızca gerçeğin araştırılmasıyla” uğraşma söyleminden başka bir şey olmayan etik bir taraf tutma ile kurtulunan bir deliliğin kıyıları boyunca ilerlemektedir.” (Foucault, 2006, s. 222). Burada ayrıca belirtmek gerekir ki; akıllı filozofa karşılık deli filozofun olanaklılığı üzerine Nietzsche tarafından yapılan analizlerin ortaya çıkışına kadar deliliğin felsefe alanındaki analizlerde kendisine pek yer bulamadığının altı Foucault tarafından çizilmiştir. Foucault'nun ifadesiyle “nihayet filozofun “ sonuçta ben belki deliyim,” diyeceği an Nietzsche'yle birlikte gelir.” (Foucault, 2014b, s. 271). Bu döneme kadar etik açıdan da belirleyici olan bu tavrın deli olmamak için bilinçli düşünmeyi, insan (ya da “normal”, “rasyonel” anlamda bir özne) olabilmenin ön koşulu olarak görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Böylelikle düşüncenin açmış olduğu emin ve güvenilir alanda sonsuza doğru gelişerek ilerleyen bir tarih içinde aklın ya da akıllı olmanın özgürlüğün de önemli koşulu olarak

kabul edildiği belirtilebilir. Bu bağlamda da deliliğin ya da deli olanın, akıllı özne tarafından nesneleştirildiği ve deliliğe dair tanımının bu özne tarafından belirlendiği, bu öznenin kendisini karar verici bir konuma yerleştirmiş olduğu söylenebilir (Foucault, 2006, s. 223). O halde her ne kadar kesin bilgiye ulaşma yolunda düşünen özne tasarımı delilik dışlanmış olsa da, deli olanların düşünen özne tarafından belirleniyor olduğu bir durumda, düşünme veya bilme nesnesi olmaları itibarıyla dışlanmış olduklarını iddia etmek güçtür (Foucault, 2011c, s. 60). Böylece aslında belli bir açıdan aklın “iyi ve normal olan”ı (normal insanı, normal düşünmeyi vs.) şüphe edilemez hakikatin ışığında kesin olarak belirlemiş olduğu da açıktır. Foucault, bu belirlemeyi olanaklı kılanın aklın doğası (insanın neliği) hakkında ileri sürülen temel dayanaklar ve açıklamalar bağlı olduğunu iddia etmiştir. Buna kanıt olarak da Descartes’ın doğanın neliği sorgulamasını ve düşünen tözün doğanın tamamıyla kurmuş olduğu birliğin tanınması gerekliliğini öne sürmüş olmasını göstermiştir. Düşünen öznenin doğasına dair tespitler doğru kabul edildiğinde ise Foucault’nun anladığı anlamda bir özgürlüğün mümkün olmadığını, ya da Descartes tarafından öznenin bahsi geçen türden belirlenimi sırasında bilinçli bir tercih olarak ve mantıksal çıkarımların bir sonucu olarak özgürlüğün ortadan kalkacağını da eklemek gerekir. Foucault’ya göre akıllı olma zorunluluğu ve deli olmaktan kaçınmanın bir de bu açıdan yani özgürlük açısından sonucu olmuştur. Bu düşünce doğru kabul edildiğinde akıllı öznenin kendisine serbest bir mekânda değil, zorunlu bir alanda yer bulması gerektiği de ortaya çıkmıştır. Ayrıca delilikle araya konulan bu mesafenin etik bir tercih olmadığı, bahsi geçen özne çözümlemesine içkin bir ön kabul olduğu da belirtilmiştir (Foucault, 2006, s. 224).

Foucault buraya kadar ele almış olduklarına ek olarak deliliğinin Kartezyen düşünce açısından nasıl bir sorun olduğunu göstermek amacıyla, göz kamaşması ve gündüz/gece görme kapasitesi üzerinden verilmiş örneklere başvurmuştur. Göz kamaşması, görme duyusunun o an itibarıyla iptal olması ve nesnelere ya da hareketi görememesi şeklinde tanımlanabilir. Bu noktada delilik ile göz kamaşması arasında bir benzerlik kurulmuş ve delilik göz kamaşmasına benzetilmiştir. Örneğin, nasıl ki gözü kamaşan görme duyusunun kaybı nedeniyle nesnelere ve hareketi göremiyorsa, deli olan da gündüz gördüğü nesnelere ile gece gördüğü (daha doğrusu göremediği) şeyler arasında bir fark olduğunu iddia edebilmektedir. Bu bağlamda nasıl ki duyu organları yanıltıcı olabiliyorsa, deli olan bir beynin de (durumu net ifade etmek için özellikle akıl

kullanılmamıştır, “beyin” yerine akıl kelimesi kullanılacak olsa dahi, “olmayan-akıl” ya da “akıl-olmayan” şeklindeki kullanımlar daha doğru olabilir) yanıltıcı olma ihtimali çok yüksektir. Descartes’a göre buna güvenilemeyeceği de açıktır. O halde deli için iki farklı durumun söz konusu olduğunu ifade etmek mümkündür. Deli, gündüz görebilirken, gece göz kamaşmasına benzer bir durum söz konusu olduğu için gündüz gördüklerini gece görmemektedir. Yani gündüz iddia edip savundukları ile gece ileri sürdükleri arasında varlık ile yokluk kadar büyük bir fark olduğu ifade edilebilir. Descartes bağlamında akıllı olanın ise gündüz görüp varlıklarından emin olduğu nesnelere gece olmasıyla birlikte göremiyor olsa dahi şüphe etmeyeceğini, mantıksal olarak onları yok saymayacağını söylemek mümkündür. Fakat burada yine de bir nokta vardır ki, deli ile akıllı olanın gördükleri ve var kabul ettikleri her ne kadar gece farklı farklı olsa da gündüz aynı şeyler olabilecektir. Bu noktada düşünce deneyine devam edilecek olursa; Foucault’ya göre Descartes aydınlıkta kesin olarak görebilmek amacıyla gözlerine güvenmediği için veya deli olanla ya da gözü kamaşanla aynı duruma düşmemek amacıyla gözlerini kapatıp kulaklarını da tıkamakta, yani duyularına güvenmeyi bir kenara bırakmakta ve deliliği diskalifiye edip, öncül olarak akıllı olduğunu kabul etmektedir. Böylece gerek gece, gerekse gündüz gördüğü şeyden şüphe etmeyeceği bir temel arayışı içine girdiği ifade edilebilir. Bunu da gündüz farklı gece farklı gören ya da göremediği için hayal kuran delinin durumuna düşmemek için kendini güvence altına almak amacıyla yapmış olduğu belirtilebilir. Böylece Descartes’ın deliden ya da gözleri kamaşan bir kişiden farklı olarak gördüğü bir şey varsa o gördüğünden (ama gözleriyle değil tam anlamda düzgün bir akıl ile gördüğünden yani düşündüğünden) şüphe etmemekte olduğu şeklinde söylenebilir ve böylece konu netleşmiş olmaktadır (Foucault, 2006, s. 362).

Delilik bağlamında ele alınması gereken bir diğer nokta şeytani “kötü cin” metaforu ile “*Cogito*” arasındaki ilişkidir. Descartes felsefesine dair yapılan incelemelerde de görüleceği üzere *Cogito* mutlak başlangıç olarak kabul edilmiş, “kötü cin” ondan önce varolan olarak, ama rüyada olma halini ya da hataları mümkün kılan bir simge olarak değil de, insan ve Tanrı arasında mutlak bir anlama sahip olan olarak tanımlanmıştır. O sadece yanıltıcı değil, aynı zamanda akıl bozukluğuna dahi sebebiyet verecek güce sahip olarak görülmüştür. Foucault’ya göre şeytan, akıl önündeki en büyük engel olması anlamında, insanın gerçeğe ulaşmasını kesin bir şekilde

engelleyebilecek bir güce ya da tehlikeye denk düşmektedir. Dolayısıyla Foucault, şeytani “kötü cin”in insanı gerek düşünsel gerekse de varlıksal anlamdaki gerçeğe ulaştıran tek yol olan *Cogito* üzerindeki bu negatif tehdidinin unutulmaması gerektiğini ifade etmiştir (Foucault, 2006, s. 247). Dolayısıyla şüphenin her türlü tehlikesine karşın, şüphenin Descartes’ı tehdit ettiği anda o “deli olamayacağının bilincine varmaktaydı – daha uzunca bir süre ve akıl bozukluğunun, kötü huylu cine varana kadar bütün güçlerinin onun düşüncesinin etrafında kol gezdiklerini kabul etme pahasına–; fakat bilinçli bir şekilde kuşku duyma işine girişmiş filozof olarak, “şu meczuplardan biri” olamazdı.” (Foucault, 2006, s. 497).

Foucault, delilik konusunda bir takım tespitlerde bulunan Derrida bağlamında da konuyu ele almıştır. Derrida, metinlerinde delilik üzerine konuşanın Descartes’ın kendisi değil, hayali bir özne olduğu saptamasında bulunmuştur. Foucault ise delilik iddiasında bulunan hayali bir karakter olduğu kabul edilse bile, bunun kendi tespitlerini desteklediğini, ayrıca bu varsayımının herhangi bir faydasının olmadığını, keyfi olduğunu öne sürmüştür (Foucault, 2011c, s. 35). Foucault, Descartes’ın *Meditasyonlar*’ından “konuşan öznenin yer değiştirmeye, kendini değiştirmeye, inançlarını değiştirmeye, kendi kesinlikleri içinde ilerlemeye, riskler almaya, girişimlerde bulunmaya devam ettiği” gibi bir çıkarımın daha doğru olacağını ileri sürmüştür (Foucault, 2011c, s. 36). Böyle bir durumda Foucault’nun Descartes’a meditatif eylem bağlamında daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Ek olarak tümdengelimsel söylemde kabul görmüş sabit ve değişmeyen bir konuşan özne yerine meditasyonda bulunan öznenin kendini hayal etmekte olduğu, varsayımlara karşı kapatmadığı, meditasyon ediminin değişime açık bir özneyi gerektirdiğini ifade etmiştir (Foucault, 2011c, s. 36). Bunlara karşılık, Descartes’ın onu hatalara itebilecek olan her şeyden kendini sakınmaya çalıştığı ve rüya görüyor olsa bile kesinliğinden şüphe duymayacağı bir dayanak noktası aradığı konusunda, Foucault, Derrida’yla benzer düşünceye sahip olduğunu belirtmiştir. Fakat Derrida’nın devamındaki deliliğin düşün hafifletilmiş bir biçimi olduğu konusundaki tespitine ise katılmadığını eklemiştir. Çünkü Foucault’ya göre Descartes bunu kastetmemiştir. Ayrıca Foucault, Descartes’ın kesin bilgiye ulaşırken rüyada olma halini inceliyor olmasının rüya halinin herkesin (akıllı bir düşünürün dahi) başına gelebilecek bir olgu olmasından kaynaklandığını ama delilikte durumun farklı olduğunu, düşünen özne için imkânsız bir deneyim türü

olduğunu iddia etmiştir. Rüyanın meditasyon eylemine bir engel teşkil etmediğini, deliliğin ise bu faaliyeti durduracağını eklemiştir (Foucault, 2011c, s. 37). Foucault, Derrida'nın hayali konuşan varsayımının temelini; Descartes'ın metninin delilik, rüyada olma hali ve hatalara düşme ihtimalleri gibi belirlenimler ya da düşünce deneyleri arasında yer alan tüm farklı tarafları görmezden gelmiş olmasına dayandığını belirtmiştir. Bu dayanak bir başka ifadeyle Derrida'nın tüm farklı tarafları ortadan kaldırmasıyla, delilik ile rüyada olma halini birbirine fazla yaklaştırmış olduğu şeklinde de ifade edilebilir. Dolayısıyla da Derrida tarafından aslında deliliği rüyanın sanki soluk ve tam olmayan bir taslağıymış gibi düşünülmesi, deliliğin yetersiz oluşunu rüyanın evrensel ve herkese uygulanabilir oluşuyla ortadan kaldırmaya çalışması Foucault'ya göre Kartezyen dışlamayı sürdürmenin bir diğer biçimidir (Foucault, 2011c, s. 70). Bir diğer nokta da Foucault'nun, Derrida'nın tespitlerinin bu şekilde olmasının nedenini; rüya halinde “çılgınlık” yapabiliyor olma halini ifade eden Descartes'ın metinlerinde, çılgınlık kelimesinin Fransızca ve Latince çevirilerindeki farklı kullanımlarına bağlaması olmuştur (Foucault, 2011c, s. 37). Foucault, Derrida'nın “ama bunlar deli (*sed amentes sunt isti*), ve onları kendime örnek alsaydım ben de onlar kadar deli (*demens*) olurdum” şeklinde Descartes'a ait metnin orjinaline bakılması gerektiğini hatırlatmasının ve bunu görmesinin bilgece ama sadece hatırlatmakla kalmasının ise hata olduğunun altını çizmiştir. Foucault, Descartes'ın kendi metninde verdiği örnekteki iddiasına göre neden kişinin kendisini testi sanmasının “*amens*”e (deliye), böyle sananları kendisine örnek almasının ise “*demens*”e (deliye) denk düşeceğine dikkat çekmiştir. Descartes'ın bu kelimeleri özellikle bir yanılma anına işaret etmek için ya da deliği açıklamak için değil, delileri örnek alma konusu geçtiğinde kullandığını iddia etmiştir (Foucault, 2011c, s. 58). Bu sebeple Foucault'ya göre Derrida'nın “madem ki ben buradayım... deli değilim, siz de değilsiniz ve biz sağduyulu insanlar arasındayız” şeklinde metni özetlemiş olması çok indirgemeci bir tavır olacaktır (Foucault, 2011c, s. 58). Bu kelimenin kullanımına göre dikkat edilerek Descartes'ın ifade etmek istediğinin daha net görülebileceği belirtilebilir. Delilik ya da çılgınlık olarak çevrilen “*demens*” ile “belli dini, medeni veya hukuksal edimleri yerine getirmeye statü olarak muktedir olmayan insanlar kategorisi belirtilmektedir; eylemek, mahkemeye başvurmak, konuşmak gerektiğinde *dementes* diskalifiye edilmiştir.” (Foucault, 2011c, s. 39). Bu bağlamda Foucault'ya göre Descartes'ın da bahsetmek istediği, kendini deli olarak

kabul ettiğinde, diskalifiye olacağını da onaylayacağı, böylece eylemlerinde ve ifadelerinde meşruluğunu kaybedeceğidir. Hâlbuki uykuda rüya görüyor olması halinde durumun düşünmesine engel teşkil etmeyeceği ileri sürülmüştür (Foucault, 2011c, s. 40). Bu tercih Foucault’ya göre aslında öznenin kalifikasyonu ile yakından alakalıdır. Çünkü kendine deli olanları örnek almak yerine ya da kendini deli yerine koyarak diskalifiye olmak yerine, rüya tercihiyle “mış gibi yaparak”, rüyada dahi olsa, meditasyonun ve düşünme eyleminin devamını sağlayabileceği, ama “*demens*” olarak bunlara devam etmesinin mümkün olmadığı ifade edilebilir (Foucault, 2011c, s. 59).

Foucault’nun rüyada olma hali ile delilik arasındaki farka dair bir diğer önemli tespiti de ikisi arasındaki asimetri hakkındadır, yani rüya halinde “mış gibi yapma”nın ya da bu türden bir düşünce deneyi yapmanın olanaklı olmasına karşılık delilik durumunda “mış gibi yapma”nın olanaksız olmasıdır (Foucault, 2011c, s. 41). Derrida’ya göre ise Descartes’in delilikle yüzleştiği ya da aşırılık içinde deliliğin riske edildiği yerin “kötü cin” metaforu olduğunu, *Cogito*’nun ise deliliğin, hatanın olmadığı ve var olmanın olanaklı kılındığı alan olarak belirlendiğini söylemek mümkündür. Foucault bu noktada bir şerh düşmüş; çünkü Derrida’nın ifade etmek istediği gibi *Cogito* karşısında deliliğin, akıl karşısında aşırılığa düşme ya da anlamlı olamama hali olarak alınmaması gerektiğini, aksine dışlanması gereken bir unsur olarak görüldüğünü ifade etmiştir. Ayrıca eğer Derrida’nın ileri sürdüğü bu nokta dikkate alınacak olursa Foucault’ya göre daha önce ifade edilen delilik üzerine konuşanın hayali (ya da önemsiz) bir özne olması iddiası bu sefer dayanağını kaybedecek, deliliğin tehditleri, kötü cin metaforu bağlamında etkili hale gelebilecektir (Foucault, 2011c, s. 71). Foucault’nun eklediği bir başka nokta da kötü cinin deli olarak kabul edilen bir beyne göre daha aldatıcı olabileceğidir. Fakat yine de delilik ile kötü cin Foucault’ya göre başka şeylerdir. Delilik rasyonel düşünceyi imkânsız kılarak düşünen özneyi ortadan kaldırırsa bile, kötü cin metaforu söz konusu olduğunda dahi hakikate ulaşabilen bir öznenin kurulabildiğini ileri sürmek mümkündür (Foucault, 2011c, s. 72). Sonuç olarak Foucault’ya göre kötü cin olarak ifade edilen bu “kurnaz aldatıcı karşısında, meditasyonda bulunan özne, evrensel yanılığdan şaşkına dönmüş deli gibi değil; her zaman uyanık, sürekli olarak makul ve kendi kurgusuna hâkim konumda kalan, daha az kurnaz olmayan bir rakip olarak davranır” (Foucault, 2011c, s. 73). Tekrardan “mış gibi yapma”nın mümkün olmadığı deliliğin neden dışlanmış olduğu konusuna geri

dönülecek olursa; özne, eğer delilik tercihinde bulunacak olursa diskalifiye olacağı ve meditasyon yapamayacağı, ama buna karşılık uyku halinde olma deneyinde düşünen özne kalifikasyonundan herhangi bir şey kaybetmeden meditasyonuna devam edebileceği açıktır (Foucault, 2011c, s. 42). Meditatif egzersizde öznenin böylece belli bir değişime uğrayarak, şüphelerinden kurtularak kesinlik öznesi haline gelebileceği ifade edilmiştir. Deliliğin dışlanmasıyla, uyku halinde olursa bile, özneyi kalifiye eden değişimlerin, dönüşümlerin mümkün olduğu ileri sürülmüştür (Foucault, 2011c, s. 43).

Foucault'nun tespitlerinin aksine Derrida'nın delilik konusunda farklı bir diğer yaklaşımı da deliliğin Descartes tarafından dışlanmamış olduğu sadece ihmal edildiğine dairdir. Konu Derrida'ya göre Descartes'ın yöntemsel şüpheciliği uygularken delilik gibi görece kötü olan bir çözümleyici araç yerine daha iyi bir çözümleyici araç olan rüyayı tercih etmesinden ibaretmiş gibi görüldüğü ifade edilebilir. Ancak Foucault'ya göre rüya ve delilik arasındaki durum farklıdır. Foucault'nun bu bağlamda deliliğin Descartes'ın düşünen özne yolundaki analizlerinin tamamen dışında tutulduğu ama diğer taraftan rüyanın ise avantajları olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğu belirtilebilir. Her ne kadar her ikisi de analiz sırasında örtük olarak ifade edilmiş olsa da, buraya kadar yapılan analizlerin neticesinde rüyanın düşünce deneyi açısından iki türden avantaj ortaya çıkardığı söylenebilir. Bunlardan ilki mantıksal açıdan Descartes'ın düşünen öznesine dair yapmış olduğu açıklamalar için mantıksal ve kanıtlayıcı olduğudur. İkincisi de herkes tarafından sıkça deneyimlenebilir olmasıdır (Foucault, 2011c, s. 52). Foucault, Derrida'nın rüyanın evrenselliğine dair yönelmiş olduğu eleştirileri de bu ikinci tespiti yanlış anlamış olması ihtimali üzerinden eleştirmiştir. Burada Foucault'ya göre rüya görmenin sık ve herkes tarafından deneyimlenebilir olma noktası, onun evrensel olduğuna işaret etmemektedir (Foucault, 2011c, s. 53).

Buraya kadar gerek Foucault'nun kendisinin gerekse de Derrida bağlamında delilik üzerinden yapılan analizler, özne açısından değerlendirilecek olursa; Foucault'ya göre meditasyonun tanımına ve söylemsel pratiklerin belirlenimine göre öznenin, karşı karşıya kaldığı etkilerin, risklerin, sınırlamaların, kalifikasyonların sürekli değiştiği bir durum söz konusudur. Ancak Foucault'nun burada Descartes'ın meditasyonunu kanıtlayıcı olarak gördüğü ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla genel olarak

tanımladığı meditasyonun belirlediği öznenin dışında bir ayrıma gittiği ve kanıtlayıcı meditasyon tarafından belirlenen özneyi ayrı bir yere yerleştirdiği belirtilebilir. Kanıtlayıcı meditasyon ise biçimsel tümevarım kuralları ile ardılık ilişkisi gösteren kavramların, kavram gruplarının ya da önermelerin ve bu kavramları, önermeleri ifade eden öznenin, kendi değişimine dair söylemsel pratikler bütünü olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla burada öznenin gelişimi ile söylemsel pratiklerin değişimi arasında önemli ve zorunlu bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu ilişkinin yönünün söylemsel pratiklerde meydana gelecek bir değişimin özneye yansıtacağı şeklinde olacağı açıktır. Söylemdeki kabullerin, belirlenimlerin örneğin “düşünen özne”yi şüphelerinden kurtarabileceği ve onu kesin, açık, seçik olan hakikate ulaştırabileceği ileri sürülebilir. Bu tespitlerden, kanıtlayıcı meditasyonun ilkin sistemsel bir yanının olduğu ve belli bir söylemsel bütünlüğe sahip olduğu, kanıtlamaların doğruluğunu ya da hakikatini bu bütünlüğün kendisinin verdiği çıkarılabilir. İkinci olarak da pratik bir yanının olduğu, hakikate ulaşmayı amaçlayan öznenin, kendi değişimi ve dönüşümünü mümkün kılacak bu pratik egzersizi, meditasyonun sistemi ve söylemi doğrultusunda gerçekleştirmesi gerektiği eklenebilir (Foucault, 2011c, s. 63).

Foucault kanıtlayıcı meditasyon tanımı üzerinden yapmış olduğu bu incelemeye ek olarak “evrensel kuşku duyan özne”nin imkansızlığı yerine “makul özne”nin mümkün koşulları üzerine Descartes incelemesiyle özneyi sorunsallaştırmaya devam ettirmiştir. Bu inceleme için de o zamana kadar en güvenilir şeylerin kaynağı olarak kabul edilen duyuların kendisini bir kere aldattığı, bir daha onu aldatmayacaklarının kesin olmadığı ve onlara güvenemeyeceği iddiasında bulunan Descartes’ın bu savunusu ele almıştır. Burada Descartes’ın öncelikle tümevarımsal bir yöntem izlediğini tespit etmiş, sonrasında eğer en güvenilir olan bile aldatıcıysa, o halde *a fortiori* her şeyin aldatıcı olduğunu varsaymak gerektiğini eklemiştir. Bu noktada Foucault, kendisini tamamıyla şüpheye zorlayan bir çıkarımda bulunmasına rağmen, makul olarak kendisinden kuşku duymayacağı şeyi arayan Descartes’ın neden böyle bir yönteme başvurmuş olduğunu, burada yatan imkânsızlığın ne olduğunu sorgulama yoluna gitmiştir denilebilir. Açıkçası Foucault’nun, Descartes tarafından rasyonel bir akıl yürütme metodunun benimsenmiş olmasına rağmen, makul olarak şüphe duyulan şeye direnenin ne olduğunu bulmaya çalıştığı ifade edilebilir. Foucault’nun bu engelin ne olduğuna dair cevabı ise, meditatif egzersiz ile öznenin kendisini değiştirmesini

mümkün kılan evrensel, genel-geçer olduğu ileri sürülebilecek nitelikte bir şüphenin olanaksız olduğu şeklinde olmuştur. Yani öznenin kendisini evrensel olarak şüphe duyan bir varlık şeklinde kurabilmesinin imkânsız olduğuna işaret etmiş olduğu açıktır. Sonuç olarak bu çıkarımlarda örtük olarak sezilebileceği üzere, meditatif egzersizin, her şeyden şüphe duymak zorunda olduğunun bilincinde olan özneyi, en nihayetinde şüphe duyma yöntemini her şeye uygulayan bir özneye dönüştürdüğüünün iddia edildiği ileri sürebilir (Foucault, 2011c, s. 64). Foucault'ya göre sorunun, düşünen, kesin olarak bilen, açık ve seçik olarak gören makul bir özne kalifikasyonunu kurabilmek için, rasyonel bakımdan zorunlu olan şüphe etme eyleminin, kısacası evrensel şüphe etmenin yerine, her şeyden şüphe eden ve her şeyden şüphe etse bile en azından şüphe ettiğinden kesin olarak emin olan makul bir özneye dönüşerek çözüldüğü ileri sürülmüştür. Bu aynı zamanda Foucault'nun iddiasına göre yukarıda bahsi geçen meditasyonun söylemsel biçimi olarak ifade edilen iki unsurun yani sistemin ve egzersizin kesiştiği noktadır. Tümevarımsal açıdan da sonraki çıkarımlara dair adımları belirleyecek olan şeyin bu nokta olduğu da ortadadır. Bu bağlamda makul özneye dair söylemi mümkün kılan şeyin, şüphe edilen şeyler kümesi değil, bir yandan her şeyden şüphe eden öznenin kendisi ve bu şüphe etmekte olduğundan şüphe etmeyen statüsüne sahip özne olduğu ifade edilebilir. Ek olarak bu makul ve kesinliğe ulaşmış olan öznenin kendisini üst bir konuma yerleştirdiği tespitinde bulunmak da yanlış olmayacaktır. Böylece Foucault'nun tespitine göre, gerek sistemsel olarak gerekse de egzersiz açısından, hem her şeyden şüphe etmesi mümkün olan, hem de şüphe etmeyeceği kesinlikte bir temele sahip makul bir özne tasarımı olarak kendisini kalifiye eden bir özne kurulmuş olmaktadır (Foucault, 2011c, s. 65). Özne üzerine yapılan bu incelemeler ışığında tekrardan delilik sorununa dönülecek olursa, rüya halinde olanın ya da kötü bir cin tarafından kandırılanın aksine, delilerin bütünüyle yanılısama içinde olmaları sebebiyle Descartes'ın, onların makul özne olmalarının imkânsız olduğunu ileri sürdüğünü ve onları diskalifiye ettiğini ifade etmek mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda da delilik üzerinden öznenin kendisinin kalifiye edilemeyeceği de çok net bir şekilde görülmektedir. Foucault'ya göre delilik örneği üzerinden öznenin kendisini şüphe duyan olarak kurması mümkündür. Ama böyle bir durumda öznenin, şüphe aracılığıyla hakikate ulaşabileceği bir meditatif eylemde bulunamayacağını ya da makul özne olarak meditasyona devam edemeyeceğini eklemektedir. Ayrıca bu tespitler bağlamında evrensel olarak şüphe

duyan özne ile düşünen öznenin eş zamanlı olarak var olmalarının imkânsız olduğu şeklinde başka bir çıkarım da yapılabilir (Foucault, 2011c, s. 66). Bu durumda Descartes felsefesi temelinde savunulan düşünen öznenin, çıkış noktasında her şeyden şüphe ettiği ama en nihayetinde şüpheyi yöntem olarak gördüğü noktada, şüpheyi durdurucu bir temel olarak şüphe eden öznenin kendisinden şüphe edilemeyeceğini keşfettiği, böylelikle hem rasyonel düşüncenin karşıtı olan olarak deliliği hem de sınırsız olarak şüphe etmeyi diskalifiye edebildiği bir özne tasarımına ulaşmış olduğu şeklinde konuyu özetlemek mümkündür. Foucault'ya göre de artık bu belirlenmiş sınırlar içerisinde hem kanıtlayıcı bir meditasyonu sürdürmek olanaklıdır hem de Descartes'ın savunduğu anlamda bir hakikatten ve bu hakikatin taşıyıcısı olan öznenin varlığından bahsetmek mümkündür (Foucault, 2011c, s. 67).

Sonuç olarak bu alt başlıkta Descartes'ta düşünen öznenin kurulma aşamalarının olumlu ya da olumsuz yönlerinin neler olduğu, öznenin nasıl kurulduğu Foucault bağlamında adım adım incelenmiştir. Bu adımların en başında kesin, açık-seçik ve genel geçer bir bilgiye ve dolayısıyla da hakikate ulaşma çabası ele alınmıştır. Foucault özellikle Descartes'ta bilgi ve hakikat konusuna temelden belirleyici şekilde etki eden matematikselleştirmenin yaratabileceği sıkıntılara değinmiştir. Ayrıca kesin bilgiye ulaşma çabasının nihayetinde vardığı sonuçların tarih-üstü konuma sahip olması da tartışılmıştır. Bu konular temelinde yine Foucault'nun evrensel bir “*ratio*” varsayımına dair ileri sürmüş olduğu fikirlere yer verilmiştir. Böylece rasyonalitenin de evrensel mi yoksa tarihsel özelliklere mi sahip olduğu sorgulanmıştır. Paralel olarak Descartes'ın tarih konusuna bakış açısı da Foucault bağlamında yeniden ele alınmıştır. Tarih-üstü tavra ek olarak, çizgisel, ilerlemeci, sürekli gelişen bir tarih anlayışının hangi temeller üzerinde şekillendiği tartışılmıştır. Bu bağlamda öznenin tarih-üstü bir varlık mı olduğu yoksa tarihin içinde mi şekillendiği tartışma konusu olmuştur. Özellikle Descartes'ın metinlerinde “şimdi”ye dair herhangi bir açıklamaya rastlanmadığının altı çizilmiştir. Bu konuda ise rasyonalite biçimlerinin tarihin içinde nasıl oluştuklarını göstermesi açısından Nietzsche bağlamında Foucault'nun soybilim önerisinin anlamı ortaya konulmuştur. Yine tüm temellere bağlı olarak doğa ve insan doğası kavramları sorgulanmıştır. Gerek tek başlarına kavramların anlamları gerekse de birbiriyle ilişkilerinde ortaya çıkan anlamlar karşılaştırılmış ve doğanın değişkenliği karşısında mutlak öznenin (ya da insan doğasının) sabitliğinin nasıl mümkün olabileceği

tartışılmıştır. İnsan doğasına paralel olarak öznenin kendisini tarihsel olarak nasıl kurduğu konusunda Foucault'nun çokça değindiği kendilik ilişkisine yer verilmiştir. Bu noktada Descartes'ın ve Kartezyen felsefe geleneğinin özellikle kendilik bilgisini önplana çıkardığı, kendilik kaygısına ise yeterince değinmedikleri tespit edilmiştir. Kendilik kaygısının kendilik ilişkisi açısından önemi Foucault bağlamında detaylı bir şekilde ifade edilmiştir. Bu bağlamda doğal olarak Descartes felsefenin olası etik görüşü de ele alınmıştır. Descartes'ın özneyi doğru ve kesin bilgiye ulaştıracak eylemleri etik açıdan öne çıkardığı, bu açıdan da meditasyonları, meditasyonları nasıl ele almış olduğu, rüyada olma hali Foucault'nun getirmiş olduğu eleştiri ve tespitlerle birlikte analiz edilmiştir. Foucault'nun özellikle Descartes'ın anladığı anlamda bir etik yerine *asetizm*'i, kanıtlayıcı ve mantıksal çıkarımlara dayalı bir hakikat savunusu yerine "*parrhesia*" kavramına dayalı bir anlayışı önplana çıkardığı görülmüştür. Özellikle hakikat tarafından belli bir çerçeve kapsamında belirlenen bir özne yerine öznenin kendi hakikatini keşfetmesiyle birlikte nasıl olanaklı değişim ve dönüşümlere tabi olduğu ya da olabileceğine dair tespitlere yer verilmiştir. Neticede bu belirlenimler üzerinde bir başka etkenin de özne-nesne ayrımı olduğuna değinilmiştir. Üzerinde durulan diğer önemli bir konu da düşünen öznenin deli olamayacağı iddiası olmuştur. Bu konuda Derrida'nın düşüncelerine Foucault'nun bu tespitlere yapmış olduğu katkılar da eklenmiştir. Kartezyen felsefede düşünen öznenin tanımı gereği delilik kabulüyle çeliştiği ve özne tasarımı onu diskalifiye etmiş olduğu belirtilmiştir. Derrida'nın savunduğu deliliğin Descartes tarafından yok sayılmadığı düşüncesine Foucault'nun hangi noktalarda karşı çıktığı da belirtilmiştir. Ayrıca deliliğin diskalifiye edilerek makul ve normal bir öznenin nasıl kalifiye edilmek istendiği sonuca bağlanarak bu bölüme dair incelemeler neticelendirilmiştir. Dolayısıyla bu bölüm aracılığıyla Foucault tarafından Descartes'ın özne yaklaşımının nasıl sorunsallaştırıldığı, düşünen öznenin hangi koşullarda ve nasıl bir tarihsel zeminde kurulmuş olduğunun da net bir şekilde açıklık kazandığı ileri sürülebilir.

5.2. Bilen Özne (Foucault Bağlamında Kant)

Buraya kadar gerek Kant, gerekse de Foucault'nun kendi kuramsal açıklamaları çok detaylı bir şekilde ele alındı. Bilen özne başlığı altında ise yapılan analizler ışığında Foucault'nun Kant'ın yapmış olduğu tespitleri hangi açılardan eleştirdiği incelenecektir. Foucault'nun kuramsal yaklaşımından da belli olduğu gibi bu eleştiriler, özellikle genel-geçer, evrensel, zorunlu, *transandantal* kavramları ile ortaya çıkan özne ve bu öznenin bir yandan kurucusu olduğu bir yandan da nesnesi haline geldiği hakikat (İng. *truth*, Alm. *Wahrheit*) anlayışı üzerine yoğunlaşmaktadır.

Bu bölümde de öncelikle genel olarak Foucault'nun temel amacının özellikle Kant'ın evrensel kabuller ve özne anlayışı çerçevesinde ne olduğuna değinilecektir. Ayrıca Foucault açısından Kant'ın "*Aydınlanma Nedir?*" (Alm. "*Was ist Aufklärung?*") metninin içeriğinin öneminin büyük olduğu görülmüştür. Foucault'nun bu metin özelinde iddia ettiği nokta ise metnin evrensel bir belirlenimden çok, dönemsellik içermesine dairdir. Ek olarak metinde yer alan sınırlılık ve sonluluk ifadelerine dair incelemelere de yer verilecektir. Evrenselle ilgili diğer bir ele alınan nokta da öznenin söyleminin evrensel olup olmadığı ve evrensel bilgilerin rasyonalitesi hakkında olacaktır. Foucault'nun üzerinde durduğu bir diğer önemli konu da gerek Descartes'ta olsun gerek Kant'ta, savundukları çıkarımların önünde sonunda onları Tanrı kavramına götürmüş olduğuna dairdir. Evrensel kabuller sonrasında Kant felsefesi bağlamında üzerinde durulan diğer bir kavram *transandantal* belirlenimlerdir. Foucault, bu kavramı hem kendi başına ele almış hem de bu kavramın özne bağlamını, kurucu-bilen özne çerçevesinde sorgulamıştır. Bu kavramların incelemesi sırasında ele alınacak alt başlıklar ise, genel-geçer kabuller ve sınır-tutum belirlenimidir. Bu kapsamda ayrıca insan doğası sorunu, insanın neliği sorunu ve bunlarla beraber ortaya çıkan tarih-üstü kabuller ve zorunluluklar da Foucault tarafından değerlendirilmiştir. Bu aşamanın son konusu ise *transandantal* felsefenin önemli buluşu olan "*sentetik a priori*"den "*tarihsel a priori*"ye neden geçilmesinin gerekli olduğunu üzerinde durulacaktır. *Transandantal* belirlenimlerin Foucault bağlamında detaylı bir değerlendirilmesi yapıldıktan sonra özgürlük sorunu, otonomi meselesi ele alınacaktır. Bu başlıkların Kant'ın *Aydınlanma* metninde önemli bir yer tuttuğu tespitinde bulunan Foucault, konuyu bu metin açısından da incelemiştir. Özellikle bu bahsi geçen metnin aydınlanmaya giden yolun el kitabı

olduğu şeklinde yorumlanmış olması, kurallar ve yasalar içermesi analiz edilecektir. Özgürlük sorunu sonrasında ise Kant felsefesinde çok önemli bir yere sahip olan ve Foucault tarafından da birçok açıdan eleştirilmiş diğer bir kavram olan hakikate yer verilecektir. Ayrıca bu kavram bağlamında özne konusu değerlendirilecektir. Son olarak bu bahsi geçen hakikat bağlamında özne konusu bu sefer özellikle kendilik ilişkisi açısından ele alınacak ve bu ilişkinin, kendilik bilgisi ve kendilik kaygısı konularıyla olan alakası ve bu ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan bilgi öznesi, etik özne ve hatta modern özne gibi kavramlar incelenecektir.

Bu evrensel sanılan kabullerin başında da özne kavramının geldiği açıktır. Fakat öncelikle belirtmek gerekir ki; Foucault ya da "özne diye bir şey yok" ya da "insan öldü" gibi savunular iddiadan öteye gitmemektedir. "Burada bir ayrım çizgisinin konulması gerekiyor. İlk olarak, ben hükümler, kurucu bir özne, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne biçimi bulunmadığına hakikaten inanıyorum. Bu özne anlayışına karşı kuşku, hatta düşmanlık besliyorum. Ben tam tersine, öznenin, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da daha özerk bir biçimde Antik çağda olduğu gibi, kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme, özgürlük pratikleri yoluyla kurulduğuna inanıyorum" (Foucault, 2014a, s. 265) sözleriyle bu durumu net bir şekilde ifade etmektedir. Foucault'nun kuramsal çalışmalarından da açıkça görülebileceği gibi onun temel amacı, insanların evrensel sandıkları ya da öyle kabul ettikleri birçok şeyin aslında belli başlı bir takım tarihsel değişimler sonucu ortaya çıktığını göstermek olmuştur. Yapmış olduğu bütün analizler "insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesine karşıdır. Bu analizler kuramların keyfi niteliğinin altını çizer ve hâlâ sahip olduğumuz özgürlük alanlarını ve yapabileceğimiz değişiklikleri bize gösterir" (Foucault, 2014a, s. 100).

Foucault söylemin evrenselliğini kabul etmemektedir ve farklı düşüncelerin olanaklılığının öznenin söylemlerinin çeşitliliği üzerinde etkili olduğu kanısındadır. Bu durumda oluşan söylemlerin de *transandantal* bir niteliğe değil, tam tersine tarihsel bir karaktere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü söylemi (ve bu söylem bağlamında özneyi de) tamamen olmasa da bir şekilde belirleyen dilsel mekanizmalar ve süreçler, o dile aşkın bir yapı olmadığından, ilgili söylemde olduğu gibi korunarak devam etmemektedirler. Buna karşılık bu mekanizmalar ve süreçler söylemin kendine has özel

betimlemelerini içerdiği gibi ayrıca farklı yoğunluklarda, farklı ifadelerde karşılık bulabilmekte ve bu da olanaklı analizleri aşkın ve evrensel değil tam tersine çeşitlendirmekte ve farklılaştırmaktadır. Böyle bir tespit neticesinde, Kant felsefesi bağlamında ortaya konan kurucu özne ve bu öznenin (tüm öznelerin, insanlığın) tabi olmak zorunda olduğu evrensel söylemi, yasaları ve biçimleri keşfetmek gibi bir çabanın söz konusu olamayacağı açıktır. Özetle ifade edilecek olursa, Foucault böyle bir çabanın aksine farklılıkların, çeşitliliğin, ayrımların kaynaklarının, belli bir söylem içinde olsa dahi insanların farklı konulardan, hatta birbirine tamamen karşıt kanılardan bahsedebiliyor olmasını, çelişkili tercihlerde bulunabiliyor olmalarının nasıl mümkün olduğunun izini sürmüştür. Burada da tekrardan görülebileceği üzere Kant'ın evrensel kabullerine ve kurucu özne anlayışına getirdiği farklı yaklaşımın onun özneyi reddettiği anlamına gelmediği, kendi yöntemi özelinde özneyi sorunsallaştırdığı, herhangi bir söylem içinde öznenin kendisini nasıl konumlandığı ve bunun getirdiği fonksiyonları tanımlamak istediği ortadadır (Foucault, 1999, s. 254-255).

Kant 1784 tarihli *Aydınlanma Nedir?* metninin başlığında sorduğu soruya yanıt ararken Foucault bu metnin yanıtını aradığı şeyin aslında “Dünyamızda yaşanan bu çağ, an itibariyle neyi ifade etmektedir?” olduğu yorumunda bulunmuştur. Bu yorum, ilgili metinde Kant'ın genel felsefi tutumu olan evrensel bir tespitte bulunmadığı, tersine onun kendi döneminde yaşanan gelişmelerin ne anlama geldiğini incelediği iddiasını içermektedir. Dolayısıyla bu metinde tarihin o döneminde aydınlanmayı gerçekleştiren öznenin evrensel olarak değil, tarihsel olarak konumunun sorgulandığına vurgu yapılmaktadır. Foucault'ya göre diğer eserlerinden çok farklı bir perspektifle Kant bu metninde, hem kendi yaşadığı çağa hem de o çağın öznesinin neliğine dair bir sorgulamaya giriştiğini iddia etmektedir. Bu durumun evrensel tespitleri bir kenara atmak anlamına gelmediği ama felsefenin şimdiki zamanın eleştirel analizi olma boyutunun da önem kazandığının bir göstergesi olarak görülmüştür. Kant'ın böyle bir metni kaleme alması insanın ya da bilen öznenin tam olarak şu anda ne olduğunun yanıtını araması, bu öznenin tarihselliğine vurgu yapması açısından çok önemli bir adım olarak ifade edilebilir. Çünkü o tarihte yapılmış olan böylesine bir çalışmanın, Foucault'nun özne tespitlerine paralel çizgide olduğu söylenebilir. Foucault'nun temel amacının öznenin neliğini tespit etmek değil, olduğu şeylerin reddi ve ona çizilen sınırların sorgulanması olduğu daha önce belirtilmişti (Foucault, 2014a, s. 68).

Evrensel tespitler bağlamında belirlenen özneye dair Foucault'nun diğer dikkat çektiği noktalardan biri sınırların içinde kalmak zorunluluğundan dolayı yaratıcılık hakkındadır, diğeri de hümanist anlayışa dairdir. Evrenselliğin yaratıcılığı engellemesi hakkında Foucault, “bizler, ironik olarak yaratıcılığımızı hapseden formlar yaratan varlıklarız” şeklinde görüş belirtmiştir (Foucault, 2001b, s. 126). Böylece aslında evrensel tespitlerin yine bu tespitleri yapan öznenin kendisini, kendi belirlediği belli biçimlere mahkum etmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu garip çaba içinde olan öznenin belirlediği sınırların, biçimlerin, evrensellerin çok ötesinde bir yapı olduğu da örtük olarak ifade edilmektedir. Evrensel özne tanımına bağlı olarak yapılan belirlemeleri tüm insanların, yani “insanlığın” zorunlu olarak kabul etmesi gerektiği, aksinin iddia edilmesinin mümkün olmadığı Kant'ın kuramsal çalışmalarında ayrıntılı olarak analiz edilmişti. Bununla birlikte insanlık yani hümanizm de Foucault'ya göre evrensel olarak kabul edilebilir görülmemektedir. Çünkü bu belirlemenin de insana dair olan diğer tespitler gibi belli bir dönemin kabullerine, ideolojik tutumlarına bağlı olduğu ifade edilmektedir:

“Hümanizma, belki de, evrensel değil; özel bir durumla ilgilidir. Bizim hümanizma diye adlandırdığımız şeyi Marksistler, Liberaller, Naziler ve Katolikler kullandılar. Bu, “insan hakları” ve “özgürlük” olarak adlandırdığımız şeyi reddetmemiz gerektiği anlamına gelmez; ama, insan hak ve özgürlüklerinin belli sınırlar içine alınması gerektiğinin söylenmesinin imkânsızlığını içerir” (Foucault, 2014a, s. 104).

Foucault'nun evrensellik açıklamalarında değinilmesi gereken bir diğer nokta da özne tarafından belirlenen söylemin evrenselliğine dairdir:

“Her halükârda, bu bölünmeler -ister kabul ettiklerimiz olsun, isterse incelenmiş olan söylemlerin çağdaşları olsun- daima düşünsel kategorilerin, sınıflandırma ilkelerinin, normatif kuralların, kurumsallaşmış tiplerin kendileridir: bunlar, kendi sıralarında, başkalarının yanısıra çözümlenmeye degecek olan söylem olgularıdır; onların birbirleriyle elbette karmaşık ilişkileri vardır, fakat bu ilişkiler onların aslı, yerleşik ve evrensel olarak bilinebilir karakterleri değildir” (Foucault, 1999, s. 35).

Neticede Foucault, söylemi bir evrensel yapı olarak değil, karmaşık ilişkiler bütünü olarak görmektedir. Tüm bunlara ek olarak “bilgi alanlarının matematikten hareketle sınırlandırılması ve en karmaşık ve en az kesin olanına doğru tedricen gidebilmek üzere ihdas edilen hiyerarşi, tümevarımın ampirik yöntemleri üzerindeki

düşünce ve hem onları felsefi olarak temellendirmek hem de biçimsel bir açıdan meşrulaştırmak üzere sarf edilen çaba, ekonomi, biyoloji ve son olarak da bizzat lengüistik alanlarını saflaştırmak, biçimselleştirmek ve belki de matematikselleştirmek yönündeki girişim” ve düşünceleri de eleştirmektedir (Foucault, 2001a, s. 347). Burada bahsi geçen savunulara dair oluşturulmak istenen evrensel bir epistemolojik alanın olanaksızlığına ve indirgemeci tavırların yetersizliğine özellikle vurgu yapılmaktadır.

“Bu olanaksızlık ya hayatın indirgenmesi mümkün olmayan bir kendine özgünlüğüne (bu kendine özgünlük, özellikle XIX. yüzyılın başından itibaren kavranmaya çalışılacaktır) ya da her metodolojik indirgemeye direnen insan bilimlerinin kendilerine özgü karakterine (bu düzensizlik, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında tanımlanmaya ve ölçülmeye çalışılmıştır) dayanmaktadır” (Foucault, 2001a, s. 347).

Eğer bağıntıların evrenselliğinden bahsedilecek ise o zaman bu bağıntıların deneye aşkın bir yapıda olması ve *a priori* ilkeleri temel alması gerektiği açıktır. Çünkü evrensellik herhangi bir dünya için değil, mümkün tüm dünyalarda olanaklı olan bir temsil ilişkisinin var olduğuna dair bir savunudur. Foucault bu noktada Kantçı eleştiri ile ideolojik yapı arasındaki mütakabiliyet ilişkisine dikkatleri çekmektedir. Bunu da şu sözlerle ifade etmektedir:

“İdeoloji, düşüncesini bütün bilgi alanına yayarak -kökensel izlenimlerden, mantık, aritmetik, doğa bilimleri ve gramerden geçerek, siyasal iktisata kadar-, temsilin dışında oluşmakta ve yeniden oluşmakta olan şeyi temsil biçiminde ele almaya çalışıyordu. Bu ele alış ancak, hem tekil hem de evrensel bir yaradılışın adeta efsanevi biçimi altında yapılabilirdi: soyutlanmış, boş ve soyut bir bilinç, en minik temsilden hareketle, temsil edilebilir her şeyin tablosunu yavaş yavaş eleştirmek zorundaydı.” (Foucault, 2001a, s. 341-342).

Foucault'nun evrensel kabullere dair getirdiği bir diğer eleştiri de evrensel bilgilere tabi olan bir rasyonelleşme çabası içinde olma zorunluluğu ve rasyonalite hakkındadır. Foucault çok net bir şekilde evrensel değil tarihsel bir rasyonaliteye sahip olduğunu kanısladığıdır. Her türlü pratik edimi (savaşma, işsiz kalma, silah harcamaları yapan hükümetlere oy verme vs.) gerçekleştiren varlıklar olarak, düşünen özne olduğunu reddetmeyen Foucault, tarihin belli bir anında ortaya çıkan düşünen öznenin edimlerinin mutlak olarak evrensel davranış kuralları bağlamında gerçekleştiği iddiasına karşı olduğunu buna karşın tarihsel rasyonalitenin rol oynadığının kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Foucault, 2001b, s. 134). “rasyonelleşme” kelimesinin

anlam olarak direk “evrensel”i çağrıştırmaması gerektiği de ayrı bir konudur. Belki de bu yüzden kelimenin kendisini tehlikeli bulduğunu ifade eden Foucault, yapılması gerekenin sadece rasyonelleşmenin genel ilerlemesinin temel alınmasından çok aslında spesifik rasyonelitenin incelenmesi gerektiğini de eklemektedir (Foucault, 2014a, s. 60-61).

Rasyonalitenin evrensel ilerlemesi denildiğinde de sanki çizgisel ilerleyen bir tarih anlayışının kabul edilmesi gerektiği gibi bir durumun ortaya çıktığı ifade edilebilir. Ama Foucault böyle bir çizgisel tarihsel anlayış karşısında döngüsel, dönüşümsel bir tarih anlayışının mevcut olabileceği üzerinde durmuştur. Tarihin çizgisel ilerlemesine benzer şekilde bilginin evrenselliğine uygun olarak ortaya çıkan ya da çıkacak olan bilimsel bilginin de belli bir ilerleme çizgisini takip edeceği ve tüm diğer bilgi türlerinin de belli bir noktada bilimlerle birleşeceği düşüncesinin olduğu açıktır. Fakat burada da Foucault bu konuya dair “tarihsel ve coğrafi anlamda dünyanın tamamını kapsayan ve evrensel bir anlayış olduğu ortaya çıkan Avrupa anlayışının nasıl geliştiğine baktığımızda, bir büyüme olduğu söylenebilir mi? Ben şahsen büyümeden çok dönüşümün söz konusu olduğunu söyledim” diyerek şerh düşmüştür (Foucault, 2012b, s. 30). Böylece tıpkı tarih konusunda olduğu gibi bilimlerde de benzer olarak çizgisel bir ilerleme değil dönüşümsel bir durumun olduğunu belirtmektedir. *Kelimeler ve Şeyler* başlıklı eserinde de ek olarak, kesin bilgilerin değil, tarihsel bilgilerin oluşturduğu söylemlere dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre bilginin köklerinin; tarihsel olayların, hayatın kendisinin ve bu tarihsellik içinde varolan bir toplumun ve o toplumun dilinin ürünlerinin içinde aranması gerekmektedir. Bilginin, bizzat bu tarihsellik içinde, diğer hayat biçimleri, başka başka toplum tipleri ya da farklı anlam vermeler ile ilişki ve iletişim içinde olduğu kabul edilmektedir. Burada bahsi geçen nedenlerden dolayı da tarihselciliğin her zaman belli bir felsefi anlayışı ya da yaşam dünyasını (Alm. *Lebenswelt*, burada yapılacak olan analizin/kritiğin *a priori* öncüllerinden de önce yaşamın kendisinin geldiğine dikkat çekilmek istendiği düşünülmektedir), iletişim (toplumsal örgütlenmeler temelinde) ve yorumbilim (bir söylemin açık anlamı bağlamında birincil ve ikincil yani en temel ve en gizli anlamların tekrardan kavrayışı kastedilmektedir) yöntemini gerekli kıldığı da Foucault tarafından belirtilmektedir (Foucault, 2001a, s. 519). Dolayısıyla evrensel anlayış karşısında tarihsel bir anlayışın gerekliliğinin bizzat bilginin kendi yapısından zorunlu olarak

kaynaklandığını da ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kant'ın analizlerinin temelini oluşturan “*sentetik a priori*” keşfinin, Foucault'nun kuramsal incelemelerinde yer alan “*tarihsel a priori*” şekline dönüşmesinin önemi bu durumda açıklık kazanmış olmaktadır.

Foucault'ya göre “aydınlanma” bir dönemdir. Bu dönemin kendine ait olan düsturunu, kurallarını formüle etmekte olduğu, genel düşünce tarihi yanında kendi bulunduğu zamanı yansıttığı, kendi tarihindeki konumunu belirleyen bilgi, cehalet ve yanılsama biçimlerine karşı yapılması zorunlu olan şeyleri tanımlayan bir dönem olduğu belirtilebilir (Foucault, 2014a, s. 166).

Tekrardan *Aydınlanma* metnindeki ilerleme konusuna dönülecek olursa, Kant'ın aynı metinde insanlığın sürekli ilerlemesinden bahsedilip bahsedilemeyeceğine dair yaptığı açıklamalara bakmak gerekmektedir. Böyle bir soruya verilecek bir cevabın ilerlemenin mümkün olduğuna dair olması halinde bile bu ilerlemeyi mümkün kılan bir nedenin bulunması gerektiği açıktır, yani gerçeklikte etkili ve kanıtlayıcı bu neden için öyle ya da böyle bir olaya bakılması gerekmektedir. Bunun olgusal bir tespit için olaya bakılması gerektiğinin göstergesi olduğu ifade edilebilir (Foucault, 2014a, s. 167). Burada ifade edilenleri Foucault, “bir nedenin gösterilmesi ancak mümkün etkileri ortaya koyabilecek, daha kesin olarak, bir etkinin mümkün olduğunu gösterecek; gelgelelim bir etkinin gerçekliği de ancak bir olayın varlığıyla saptanabilecektir” şeklinde özetlemektedir (Foucault, 2014a, s. 167). Ayrıca metne bakıldığında Kant'ın tam da yukarıda bahsedildiği gibi insanlığın ilerlemesini dönemin siyasi, toplumsal vs. gibi olaylara hatta devasa sonuçları olan büyük olaylara bile değil çok daha lokal olaylara dayandırdığı görülmektedir (Foucault, 2014a, s. 168). Foucault'ya göre de “görünüşte anlam ve değer taşımayan şeye, arayıp durduğumuz önemli anlam ve değeri yüklememizi sağlayacak kodlamayı kabul etmeden bu anlamlı değerlerle kendi şimdiki zamanımızı analiz etmemiz mümkün değildir.” (Foucault, 2014a, s. 168). Ayrıca yine Foucault'ya göre önemle belirtilmelidir ki; Kant'ın bu metni bir yandan Avrupa modernliğini başlatan kendi şahsına münhasır bir olay, diğer yandan da düşünce tarihinde, rasyonellik ve teknoloji biçimlerinden tutun da, bilginin özerkliği ve otoritesinin gelişmesine, yerleşmesine kadar belirleyici ve kalıcı etkileri olmuş bir dönem olması itibariyle sadece düşünce tarihinin bir kesiti olarak görülemez. Tüm

özelliklerinin yanında “aydınlanma” on sekizinci yüzyıldan beri gelen düşüncelere işlemiş bir felsefi sorun olarak da görülmelidir. Ama bunun yanında “aydınlanma”yı evrensel kabul edenleri, süreklilik yükleyenleri, dokunulmaz ilan edenleri Foucault, sofulukları ile baş başa bırakmamız gerektiğini, böyle bir sofuluğun şüphesiz bu konulara dair ihanetlerin en acısı olacağını belirtmektedir. Ona göre korunması, sorgulanması, zihinlerde yer etmesi gereken, Aydınlanma’dan geriye kalanların mutlak muhafazası yerine olayın bizzat kendisi ve taşıdığı anlamdır. Bu aslında evrensel hakkında düşünmenin tarihsel sorumluluğudur (Foucault, 2014a, s. 171).

Evrensel kabuller hakkında son bir nokta da Tanrı hakkındadır. Descartes ve Kant’ın kuramsal incelemelerinde özellikle dikkat çeken bir diğer kısım da her iki çalışmanın ortak özelliğinin önünde sonunda açıklamalarını bir noktada Tanrı kavramına bağlamak zorunda kalmaları olduğu söylenebilir. Foucault bu durumu evrensel anlayışların kaçamayacakları bir sonuç olarak görmektedir ve Kopernik ve Kepler astronomisi, Galileo fiziği, Port Royal mantığı vs. tüm bu söylemsel, bilimsel pratiklerin en önemli etkilerinden birinin Tanrı’nın dünyayı ancak genel-geçer, değişmez, zorunlu, basit, kavranabilir ve evrensel yasalar ile yönetmekte olduğunu göstermek olduğu gibi bir tespit de bulunmaktadır. Bu bahsi geçen yasalara ise, matematiksel analizler, sınıflandırıcı incelemeler veya genel dilbilgisi bağlamında mantıksal çözümlenmeler ile ulaşılmaktaydı. Foucault bu noktada ise “peki Tanrının bu yasalar yardımı ile dünyayı yönetmesi ne anlama gelmektedir” sorusunu sormakta ve karşılığında ise Tanrı dünyayı yönetmemekte, dünyaya bu ilkeler ya da yasalar aracılığı ile hükmetmektedir sonucuna ulaşmaktadır (Foucault, 2013, s. 206). Dolayısıyla bu ilkeler ile Tanrı kavramının zorunluluğu arasındaki ilişki daha da netleşmiş olmaktadır. Bu bağlamda Foucault’ya göre bu yasalar ya da yasaların zorunlu sonuçları olarak “Tanrılar, kökensel olarak insanlığın çobanları, insanların pastörleridirler” denilebilmektedir (Foucault, 2013, s. 123). Tabi Foucault’nun bu ifadelerinde Nietzsche etkisinin de olduğu göz ardı edilememektedir.

Foucault tarafından eleştirilen bir diğer konu da Kant’ın *transandantal* kavramı ve felsefi görüşleri hakkındadır. Özellikle *transandantal* durumlar ile kurucu-bilen özne arasındaki ilişkiler önplana çıkmıştır. Onun getirdiği katkılar üç başlık altında özetlenebilir. Bunlar onun bu konudaki temel çizgisinin belirlenmesi ve ardından da

“klasik cogito” anlayışından neden “modern cogito”ya bir geçiş sürecinin yaşandığı ve özne-bilgi ilişkisinin ortaya çıkardığı sonuçlar olarak sıralanabilir. Sonrasında ise *transandantal* bir özne anlayışı yerine tarihsel etkiler üzerinde durulacaktır. Son olarak da tüm bu belirmelerin aslında bir sınırlılık ve sınırsızlık tartışmasına nasıl dönüşmekte olduğuna dair Foucault’nun iddia ve incelemelerine yer verilecektir.

Foucault temel olarak *transandantal* anlayışı olanaklı kılan koşulların nasıl pozitivist ve *metafizik* çerçevede içinde kaldığını sorgulama amacındadır. Ancak böylelikle gerçekliği, sınırları belirleyen ve gözetmenlik görevi gören aklın *transandantal* belirmelerinin ve bilincin korunaklı sınırlarının olduğu konusunun önemsiz olduğu gösterilebilecektir. Bu sayede 19. yüzyıldan günümüze öznellik sorunsalına bağlanan *transandantal* ilişkilerin çözümlenmesi yapılabilecektir. Düşünce tarihinin *transandantal* alan ile olan ilişkisinin çözümlenmesi esas olduğundan Foucault için temel sorun, bilgiyi oluşturan, kanıtlarının dilin alanında gösterildiği kategorilerin bilimsel bilgileri nasıl olanaklı kıldığını açıklamak değildir (Foucault, 1999, s. 258). Onun temel amacı, öznenin biçiminin herhangi bir *transandantal* kurum tarafından yine öznenin kendisine empoze edilip edilemeyeceğini tartışmak ve yüce bir öznenin gösterilemeyeceği tarihsel süreçleri gözler önüne sermektir. Özneyi *transandantal* narsistik tavrından, içine hapsediği sınırlardan kurtarmaktır (Foucault, 1999, s. 259).

“Ne Kant’tan beri akıl yürütme mekanizmasının, ne Husserl’den beri matematik idealliklerin, ne Merleau-Ponty’den beri kaybolmuş dünya hakkındaki anlatımların, -bununla birlikte onların onu orada yeniden bulmak için sarfettikleri çabalara rağmen- artık sahip olmadığı aşkınsal (*transandantal*) anın bu açılımcı rolüne düşünce tarihinin sahip olamayacağını göstermek gerekiyordu.” (Foucault, 1999, s. 259).

Dogmatik uykusundan uyanan öznenin, bizzat kendisinin kesin bir şekilde tespit ettiği sınırlar ile yetinen bir bilgeliği kabul etmek zorunda kalacağı ifade edilebilir. Ayrıca bu tespitlerin yapılması demek, Kant’tan günümüze felsefeyle özdeşleşen *transandantal* kabullerin, antropolojik çıkarımların, hümanist ideolojilerin, öznenin statüsünün ortaya çıkarmış olduğu durumların sorgulanabilmesi anlamına da gelmektedir (Foucault, 1999, s. 261).

Foucault'ya göre insan, bir yandan ampirik diğer yandan da *transandantal* bir ikiliktir. Dolayısıyla insan, bilen özne olduğu kadar bilmeyen öznedir. (Foucault, 2001a, s. 450). Burada tıpkı Descartes'ın akıllı öznesini eleştirdiği gibi, insan akıllı olduğu kadar da akıllı olmayandır şeklinde de bir ekleme yapmıştır. Dolayısıyla da özne kendisini sadece “*cogito*”nun sınırları içinde sunmamaktadır. *Transandantal* düşüncenin gerekliliği böylece Kant'ın savunduğu şekliyle doğa bilimini mümkün kılan ilkelerde değil söylemsel olanda, insanın kendini bilinenin ötesinde, bilinmeyenin alanında tanımaya çalışması olarak görülmektedir. Böylece Foucault'ya göre artık insanın sınırlarını belirleyen soru doğa bilimleri nasıl olanaklıdır ve zorunlu, kesin yargılara nasıl varılır değil, sınırların ötesine geçebilen insan nasıl olur da düşünülemediyi düşünebilir ve nasıl ilişkileri, talepleri, gücü vs. ile bizzat hayatın kendisi olabilmektedir şeklindedir (Foucault, 2001a, s. 450). İnsanın nasıl tüm bu soruların cevaplarını veren bir dilin öznesi haline gelebilmekte olduğu sorgulanmaktadır (Foucault, 2001a, s. 451).

“Kantçı soruya nazaran dörtlü bir yer değiştirme, çünkü artık gerçeklik değil, varlık; doğa değil, insan; bir bilginin olabilirliği değil, bir ilk bilmemenin olabilirliği; felsefi teorilerin bilim karşısındaki dayanaksız karakterleri değil, insanın orada kendini tanımadığı şu dayanaksız deney alanının tamamen açık bir felsefi bilinç halinde yeniden ele alınması söz konusudur.” (Foucault, 2001a, s. 451).

Bu konuda dikkati çeken diğer bir nokta da, Kartezyen incelemelerdeki “düşünüyorum o halde varım” iddiasındaki düşünceden düşüncenin çıkarsanabileceği ama düşünceden varlığın çıkarsanmasının olanaklı olmadığı eleştirisi (Foucault, 2001a, s. 452) neticesinde, peki o halde düşünen bir şey olan “ben”in, aynı zamanda nasıl oluyor da düşünemeyen şeylerin de bir birliği olabileceği gibi bir sorunun ortaya çıkmasıdır. Böyle kabul edilen özne nasıl tanımlanacaktır? Aslında Foucault tüm kuramsal incelemelerinde, öznellik hakkındaki yaptığı açıklamalarda bu sorunu cevabını vermiştir (Foucault, 2001a, s. 453). Bu kuramsal ayrıntılar göstermektedir ki; “Kartezyanizmin ve Kantçı çözümlemenin çok uzağında yer alan ve insanın varlığının ilk kez, düşüncenin ona göre düşünülmemişe yöneldiği ve onunla eklemleştirdiği şu boyut içinde söz konusu olduğu bir düşünce biçimi ihdas edilmektedir.” (Foucault, 2001a, s. 453). Foucault *Bilginin Arkeolojisi* başlıklı eserinde her ikisi de bilgiye karşılık gelen “*savoir*” ve “*connaissance*” kavramları (“*savoir*” kavramının “bilme” olarak,

“*connaissance*” kavramının da “bilgi” olarak çevirileri yapılmıştır) arasında bir ayrıma gitmiştir (Foucault, 2012a, s. 5). Bu ayrım temelinde *transandantal* ve kurucu olmayan tam tersine o bilme ediminin parçası olan bir öznellik söz konusudur. Ona göre “kurucu öznenen vazgeçerek, öznenin bizzat kendisinden kurtulmak, başka bir deyişle, öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek bir analize ulaşmak gerekmektedir. İşte benim soybilim diye adlandırdığım şey bu. Yani, olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi” perspektifinden konuya yaklaşılması gerekmektedir (Foucault, 2011a, s. 68). Böyle bir bakış açısıyla da bilgi konusundaki ayrıma açıklık getirilerek, öznenin tarihsel konumu analiz edilmektedir. Bu bağlamda “*connaissance*” anlamındaki bilgi düşünce tarihindeki analizlerin denge noktasını sağlarken (böylelikle de önünde sonunda *transandantal* analiz zorunlu olarak yapılırken), Foucault’da ise arkeoloji “*savoir*” anlamındaki bilgi/bilme analizlerinin denge noktasını oluşturmaktadır. Böylece de özne ne *transandantal* etkinlik, ne deneysel bilinç olarak görülmemektedir (Foucault, 1999, ss. 233-234). “Buna göre, bilgi (*connaissance*) bilincin ve özneliğin tarafındayken, bilme (*savoir*) öznenin kurucusu değil parçası olduğu söylemsel pratiklerin tarafındadır. Bu nedenle bilme, bilginin olanaklılık koşullarının tarihsel olarak belirlendiği yerdir.” (Foucault, 2012a, s. 5). Tüm bunlara ek olarak, *transandantal* bir analiz ya da evrensel bir kurucu özneye ulaşma amacıyla matematik biliminin diğer bilgi ve bilim alanlarının prototipi olarak kabul edilmesi üzerinde durmak önemlidir. Foucault, ayrıca matematiğin temel alınmasının tüm tikel tarihsellik biçimleri üzerinde tek tipleştirici ve genelleştirici bir törpü görevi gördüğü, bu yüzden bir sorunsalın tarihin tüm anlarında aynı türde olduğu gibi hatalı bir varsayımına gidilebileceği kanısındadır (Foucault, 1999, s. 242). Kant’ın eleştirel ve *transandantal* felsefesi, sınırları aramak ve bulunan sınırların ötesine geçmemek için çabalamak olarak görülmektedir. Fakat Foucault, Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* metni bağlamında sınır-tutum, modernliğin tutumu olarak tanımlanan yeni bir noktaya değindiğini iddia etmiştir. Bu metinde “sınır-tutum, tarihin içinde bulunduğumuz anında “gerçek” olarak verilmiş olanla, yani kimliğimizin koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek için verilen çaba arasındaki zorlu etkileşim” olarak görülmektedir (Foucault, 2014a, s. 15).

Fakat Kant'ın kuramsal incelemeleri dikkate alındığında Foucault'nun yöneltmiş olduğu soruyla, yaklaşım olarak Kant'a göre konuyu başka bir açıdan ele aldığı ifade edilebilir:

“Kant'a göre eleştirel soru, aklın (tüm kullanım biçimlerinde) aşmaması gereken zorunlu sınırları arayan negatif bir sorudur. Oysa Foucault'ya göre eleştirel soru artık pozitif bir biçim taşıyor. Öznesi olarak görüldüğümüz deneyimler ve bu öznelliklerin dayattığı bireyselliklerin evrensel ve zorunlu olarak gösterilen yanlarında (koydukları sınırlarda) aslında tarihsel, olumsal ve keyfi zorlamaların ürünü olan etkenlerin tuttuğu yer ve oynadığı rol nedir” (Foucault, 2014a, s. 15).

O halde burada tarihselliğin vurgulanmasındaki temel nedenin, zorunluluk gerektiren, aşılması gereken sınırların belirlendiği bir eleştirel ve *transandantal* felsefenin yerine, sınırları aşmayı amaçlayan pratik felsefi eleştiriyi mümkün kılmak olduğu söylenebilir. Foucault'nun kuramsal incelemelerinde ele alınan öznellik konusu, artık bilen ve eyleyen öznenin evrensel, biçimsel yapılarının analiz edildiği *transandantal* bir eleştiri değildir. Bu çalışmalarda, öznenin yaptığı-ettiği, düşündüğü, söylediği tüm şeylerin öznesi konumuna gelmesinin ve bir özne olarak kurulmasına neden olan olayların tarihsel bir eleştirisi (üç ana eksen; bilgi, iktidar, etik eksenlerin birlikteliğinin oluşturduğu alanın öznesi olmanın eleştirisi) yapılmaktadır denilebilir (Foucault, 2014a, s. 16).

Sınır-tutum ya da modern-tutum olarak kullanılan kavramlarda geçen “tutum” ifadesi Foucault'ya göre “*ethos*” kavramına denk bir içerik taşımaktadır. Foucault, Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* metnini ele alırken de “*ethos*”a dair eleştirinin pozitif yorumu dikkat çekicidir. Öznenin kendisinin tarihsel bir *ontolojisi*ni yaptığı eleştirinin sonucu (yani Kant anlamında değil, Foucault anlamındaki eleştiri) olarak oluşan felsefi bir *ethos*'a olumlu bir anlam kazandırılması gerektiği üzerinde durmuştur (Foucault, 2014a, ss. 187-188). Özetle yukarıda da bahsedilen bu pozitif anlam, sınır-tutum bağlamında, sınırlara, evrensel, zorunlu, kaçınılmaz olanlara boyun eğmek olarak değil, tikel, olumsal, keyfi sınırların aşılmasına dair pratik bir eleştirinin olanaklı olması hakkındadır (Foucault, 2014a, s. 188). Dolayısıyla aslında Foucault böylece Kant'ın eleştiri (kritik) felsefesini bu bağlamda yeniden ele almakta ve temelden eleştirmektedir. Ona göre eleştiri artık ne evrenseldir, ne *transandantal*dır ne de metafiziği mümkün kılmaktadır. Bu yüzden Foucault'nun kuramsal incelemelerinde dikkat çeken yöntemsel dönüşümlerde olduğu görülmektedir.

Örneğin eleştiri ona göre, amaçsal olarak soybilimsel, yöntem bakımından arkeolojik niteliğe sahip olarak tanımlanmıştır. Öznenin bilgisinin, etik eylemlerinin evrenselliğini saptamak artık amaçlanmamaktadır. (Foucault, 2014a, s. 188). Eleştiri:

“Düşündüğümüz, söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri eklemleyen söylemleri tarihsel olaylar olarak ele almak anlamında arkeolojik olacaktır -*transandantal* değil. Öte yandan bu eleştiri, olma biçimimizden bizim için neyi yapmanın ya da bilmenin imkânsız olduğunu çıkarmaması, tersine bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzluktan artık olduğumuz gibi olmamak, yaptığımızı yapmamak ve düşündüğümüzü düşünmemek imkânını çıkarması anlamında soybilimsel olacaktır.” (Foucault, 2014a, s. 188).

Böylece kesin bilgi kurma amacıyla da bilim olarak kabul edilen bir *metafizik* de kurulmamış olacaktır. Burada özellikle kesin bilgi ile ilgili olarak Kant’ın “*numen-fenomen*” ayırımına dikkat çekilerek, kesin bilgi alanının *fenomen*’ler olduğu bir *ontolojik* anlayışa işaret edildiği ifade edilmelidir. Ayrıca sınır-tutum hakkında Foucault’nun getirdiği bu yeni bakış açıları sayesinde onun bir başka konuya, özgürlük konusuna dair de çözümleme yapmaya çalıştığı ifade edilebilir (Foucault, 2014a, s. 188). Böylece değişikliklerin olanaklı olduğu noktaların tespit edilmesi, öznenin kendisine dair tarihsel *ontoloji* yapması yani tüm evrensel ya da radikal olma iddiasındaki projelerden uzaklaşması ama aynı zamanda da güncelliğe ve gerçekliğe tezat da oluşturmaması gerekmektedir. Aksi takdirde Foucault, bütünsel programlar oluşturma amacı çerçevesinde güncellikten uzaklaşmanın, insanı en tehlikeli geleneksel anlayışlara geri götüreceğini iddia etmiştir (Foucault, 2014a, s. 189). İşte bu nedenle sınır-tutumun, felsefi *ethos*’un, ötesine geçilebilecek sınırların tarihsel ve pratik ekseninde mümkün olduğunun, özgür varlık olma olanağının bu bağlamda ele alınması gerektiğinin altı çizilmiştir (Foucault, 2014a, s. 189). Aksi durumda genel yapılar tarafından belirlenen bir özne olma riski ile karşı karşıya kalılabileceği ortadadır. Bu yüzden temel öneri olarak genel-geçer, kesin bilgiler kazandırabilecek umudunu yeşerten perspektiflerden uzak durulması gerektiği iddia edilmektedir (Foucault, 2014a, s. 189). Bu konudaki çözüm önerileri ve kuramsal açıklamalar Foucault bölümünde çok detaylı olarak verilmiştir. Şeyler üzerindeki denetim ilişkileri, başkaları üzerinde eylem ilişkileri, insanın kendisiyle kurduğu ilişki, bilgi, iktidar ve etik eksenlerinin bir bütün olarak analizi, kendimizi bilgimizin özneleri olarak nasıl kurduğumuz ya da iktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan özneler olarak nasıl

kurduğumuz, kendi kendimizi kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduğumuz sorularına verilen cevaplar vb. konulara önemli açılımlar kazandırdığı ifade edilebilir (Foucault, 2014a, s. 191). Foucault'nun yöntemsel tercihleri, sorunsallaştırma konusunda yapmış olduğu açılımların es geçilmemesi gerektiği belirtilebilir. Göz ardı edilmemesi gereken nokta:

“Sahip olduğumuz bilginin kapsamı, uygulanan iktidar biçimleri ile bu konuda kendimize ilişkin edindiğimiz deneyimin ne derecede, nesnelere, eylem kuralları, kendiyile ilişki tarzlarını belirleyen bir sorunsallaştırma aracılığıyla belirlenmiş tarihsel figürler oluşturmaktan öteye gitmediğidir. Dolayısıyla, sorunsallaştırma (yani ne antropolojik bir değişimin ne de kronolojik bir değişikliğin sorunsallaştırılması) kiplerinin incelenmesi genel kapsamlı sorulan tarihsel tekillikleri içinde analiz etme yoludur.” (Foucault, 2014a, s. 192).

Foucault'nun yapmış olduğu belirlemelerin, tespitlerin, yöntemsel önerilerin kesinlikle genel-geçer, evrensel kurallar, yasalar olarak görülmemesi gerektiğini önemle belirtmek ve defalarca altını çizmek gerekir.

“Kendimize ilişkin eleştirel *ontoloji* kesinlikle bir kuram, bir doktrin, hatta sürekli biriken bir bilgi yapısı olarak anlaşılmalıdır; bir tutum, bir ethos, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının denenmesi olan bir felsefi yaşam olarak kavranmalıdır.” (Foucault, 2014a, s. 192).

Kant'ın eleştirel ve *transandantal* felsefesi bağlamında *Aydınlanma Nedir?* metninin incelemesi, evrensel ve tarih-üstü bir aydınlanmaya inancın gerekip gerekmediği konusunda Foucault'nun oldukça şüpheli bir tavır sergilediğini göstermektedir. Özellikle bu konuda dayatılan sınırlara dair çalışmaların yapılmasının, özgürlük konusunun bu bağlamda ele alınması gerektiğinin belirtilmesinin önemli olduğu açıktır. Bu yüzden Foucault'nun anladığı anlamdaki ve pozitif olarak eleştirdiği “felsefi-tutum” çalışmaları, analizlerin biçimlerinde kendini göstermektedir.

“Ve bu çeşitli araştırmalar, eşzamanlı olarak hem bir teknolojik rasyonalite türü hem de stratejik özgürlük oyunları biçiminde tasarlanan pratiklere yönelik arkeolojik ve soybilimsel incelemelerde yöntembilimsel bir tutarlılığa; şeyler, başkaları ve kendimizle ilişkimizin genel özelliklerinin sorunsallaştırıldığı tarihsel olarak tekil biçimlerin tanımlanmasında teorik bir tutarlılığa; tarihsel-eleştirel düşüncenin, somut pratik bir deneye tabi tutulmasına gösterilen özende pratik bir tutarlılığa sahiptir” (Foucault, 2014a, s. 192).

Böylece tekrardan ifade edilecek olursa Foucault tarafından yapılan tespitlerin kuram, doktrin ya da yasa olarak görülemeyecekleri açıklık kazanmış olduğu gibi aynı zamanda da bunların kendi içinde belli tutarlılığa sahip teorik, pratik ve yöntemsel tespitler olduğunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Bu aşamada özellikle *transandantal* ve evrensel ilişkiler bağlamında ele alınan insanlık ya da hümanizm kavramına da değinmek gerekmektedir. Özellikle hümanizmin insanın bir doğası olduğu tezi, Foucault bağlamında yine bu bölümde incelenecektir. Gerek Descartes'ta gerekse de Kant'ta “insan nedir?” sorusu etrafında dönen tartışmalara dair önemli katkılar sunulmuştur. Bu anlayışların sonucunda oluşan rasyonellik çerçevesi ve Foucault üzerindeki Nietzsche etkisi de ayrı bir önem kazanmıştır ve bu başlık altında da genel olarak ele alınacaktır. Ama hakikat konusundaki Nietzsche etkisi detaylı olarak daha sonraki bölümde ayrıca analiz edilecektir. Kısaca ifade edilecek olursa; Foucault'nun bu konuda getirmiş olduğu katkıları altı başlık altında özetlemek mümkündür. Öncelikle “insan nedir?” sorusuna verilen cevapların neden önemsizleştiği üzerinde durulacak, ardından da bu nedenlerin önemli sonuçları özellikle, evrensellik, hakikat ve tarihsellik tartışmaları bağlamında ele alınacaktır. Bu sonuçların ise kendi içinde üç ayrı bölümde yani otorite, özgürlük ve hümanizm başlıkları etrafında kategorize etmek mümkündür. Bu başlıkların açıklanmasından sonra son olarak da özellikle yeni bir felsefi perspektif kazandıran “kendilik ilişkisi” incelemeleri üzerinde durulacaktır.

Foucault, özellikle Kant tarafından kaleme alınan *Aydınlanma Nedir?* metninin de başlığı olan “insan nedir?” sorusuna dair kabullerin giderek çözülmeye başlamasını ilk belirti olarak görmüştür. Çünkü bu soru bir evrensele ya da *transandantal* bir kavrama dair değil, bir döneme dairdir. Foucault bu sorunun, şu anda ne düşünüldüğünü, tarihin bu anında ne olduğunu sorduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla da aslında bu sorunun “modern felsefe nedir?” sorusuna denk geldiği kanısındadır (Foucault, 2014a, s. 174). Bu açıklamalardan tarih üstü bir anlayışın yerine, artık çözümlenemeler tarihin etkilerinin de dâhil edilmesinin zorunlu olduğu çıkarılabilir. Foucault'ya göre de bu bağlamda modern düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkan insan varoluşu, bir yandan tüm pozitiflikleri diğer yandan da ampirik unsurları temel almaktadır. Bu arayışın dünyanın, bilginin, gerçeğin ve insanın neliği türünden

geleneksel felsefe sorularına cevap aramaktan çok farklı olduğu ortadadır. Şu an cevabı aranan soru “fiili durum içinde, fiili gerçeklik içinde insan ya da özne nedir?” şeklindedir ve Foucault’ya göre de bu Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* metninde formüle edilmiştir. Ama yine de bu soruların gereksiz olduğu anlamına gelmediğinin ifade edilmesi gerekmektedir. Bunları Foucault, “gerçeğin formel *ontolojisi*” şeklinde adlandırmakta ve bunların güçlü, tutarlı bir analiz alanını oluşturduğu kanısındadır. Kant’ın bahsi geçen metninde de olduğu gibi sadece filizlenen yeni bir analiz alanının olanaklılığının oluştuğunu göstermek hedeflenmektedir. Bu yeni analiz alanının ayırt edilen özelliği ise bir yandan soru olması bakımından kalıcı olan, diğer yandan da bu soruya verilen cevapları açısından devamlı değişime tabi olan, yukarıda değinildiği şekliyle “tarihin belli bir anında insan ya da özne nedir?” sorusuna cevap aranan bir felsefi tercih olması olduğu belirtilebilir (Foucault, 2001b, s. 131). Sonuç olarak da bu hem insanın kendisine ilişkin tarihsel bir perspektiften baktığını hem de insan denilen varlığın artık ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığını göstergesi olduğu açıktır. Böylece de insanın özünün bir kenara bırakıldığını ve artık Kant’tan günümüze düşüncenin temellerinin oluşmasına tarihsel *a priori*nin zorunlu olarak hizmet etmesi gerektiğini iddia etmiştir (Foucault, 2001a, s. 479).

Foucault felsefesi, bu çalışmanın tarihsel *a priori* analizi kuramsal bölümde de ele alındığı üzere oldukça büyük bir öneme sahiptir ve Foucault’nun insana ve özneye dair açıklamalarını da derinden etkilemiştir. Bunun özellikle Kant’ın *sentetik a priori* devrimine paralel olarak ortaya koyulmuş olan bir görüş olduğu ifade edilebilir. Ona göre fark “*a priori*, ne hiçbir zaman söylenemeyecek olan, ne de gerçek olarak tecrübeye verilemeyecek olan doğrulukların değil, verilmiş olan bir tarihidir, çünkü o gerçekten söylenmiş şeylerin tarihidir.” şeklindeki bakış açısından kaynaklandığı ifade edilebilir (Foucault, 1999, s. 165). Bu bağlamda da artık onun felsefesinde bir biçimsel *a priori* kabulünün yerine zaman içinde giderek farklılaşan bir tarihsel *a priori* tasarımı gelişmiştir denilebilir. Böylece insan denilen tüm varlıkların kendisini kurtaramadığı bu büyük boş biçime; geçmişte var olmuş ve gelecekte de var olacağı iddia edilen sabit bir var oluşun zorunlu ve *transandantal* yapısına gerek kalmadığı ifade edilmiştir (Foucault, 1999, s. 166). Foucault’da tarihsel *a priori*nin Kant’ta olduğu gibi bir öncül niteliğinde olmadığını eklemek gerekmektedir. O yöntemsel olarak arkeoloji ve soybilimi tercih ettiğini ifade etmişti. Arkeoloji bu konuda önemli bir yere sahiptir.

Çünkü bu yöntem, tarihsel *a priori*'nin işlevini öncüller belirlemek ya da bizzat kendisinin öncül şeklinde formüle edilmesine izin vermemektedir. Aksine bu yöntem, ifadelerin kendisini, düzenlerini, pozitifliklerini göstermektedir ve onların oluşum ya da türetilme kurallarını oyuna sokmaktadır (Foucault, 1999, s. 10). Böylece de artık kavramları belirleyen söylemler temelinde sorulan soruların cevapları aranabilir hale gelmektedir. Ancak burada söylemin değişmez kabul edilmesi ile oluşan bir evrensellikten, tutarlılıktan ya da ortaya çıkan tarih üstü ideal yapılardan bahsedilmemektedir. Tarihsel *a priori*'nin, *sentetik a priori* gibi bir evrensel ve *transandantal* çizgi taşımadığı ifade edilebilir. Bunun tam tersine burada bağdaşabilirliğin ya da bağdaşmazlığın birbirine karıştığı bir bütüne dair olan söylemi mümkün kılan kuralların ve söylemin kurallarına uygun ortaya çıkan kavramsal bütünlüğün betimlenmesinden bahsedilmektedir (Foucault, 1999, s. 84). Böylece de Foucault'nun artık “insan”, “insanlık”, “düşünen özne” veya “bilen özne” gibi geçmişteki ve gelecekteki tüm özneleri kuşatan kavramlara olan bakış açısı ve bu türden konuları ele alış tarzı daha da netleşmiş olmaktadır. Foucault'ya göre rasyonel ve *sentetik a priori*'nin bir fonksiyonu olan ne bu özne, ne de bu türden bir özne hakkındaki bilgiler bilinebilir. Foucault bağlamında kabul edilen özne ise belli bir söyleme göre farklı statüler kazanabilir ya da farklı mekanlarda bulunabilir, süreklilik arz etmez, birbirine bağlanan bir takım ilişkiler sisteminin sonucudur. Bu yüzden de bilincin sentetik faaliyeti olarak değil, söylemsel bir uygulamanın özelliği olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla da Foucault'da söylem, Kant'ta olduğu gibi bir *noumenin fenomen* halinin (*sentetik a priori* halindeki) sözlü ifadesi olarak kabul edilmemektedir. Özne de bu *fenomenal* ifadelerden biri değil, özneliliğin farklı durumları için bir düzenlilik alanı hali olarak düşünülmektedir. Bu Descartes'ın düşünen, Kant'ın da bilen öznesinden farklıdır (Foucault, 1999, s. 75). Bu onların anlamlandırdıklarının“ tam tersine öznenin dağılışının ve kendisiyle birlikte süreksizliğinin belirlenebildiği bir bütündür.” (Foucault, 1999, s. 75).

Foucault, *transandantal felsefe* konusundaki ısrarın sonuçlarını Descartes'ta olduğu gibi dogmatizm değil ama “antropolojinin uykusu” olarak özetlemiştir. *Transandantal* kavrayışların, deneysel alanı bir kenara bıraktığı ve kendi ilişkisel bütünlüğüyle emredici nitelik taşıdığı ortadadır. Ama bu durumun tersine içerikleri belirleyen deneysel alanların değişimi mümkün kıldığı ve bu alanların *transandantal*

kavrayışlara dair sanıları da dönüştüren söylemler olarak düşünüldükleri açıktır. Neticede felsefenin bu somut değişikliğin farkına varmıyor olması işte bu uyku haline denk gelmektedir (Foucault, 2001a, s. 475). Bu uykudan uyanmak adına atılan adımları ya da antropolojik anlayışın temellerini sarsma çabalarını da ilk olarak Nietzsche’de gözlemlemek mümkündür ifadesi yanlış olmayacaktır. Özellikle “Tanrının ölümü” “insanın doğumu” analogisi buna çok net bir örnek olarak verilebilir. Nietzsche’ye göre insan ve Tanrı arasında koparılamaz bir ilişki söz konusu olduğu, onun bu ilişkiyi kırmak için “üstinsan” (Alm. *Übermensch*) kavramına başvurduğu düşünülmektedir. Bu sayede ne ilahi bir Tanrı ne de her şeyin üstünde kavranabilen bir insan anlayışı kalmış, modern felsefe denilebilecek bütün anlayışlar ters yüz olmuştur denebilir. Foucault’nun da oldukça etkilendiği gözlemlenen bu tespitlerin çağdaş felsefi çalışmalara olanak tanıdığı belirtilebilir. Foucault, “insan”ın sonunu aynı zamanda felsefesinin de başlangıcının geri dönüşü olarak görmüştür (Foucault, 2001a, s. 476). Foucault’nun bu ifadesi Nietzsche’nin bengi dönüş tespitiyle yakından ilişkili olup, bu bağlamda ele alındığında Foucault’nun bu açıklamasının daha açık hale geleceği de burada ek olarak belirtmelidir. Sonuç olarak Kant’tan günümüze kadar antropolojik felsefi düşünceler belirleyici rol üstlenmiş olsalar da artık yukarıda eleştiri türünden ifade edilen çalışmaların etkisi ve ortaya koyduğu argümanlar ile çözülmektedirler ama Kant’ın tespitlerinin tarihin bir parçası olduğu da reddedilmemelidir. Yine de Kant’ın *Logik* başlıklı eserinde ve üç eleştirisinde birçok noktada “insan nedir?” (Alm. “*Was ist der Mensch?*”) sorusunu sorduğu ve insanın özünü aradığı, Descartes’ın kuramsal çalışmalarında ona dair yöneltilmiş olan eleştirilerde de benzer bir çizgi izlediği göz önünde tutulduğunda Foucault bu bağlamı çok temelsiz gördüğünü ifade etmektedir. İnsana ve insan kavramına dair kabullerin yasa gibi yürürlükte olmasına dair önemli eleştiriler getirilmiştir. Ayrıca “gerçek” tespitinde bulunma amacıyla olunması, bu tespitler ve “gerçek”e dayalı kesin bilgiler ışığında aynı zamanda “insan” gerçeğinden de bahsedilmesi sorunlu görülmüştür (Foucault, 2001a, s. 477). Bu durum hakkında da Foucault, “aldatmayı yok etmeden mitolojikleştirmek istemeyen herkesin, düşünenin insan olduğunu hemen düşünmeden düşünmek istemeyen herkesin karşısına, bütün bu beceriksiz ve beceriksizleştirilmiş düşünce biçimlerinin karşısına, felsefi bir gülüşten - yani, bir kesimi itibariyle sessiz- başka bir şey çıkarılamaz” olduğunu ifade ettiği belirtilmişti (Foucault, 2001a, s. 477).

Descartes ve Kant felsefesi olarak görülen klasik düşünce ve onu önceleyen diğer düşünceler beden, ruh, insan ve bunların evrendeki konumunun, bilgisinin veya özgürlüğünün sınırları olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Foucault'ya göre bunlardan hiçbiri insanı hiçbir zaman modern düşünce bağlamındaki şekliyle tanıyamamışlardır. Hatta ne Rönesans dönemi bağlamındaki hümanizma, ne de bu klasik düşüncenin belirlediği rasyonel sınırlar her ne kadar insan denen varlığa çok ayrıcalıklı bir yer vermiş olsa dahi insanı düşünemedikleri iddia edilmiştir (Foucault, 2001a, s. 444). Çünkü “sonluluğun farklı bilgiler düzeyinde, hep somut insandan ve onun varoluşuna yüklenebilen ampirik biçimlerden itibaren işaret edildiği doğruysa da; bilgilerin her birinin tarihsel ve genel *a priori*'sini keşfeden arkeolojik düzeyde, modern insan - bedensel, çalışkan ve konuşkan varoluşu içinde saptanabilen şu insan- ancak sonluluk biçimi olarak mümkündür. Modern kültür insanı, sonluluğu ondan itibaren düşünemediği için düşünememektedir.” (Foucault, 2001a, s. 443). Sonluluk konusunun felsefi olarak etik ve *epistemolojik* tartışmalarının modern düşüncelerin karşısına Kant tarafından konulduğunu düşünecek olursak; “Tanrı'nın artık ebedi hakikatlerin güvencesi olmaktan çıktığı ve ancak bir faraziye olarak anlamlandırılabilceği yasal bir dünyada, sonlu bir varlık kendi ampirik sınırlarının ötesine nasıl bir adım atıp evrenselliğe yönelik meşru bir talebi olan herhangi bir şey söyleyebilir. Foucault bize Kant'ın dehasının bu soruna temelli bir çözüm üretmekte yattığını ve bunu sonluluğu aşkınlık için temel kılmak suretiyle sonluluğun önceki olumsuz anlamlarını tersine çevirerek yaptığını” söylemiştir (Dillon, 2014, ss. 522-523). Bu konuyu daha detaylı açıklayabilmek için özellikle Aydınlanma dönemini karakterize eden hali ile Kant felsefesine göz atmak faydalı olacaktır. Aydınlanma Kant bağlamında insan için bir çıkış, bir kurutuluş ya da daha doğru ifade edilecek olursa insanın “olgunlaşmamışlık” (ergenlik) halinden kurtulmak şeklinde anlaşılmıştır. Kant'ın burada aslında bu “olgunlaşmamışlık” olarak kast ettiği şey eylemlerinde insanın kendi aklını kullanamıyor olup başka bir otoriteye tabi olmasına dairdir. Kavrayış gücünün yerini bir kitabın, vicdanın yerini dini bir yön göstericinin alması veya beslenme konusunda bir doktorun karar vermesi bu durumlara birer örnek olarak verilmiştir. Foucault'ya göre bu üç örnek aslında Kant'ın üç eleştirisine; *Saf Aklın*, *Pratik Aklın* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne göndermede bulunmaktadır (Foucault, 2014a, s. 176). Dolayısıyla Foucault'nun yorumuyla “Aydınlanma”, “istenç, otorite ve aklın kullanılması arasında

önceden varolan ilişkinin değişikliğe uğratılmış bir hali diye tanımlanmaktadır.” (Foucault, 2014a, s. 176). Ayrıca Foucault’ya göre Kant, olgunlaşmamış insanın bu halinden kurtuluşunu, bir olgu, kesintisiz bir süreç olarak nitelemesiyle ve bir ödev olarak sunmasıyla belirsiz bırakmıştır. Bu durumu Foucault Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* metni temelinde açıklamaktadır. Her şeyden önce Kant’a göre insan, kendi olgunlaşmamış olmasından sorumludur yani insanın bu halinden kendi kendine kurtulabileceği anlamı çıkmaktadır. Bu aslında bir yandan da Aydınlanma’nın ilkesi (ilke sloganı anlamında da kullanılabilir, Alm. *Wahlsspruch*) olarak ifade edilmektedir (Foucault, 2014a, s. 176). Bu ilke “bilme cesaretini, cürretini göster” (Lat. “*sapare Aude*”) şeklindedir (Kant, 1965, s. 1). Bu açıdan bakılacak olursa Aydınlanma, bir yandan insanların toplu olarak katıldığı bir süreç diğer yandan da tek tek cesaretlerini göstermeleri gereken bir eylem olarak görülmektedir. Bu durumda insanlar hem bu sürecin bir ögesi hem de bu süreci gerçekleştirenlerdir. Sürece katılmaları demek o sürecin bir aktörü olmak anlamına geldiği gibi aynı zamanda bu süreci mümkün ve gerçek kılan koşulun da insanların gönüllü olarak aktör olmaya karar vermelerine bağlı olduğu açıktır (Foucault, 2014a, s. 177). Böylece bilme cesaretini gösteren, aklını kullanabilenler yani grubun üyeleri “insan” olarak tanımlanabildiği gibi grup da “insanlık” gibi bütün olarak ifade edilebilir hale gelmektedir. Kant’ın kaleme almış olduğu bu metnin belki de en önemli güçlüğü de “insanlık” (Alm. *Menscheit*) kavramına dair olduğu söylenebilir. Özellikle “Aydınlanma sürecine dâhil olanların tamamı insan türü olarak mı düşünülmeli, buna göre Aydınlanma bütün insanların siyasal, sosyolojik yapısını belirleyen tarihsel bir değişim olarak mı kabul edilmeli, ya da tersine bu insanın insanlığını oluşturan neyse onu belirleyen bir değişiklik mi, bu noktada peki bu değişiklik nedir?” gibi soruları Foucault’ya göre Kant belirsiz bırakmıştır ve çok analitik gibi duran yapının aslında tam tersine karmaşık olduğunu düşünmektedir (Foucault, 2014a, s. 177).

Foucault’nun “insanlık” konusuna getirmiş olduğu diğer bir eleştiri de Kant’ın insanlığın olgunlaşmamış halinden kurtulabilmesinin iki koşuluna dairdir. İlk koşul, aklın kullanılması ile itaat etme konusunun birbirinden ayrılması ile alakalıdır. Düşünmeyip, sadece emirlere uyma gerekliliğinin olduğu, askerlik, siyasal iktidar ve dinsel alan gibi durumlarda uygulanmalıdır. Foucault’ya göre bu ilk koşulda itaat edilmediğinde değil tam tersine itaat edildiğinde istenildiği kadar düşünmekte özgür ve

olgun olduğu vurgulanmaktadır. Kant bu tespitlerini özellikle aklın araç değil, amaç olarak kullanımını anlattığı kısımlarında detaylı bir şekilde ele almıştır (Foucault, 2014a, s. 177). Diğer bir koşul da aklın kamusal ve özel kullanımına dairdir. Aklın kamusal kullanımında özgürlük, özel kullanımındaysa itaatkâr olma durumu söz konusudur. Kant'a göre insan eğer bir makinenin dişlisi türünden bir konumdaysa yani toplumda oynaması gereken bir role sahipse aklını özel bir amaçla kullanmaktadır. Örneğin askerlik, vergi ödemek, din görevlisi olmak vs. gibi... Bu hallerde insan bu alanlara dair özel kurallara tabidir. Kant garip bir şekilde yine de bu kurallara körü körüne uyulmamasını öğütse de aklın kurallara uyması gerektiğinin altını çizmektedir. Burada aklın özgür kullanımından bahsedilememektedir. Ama eğer yukarıda olduğunun tersine yani bir makine dişlisi olarak değil de “makul” bir varlık olmak anlamında akıl kullanılacaksa burada kamusal ve özgürce bir kullanım söz konusudur. Böylece de aslında insan, makul insanlar topluluğunun üyesi haline gelmiştir (Foucault, 2014a, s. 178). Foucault bu bakış açısına dair sert bir eleştiri getirmiştir. Aydınlanmanın bireylerin düşünce özgürlüklerinin güvencede olduğu bir süreç olarak görülemeyeceğinin, tersine sadece aklın evrensel, özgür ve kamusal kullanımının üst üste binmesiyle ortaya çıkan bir süreç olarak var olduğunu iddia etmiştir (Foucault, 2014a, s. 179). Ayrıca Foucault bu noktada insanın itaat etmesinin yolunu açan formdaki iktidardan bahsederek, bu iktidarın her daim neden yasa ya da yasaklama olarak tasarlandığını sormaktadır. Bunun Kant'ın felsefesinin etkisinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Çünkü en nihayetinde zorunluluklar, herkes için geçerli olan kuralları belirleme ya da aklını kullanma cesareti göstermek ama sınırları aşmamak gibi ilkesel tutumlar dikkate alındığında ulaşılan noktanın “yapma(ma)lısın” türünden evrensel ve zorunlu bir buyruğa uymak olduğu açıktır. Bu buyruğun insan eylemlerine ilişkin tüm düzen ilişkilerini belirlediği de eklenmelidir. Bu açıklamaları yetersiz bulan Foucault, Kant'ın etkisinin olup olmadığının değil, asıl önemli olan niçin etkisinin bu kadar güçlü olduğunun ortaya konulması gerektiğinin altını çizmiştir (Foucault, 2014a, s. 143). Foucault'nun kuramsal incelemeleri göz önüne alındığındaysa, Kant felsefesinin niçin bu kadar etkili olduğu sorusuna ancak dönemin ilişki ağlarına bakılarak, ekonomik, sosyolojik, politik düzenlerinin etkilerine dayanarak yanıt verilebileceği ortadadır. Foucault'nun bu düşüncesini *College de France Dersleri*'ndeki içeriklerden örneklemek mümkündür. Bu derslerde evrensel bir öznenen

bahsedilmeyeceğinin üzerinde duran Foucault, öznenin bizzat hayatın içinde olan, mücadele eden bir yapıda olduğundan bahsetmiştir. Bu özne de hakikatini, haklarını, hukukunu belirleme isteğindedir ama bu kendi hakikati, hakkı ve hukukudur. Foucault bağlamındaki öznenin hakikat anlayışının siyasal ve tarihsel bir söylemle ilişkisi olması dolayısıyla belli bir perspektife ve stratejiye bağlı olduğu iddia edilmiştir. O halde bu söylem, Kant felsefesinde olduğu gibi hukuki ve felsefi evrensel kabullerden ayrılmaktadır. Kant'ta olduğu gibi yasa koyucu ve belirlediği rolleri kabul eden bir özne değildir. Bu söylemi üreten özne için evrensel kavrayışlar, Kant felsefesi bağlamındaki hakikat kavramı, genel haklar ve ödevler Foucault'ya göre hayal ve tuzak olarak tanımlanmıştır (Foucault, 1993, s. 95). Gerçekten akıl olan bir rasyonellik formunu da kabul etmediğini eklemek gerekmektedir. Özellikle yukarıda çözümlenen bahsedilmesi bu rasyonalite formlarının parçalanması ve dağılması ile bağlantılıdır. Burada Foucault, evrensel kavrayışların ya da bu kavrayışların dayattığı rasyonelliğin çözümlenmesinden bahsederken bu kavrayışların yok olmasını kast etmemiştir. Onun kast ettiği daha çok, çok sayıdaki biçim değişimidir. Buradan da artık aklın çöktüğü, yok olduğu gibi anlamların çıkarılmaması gerektiği konusunda uyarmıştır. Sadece tek bir rasyonaliteden bahsedilemeyeceği, birçok farklı biçiminin sonsuza dek yaratılacağı farkında olmamız gerektiğini ifade etmiştir (Foucault, 2001c, s. 40). Rasyonalizm, rasyonalite ve hümanizm konularına tekrar dönülecek ve daha detaylı olarak ele alınacaktır. Ama buradaki analizlerden en azından Foucault'nun tek ve evrensel bir rasyonalizme karşı konumu açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır.

Foucault'nun önemle üzerinde durduğu diğer bir başlık da Kant felsefesinin özgürlük sorununa dair getirdiği açıklamalar hakkında olduğu ifade edilebilir. Özetle ifade edilecek olursa; “öznenin “keşfedebilmek” için “merkezin dışında” bir konumda olması gerekiyordu. Bir düzeyde bilim tarihiyle ilgili belli bir romantizmden medet ummak gibi görünmektedir bu: Hakikati arayan insanın yalnızlığı, özgürlüğünü tarih içinde ve ona rağmen ortaya seren özgürlük. Daha temelde, bilgi teorisi ile bilgi öznesini bilgi tarihinin üstüne yerleştirme meselesidir bu” Foucault'ya göre... (Foucault, 2012b, s. 21). Özgürlük, tarih ve hakikat konularında özellikle Foucault'da Nietzsche'nin etkisinin önemini büyük olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle de Foucault'nun etkilendiği kısmın, Tanrının ölümü ve insanın doğuşu eleştirileri ile buna karşılık “üstinsan”ın tasarlandığı noktalar olduğu görülmektedir.

“Zamanların sonunu, onu Tanrının ölümü ve sonuncu insanın başıboş dolaşması haline getirmek için yeniden ele almıştır; antropolojik sonluluğu da yeniden ele almıştır, ama üstinsanın devasa sıçrayışını ortaya çıkarmak için.” (Foucault, 2001a, s. 369). “insan” düşüncesi her ne kadar günümüze kadar etkisini korusa da bu kavrama dayanarak düşünürlerin “kemikleşmiş kalıntılarıyla resmettikleri garip ve belki de olanaksız çehrelerin bütün bu sabit biçimlerini bu yüzden tutuşturmaktan geri kalmamaktadırlar” şeklindeki Foucault’nun düşünceleri Nietzsche ile paralellik taşımaktadır (Foucault, 2001a, s. 369). Foucault bu paralelliği de konuya ilk dikkat çekenin Nietzsche olduğunu belirterek ifade etmiştir. “Diyalektik ile antropolojinin karma vaatlerini yaratmamızdan önce, yangını bizim için her halükârda Nietzsche çıkarmıştır.” (Foucault, 2001a, s. 369). Ayrıca Nietzsche etkisi bir yana, açık olarak ifade edilmek istenenin idealize edildiği türden bir özneye ulaşamayacağına da altını çizmek gerekmektedir. Bu da oldukça önemli bir noktadır çünkü tüm meselesinin özneyle dair açmazları ortadan kaldırmak olduğunu belirten bir düşünür için bu önemli bir eleştiridir (Foucault, 2012b, s. 22).

Aydınlanmaya dair Kant’ın metnine tekrardan dönmemiz gerekmektedir çünkü evrensel, *transandantal* kavrayışlarda olduğu gibi burada da özgürlük konusu önemlidir ve bu metin önemli detaylar içermektedir. Aklın evrensel yani özel amaçlar dışında kullanımı özgürlüğün negatif, yani aklın önüne herhangi bir engelin çıkarılmaması anlamına denk gelmektedir (Foucault, 2014a, s. 179). Aklın bu anlamdaki özgürce ya da Kant’ın deyişiyle kamusal kullanımının nasıl güvence altına alınabileceği de Foucault tarafından analiz edilmiştir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi bu noktada bireyler hem bir yandan sınırlar içinde kalmak anlamında itaat etmeli diğer yandan da bilme ya da aklını kullanma cüretini göstermeleri gerekmektedir. Bunun nasıl mümkün olacağı bir sorundur (Foucault, 2014a, s. 179).

Kant’ın kuramsal incelemelerinde de ayrıntılı olarak ifade edildiği gibi üç ana kritiğinde neyin bilinebileceği, nasıl eylemde bulunulması gerektiği, neyin umut edilmesinin olanaklı olduğunu belirlenirken aslında aklın kullanımının çerçevesi tanımlanmıştır. Dolayısıyla Aydınlanma metninde de aynı doğrultuda Aydınlanmayı insanlığın herhangi bir otoriteye tabi olmadan aklını kullanması gereken an olarak ifade etmiştir. O halde eleştirinin bu anlamda aklın kullanımı için zorunluluk arz ettiği açıktır. Aklın eleştirilerde belirlenen çerçeve dışında kullanılmasının insanı yanıltacağı,

heteronomi ve dogmatizme götüreceğinden bahsedilmişti. Kant'ın otonomiye mümkün kılmak için de aklın belirlenen çerçevede kalması gerektiği belirtilmişti. Foucault'ya göre Kant'ın üç eleştirisi, aklın çerçevesini belirlemesi anlamında nasıl olgunlaşılacağı ve Aydınlanma'ya giden yolu gösteren el kitabı görevi görmektedir (Foucault, 2014a, s. 180). Her ne kadar Foucault'nun bu ifadesiyle negatif bir eleştiride bulunuyor olduğu gibi bir görüntü olsa da bu tezde yer alan Kant bölümünde ayrıntılı olarak gösterilmiştir ki; sınırlar ne kadar tanımlanırsa tanımlansın insanın kalıplara sığmayan bir yapıda olduğu açıkça görülmektedir. Bu perspektiften bakınca da Foucault'nun da Kant'a dair sanki sadece belli bir noktadan baktığı ve indirgemeci bir tavır sergilediği şeklinde bir eleştiri getirmek mümkün olacaktır.

Özgürlük kavramının Foucault felsefesinin temelinde ve onun diğer felsefi düşünceleri eleştirmesinde kilit bir role sahip olduğu söylenebilir. Evrensel açıklamalara, *transandantal* kavrayışlara ya da rasyonalite bağlamındaki tartışmalarda da buna çokça yer verilmiştir. Burada Foucault'nun özgürlükle alakalı olarak üzerinde durduğu bir diğer kavram da daha önce de aynı bağlamda sınır-tutum ya da modern tutum şeklinde kısaca üzerinde durulan ve "*ethos*" anlamındaki "tutum"dur. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa; "tutum"dan kasıt, "güncellelikle kurulan bir ilişki kipi, bazı insanların yaptığı gönüllü bir tercih; nihayet bir düşünme ve hissetme tarzı, aynı zamanda bir aidiyet ilişkisini gösteren ve kendisini bir görev olarak sunan bir eylem ve davranma biçimidir." (Foucault, 2014a, s. 181). Bu bağlamda da "modern tutum" kavramı tanımlamasına geçmektedir. Modern tutumunu açıklamak için ise Baudelaire'e başvurmuştur. "Baudelaire'e göre, modern insan kendini, kendi sırlarını ve kendi gizli hakikatini keşfetmeye çıkan insan değil; kendini yaratmaya çalışan insandır. Modernlik, "insanı kendi var olduğu biçim içinde özgürleştirmez"; onu, kendini geliştirme yükümlülüğüyle baş başa kalmaya zorlar." (Foucault, 2014a, s. 183). O halde burada artık modern insanın (Fransız düşünürlerden birçoğunun modernizmin karşılığı olarak klasik kelimesini, çağımızı ifade etmek için modern kelimesini kullandıklarını burada söylemek gerekmektedir.) sınırlarını keşfetme amacıyla olmadığı, sınırları estetik alanda ve özgürlük kavramı bağlamında aşma yollarını sürekli arayan bir tavırda olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Foucault'nun "şimdinin ironik biçimde kahramanlaştırılması, özgürlük ile gerçek arasındaki bu oyun, kendinin *asetik* biçimde geliştirilmesi; Baudelaire bütün bunların toplumda, siyasi bünyede bir yeri olduğunu düşünmez.

Bunlar ancak Baudelaire'in sanat dediği başka, farklı bir ortamda üretilebilir” ifadeleriyle de güçlü bir şekilde desteklenmektedir (Foucault, 2014a, s. 183). Foucault burada eş zamanlı olarak iki önemli noktaya dikkat çekmiştir. Bu noktalardan ilki insanın şimdi ile kurduğu ilişki, tarihsel oluş moduna ve öznenin kendisini belli bir öznellik alanına konumlandırarak bir özne (burada “insan”) olarak kurmasını sorunsallaştıran sorgulama şeklinin Aydınlanma döneminde nasıl kendine yavaş yavaş yer bulduğuna dairdir. Dikkat çekilen ikinci nokta ise öznenin, Aydınlanma'nın doktriner öğelerine angaje olmasının aksine nasıl oluyor da belli bir tutumun yani, öznenin tarihsel varlığının sürekli eleştiri biçiminde nitelendirilen bir felsefi “tutum”un devamlı gündemde kaldığına dairdir (Foucault, 2014a, s. 184).

Bu noktada daha önce pozitif olan tarafına değinilen Foucault'nun “tutum”a dair olan açıklamalarının aynı konu hakkında negatif olarak ne şekilde ele alındığı da açıklanması gerekmektedir. Öncelikle bu bağlamdaki “*ethos*” ya da “tutum”, “Aydınlanma'nın şantajı diye nitelemek istediğim şeyin reddedilmesini” içermektedir (Foucault, 2014a, s. 185). Bu bağlamda “*Aydınlanma Nedir?*” metninde belli türden bir felsefi tutumun olduğu üzerinde durduğu gibi, bundan, bu metinden yana taraf ya da karşısında olunması gerektiği anlamının çıkarılmaması gerektiği konusunda da uyarmıştır. O, bu metin analizinin sonuç olarak daha genel anlamda tüm indirgemeci ve alternatif bir otorite olma iddiası taşıyan her şeyin reddedilmesi gerektiğine dair olduğunu iddia etmiştir. İster “Aydınlanma'yı kabul eder ve onun rasyonalizminin çerçevelediği gelenek içinde kalırsınız (bu bazılarınca olumlu bir koşul, bazılarınca ise tersine bir yakınma noktası olarak görülür) ya da Aydınlanma'yı eleştirir ve onun rasyonalite ilkelerinden (gene iyi ya da kötü olarak görülebilecek ilkelerdir bunlar) kurtulmaya çalışırsınız.” sözleriyle de bu durumu netleştirmiştir (Foucault, 2014a, s. 185). Bu sözlerin ilk kısmında yer alan anlayışı da Aydınlanma'nın şantajı olarak gördüğünü, yani bir dönemin iyi ve kötü kabul edilebilecek öğelerini içerdiğini tespit etme çabasında olup, bunlara diyalektik ayrımları kullanarak çözüm bulunamayacağını altı çizilmiştir. Foucault'nun bu konuda önermiş olduğu çözüm ise öznenin kendisini tarihsel olarak Aydınlanma'nın kabul ettiği özne sınırlarının içinde nasıl konumlandığının, kendisinin nasıl bir varlık olarak belirlendiğinin analiz edilmesidir. “Bu tür bir analizin içinde elden geldiğince kesin veriler temelindeki bir dizi tarihsel araştırma yer alacak ve bu araştırmalar geçmişe

dönük olarak Aydınlanma’da rastlanabilecek olan ve her koşulda muhafaza edilmesi gereken “rasyonalitenin temel çekirdeği”ne yönelmeyecektir. Bu araştırmaların yöneleceği yer “zorunluluğun fiili sınırları”, yani kendimizin özerk özneler olarak oluşması açısından vazgeçilmez olmayan ya da artık vazgeçilmez sayılmayan noktalar.” (Foucault, 2014a, s. 185). Ancak önemle belirtmek gerekir ki; burada ele alınan analizde hümanizm konusuyla Aydınlanma birbirine karıştırılmamalıdır (Foucault, 2014a, s. 185), aralarında daha çok gerilimli bir ilişki söz konusudur (Foucault, 2014a, s. 187). Aydınlanma, Avrupa’daki toplumların gelişme süreçleri içindeki herhangi bir aşama, tarihsel bir dönem olarak kabul edilmiştir. Hümanizm ise sadece Aydınlanma döneminde değil, Avrupa’daki toplumların tarihinin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde ortaya çıkan ve tamamen değer yargularıyla ilişkili olan bir motif ya da motifler bütünü olarak tanımlanmaktadır. Hümanizm bu bağlamda sadece Aydınlanma dönemine ait sabit bir olgu değil, tersine farklı dönemlerde karşımıza çıkan esnek bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır denilebilir. Örneğin Foucault, bir dönem Hıristiyanlığın hümanizmi, bir başka dönem tüm umutlarını bilime bağlamış bir hümanizm ile karşılaşmanın mümkün olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2014a, s. 186). Dolayısıyla da Foucault’ya göre hümanizm, “başvurmak zorunda kaldığı insan anlayışlarını renklendirme ve onları haklı göstermeye yarar.” (Foucault, 2014a, s. 186). Canpolat, Foucault bağlamında bakıldığında on sekizinci yüzyılın kendine özgü sürecinde bir yandan tür olarak insana önem atfedilmesinin diğer taraftan da doğal olarak “insan” a dair soruların önplana çıkmış olmasının, Aydınlanma ile hümanizmin birbirine karıştırılmasının nedeni olarak görmüştür. Aydınlanma, temelde tür olarak insanın kendisini aralıksız olarak sorgulaması ve birey olma anlamında otonom ya da özgür bir özne olarak var olmayı hedeflemesi şeklinde düşünülmektedir. Böyle bir anlayış ile modernizm döneminde insanın kendisini özgürleşen ve bir sanat eseri gibi kendisini yeniden yaratma isteğine sahip bir varlık olarak gördüğü ifade edilebilir. Fakat bu durumda da hümanist kavrayışa göre belirlenmiş, belli değerler yüklenmiş olan “insan” tasarımına ters düşeceği de açıktır (Canpolat, 2005, s. 96). Hümanizme giden yolun taşlarının her dönemin kendi tarihsel özelliklerini dayattığı belli türden bir insan varlığının belirlenmesi ile döşenmeye başlandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Satır aralarından çıkarılabilecek muhtemel sonuçlar arasında hümanizmin de evrensel bir değer, zorunlu bir yapı gibi anlaşılması gerektiğine işaret edildiği, kendi

bütünselliğini belirleyen belli türden bir rasyonaliteye sahip olduğu, tarih üstü bir tutarlılığa sahip olmadığı, hümanizmin motiflerinin esnek olduğu gibi noktalar sayılabilir. O halde buraya kadar yapılan analizlerden, her dönemin kendi sınırlarını belirlediği bir “insan” ve bu insanlar kümesine işaret eden, tanımlandığı haliyle “insan” olabilenlerin ve bu olabilmenin koşullarını, kuralları belirleyen rasyonaliteye sahip bir “insanlık” yani hümanizmin olduğu gibi bir sonuca varmak olanaklıdır. Tüm bu tespitlere ek olarak Falzon, Foucault bağlamında hümanizmde tam anlamıyla insan olabilmenin koşulunun somut insanın reddedilmesi gerektiğine dayandığını iddia etmiştir. Hümanizmin insanı merkeze alan tutumu ve somut insan varlığını bir kenara koyması buradaki iddiaları desteklemektedir. Böyle bir tutumun aslında somut insanı hayalet benzeyen öznelere indirgeyeceği, “gerçek insan” değil “gayri insan” yaratacağı, hayatın kendisinden kopuk bir insan ortaya çıkacağı da belirtilmiştir. Bu tespitlerin anti-hümanist anlayışlara paralel olduğu da söylenebilir. Ancak, Foucault’nun analizlerinde de benzer açıklamalara rastlansa da Foucault’nun insanı kökten reddettiğini söylemek yerine, somut anlamdaki insan varlığının ortaya koyduklarına yöneldiğini söylemek daha doğru olacaktır (Canpolat, 2005, s. 94).

Hümanizm konusunda da aslında Foucault, eleştirdiği diğer noktalarda olduğu gibi öznenin zorunlu olarak bir özneliği kabullenmesine karşıt olarak özgürlük konusunu sorunsallaştırmıştır denebilir. Özneyi hiçbir standart çerçeveye, belli bir değere, ilkelere hapsedememe çabasında olduğu da ifade edilebilir. Otonomi bağlamında özellikle Kant ile taşıdığı paralelliğe dikkat çekmek gerekmektedir. Ayrıca Foucault’nun Kant felsefesinin özgürlük konusuna geldiğinde evrensel ve *transandantal* ilkelere ayrılmaması neticesinde özgürlük konusunu açıklamakta zorlandığını fark ettiği, bu sebeple de tarihin ve sorunsallaştırmanın önemini keşfettiğini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Bu yüzden otonomiye ve özgürlüğe verdiği önem açısından Foucault’nun “eleştiride -epistemolojik anlamda- normatif temeller belirlemeyi reddetmesinin ardındaki amaç, ilginç bir şekilde Kant’ın niyetiyle aynıdır: O da Kant gibi ama ondan farklı bir şekilde, özgürlüğümüzü ve otonomimizi korumayı amaçlamaktadır.” denebilir (Gündoğdu, 2014, s. 412). Ayrıca bir diğer önemli tespit de Foucault’nun öznelarasılık ya da otonomiye mümkün kılmak için evrenselliği gerekli görmeyişi, tarihselliği önplana çıkarması, Kant ile ayrıldığı ve diğer taraftan da Nietzsche’ye yaklaştığı noktaların bunlar olduğu ifade edilebilir. Özellikle otonomi,

özgürlük vb. konularda Kant'ın hakikat anlayışına karşı Nietzsche'nin hakikat açıklamalarına daha yakın durması da diğer bir önemli noktadır. Foucault'nun Kant eleştirileri bu bağlamda çok önemlidir. Ancak bu konular hakikat anlayışı çerçevesinde, Nietzsche, Antik-Yunan etkisi, dil-temsil ilişkisi bağlamında ayrı bir bölümde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

Hakikat ve Nietzsche bölümüne geçmeden önce buraya kadar geniş çapta ele alınan Foucault'nun Kant'a dair analizlerinin kısaca derlemesini yapacak olursak; öncelikle, Kant'ta hakikatin (doğru anlamındaki değil, *ontolojik* anlamdaki hakikatin) bilinemezliği ve bunun antropolojik yansımalarının tespit edilmiş olması önemlidir. Kant'tan itibaren artık insan sorununun sonsuz ya da *ontolojik* bir hakikat temel alınarak inceleme konusu olmadığı ifade edilmiştir. Çünkü Kant felsefesi ve onun etkisinde günümüze kadar gelen felsefi görüşe göre, sonsuzun artık verili olmayıp, sonluluk dışında başka bir şeyin olmadığı veri olarak kabul edildiği belirtilmiştir. Bu da sonuç olarak Kant'ın kritiklerinin neden bir anlamda antropolojik olma olasılığından kaçamadığını açıklamaktadır. Foucault bu olasılığı bir tehlike olarak görmüş ve negatif bağlamda eleştirdiği tespitlere ekleme gereği görmüştür (Foucault, 2011b, s. 28).

İkinci olarak belirtilmesi gerekir ki; Foucault ele aldığı konular bağlamında kendi ifadesi ile ne Kantçı ne de Cartesçi olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü o (kuramsal kısımlardaki farktan da açıkça görülebileceği üzere) düşünen/bilen-ben ile özne arasındaki *transandantal* seviyedeki bir özdeşliği kesinlikle kabul etmemiştir. Açıktır ki; Foucault, tam anlamıyla yapılara dair olmasa da, bilginin tarih içinde ortaya çıkan bir takım işleyiş kurallarının olmasını ve farklı öznelerin bu çerçeve içinde nasıl konumlandıklarını sorunsallaştırmıştır (Foucault, 2011b, s. 291). Descartes felsefesi nasıl hakikat ile özne (özne nesne ikiliği desek yanlış olmaz) arasındaki ilişkileri felsefi bir sorun olarak incelemişse, on sekizinci yüzyılda da Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserindeki (ve hatta daha sonrasında Hegel'in *Tinin Görüngü Bilimi* Alm. *Phänomenologie des Geistes* başlıklı eserinde de) hakikat ve yaşam arasındaki ilişkilerin de Foucault tarafından analiz edildiği iddia edilebilir. Dolayısıyla bu dönem itibarıyla artık “Yaşamın bilgisi, hakikat, özne ve bilgi genel sorusuyla ilgili bölgelerden birinden başka bir şey olmayarak mı kabul edilmeli? Yoksa bu soruyu başka türlü sormak zorunda mı bırakıyor? Tüm özne teorisi, bilgi dünyanın

hakikatine açılmak yerine yaşamın “hata”larında kök saldığı andan itibaren yeniden formüle edilmek zorunda değil midir?” (Foucault, 2011b, s. 369) gibi soruların felsefi incelemelerin temel sorunları haline geldiği görölmektedir.

Üçüncü olarak klasik felsefi anlayışı temel alan toplum bilimlerinin evrenselleri belli pratikleri açıklamak için kullandıklarını ifade eden Foucault ise amacının bunun tam tersini yapmak olduğunu belirtmiştir. Yani evrensellerden ve onların belirlediği rasyonel alandan hareketle somut olgulara varabilmenin tersine veya evrensel kavrayışları belli pratikleri kavrayabilmek için zorunlu dayanak noktaları olarak araçsallaştırmanın aksine; onun amacının ilgili somut pratiklerden hareket etmek ve evrensel kavrayışları bu pratiklerin süzgecinden geçirmek olduğu ifade edilebilir. Bu noktada Foucault’ya tarihselci bir indirgemedede bulunduğu yönünde eleştiri gelebilir ama dikkat edilecek olursa ortada indirgemeci bir tutum olmadığı görülebilir. Çünkü Foucault’nun yaptığının tersine bu evrenseller temel alınarak tarihin bu evrenselleri nasıl düzenlediği, değiştirdiği, kabul ettiği ya da reddettiği üzerine incelemeler yapılıyor olsaydı bir indirgeme söz konusu olacağı açıktı. İşte tam da bu yüzden Foucault’nun tarihselci olmadığı ortadadır ve ona göre aslında tarihselcilik de evrensel kavrayışları temel almakta ve bu kavrayışları tarihin süzgecinden geçirmektedir. Foucault ise bir yandan teorik, diğer yandan da yöntemsel bir karardan yola çıkmaktadır (Foucault, 2015a, s. 5). “Tarihi eleştirel yöntem olarak kullanarak evrenselleri sorgulamak yerine, evrensellerin var olmadığı kararından yola çıkarak nasıl bir tarih kurulabileceğini sorgulamak” gibi bir tercihte bulunduğu söylenebilir (Foucault, 2015a, s. 6). Burada Foucault’nun bu tercihinin, büyük bir dönüşüme işaret etmesi ve aynı zamanda eleştirilerin birçoğuna ışık tutması açısından da büyük bir önem taşıdığı açıktır. Foucault, neden *sentetik a priori*’yi ya da evrensel kavrayışları temel olarak değil de tarihsel *a priori* üzerinden ilerleme tercihinin açıklanmasının bu tartışmaya netlik kazandıracadığını düşünmüştür? Buradaki neden sorusunun cevabı aslında *a priori*’nin tarihsellikten kaçamayacak olması üzerinden verilmiştir. Çünkü Foucault olayların kendisi hakkında ya da Kant’ı her şeyden çok heyecanlandıran gökkubeye dair; hareketsiz, değişmeyen, tarih-üstü bir yapının inşa edilemeyeceğini iddia etmiştir (Dillon, 2014, s. 509). Bu *a priori* Foucault’ya göre “söylemsel bir uygulamayı belirginleştiren kurallar bütünü olarak tanımlanır: oysa bu kurallar, ilişkiye soktukları elemanlara dışardan empoze edilmez; onlar bir araya topladııkları aynı şeyin içine angaje

olmuşlardır; ve eğer bu kurallar elemanlar arasından en küçüğüyle bildikte değişmezlerse, onlar elemanları değiştirirler, ve belirli kesin eşiklerde onlarla birlikte dönüşürler.” (Foucault, 1999, s. 166). Böylece artık Kant ve sonrasında kesin sınırların tespiti için ulaşılmaya çalışılan sonluluk fikrinin yerine modern bir sonluluktan yani, zaman, mekân ve düşünceyle ilişkili çeşitli anlamlar ortaya çıkaran, dolayısıyla kesintisiz ilerleyen değil kesintili tarihselliği olan sonluluktan bahsedilebilir. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* başlıklı eserinde belirttiği gibi bunun olası dayanaklarının ise “belki asla söylenemeyecek ya da deneyim için gerçekten de verili hakikatlerin bir *a priori*'si değil, bilfiil söylenmiş şeylere dair olduğu için verili olan bir tarihin *a priori*'si” olduğu ifade edilebilir (Dillon, 2014, s. 509). Bu saptamanın bir diğer olası sonucunun da farklılıkları kavramının ya da bir diğer ifade ile farklılıkların olanaklı olduğunu görmenin mümkün hale gelmiş olmasıdır. “Kategoriler, bir yandan bilginin *a priori* biçimleri olarak okunabilir; fakat diğer yandan, arkaik ahlâk olarak, özdeşin farklılığa dayattığı eski on emir olarak da ortaya çıkarlar. Farklılığı serbest bırakmak için, a-kategorik bir düşünce icat etmek gerekir.” (Foucault, 2011b, s. 220). Bu bir cümle ile aslında özneye, “insan”a, hümaniteye, insanlık bağlamında belirlenmiş rasyonaliteye ve evrensel kavrayışların din benzeri dayatmalarına, farklılıkları bir potada eritip tek küme altında toplayan indirgemeci tutumlara dair çok damıtılmış bir eleştiri getirilmiş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Böylece Foucault'nun felsefesi görüşü ile Kant felsefesinden farklı olarak, doğru-yanlış, gerçek-gerçek olmayan, yasal-yasal olmayan gibi konuların tespiti ile meşgul olmaktan vazgeçilmiştir denilebilir. Kritik felsefesi ile oluşturulan kriterler bütününe denk gelen düşünce sistemleri ile doğruyu-yanlış, iyiyi-kötüyü ya da güzeli-güzel olmayı değerlendirmekte, belirlemekten de kurtulmuş olmaktadır. Ayrıca bu bağlamda daha doğruya, iyiye ve güzele ilerleyen bir tarih anlayışına da sahip olunamayacağı da açıktır. Çünkü Foucault'ya göre tarihin içinde yer alan unsular, onlardan üstün olan bir amaca veya mekanizmaya tabi olamayacakları, bu unsurlardan önce var olduğu kabul edilen bir iradenin ardılları olan biçimler olarak da kabul edilemeyecekleri ifade edilebilir. Dolayısıyla özsel, evrensel, zorunlu olduğu iddia edilen şeylerin Foucault'ya göre keyfi olarak tasarlanan bir takım kuralların ve değişken koşullarda kurgulanan stratejilerin sonuçları olduğu belirtilebilir. Bu bakış açısının doğal sonucu olarak da Kant'tan farklı olarak Foucault felsefesinde evrensel, özsel, mutlak doğru/hakikat

türünden savunuların yer almadığı gözlenmektedir. Foucault birçok sefer amacının, insanlar tarafından evrensel olarak kabul edilen şeylerin aslında tarihsel değişim ve dönüşümlerin birer sonuçları olduğunu göstermek olduğunu ve insan varoluşuna dair evrensel zorunluluklar atfeden felsefelere karşı durduğunu belirtirken aslında burada analiz edilen bu vb. noktalara işaret etmektedir (Gündoğdu, 2014, ss. 404-405).

Kant'a dair analizlerin derlendiği bu bölümde değinilmesi gereken dördüncü ve son nokta da “kendilik ilişkisi” hakkındadır. Foucault'nun kuramsal incelemelerinde soy bilimin üç alanından bahsedilmişti. Bunlardan ilki; bilgi ile alakalı olan kısımdı. Yani hakikat ile ilişkide öznenin kendisinin tarihsel *ontolojisinin* yapılması, öznenin kendisini bu ilişki üzerinden bilgi nesnesi olarak kurmasıydı. İkincisi ise iktidar alanı ile alakalı olan kısımdı. Yani iktidar ile ilişkisinde öznenin kendisinin tarihsel *ontolojisinin* yapılması, öznenin kendisini bu ilişki üzerinden öteki özneler üzerinde etkide bulunan özne olarak kurmasıydı. Üçüncüsü de ahlak ile alakalı olan kısımdı. Yani ahlak ile ilişkisinde öznenin kendisinin tarihsel *ontolojisinin* yapılması, öznenin kendisini bu ilişki üzerinden ahlaki eylemde bulunan özne olarak kurmasıydı (Foucault, 2014a, s. 204). İşte bu üçüncü noktada dikkat çeken önemli bir nokta vardır. O da “ahlâki reçetelerin kendi başına ayrıştırılmamış olan, ama açık olarak büyük önem taşıyan bir başka yanı daha vardır: bu, insanın kendisiyle kurması gereken ilişki, bireyin kendini kendi eylemlerinin ahlâki öznesi olarak nasıl kurması gerektiğini belirleyen kendilikle ilişkidir.” (Foucault, 2014a, s. 205). Kendilik ilişkisi olarak ifade edilebilecek olan bu durumun dört temel yanı olduğundan bahsedilmektedir. İlkinin kendilik ilişkisinin ahlaki olan kısmının davranış ile ilgili parçası veya tutumu olduğu ifade edilebilir. Buna Kant felsefesinde niyetin (burada Foucault tarafından “amaç” kavramına işaret edildiği muhtemeldir ve bu konu Kant felsefesinin etik bölümünde oldukça detaylı olarak ele alınmıştır) duygulardan çok fazla öneme sahip olması ve eylemi belirlemesi örnek olarak verilebilir. Karşıt olarak günümüzde ise genel olarak ahlakın özne ile ilgili olan yanının duygular olması ve eylemleri duyguların belirlediği de örnek olarak verilebilir (Foucault, 2014a, s. 205). İkinci nokta ise Foucault'nun “tabi kılma modu” (Fr. “*mode d'assujettissement*”) olarak ifade ettiği kavrama denk gelmektedir. Bu da aslında insanların kendilerine dayatılan ahlaki zorunlulukları tanıma modu olarak açıklanabilir. Buna örnek olarak da herhangi bir metinde vahiy yolu ile bildirilen bir ilahi yasa gösterilebilir. Ayrıca Foucault'ya göre, insanlar tarafından yazılmış metinlerde,

özellikle de *transandantal* felsefi anlayışları içeren metinlerde de bu zorunlu yasaların örneklerini görmek mümkündür. Bu da; mümkün bütün koşullarda hayatını sürdürmekte olan tüm varlıklar için belirleyici olan bir doğa yasasının, rasyonel bir yasanın kabul edilmesidir. Bu anlayışlara karşıt olarak da Foucault'nun kendi felsefi çizgisini belirleyen “varoluş estetiği” çerçevesinde belirlenebileceğini örnek olarak verdiğini belirtmek gerekmektedir (Foucault, 2014a, s. 206). Üçüncü nokta ise normal-anormal özne ayrımı yapılacak olursa, normal olabilmek amacıyla öznelerin kendisini hangi araçlar sayesinde dönüştürmesi gerektiği hakkındadır. Arzuları (muhtemelen istek kast edilmektedir) yumuşatma, ölçülü ve dengeli olma ya da öznenin ne olduğunu anlaması ve arzularını bastırarak belli amaçlara ulaşmaya çalışması örnek olarak verilebilir. Foucault'ya göre bu, etik tözü işlemeye çalışmaktır ve bunu kendini geliştirme çabası olarak, kendilik pratiği yani geniş anlamıyla asetizm olarak görmektedir. Dördüncü nokta da öznenin ahlaki bir biçimde davranmaya yöneldiği zaman ne türden bir varlık olmaya özendiğine dairdir. O, bunu ahlaki amaçsallık olarak tanımlamakta ve örnek olarak saf, ölümsüz, özgür veya kendisin efendisi olan özne olmayı amaçlamak şeklinde örneklendirmektedir. Sonuç olarak ifade edilecek olursa Foucault'ya göre ahlak olarak kabul edilen şeye yukarıda birçok boyutu ile ele alınanların bir bütünü olarak bakmak gerekmektedir. Ahlakın sadece bunlardan biri ya da bir kaçı olarak kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Ahlak ne sadece Kant'ın önerdiği şeydir, ne dinlerin, ne de sadece insanların fiili olarak varolan davranış biçimleridir. Foucault'ya göre sadece kodlardan ya da davranış kurallarından oluşan bir ahlak kabul edilmemekte, kendilikle ilişkili olan ve yukarıda sayılan dört unsuru da içeren bir ahlaki bütünlük öne sürülmektedir (Foucault, 2014a, s. 207).

Kendilik ilişkisi ile ilgili olarak eğer yukarıda ele alınan noktalar es geçilecek olursa, bu ilişkinin Descartes'ta olduğu gibi akıllı olunduğu (deli olunmadığı/akıllı olmayan özne olunmadığı) sürece sadece kendiliğin apaçıklık formunu taşıyan bir doğru bilgi öznesi olarak nitelenebileceği ve sonuç olarak kendilik ile kendilik arasında bir ilişki kurulacağı ifade edilmektedir. Böylece Descartes bağlamında doğrudan apaçıklık bu etik özne için yeterli olacaktır. Öte taraftan Foucault, Kant'taki öznenin bizzat bilgi öznesiyle, etik özne arasındaki ilişkinin bilinmesini engelleyen özelliğe sahip olduğundan bahsetmektedir (Foucault, 2014a, s. 219) ki bu tezde de önemle dikkat çekilen bir noktadır. Eğer bu argüman doğru olarak kabul edilecek olursa, o halde

Kant'ın *epistemolojik* anlayışının özellikle evrensel ve *transandantal* kavrayışı savunusunun, (yine Kant tarafından) etik ve estetik kısımlarda devam ettirilmesi çabasının özneye dair yaklaşımın sonuçlarının soru işaretleri oluşturabileceği ifade edilmişti. Foucault'nun bunu fark ettiği ve bunu çözebilmek için de *sentetik a priori* temelli bir felsefe oluşturmaktan ziyade tarihsel *a priori* temelli bir felsefeyi tercih ettiği belirtilmişti. Böylelikle sadece etik ve özne arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda özgürlük konusunu da sorunsallaştırabildiği iddia edilmişti. Bu konular Aydınlanma metni incelenirken de etik ve bilgi öznesinin birbirinden farklı olup olmadıkları konusunda detaylı analizler yapılarak eleştiriler getirilmişti. Tüm bunlara ek olarak Foucault'ya göre, tekrardan ifade edilecek olursa; Kant tarafından, öznenin evrensel olabildiği ölçüde bilgi öznesi olabileceği ama yine de etik bir tutum içinde olabilen evrensel öznenin bulunması gerektiği şeklinde bir çözümün getirildiği görülmektedir (Foucault, 2014a, s. 219). Bu tespiti de yani öznenin kendilik ile olan ilişkisinin Kant bağlamını (onun önermiş olduğu türden bir kendilik ilişkisinin nasıl olması gerektiğini) aslında Kant'ın kuramsal incelemelerinin yapıldığı ikinci bölüm olan *Pratik Aklın Eleştirisi* kısmında detaylı olarak görmek mümkündür. Böylece aslında özetlenecek olursa; Foucault, "Descartes'ın bilimsel rasyonaliteyi etikten kurtardığını ve Kant'ın etiği prosedür rasyonalitesinin uygulamalı bir biçimi olarak geri getirdiğini" ifade etmiştir (Foucault, 2014a, s. 220). Kant'ın öznesinin kendisini, evrensel bir özne olarak tanınması zorunluluğu, bir başka ifade ile öznenin kendisini tüm eylemlerinde kendisi tarafından belirlenen evrensel kurallara uyan olarak, dolayısıyla da kendisini bir evrensel özne olarak kurması gerekliliği açıktır. O halde Foucault'nun bir diğer iddiasına göre de soru aslında öznenin kendisini bir etik özne olarak nasıl kuracağına dairdir. Yani soru aslında *asetik* egzersizlere ihtiyaç olup olmadığına dairdir. Yine soru, Kant bağlamında ifade edilecek olursa, pratik akla uygun olarak öznenin ahlaki özne olmasını sağlayan evrenseller ile kurulması gereken Kant felsefesinde ifade edilen ilişkilere ihtiyaç var mıdır şeklinde formüle edilebilir mi şeklindedir. Dolayısıyla da Foucault, etiğin prosedür rasyonalitesinin geri getirilmesinden; günümüzdeki öznenin geleneklerinde verili bir kendilik olduğunu ayrıca öznenin kendisiyle ilişki içinde kurulan bir düşünme biçimini getirdiğini de anlamaktadır (Foucault, 2014a, s. 220).

Böylelikle Hakikat anlayışına dair tespitler hariç Foucault'nun Kant felsefesine dair yapmış olduğu analizler daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bundan sonraki aşamada ise hakikat anlayışı çerçevesinde özellikle Foucault'nun getirmiş olduğu katkılara yer verilecektir. Bu noktada konunun anlaşılması için özellikle Antik-Yunan ve Nietzsche etkisine, *Parrhesia* kavramına ve özellikle de dil-temsil-hakikat ilişkisi bağlamında önemli bir örnek olan Velasquez'in "*Nedimeler*" (İsp. "*Las Meninas*") tablosuna dair analizler yapılacaktır.

Bu kısımda hakikat kavramının diğer kısımların devamı şeklinde Foucault'nun Kant bağlamında getirmiş olduğu eleştiri ve katkıları ele alınacaktır. Foucault, geleneksel entelektüel olarak tanımladığı düşünürlerin bilgi iddialarının evrensel hakikat anlayışına dayandığını ve bu düşünürlere dair (tabii aslında daha çok Kant'a dair) de eleştirilerinin yöneldiği temel noktanın bu geleneksel hakikat anlayışı hakkında olduğunu ifade etmiştir. Bu eleştirilerin çıkış noktasının aslında Nietzsche kaynaklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Foucault, 2011a, s. 20). Ancak Nietzsche ile Foucault'nun bakış açılarının ayrı bir bölümde ele alınması daha doğru olacaktır. Burada Nietzsche ile ilişkiler daha sınırlı şekilde ifade edilecek ama ilgili bölümde detaylandırılacaktır.

Geleneksel anlayış, hakikati tek ve alternatifi olmayan bir şey olarak görmekte ve algılar tarafından yanıltılma söz konusu değilse, hakikatin gerçekliğe doğrudan ulaştırdığını savunmaktadır. Böylece hakikat ne bir perspektif ne de bir yorum olarak görülmemektedir. Dolayısıyla da göreceli, bireylere göre değişen yaratılar değil tersine keşfedilen şeyler olarak kabul edilmektedirler (Foucault, 2011a, s. 20). Ancak Nietzsche etkisinin de görüldüğü açıklamalarında Foucault konuya çok farklı yaklaşmıştır. Ona göre ise "“hakikat”, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır. “Hakikat” kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir” ve bu ilişki özel olarak “hakikat rejimi” olarak tanımlanmaktadır (Foucault, 2011a, s. 21). Dolayısıyla bu anlamdaki hakikatin geleneksel anlayışın dışında ya da zıttı denilebilecek bir tanım söz konusu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda da Foucault, geleneksel hakikat anlayışı doğrultusunda ortaya konulan rasyonalite tarihine ya da ilerlemeci çizgisel tarihe değil, hakikatin kendi

tarihine gereksinim duyduğunu ifade etmiştir (Foucault, 2004, s. 81). Bilimsel bilgiyi de bilim “tarihinin hakikate ne ölçüde yaklaştığı ya da ona giriş yollarını ne ölçüde engellediği konusunda sorgulamaktan ziyade, hakikatin, söylemin ya da bilginin kendisiyle kurduğu belirli bir ilişkiden ibaret olduğunun farkına varılması” gerektiği şeklinde açıklamıştır (Foucault, 2004, s. 81). Böylece gerçeklik-doğru-bilgi üçgeni Foucault’da Descartes ve Kant’ta olduğundan çok farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Foucault’da hakikatin apaçıklık, kesinlik, *transandantal* ya da evrensel kavrayışlar ve kategoriler olarak görülmediği ortadadır. Ayrıca Foucault’nun Nietzsche’den en çok etkilendiği nokta Nietzsche için “bilimin rasyonelliğinin, bir deneyimin ya da bir söylemin, üretmek konumunda olan hakikatle ölçülmemesidir. Bunun yerine, hakikatin kendisi söylemin tarihine katılır. Bir söylemin ya da bir deneyimin üzerinde, bir biçimde içsel bir etkiye sahiptir.” (Foucault, 2004, s. 81).

Özne konusunda yapılan incelemelerde hakikate dair yaklaşımların etkili olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin Descartes felsefesinde her ne kadar karmaşık dönüşümlerle birlikte ortaya konulmuş olsa da öznenin özne olarak hakikate ulaşmasının mümkün olduğu görülmektedir. Bilimsel bakış açısının böyle bir çıkarımda bulunma konusunda önemli bir rol oynadığı açıktır (Foucault, 2015b, s. 163). Descartes’ın kuramsal incelemelerine bakıldığında görülebileceği gibi, hakikate ulaşmak için öznenin, onu yanıtlanabilecek yollara sapmadan, sabırla dizgisel kanıtları takip ederek ve ulaşılan kesin bilgileri temel alarak düşünmeye devam etmesinin gerekli olduğu ifade edilmişti. Bu durumda öznenin kendini dönüştürmesi de gerekmemekte (Foucault, özne konusunun Antik felsefede çok farklı olduğunu belirterek bu noktayı eleştirmiştir ama bu bağlantıya, kendilik ilişkisi, kendilik kaygısı ve bilgisi bağlamında Antik felsefe incelemelerinde yer verilecektir), öznenin özne olması bakımından kendi yapısını serimleyerek ulaştığı hakikatin ve bilginin belirlediği çerçevede bir şey olması yeterli olmaktaydı. Descartes’taki bu açık yapı Foucault’ya göre Kant’ta da küçük bir sapmayla devam etmiştir. Kant ve Descartes’ta üzerine emek harcanmaması gereken, bilmenin mümkün olmadığı alan bilen öznenin yapısıdır, bu durum aslında öznenin bilinmemesine neden olmaktadır. Bunun sonucunda öznenin bu ulaşamayacağı, bilemeyeceği alana ulaşmak için ruhani bir tutum içine girmesi ya da tıpkı Descartes’ta bahsedildiği gibi bir dönüşüm geçirmesi gerçek dışı ve paradoksal olarak görülmüştür. Bu nedenle de Descartes ve Kant’ın anladığı anlamdaki hakikate ulaşabilmek için bu

türden ruhani tutumlar analizlerin dışında tutulmaya çalışılmıştır. Ayrıca hem Descartes'ın hem de Kant'ın kuramsal kısmında da görülebileceği üzere *teoloji* de rasyonel öznenin bu ruhani tutumlara başvurmadan bir başka hakikate, Tanrının hakikatine ulaşmasının önünü açan bir bilgi türü olarak görülmüştür (Foucault, 2015b, s. 164). Foucault burada bahsedilen bağlamı “Kartezyen türdeki bilginin [*connaissance*] hakikate erişmek olarak tanımlanamayacağı, bunun bir nesne alanının bilgisi olacağı barizdir. Dolayısıyla, nesnenin bilgisi nosyonu, hakikate erişim nosyonunun yerini almıştır” ifadesi ile eleştirmiştir (Foucault, 2015b, s. 165). Çünkü ona göre “hakikate erişme nosyonunun, kendine has kuralları ve kriterleriyle birlikte bilgi [*connaissance*] biçimini alan dönüşümü” düşüncesini (Foucault, 2015b, s. 164) kabul etmek yerine “hakikate ulaşabilmek için kendi üzerimde nasıl bir çalışma yapmalıyım, kendi kendimi nasıl şekillendirmeli, varlığımı nasıl dönüştürmeliyim” (Foucault, 2015b, s. 163) türünden soruların cevaplarının bulunması gereklidir. Bu sayede hakikatin kendisine ulaşmakla varlığın kendisine ulaşmak Foucault'ya göre aynı şeydir ve “bu öyle bir erişimdir ki, erişilen varlık, aynı zamanda ve bir tür karşı sonuç olarak, kendisine erişenin dönüşümünün faili olacaktır.” (Foucault, 2015b, s. 165). Her ne kadar Descartes, özne ne ise, bu olduğu hali ile hakikate ulaşmasının mümkün olduğunu savunmuş olsa da, ya da Kant'ta sınırların aşılmasını öğütleyen bir felsefe olumlanmış (çünkü Kant'ta özne ne ise, kendisini bu olduğu hali ile bilebilmesini mümkün kılan şeyin bilinmiyor olması yani kendisini hiçbir zaman bilemeyecek olması ve dolayısıyla sınırların da bu çerçevede belirlenmiş olması) olsa da Foucault'nun çözmeye çalıştığı soru: hakikate ulaşmayı mümkün kılan öznenin kendi varlığına yönelmeden, onu bu arayış sürecine dâhil etmeden bahsi geçen hakikate erişilip erişilemeyeceğidir (Foucault, 2015b, s. 446). Bu arayışın hem Descartes'tan hem de Kant'tan çok farklı bir perspektife sahip olduğu açıktır. Ancak burada özellikle Kant'ın saf akla dair yaptığı incelemeler ile pratik akla dair yaptığı analizler arasında farkların olması eklenmesi gereken bir diğer noktadır. Özellikle bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde, *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı eserinde sınırları çok kesin ve net bir şekilde belirleyen Kant'ın konu özgürlük ve yaratıcılığa geldiğinde bir takım çözümleri *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* başlıklı eserlerinde bulmaya çalışmış olduğu belirtilmişti. Dolayısıyla da Foucault'da aynı nokta için yukarıda Kant'ın öznesine dair iddianın (öznenin kendisinin bilinemez olmasının) sadece *Saf Aklın*

Eleştirisi başlıklı eser söz konusu ise doğru olarak kabul edilebileceğini, daha sonra Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* başlıklı eserini yazarken kendiliğın etik olarak kuruluşuna dair öncelik verme düşüncesine geri dönmüş olduğunu eklemiştir (Foucault, 2015b, s. 446).

Foucault, modern felsefe çizgisinin hakikatin analitiğini yaptığını belirtmiştir. Kant kritiklerinde, “doğru bilginin mümkün olma koşulları sorununu ortaya atan felsefe geleneğinin temellerini atmıştır ve bu temelde on dokuzuncu yüzyıldan beri gelen bütün modern felsefe çizgisinin hakikatin analitiği olarak gelişmiş olduğu ifade edilebilir.” (Foucault, 2014a, s. 172). Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* metninde temel alınmış noktanın yine hakikatin analitiğine dair olması beklense de tersine, şimdinin *ontolojisinin* yapılmasının gerekli olduğu görüşüne paralel bir içeriğe sahip olduğunu Foucault göstermiştir. Foucault'ya göre bu metinde ilk defa Kant şimdiki zaman ya da şimdi nedir sorusuna, yani güncellik sorusuna cevap aramıştır (Foucault, 2014a, s. 163). Her ne kadar Kant'ın, bu metninde hakikatin analitik felsefesi olarak sunulan eleştirel felsefeyi tercih edebileceği mümkün olsa da o öznenin kendisinin bir *ontoloji*'sini, şimdiki zamanın *ontoloji*'si formunda eleştirel bir düşünceyi tercih ettiğini iddia etmiştir (Foucault, 2014a, s. 172). *Gerçeklik Arayışı için Yöntem Üzerine Söylem* başlıklı eserinin girişinde Descartes da, izlediği yolu, amacını, felsefi metodunu anlatmaktadır ve çağına dair tarihsel göndermelerde bulunmaktadır ama Foucault'ya göre Descartes'ın açıklamaları şimdiye dair değil tüm zamanlarda geçerli felsefi ilişkileri bulma çabasını içermektedir. Dolayısıyla da Descartes'ta öznenin ait olduğu şimdiki zamanın tam olarak hangi zaman olduğunun sorgulandığına rastlanmamaktadır (Foucault, 2014a, s. 163). Ama Kant'ın *Aydınlanma* metninde cevaplamak zorunda kaldığı soru felsefi kararı neyin belirlediğine dair değil, şimdiki zamana dairdir. Foucault'ya göre bu metinde Kant'ın “felsefenin olay olarak, anlamını, değerini, felsefi tekliğini söylemek zorunda olduğu ve içinde kendi varlık nedeni ile söylediği şeyin temelini bulduğu bir olay olarak sorguladığı şimdiki zaman” olduğu gözlenmektedir (Foucault, 2014a, s. 164). Sonuç olarak Foucault'nun bu açıklamalarından, Kant'ın ana eserleri olan kritiklerinde farklı bir hakikat tanımlamasını temel aldığını ama bu kısa metinde farklı bir tercihte (şimdinin *ontolojisinden* yana) bulunduğunu iddia ettiğini söylemek mümkündür. Fakat yine de Kant'ın kritikleri dikkate alındığında, onun *metafizik* yaklaşımı ve aklın sınırları üzerine düşünme çabasının onun hakikat anlayışı için daha

belirleyici konumda olduğu ortadadır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında hakikatin analitiğini yapan Kant, Foucault'ya göre açılımını “tüm eleştirel sorgulamasının gönderme yaptığı antropolojik sorunun içinde kapatmıştır ve bunun daha sonra metafiziğe tanınmış ucu açık bir ek süre olarak anlaşıldığına kuşku yoktur, çünkü diyalektik, varlığın ve sınırın sorgulanmasının yerine çelişki ve bütün oyununu ikâme etmiştir.” (Foucault, 2014b, s. 59). Foucault'nun bu tespitini, Kant'ın hakikati, bilinen alanla ve bilgiyle sınırlamasına dair bir eleştiri olarak görmek mümkündür. Ayrıca Foucault'nun bu eleştirisinde Kant'ın felsefesini, *metafiziğe* tanınmış ek bir süre olarak görmesi ve diyalektik ile antropolojinin bu şekilde iç içe geçerek bir nevi uyku dönemi yaşaması olarak değerlendirmesi dikkati çeken bir diğer noktadır. Foucault, bu uyku döneminden düşünürlerin uyanabilmeleri için ve hatta geleneksel hakikat anlayışlarından kurtulabilmeleri için Nietzsche'nin felsefesinin ne kadar gerekli ve önemli olduğunun da altını çizmiştir (Foucault, 2014b, s. 59).

Foucault'nun California Üniversitesi'nde İngilizce olarak verdiği seminerlerinden derlenen *Doğruyu Söylemek* başlığıyla çevrilen eserinde yer alan bir diğer kavram olan *parrhesia* (yani hakikati söylemek) incelemesi, hakikat konusunda önemli analizler içermektedir. Bu derlemelerin, onun izleyicilerinden birinin notları olduğu ve notların Foucault'nun kontrolünden geçmediğini ayrıca belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla incelemelere direkt Foucault'nun görüşleriymiş gibi yaklaşmak doğru olmayacak ancak yaklaşık olarak onun düşüncelerini göstermesi ve hakikat konusuna getirdiği muhtemel açılımlar olarak ele alınması da bu çalışma açısından faydalı olacaktır. Bu incelemelere daha sonra özellikle konunun Antik Yunan ile bağlantısına değinilirken ayrıntılı olarak yer verilecektir ama burada kısaca hakikate dair nasıl bir ilişki kurulduğuna değinmek gerekmektedir. Eserdeki temel soru; insanın hakikatle kurmuş olduğu ilişkinin yani hakikatin, öznenin kendisiyle kurduğu ilişkiyi nasıl biçimlendirdiğine dairdir. Ayrıca Antik Yunan'dan Batı düşüncesine bu ilişkinin izleri ve yaşadığı dönüşüm üzerinde durulmuştur (Foucault, 2012c, s. 7). Şunu da belirtmek gerekir ki; Foucault'ya göre kişi hakikatin bilgisine ulaşabilmek için kendisi hakkındaki hakikati bilmesi gerekliliği bir döngüye yol açmaktadır ve bu *parrhesia*'nın bir özelliği haline gelmektedir. Ek olarak bu durumun Descartes ve Kant felsefelerinde sorunsal olarak ele alınan nitelikli bir bilmece halini aldığı iddia edilmiştir (Foucault, 2012c, s. 84). Foucault'nun sadece bu eserinde değil, özellikle *College de France*'daki

derslerinin son yıllarında da hakikat cesareti olarak tanımladığı bu *parrhesia* çalışmasına değindiği gözlemlenmektedir. “Foucault’ya göre, hakikat söylemin sessiz unsurunda gerçeğin uzaktan gelen, doğru bir yankısı gibi tezahür etmez. Kelimenin en doğru ve sade anlamıyla bir yaşama nedenidir: Varoluşta gerçekleşen, varoluşu sürgit kılan, yoğunlaştıran, sınayan ve doğrulayan bir *logos*’tur.” (Foucault, 2015b, s. 452). Foucault özellikle bu tespitler bağlamında ve kendilik pratiğinin olanaklı bir toplumsal ilişki şekline gelmesinden kaynaklı olarak, dil ve söylem etiğinden farklı (tabi ki Kant etiğinden de farklı) olarak, ona göre çok önemli, çok yeni bir etik anlayışın geliştiğini eklemektedir. Buna öteki ile kurulan sözel ilişki etiği, yani *parrhesia* (açıksözlülük olarak da çevrilen kavram) adını vermiştir (Foucault, 2015b, s. 143). Kısaca ifade edilecek olursa bu kavram “bir oyun kuralı, vicdan yönlendirmesi pratiğinde ötekiyle yürütülen sözel davranış ilkesi” olarak tanımlanmaktadır (Foucault, 2015b, s. 143). *Parrhesia* bağlamındaki analizler kısaca özetlenecek olursa; örtük olarak Foucault’nun hakikate ulaşma konusunda özne-nesne ikiliğini eleştirdiği, Kant etiğinin dışına çıktığı ve onun bu bağlamda varoluş estetiği ve sözel ilişki etiğine yani doğruyu/hakikati söyleme (*parrhesia*) olarak adlandırdığı noktaya dikkat çektiği görülmektedir. Burada tekrardan hakikat, hakikat rejimi, hakikat/doğruluk oyunu ile kendilik bilgisi ve kendilik kaygısı, kendilik pratikleri ya da kendilik teknikleri ilişkisinin önplana çıktığını söylemek de mümkündür. Tabi bu tespitin, Antik Yunan bağlamı ve modern özneye dair Foucault’nun Kant’a dair eleştirileriyle de yakından ilişkili olduğunu belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla bir sonraki noktada modern özne hakkındaki açıklamalara ve sonrasında da Antik Yunan ilişkisine de değinilecektir. Ayrıca bu tespitlerin ilgili bölümlerine Kant eleştirisinden bağımsız olarak Nietzsche ve *Parrhesia* incelemelerinde tekrardan dönüş yapılacaktır.

Foucault, modern özne felsefesine çözüm bulmaya çalışan üç ana hattan bahsetmiştir. Birinci hattı, objektif bilgi kuramı ve bu kuramın temellerini inşa eden analitik felsefe ve pozitivizm olarak ifade etmiştir. İkinci hattı, anlam sistemlerinin analizinin yapıldığı, filolojik, toplum bilimsel çalışmalar sayesinde oluşan yapısalcılık olarak belirtmiştir. Üçüncü hattı ise öznenin onu sürekli değiştiren ve dönüştüren pratikler ve süreçlerin tarihsel alanına tekrardan yerleştirilmesi olarak tarif etmiştir. Net olarak görülebileceği üzere Foucault’nun çabasını özetleyen bu son hattır. Dolayısıyla kuramsal kısım Foucault’nun yöntemsel tercihleri bölümünde her ne kadar açıkça ifade

edilmiş olsa dahi o açıklamalara ek olarak, onun analitik ya da yapısalcı bir düşünür olmadığı eklenebilir. Bu tercihin, Foucault'nun Descartes ve Kant gibi filozofların düşüncelerine olan mesafesinin nedenini gösterdiği söylenebilir. Diğer taraftan da kendini soybilim yapan ve Nietzsche'ye yaklaşan bir düşünür olarak tanımlamasının nedeni, kendi sözleri ile şu şekilde özetlenebilir: “Tarihçilerin nesnelere tarihini, filozoflarınsa tarihi olmayan özneyi tercih ettiklerini bilerek, öznenin bir soybilimini yapmanın olanaklarını araştırmaya çalıştım. Bu beni, “zihniyet” tarihçilerine ampirik bir yakınlık duymaktan da, öznenin tarihselliği sorusunu ortaya atan Nietzsche gibi filozoflara teorik açıdan kendimi borçlu hissetmekten de alıkoymadı.” (Foucault, 2015b, s. 448). Bunlara ek olarak, burada yapılan analizlerden görüldüğü gibi Foucault'nun bu çabasının aynı zamanda hümanizmin muğlaklığından kurtulma sorunu olduğu ve *transandantal* kavrayışlar yerine öznenin içkinlik formlarına dair araştırmalara yönelmek olduğu ortadadır (Foucault, 2015b, s. 448). Çünkü Foucault'nun kabullerine bakıldığında öznenin, sürekli dönüşüme ve değişime tabi ilişkiler bütünü olduğu, tarihsel olarak tespit edilebilen kendilik ve iktidar teknikleriyle bütünleşik bir yapı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla da *transandantal* bir zorunluluk ve kendisinden kaçamayacağımız bir kader olarak çözümlenen Descartes ve Kant'taki öznenin çok farklı olarak, ona göre birey-özne, işte burada bahsi geçen kendilik ve tahakküm tekniklerinin kesiştikleri noktada ortaya çıkmaktadır (Foucault, 2015b, s. 449). Sonuç olarak da Foucault'ya göre nesneye dair bilginin koşul ve sınırlarını belirlemeyi tercih etmek yerine öznedeki değişim ve dönüşüm koşullarını ya da imkanlarını arayan farklı bir eleştirel felsefi arayışa yönelmek mümkündür. Bu konu hakkında belki Foucault'nun düşüncesine dair en detaylı göstergeleri şimdinin *ontolojisini* yapmak üzerine olan düşüncelerinde görmek mümkündür (Foucault, 2015b, s. 449).

Modern özneye dair Foucault tarafından yapılan incelemelerde sadece tarihsel belirlenim yer almamaktadır. Aynı zamanda ilkeler ile alakası olmayan etik öznenin boyutları da açıklanmaktadır. Bu çalışmada iktidar konusunun yasa veya yasaklayan yapı olarak algılanmasının nedenlerine değinilmiş, strateji olarak görülmesi gerektiği üzerinde durulmuştu. Benzer durumun özne için de geçerli olduğu söylenebilir. Yasaya/buyruğa itaat etmenin ahlaki bir tutum ve bu tutumun birçok farklı etik olanak içinden sadece biri olduğundan bahsedilebilir. Böyle bir tercihte bulunan özne de, Foucault'nun ifadesi ile ahlaki özne yani, etik öznenin tarihsel olarak gerçekleştiği

biçimlerden sadece bir tanesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla öznenin bu biçim (yasaya itaat) temelinde yapılandırılması gerektiğini öğütleyen ve ancak bu şekilde prestijli bir özne olacağını iddia eden düşüncelere karşın, öznenin böyle bir prestije sahip olmadığını ortaya koymak Foucault'nun çalışmalarında net bir şekilde görülmektedir. Foucault'nun kendilik pratikleri hakkında yaptığı açıklamaların felsefi birer mod olmadığını, yani özne düşüncesinin öncülleri olduğunu ve *transandantal* kavrayış ve ahlaki temellerle ilgileri olmadığını da belirtmek gerekmektedir (Foucault, 2015b, s. 450). Bu açıklamalardan sonra Foucault açısından ele alınan strateji konusuna geri dönecek olursa modern özne için ona nasıl eylemesi gerektiğini öğütleyen sözüm ona doğru buyrukların bir anlam ifade etmeyeceği ortada olup, Foucault'nun bahsettiği bu türden özneler için doğru eylem ve doğru stratejinin önplana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla da bireylerin zihinsel gelişimlerini sağlamak amacıyla değil, olaylara karşı hazır olmak için söylemler edindikleri iddia edilmiştir. O halde artık gerekli olan bilginin öznenin neliği olmadığı, farklı durumlar karşısında doğru eylemlerde bulunmayı olanaklı kılacak olan ya da en azından buna yardımcı olacak olan bilgi olduğu, bunu da kendilik bilgisi temelinde değil, kendilik kaygısı temelinde aramak gerektiği belirtilmiştir (Foucault, 2015b, s. 450). Foucault'nun ifadeleriyle de ““mesele kişinin kendi hakikatini keşfetmesi değil, hangi doğru ilkelerle donanmış olduğu ve gerektiğinde bunları ne ölçüde kullanabilir durumda olduğudur.” Bir vicdan muhasebesine girildiğinde, bunun amacı gizli hakikatlerin ve saklı kalmış diğer gizlerin izini bulmak değil, “davranış ilkesi olarak hakikati temellük konusunda ne kadar yol kat ettiğini ölçmektir”” (Foucault, 2015b, s. 451).

Foucault'nun da özellikle kendilik bilgisi yerine önplana çıkardığı kendilik kaygısının öznesi de bu bağlamda “esas itibarıyla doğru [*vraie*] bilgilerin öznesinden ziyade, doğru [*droite*] eylemin öznesidir. *Logos* bilginin mükemmeliyetinden çok, eylemin doğruluğunu [*rectitude*] gerçekleştirir.” (Foucault, 2015b, s. 450). Böylece Foucault tarafından birçok yerde varoluş estetiği olarak da ifade edilen kendilik kaygısı temelli bir etik anlayışa geçilmektedir. Foucault, bu etiğin temellerinin Antik Yunan düşüncesinde bulunduğunu ifade etmiş ve *transandantal* olmayan, tarih üstü kabul edilmeyen, toplumsal normlar tarafından belirlenip özneye dayatılmayan, özneye içkin bir düzen olarak kabul edilen, kişinin kendi hayatına düzen verme düşüncesi olarak tanımlamıştır (Foucault, 2015b, s. 453). Foucault bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade

etmektedir: “Yunanlıların etiğinin merkezinde bir kişisel seçim, varoluş estetiği sorunu vardır. Estetik bir sanat eserinin malzemesi olarak *bios* fikri beni büyüleyen bir şey. Ne kendi içinde ne de bir disiplinci yapıda otoriter olmayan bir yapıyla herhangi bir ilişkisi olmaksızın ahlâkın çok güçlü bir varoluş yapısı olabileceği fikri.” (Foucault, 2015b, s. 453). Bunun bir anlamda ölümlü olan bedeninin bir malzeme gibi görülüp sanki heykeltıraş olan öznenin kendi tarafından ona şekil verilmesi, malzemenin kendi iç tutarlılığına uygun bir şekilde belli bir düzen ilişkisinin kurulması anlamında bir varoluş estetiğine işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Foucault'nun kendilik kaygısını önplana çıkarmış olması kendilik bilgisini yok saydığı anlamına gelmemektedir. Çünkü her daim öznel deneyimin tarihselliğini savunmuş olan Foucault, evrensel kabullere karşı eleştirel bir tutumda olsa da kendilik bilgisinin de tarihsel bir karakteri olduğunu iddia etmiştir. Kendilik bilgisindeki (kavramın kendini tanıma ya da kendini tanıma pratiği olarak da kullanımı vardır, Antik-Yunanca: “*gnōthi seauton*”) tarihsel karakteri mümkün kılan şey onun kendilik kaygısının (Antik-Yunanca: “*epimeleia heautou*”) içinde konumlanması olarak kabul edilmiştir. O halde kendini bil düsturunun, ya da kendilik bilgisinin Foucault'ya göre birincil bir pratik olarak kabul edilmediği ama kendilik kaygısı pratiği tarafından gerekli görüldüğü ifade edilebilir (Foucault, 2015b, s. xv). Böylece kendini bil düsturunu önplana çıkaran “Descartesçi bilinç felsefesinin *transandantal fenomenoloji*'ye evrilmesi sonucu, öznel deneyimi insan zihnine özgü evrensel/ *transandantal* mekanizmaların mümkün kıldığını savunan yaklaşım ile öznelliği ampirik bir insan doğasının evrensellerinde arayan antropolojik yaklaşım”, işte bu iki yaklaşıma göre Foucault'nun farklı bir yere konumlandığı görülmektedir (Foucault, 2015b, s. xv). Foucault, sadece kendilik kaygısı ve bilgisi noktasında bu düşünürlerden ayrılmamış, aynı zamanda Descartes ve Kant'a göre evrensel kabul yerine tarihsel öğelerin önemine de vurgu yaptığı açıktır. Özetle ifade edilecek olursa, Ferda Keskin'nin yorumuna göre kendilik bilgisinin “örtük ya da belirtik postulatı genel ve evrensel bir özne teorisi olan sürekli bir tarihini yapmamak gerekir... Dolayısıyla, kadim geleneksel “kendini tanı” ilkesine anlamını -değişken anlamını, tarihsel anlamını, asla evrensel olmayan anlamını- vermek için düşünüm biçimlerinin bir analitiğiyle, üzerinde temellendikleri pratiklerin bir tarihiyle başlamak gerekir.” (Foucault, 2015b, s. xvi). Foucault ayrıca, evrensel kabullerin olduğu alanlarda ve/veya tür olarak insan olmak bakımından (her ne kadar bu

türe ait olmak çok prestijli bile olsa) insanlığa/hümanizme dâhil olduğunda kendilik kaygısının duyulamayacağını ya da uygulanamayacağını da eklemiştir (Foucault, 2015b, s. 104).

Kendilik ilişkisinin detaylandırıldığı bir başka nokta da modern özne ve Antik Yunan, Helenistik ve Roma dönemi düşüncesindeki özne karşılaştırmasıdır. Bu karşılaştırmanın da aslında modernlerin hakikate ulaşma çabasında özneyi kendilik bilgisi olarak kabul etmeleri ile Antik Yunan, Helenistik ve Roma döneminin kendilik kaygısını önplana çıkarması arasındaki farka dayandığı söylenebilir. Foucault'ya göre modern düşünürler, öznenin "*connaissance*" anlamındaki bilgi alanında olanaklı ya da olanaksız nesneleştirildiği probleminin analizine değil, daha önce de bahsedilen "modern tutum" ya da "sınır tutum" olarak ifade edilen incelemelere yoğunlaşmışlardır. Dolayısıyla da öznenin belirledikleri sınırlarda kalması için belirledikleri yasalara tabi olmasının gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer taraftan Antik Yunan, Helenistik ya da Roma dönemi düşünürleri ise öznenin "*savoir*" anlamındaki ruhani bir deneyim olarak dünyayı bilme çabasına yönelmişlerdir. Bu bağlamda da öznenin kendisi için nihai bir amaç doğrultusunda kurulması hakikat ve hakikat egzersizlerine (bunlar *askesis* olarak kuramsal kısımda açıklanmıştı) bağlı olmuştur. Öznelliğin yani özne ile hakikat ilişkilerinin tarihinin arkeolojisinin yapılması; "*savoir*" anlamındaki bilmenin ruhaniliğiyle ve öznenin hakikat pratikleriyle birlikte tanımlanan öznelliğinin, öznenin "*connaissance*" anlamındaki kendi kendisi hakkındaki bilgisine ve yasaya itaat olarak tanımlanmış olan öznelliğine, uzun süredeki ve oldukça yavaş gerçekleşen dönüşümünün tespit edilmeye çalışılması olarak açıklanmaktadır. Buradan ilkin, Antik Yunan, Helenistik veya Roma düşüncesinde, modern düşüncede olduğu gibi yasaya itaatin ve kendini bilme düsturunun temel alınmadığı sonucu çıkartılabilir. Bir temel olduğu varsayılacaksa da bu temelin, bilmenin ruhaniliği ve *askesis* olarak ifade edilen hakikat pratiği ya da hakikat egzersizi olduğu ifade edilebilir (Foucault, 2015b, s. 268). Foucault, hakikat egzersizi olarak kast ettiği *askesis* ya da çileciliğin (Fr. *ascése*) günümüze gelene kadar çok fazla anlam kayması yaşadığını ve kendisinden vazgeçmeyi hedefleyen, birbirini izleyen ögeler, aşamalar ve ilerlemeyle gitgide daha artan vazgeçme kararları dizisine dönüştüğünü belirtmiştir. Tabi Foucault, Antik Yunan, Helenistik ve Roma dönemi düşünürleri için geçerli olan çilenin, bu anlama gelmediğini, *asetik* kavramını nihai anlamda kendinden vazgeçme olarak

anlamadıklarını ve temel noktanın *askesis* aracılığıyla özenin kendisini kurmasını kast ettiklerini de eklemiştir. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, Antik Yunan, Helenistik ve Roma dönemi anlayışında öznenin kendisinden vazgeçmesini işaret eden bir şey yoktur. Çilenin amacı; öznenin kendisini tam, eksiksiz ve kendisinden duyduğu mutluluğa dair dönüşümü (İng. *transfiguration*) sağlayacak yetiye sahip bir kendilik ilişkisini mümkün kılmak olarak ifade edilmektedir (Foucault, 2015b, s. 269). Neticede bu anlamda Kant'ın sorduğu “ne yapmam gerekir” ya da “neyim” sorunlarından çok daha geniş anlamda bir kendilik perspektifi ile konuya yaklaşıldığı açıktır. Ayrıca bu anlayışa göre sadece kendiliğin doğasının ve bilgisinin değil aynı zamanda tarihsel olarak ne olduğunun da çok önemli bir konuma sahip olduğu eklenebilir. Hakikat kavrayışının sadece teoriyle ilişkisinde değil, aynı zamanda pratikle ilişkisinde de bir bütün olarak belirlenmiş olduğu sonucu da çıkartılabilir. Çilecilik öznenin bir yasaya tabi tutulması değil, özneyi hakikate bağlamanın bir biçimi olarak görülmüştür (Foucault, 2015b, s. 267). Böylece “*askesis*” anlamında kendine dönmek ile “*mathesis*” anlamında kendine dönmek arasındaki fark netleştirilmiştir denilebilir. Descartes'in kuramsal olarak incelendiği bölümde de ele alındığı gibi “*mathesis universalis*” yani her şeyi açıklayan tümeler yine kendisine bağlıydı. O halde Descartes'ta bireyi tümeler uğruna feda etme söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Yani “kendi” olarak işaret edilen artık belli bir tümelin belirlediği “kendi”dir denilebilir. Burada bahsi geçen tekil ya da tikel anlamda bir “kendi” değil olmadığı açıktır. Dolayısıyla aslında Descartes anlamında “*mathesis*”in kendi kendine yönelmek, kendiliği dert etmek, sorgulamak değil, kendinden vazgeçmek anlamına çok daha yakın olduğu ifade edilebilir.

Konunun Antik Çağ felsefesiyle ilişkisinin çok önemli olduğu buraya kadar yapılan analizlerden de anlaşılmaktadır. Özellikle hakikat konusunda Foucault da bu ilişkinin önemine dikkat çekmiştir. Hakikate ulaşmak için ödenmesi gereken bedelin ne olduğu sorusunun Platon'dan ve hatta Platoncu geleneğinin savunucularına göre bütün felsefenin kurucusu olarak görülen Alkibiades'ten bu yana cevabının arandığını ifade etmiştir. Bahsi geçen bedelin ise, öznenin kendine dönmesi, kendi üzerinde çalışma yapması, kendini şekillendirmesi ve varlığını dönüştürmesine karşılık geldiği belirtilmiştir. Foucault'ya göre bu bakış açısı, Aristoteles hariç tüm Antik Yunan felsefesinin temel konusudur (Foucault, 2015b, s. 163). Bu noktada Hıristiyanlığın bile bu konuya farklı bir boyut katarak bu bağlamın içine yerleştiğini ifade eden Foucault

bunun çok temel bir konu olduğuna inandığını belirtmiştir. “Olduğu haliyle, kendine verilmiş haliyle öznenin hakikate ulaşmaya muktedir olmaması genel bir özellik, temel bir ilkedir. Özne kendi üzerinde onu hakikate muktedir kılacak belirli işlemler, belirli dönüşümler ve değişimler gerçekleştirmezse hakikate muktedir değildir.” (Foucault, 2015b, s. 163). Descartes ve Kant'ta ise bu konunun nasıl ele alındığı daha önceki incelemelerde ele alınmıştı. Her ikisinde de kendilik bilgisinin merkeze alındığı ve kendilik kaygısının ya da “askesis”in analizlere dâhil edilmediği de eklenmişti. Antik Yunan ve Modern özne arasındaki karşıtlığın da bundan yani kendilik kaygısıyla kendilik bilgisi arasında kurulmuş olan üstünlük ilişkisinden kaynaklandığı bir önceki kısımda anlatılmıştı. Foucault, kendilik kaygısının, Antik Yunan düşüncesinde, öznenin düşünce ve eylemleri arasındaki belirli bir doğruluk (hakikati söylemek ya da *parrhesia* ile yakından bir ilişkisi olması mümkündür, İng. *rectitude*) ilişkisinin kurulması idealine dayandığını söylemiştir. Bu bağlamda da bu felsefeye göre kişinin bu doğruluğu temel olarak eylemde bulunursa ancak bilge ve doğruluğu eylemlerinde de gösterebilen türden bir özne olabileceği varsayılmıştır. Ayrıca öznenin kendiliğinin kurulmasının etik olarak doğru eylemi mümkün kılan bilginin kaygıya dâhil olmasına bağlı olduğu düşünülmektedir. Modern özne ise bu durumun farklı bir tarzda gerçekleştiği söylenebilir. Öznenin kendiliğinin kurulmasının kendini bilme/tanıma düsturuna ve çabasına dayandığı iddia edilmiştir. Modern özne için harcanan bu kendini bilme çabasının öznenin gerçekte ne ise olduğu o şey ile olduğunu sandığı şey arasında oluşan mesafenin azaltılmasına dair olduğu ifade edilebilir. Bu çabanın başkaca bir amacı olmadığı da eklenebilir. Dolayısıyla bu türden öznenin yapıp etmeleri, eylemleri, ancak ve ancak kendisini daha iyi tanımaya ya da bilmesine olanak sağladığı derecede önemlidir. Kısaca Foucault'ya göre bu tespit, Antik Yunan düşüncesi için doğru (Fr. *droite*) eylemin öznesinin zaman içinde yavaş yavaş modern düşüncede doğru (Fr. *vraie*) bilginin öznesine dönüştüğünün göstergesi olarak kabul edilmiştir (Foucault, 2015b, s. 446).

Buraya kadar yapılan analizlerde dikkat çeken bir diğer nokta da, evrensel kavrayışlara dair çok açık eleştiriler getiren Foucault'ya, Antik Yunan düşüncesinde kendilik kaygısının da bir nevi temel bir ilke ya da evrensel kavrayış olduğuna yönelik bir eleştiri getirilebilir. Ama Foucault, (özellikle de Helen ve Roma kültürü bağlamında) kendilik kaygısının ele alınış tarzının neden evrensel ya da temel ilke gibi kesinlikle

kabul edilemeyeceğini ya da öyleymiş gibi oluflanamayacağını açıklamıştır. Kendilik kaygısının, yaşam biçimine dair yapılan sürekli tercihler olarak anlaşılması gerektiği belirtildiğinden, x türünden bir yaşam biçimini tercih edenler ile y türünden bir yaşam biçimini tercih edenler arasında bir bölünmeyi beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bütün bireyler için geçerli bir yaşam biçimi kast edilmediği ya da tüm yaşam biçimlerinden farklı olan belli bir yaşam biçimine işaret edildiği açıktır. Öyle ya da böyle kendilik kaygısının koşulsuz olduğu ve kendi amacını sadece kendinde içerdiği varsayılsa bile evrensellik taşımayacağı iddia edilmiştir. Çünkü Helen ve Roma kültürleri incelendiğinde, kendilik kaygısının birbirinden bağımsız, birbirlerine kapalı ve kendi dışındaki grupları dışlayan pratikler dâhilinde, kurum ve kuruluşlarda, gruplarda, cemiyetlerde, okullarda şekillendiği gözlemlenmiştir. Bundan dolayı kendilik pratiğinin evrensel değil, (cemiyet, cemaat, İng. *Brotherhood* anlamlarında da gelen kelime) “*sekt*” pratikleri veya örgütleriyle ilişkili olduğu ortadadır (Foucault, 2015b, s. 99).

Foucault'nun hakikat konusuna getirmiş olduğu değerlendirmeler ve Antik Çağ felsefesiyle ilişkisinin buraya kadar yapılmış olan analizler neticesinde yeterli derecede açıklığa kavuştuğu söylenebilir. Fakat Descartes ve Kant eleştirisinden daha genel bir şekilde konuyu ele alan ve Foucault'nun konumunun daha fazla açıklığa kavuşmasını sağlayacağı düşünülen “*parrhesia*” kavramına ve bu kavramın analiz edildiği *Doğruyu Söylemek* eserine bir sonraki bölümde değinmek faydalı olabilecektir.

5.3. Foucault Felsefesinde “*parrhesia*”nın Önemi

Bu kavramın incelenmesi hem önceki kısımda ele alınmış olan hakikat konusu ile bağlantılı olması, hem de Foucault'nun kuramsal kabullerinin yani sorunsallaştırma ve hakikat oyunları gibi konuların merkezinde olan bir kavram olması bakımından önemlidir. Hakikat oyunlarının genel incelemesi daha önce Foucault'nun kuramsal açıklamalarının yer aldığı kısımda yapılmıştı, burada ise aynı konunun Helen ve Roma düşüncesi ile olan bağları ele alınacak ve bunları gözlemek mümkün olacaktır. Böylece Foucault, tarihin belli bir anında sahip olduğu içerik özelinde *parrhesia* kavramının, Helen ve Roma dönemindeki metinler üzerinden nasıl sorunsallaştırılabileceğini göstermiş olacaktır. Ayrıca “*parrhesiastes*” örneği üzerinden de öznelerin, doğruları her durumda dile getiren türden bir öznelliğin konumuna kendilerini nasıl yerleştirdiklerini,

hakikat tercihlerinden dolayı nasıl bir takım değişim ve dönüşüm geçirdikleri incelenmiş olacaktır. Bu noktada kendilik bilgisi ve kendilik kaygısı gibi durumların da bu bahsi geçen tercihlerin belirlenimlerinde oynadığı roller açıklanacaktır. Kendilik kaygısı ve kendilik bilgisi konusunun “*parrhesia*” kavramı ile ilişkisinin Helen ve Roma dönemi metinleri üzerinden nasıl kurulduğu da netleşecektir. *Parrhesia* kavramının o dönem itibarıyla alakalı olduğu bir diğer konu ise *askesis* ve çileciliktir. *Parrhesia* bağlamında *askesis* konusunun yaşama sanatı, varoluş estetiği ile ilişkisi bulunduğundan bu noktalar da ek olarak analiz edilecek konular arasına gireceklerdir. Foucault’nun bu incelemelerinde görülecek olan bir diğer tespiti de, Helen ve Roma metinlerinde “*parrhesia*” uygulayıcısının yani “*parrhesiastes*”in, söylemsel olan ve söylemsel olmayan yani iktidar ve etik ile olan ilişkisi olacaktır. Sonuç olarak bu incelemeler belli bir döneme dair olmasının yanında Foucault’nun felsefesinin temel noktalarını ve bu noktaların belirleniminde Helen ve Roma dönemi etkilerinin görülmesine yardımcı olacaktır.

Foucault’nun *Doğruyu Söylemek* isiminde çevrilen bu eserin direkt Foucault’nun düşünceleri olmadığını, onun tarafından verilmiş olan altı derslik serinin bir dinleyicisi tarafından alınan notların derlemesinden oluştuğunun ve bu notların Foucault’nun kontrolünden geçmemiş olduğunun tekrar edilmesi ve bu durumu dikkate alarak değerlendirmelerde bulunulmasının hatırlatılması faydalı olacaktır.

Doğruyu söyleyen kişiye (ya da *parrhesia* kullanan kişiye) “*parrhesiastes*” denir ve bu kişi aklındaki, kalbindeki, zihnindeki saklamadan olduğu gibi konuşma eylemiyle başkalarına açmayı tercih eden kişi olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda *parrhesia* konuşulan içerik ile konuşan arasındaki ilişkiye işaret etmektedir (Foucault, 2012c, s. 11). Çünkü doğruyu söylemek, söylenen şeyin doğru olduğunun bilincinde olmayı ve o söylenin gerçekten doğru olmasını gerektirmektedir. Bu durum sadece dürüst bir karaktere sahip olma tercihi değildir. Neticede düşünce ile hakikat arasındaki bir uyumun olduğunun taahhüt edilmesine de işaret etmektedir. Bu durum aynı zamanda inanç ile hakikat arasında her daim bütünüyle bir örtüşmeyi de gerekli kılmaktadır (Foucault, 2012c, s. 12). Fakat daha önceki bölümde de üzerinde durulduğu gibi *parrhesia* konusunu hakikatin şüphe edilmez, kesin, *a priori* kanıtlarının sunulması şeklinde anlamamak gerekir. Descartes’ın yaklaşımında, inanç ile hakikat arasındaki

örtüşme bu bahsedilen şekilde yani bir rasyonel kanıt vasıtasıyla elde edilmekteydi. Bu metinde ise inanç ve hakikatin *parrhesia* bağlamında oluştuğu ve Descartes'ta olduğu gibi şüpheyi temel almadığı düşünülmektedir. Bu hali ile de modern epistemolojik anlayışlar ile kıyaslanmaması gerekmektedir (Foucault, 2012c, s. 12). “Descartes, şüphe edilmeyecek biçimde açık ve seçik kanıt elde etmediği sürece inandığı şeyin gerçekten doğru olduğundan emin değildir. Oysa Antik Çağ felsefesinde *parrhesia* düşüncesinde hakikatin elde edilmesi konusunda herhangi bir sorun varmış gibi görünmez; zira hakikatin elde edilmesi, birtakım ahlâki niteliklere sahip olunması yoluyla garanti altına alınmış olur.” (Foucault, 2012c, ss. 12-13). Dolayısıyla burada hakikate ulaşmak ve başkalarına bu hakikati doğru bir şekilde aktarabilmek için ahlaki niteliklerin daha önplanda olduğu ifade edilebilir.

Foucault'nun, Platon'un *Lakhes* (“*Cesaret Üstüne*”) metni üzerinden yaptığı gerçek olanın arayışı ve kendilik kaygısı ile *parrhesia* ilişkisine dair incelemesine yer vermek önemlidir. Bu metinde öncelikle; *bios*'un hayat sözcüğüne denk olarak kullanıldığı söylenebilir. Dolayısıyla *bios*'a dair yapılan açıklamalar, hayatta meydana gelen tarihsel olayların bir hikâyesi değildir, aksine, *bios* kullanılan akılcı söylem (ki bu *logos* şeklinde metinde geçmektedir) ile hayat tarzı arasında bir ilişkinin bulunduğunu ifade etmektedir. Foucault'ya göre de Sokrates'in amacı *logos* ile hayat tarzının biçimlendirilmesinin nasıl olduğunu ve bu ikili arasında birbiriyle örtüşen bir ilişkinin varlığını tespit etmektir (Foucault, 2012c, s. 76). Bu ilişkinin varlığının ise denektaşı anlamına gelen *basanos* ile ortaya çıkarılacağı ifade edilmiştir. *Basanos*, kişinin hayatıyla bu hayatı anlaşılır hale getiren ilke yani *logos* arasındaki uyumu ölçmeye yarayan şey olarak tanımlanmıştır. *Lakhes* metninde bu ilişkiyi ortaya çıkaran ya da *basanos* rolüne sahip olan Sokrates'tir (Foucault, 2012c, s. 77). *Basanos*'un metaforik anlamı dışında gerçek kullanımındaki anlamı da benzer bir işleve sahiptir. “Bir altının gerçek olup olmadığının anlaşılması için söz konusu altın bu siyah taşa değdirilir, “denemeye” tabi tutulan altının taşa bıraktığı ize bakılarak sonuca varılır. Sokrates'in *basanos* rolü de, aynı şekilde ona kendisiyle ilişki kuran ve denemeye tabi tutulan kişilerin *bios*'larıyla *logos*'ları arasındaki ilişkinin gerçek doğasını belirleme şansını verir.” (Foucault, 2012c, s. 77). Bu bağlamda hem *bios*'un hem de *logos*'un ilişkisinin *parrhesia*'nın odak noktaları olduğu, temel ve kriter oldukları söylenebilir. Ayrıca, bu türden kişiyi armonik derecede uyumlu bir hayata yönlendirme çabasını içeren

parrhesia, Sokratik *parrhesia* olarak da tanımlanmaktadır. “Sokrates, hakikatle olan ilişkisi itibarıyla muhatabında açığa çıkarılması gereken tüm niteliklere sahip olduğu için, muhatabın mevcudiyetinin hakikatle olan ilişkisini sınavabilecek durumdadır. O halde bu Sokratik *parrhesia* etkinliğinin amacı, muhatabı, *logos*’la, erdemle, cesaretle ve hakikatle *Doryen* bir armoni uyarınca akort edilebilen bir yaşam (*bios*) tarzını seçmeye sevk etmektir.” (Foucault, 2012c, s. 80).

Euripides’in *Ion* isimli oyununda da *parrhesia* konusunun çok önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu eserde *parrhesia*’nın kişisel ilişkilerden ziyade siyasi kurumlar ve kent için öneminin önplanda olduğu görülmektedir. *Logos*, burada hakikat ve *nomos* (yasa) arasındaki ilişki bağlamında ele alınmaktadır. *Parrhesia* ve *parrheisastes*’in, kente dair unsuları güvenceye alacak olan hakikatlerin ortaya çıkartılması için gerekli olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla *parrhesia* hakikati ortaya çıkaracak ya da onu savunacak Atina’lı bir yurttaşın, cesur bir konuşmacının, yöneticinin, danışmanının özelliği olarak kabul edilmiştir. *Lakhes* diyalogunda ise bu durum diyalog halindeki insanların arasında öğrenme sürecinde ortaya çıkan *logos*, hakikat ve *bios* (hayat) arasındaki bir ilişkiye (daha önce de belirtildiği gibi Foucault bunu “hakikat oyunu” olarak tanımlamıştı) işaret etmektedir. *Lakhes* metninde ortaya çıkan hakikatin bir insan hayatına dair hakikat olduğu ve insanın hakikatle kurduğu ilişkiye işaret ettiği açıktır. Burada problem, öznenin (daha önce de ifade edildiği anlamda) *mathesis* aracılığıyla hakikati bilmek zorunda olan bir özne olarak kendisini nasıl kurduğuna ve hakikat ile kurulmuş olan bu ilişkinin de bu öznenin hayatında ne tarzda *ontolojik* ve etik karşılığının olduğuna dairdir. Foucault’ya göre doğruyu söyleme tavrını ve cesaretini göstermek etik tutum olarak ve hatta *parrhesia*’da denektaş görevi gören ve hakikati ifşa eden *basanos*’un *ontolojik* özelliği olarak kabul edilmiştir (Foucault, 2012c, s. 80). Bu nokta bu kadar özel bir çerçevede değil, ama daha genel bir kapsamda Foucault’nun kuramsal incelemelerinde sürekli yer bulmuştu. Özellikle “hakikat oyunu” konusu ele alınırken bir takım ilişkileri mümkün kılan söylemsel olan ve olmayan pratikler etrafından özneliğin nasıl kurulduğu ve bunların da özneleşme süreçlerini belirlemeye dair olduğu belirlenmişti. Dolayısıyla öznel deneyimlerin, *epistemolojik*, *ontolojik* ve etik bağlamda kurulması ile insanın ilgili öznel deneyiminin öznesi olması konusunun bu metinler üzerinden nasıl gerçekleştiğinin de gösterildiği ifade edilebilir. Öznenin belirli kurallar çerçevesinde

belirli söylemlerin nesnesi haline geldiği, söylem tarafından öznel deneyim olarak kavramsallaştırıldığı ve kurulduğu, bu süreci belirleyen kuralların doğru ya da yanlış olabilme özelliğine sahip olduğu ve bunların hakikat oyunu olarak isimlendirildikleri de ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştı (Foucault, 2007, ss. 125-126). Ayrıca öznenin kendisinin tarihsel bir *ontoloji*'sini yaparken de bilgi alanında (söylemsel pratikler), iktidar alanında (söylemsel olmayan pratiklerin), etik alan ve kendilik ilişkisi bağlamında, bilgi ve iktidar eksenini ile birlikte bir bütün olarak, insanın kendisinin, kurulan tarihsel bir deneyimin öznesi konumuna geçmesiyle bu alana dair oluşan kendilik pratiklerinin ve bu pratiklere ilişkin hakikat oyunlarının analizinin yapılması gerektiği belirtilmişti.

Özellikle felsefi *parrhesia*'nın özelliklerini üç başlık altında toplamak mümkündür. İlk başlık; felsefi olması ve yüzyıllarca düşünürler tarafından uygulanacak olmasıdır. Helen ve Roma kültürüne dâhil sayılabilecek felsefi etkinliklerin büyük bir bölümünün *parrhesia* oyunlarını gerekli gördükleri de iddia edilmiştir (Foucault, 2012c, s. 83). Foucault, bu türden felsefe etkinliklerinin birbirinden bağımsız düşünülemez olan üç tür *parrhesia* içerdiğini ifade etmiştir.

“1) Filozof, dünya, doğa vb. hakkındaki kimi hakikatleri keşfetmek ve öğretmek zorunda olduğu ölçüde, *epistemik* bir role sahip oluyordu. 2) Siteye, yasalara, siyasi kurumlara vb. dair bir duruş almak ilaveten siyasi bir rolü gerektiriyordu. 3) Ve *parrhesia* etkinliği ayrıca hakikatle insanın yaşam tarzı arasındaki ya da hakikatle kendilik etiği ve estetiği arasındaki ilişkilerin doğasını geliştirmeye çabalıyordu.” (Foucault, 2012c, s. 83).

Dikkat edilecek olursa bu üç noktanın aynı zamanda Foucault'nun öznenin tarihsel *ontoloji* konusu için belirlemiş olduğu diğer üç ana hatla da paralellik göstermektedir. Burada eklenmesi gereken önemli bir diğer nokta da Helen ve Roma düşünürleri açısından *parrhesia*'nın öznelere kendileri ile olan özel ilişkilerini şekillendirmeyi deneyen bir pratik olduğu, kavram ya da tema olmadığıdır. Ayrıca Foucault'ya göre kısmen de olsa özne kendi ahlaki özneliğinin temellerini bu pratiklerde bulmaktadır ve *parrhesiastes* olmasını belirleyen kriter soylu, yurttaşlıkla veya entelektüel yetilerle değil, *logos* ve *bios*'un uyumlu olmasına bağlı olmaktadır (Foucault, 2012c, s. 83). İkinci başlık; *parrhesia*'nın belli bir topluluğu ikna etme amacını taşımadığına aksine insanın kendisi ya da başkaları için kaygı duymasına ikna etmek amacıyla olduğuna yani ilgili insanın hayatını değiştirmesine, dönüştürmesine

dairdir. Foucault'ya göre öznenin hayatını değiştirmesi ve dönüştürmesi (İng. *conversion*) konusu, MÖ. IV. yüzyıldan Hıristiyanlığın ilk dönemlerine kadar olan süreçte de *parrhesia* pratikleri açısından büyük öneme sahip olmuştur. Burada değişim ve dönüşümden kasıt sadece fikirlerin, kabullerin değişmesi değildir. Foucault'ya göre pratiklerdeki değişiklikler bağlamında öznenin fikirlerinin değişmesi (Foucault'nun özellikle düşünce değil, fikir kelimesini tercih ettiği düşünölmektedir çünkü bu konu hakkında başka bir bağlamda açıklama getirmiştir) daha genel bir anlama sahiptir. Çünkü değiştirilen şeyin aynı zamanda inançlar, kanılar, hayat tarzları, öteki ile ve kendisi ile olan ilişkisi olduğu ifade edilmiştir (Foucault, 2012c, s. 84). Buradaki açıklamalardan, her ne kadar açık açık söylenmemiş olsa da, Foucault'nun kuramsal kısmında birçok kere öznenin dönüşümünde söylemsel ve pratik alanların etkilerini ele aldığı gibi, bu konuyu bu sefer de Helen ve Roma kültürü örneği üzerinden tekrardan ele aldığı söylenebilir. Üçüncü başlık *parrhesia* pratiklerinin, kendilik ilişkileriyle hakikat arasındaki bağlantıların oluşmasının kaynağı olması hakkındadır. Çünkü bahsi geçen pratiklerin sadece kendini bilmek ile alakalı olmadığı, aynı zamanda hakikate ve daha çok bilgiye de ulaşabilme olanağı sağlamasıyla da alakalı olduğu ifade edilmiştir. Hatta bu durumun Batı felsefe geleneğinde Descartes ve Kant örneğinde de görölebileceği üzere önemli sorunsallardan biri haline geldiği belirtilmiştir (Foucault, 2012c, s. 84).

Foucault, bir başka örnek olarak; Diogenes ve İskender arasında geçen konuşma örneği üzerinden iktidar pratikleri konusuna değinmiştir. Hakikat oyunu ile iki iktidar pratiğine dair öznelliğin nasıl bir değişim ve dönüşümü mümkün kıldığı görölmüştür. Örnek, İskender gibi yüce bir kralın çağının önemli filozoflarından biri olan Diogenes'i ziyaret etmesi ve düşünürün Kral'a karşı sürekli iğneleyici söylemlerde bulunması hakkındadır. Her iki kutup arasında iki türden iktidar pratiğinden; birinin siyasi iktidar diğerinin hakikatin iktidarı olduğundan bahsedilmiştir. Bu iktidar pratiklerinin karşılaşmasının temel amacının kişilerin farkındalıklarında bir artış sağlamak olmadığı ifade edilmiştir.

“Ve iktidarla girilen bu *parrhesia* mücadelesinin temel sonucu muhatabı yeni bir hakikate ya da yeni bir kendine dair farkındalık düzeyine ulaştırmak değildir; muhatabı bu *parrhesia* mücadelesini içselleştirmeye -yani kendi içinde kendi hatalarıyla mücadele etmeye ve tıpkı Diogenes’in onunla olduğu gibi onun da kendisiyle birlikte olmasına- yönelmektir.” (Foucault, 2102c, s. 105).

Yani bu iktidar pratiklerinin karşılaşmasının bir sonucu olarak, bunların kendilik kaygısını canlı tuttuğu ve öznenin o zamana kadar kabullenmiş olduğu öznel deneyimleri sorgulamasının önünü açmayı olanaklı hale getirdiği şeklinde bir yorum getirilebilir.

Kendilik kaygısı bağlamında Foucault, konuya dair çeşitli tespitlerde bulunmuştur. Plutarkhos’un *Moralia* eserinde yer alan “*Bir Pohpohçuyu Bir Dosttan Ayırt Etmenin Yolları*” isimli metninden örneklerle konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bahsi geçen bu metinde kişinin, bireysel olarak kendine olan sevgisinin onun gözünü kör edebileceğinin ve hakikate, iyi ve kötüye dair onu yanıltabileceğinin farkında olduğundan bahsetmiştir. Bu nedenle sürekli hakikat oyununa, kişinin ona gerçekleri gösteren bir *parrhesiastes*’e gereksinim duyduğunu ifade etmiştir (Foucault, 2012c, s. 105). “Bizler kendi kendimizin pohpohçularıyızdır ve kendimizle olan bu doğrudan ilişkiyi koparmak, kendimizi kendi *philautia*’mızdan (kendini sevmeden) kurtarmak için bir *parrhesiastes*’e ihtiyacımız vardır.” (Foucault, 2012c, s. 106). Kendini kandırma konusuyla zihinsel süreklilik (ya da *entelekheia*) arasında net bir ilişkinin yani, birbiriyle alakalı etik bir etkinlik olduğundan bahsedilmiştir. Kişinin kim ve ne olduğunu bilmesini engelleyen, kendi kendisini kandırmasına neden olan duygusal, düşünsel, inançsal değişimler de bunun en önemli göstergesi olarak kabul edilmiştir. Aksi durumda kişinin ne olduğunu net olarak biliyor olması demek hiçbir şey tarafından onun aldatılamayacağı anlamına gelecektir (Foucault, 2012c, s. 108). Buradan Hıristiyanlıkla ilgili bir bağlantı kurmak mümkündür. Örneğin Tanrı kişiye doğruyu gösteren, şeytan da kişiyi bu doğrudan saptıran olarak kabul edilebilir. Foucault, Hıristiyanlık inancına göre kendilik kaygısının temelinde özneyi şeytanın kandırıp kandırmadığından kaynaklanan kuşkunun yattığını belirtmiştir. “Çünkü bir Hıristiyan, masum gibi görünen şeyin kapanına kısılmamak ve şeytanın sahte paralarını engellemek için, düşüncelerinin ve duyu izlenimlerinin nereden geldiğini ve bir temsilin görünürdeki değeriyle gerçek değeri arasında aslında nasıl bir ilişkinin söz konusu olduğunu belirlemek durumundadır.” (Foucault, 2012c, s. 127). Dolayısıyla hakikate

ulaşma amacıyla temsillerin arkasındaki g¼c¼n nereden geldiğinden de, hakiki olanla, hakiki gibi g¼r¼nenden de emin olmak zorunda olan bir ¼zne s¼z konusu olduğu s¼ylenebilir. Fakat yine Foucault'nun tespitlerine g¼re Epiktetos'un metinlerine ¼rnek olarak bakıldığında Helen ve Roma k¼lt¼r¼nden farklı bir anlayışın olduğu g¼r¼lmektedir. Bu g¼r¼ř Epiktetos'un temel amacının temsillerin ardındaki kaynağın ne olduğunu araştırmak olmadığına dayanmaktadır.

“Onun amacı daha ziyade izlenimin kişinin kendisine bağlı bir şey temsil edip etmediğini, yani kişinin iradesinin erişim alanında olup olmadığını anlamaktır. Buradaki amaç şeytanın yol ağtığı yanılısamalardan kurtulmak değil, kendi kendinin h¼kimi olabilmeyi g¼vence altına alabilmektir.” (Foucault, 2012c, s. 127).

Ayrıca Foucault, bu bağlamda ek olarak kendinden feragat etme konusunu da ele almıştır. Kişi kendi hakkındaki hakikatin farkına vardığı derecede kendinden feragat etmelidir ve aynı zamanda kendinden feragat ettiği derecede de kendine dair hakikate ışık tutabilecek, doğru yolu bulabilecektir. Foucault, bunu Hıristiyan kendilik tekniklerinin temelini oluşturan hakikat form¼lasyonu ve feragat sarmalı olarak isimlendirmiştir (Foucault, 2012c, s. 109). Bunun az sonra açıklanacak olan Antik Yunan d¼ř¼ncesinde yer alan *askesis*/çilecilik anlayışından farklı olduğunu da eklemek gerekmektedir.

Foucault, *parrhesia* bağlamında bahsi ge¼en hakikat oyununun ¼ç tekniğinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki, kavramın tanımında da yer alan cesaretin gerekliliğidir. *Parrhesia* oyununu m¼mk¼n kılan şeyin, kişinin kendisi hakkındaki hakikati ortaya ¼ıkarma cesaretini g¼sterebilmesi olduğundan bahsedilmektedir (Foucault, 2012c, s. 112). İkincisi *askesis* kavramına dairdir. Buradaki temel mesele, kişinin kendi hakikati ile y¼zleřmesi olarak ifade edilmektedir. Fakat bu kavramın i¼erik olarak bir takım Hıristiyan pratikleri ile ilişkiye ge¼mesiyle değişmiş olduğu tam manasıyla çilecilik (İng. *asceticism*) anlamına gelmediği iddia edilmektedir. *Askesis*'in Antik Yunancadaki kullanımının bir t¼r pratik ¼abaya işaret ettiği belirtilmektedir. Bir sanat ya da tekniğin de *mathesis* ve *askesis* yani bir yandan teori diğer yandan pratik ile ¼đrenilmesi gerekliliği buna ¼rnek olarak verilmektedir (Foucault, 2012c, s. 112).

Dolayısıyla hayat da eğer bir sanat olarak görülebilirse, bu sanat, her ikisini gerektirecektir. Daha önceki incelemelerde yaşama sanatı, Antik Yunancası *tekhnē tou biou*, varoluş estetiği olarak ele alınmıştı. Şimdi yaşam sanatının Hıristiyan çileciliğinden ayrıldığı iki noktaya değinmek gerekmektedir. Bunlardan ilkinde, Hıristiyan inancına göre çileciliğin temel hedefi kendinden feragat etme olarak ifade edilmiştir. Ancak Helen ve Roma düşüncesinde *askesis*'in hedefinin, öznenin kendi kendisine sahip olabilmesi, kendi öznel deneyimleri ve öznelliğine hâkim olabilmesi olarak belirtilmiştir. İkinci olarak Hıristiyan inancının temelindeki çilecilik dünyadan bir kopuşu gerektirirken, Helen ve Roma düşüncesinde *askesis*, daha çok öznenin bu dünya ile etik ve rasyonel bir biçimde karşı karşıya gelmesine olanak sağlaması ve ihtiyacı olan ahlaki temelleri sağlaması ile alakalıdır (Foucault, 2012c, s. 113). Foucault, bu yapılan açıklamaların kesin ve zorunlu bir nitelik taşıdıkları şeklinde bir yargıya varılmaması gerektiğini de eklemektedir. Ayrıca Foucault'ya göre, alıştırmaya ifade edilmek istenen *asetik* egzersizlerdir:

“Geç Antikçağ'da yazılmış etikle ilgili metinlerin büyük bir kısmı etiğin temelleri üzerine bir teori ortaya atma derdinde değildir. Bu metinler genellikle kişinin, kendi davranışları için kalıcı bir matris oluşturmak amacıyla okuması, tekrar okuması, üzerinde düşünmesi ve öğrenmesi gereken birtakım reçeteleri ve alıştırmaları içeren pratiğe yönelik kitaplardır.” (Foucault, 2012c, s. 113).

Sonuç olarak tüm burada *parrhesia* bağlamında ele alınanlar değerlendirilecek olursa; kişinin kendisini anlama çabasına dair ilişkiyi, her ne kadar çok önemli bir ilkesel tespit de olsa, sadece kendilik bilgisine ya da kendini tanı düsturundan (“*gnōthi seauton*”) hareket ederek analiz etmek pek mümkün gibi görünmemektedir (Foucault, 2012c, s. 129). Çünkü, Antik Yunan bağlamında Foucault'nun ifadeleriyle “kişinin kendisiyle olan ilişkileri, ruhsal alıştırmaya biçimini alan belirli tekniklerle iç içedir. Ve bu ruhsal alıştırmaların bir kısmı eylemlerle, bir kısmı ruhun denge durumlarıyla, diğer bir kısmı temsillerin akışıyla vb. ilgilidir.” (Foucault, 2012c, s. 129). Ayrıca bu bahsi geçen iç içe geçmiş alıştırmaya tekniklerinden, ruhun katmalarının deşilerek bir sırta ulaşma çabası kast edilmemektedir. Burada kendilik pratiklerinin, hakikat ile veya rasyonel ilkeler ile olan ilişkisinin analizinden, bu ilkeler ile uyumlu temsillerin söz konusu olup olmadığının tespit edilmesinden bahsedildiğinin altının çizilmesi gerekmektedir (Foucault, 2012c, s. 129). Dolayısıyla da kendiliğin hakikatinin, salt kendilik ve hakikat arasındaki ilişkiden oluştuğu ortadaysa, bu durumda hakikatin

sadece teori olamayacağı; dünyayı, insan hayatını, zorunlulukları, mutluluğu, özgürlüğü, vb. yani hem kategorik olarak ifade edilebilen bir takım rasyonel ilkeleri hem de öznenin davranışına dair pratikleri içerdiği iddia edilebilmektedir. Bu noktadan itibaren yapılan *asetik* egzersizlerin temel sorunu bahsi geçen bu ilkelerin gündelik davranışlar üzerinden pratiklere dönüşecek şekilde içselleştirilip içselleştirilmediğine dairdir. Bu ilke ve pratiklerin kalıcılaşmasının, yapıp-etmelerin, düşünmelerin, hissetmelerin her birinde kişinin kendisine bunları hatırlatmasına bağlı olduğu ve ancak böylece kalıcı ve etkin hale gelebilecekleri üzerinde durulmuştur. Bu *asetik* egzersizlerin de “varoluş estetiği”ni ya da “kendilik estetiği”ni oluşturan parçalar olduğu ifade edilmiştir (Foucault, 2012c, s. 130).

“İnsan kendi nezdinde, bir hükümde bulunan bir yargıcın konumuna ya da rolüne soyunmak zorunda değildir. İnsan kendisine karşı, zaman zaman çalışmayı bırakıp ne yaptığını kontrol eden, kendisine sanatının kurallarını hatırlatan ve bu kuralları o zamana kadar yapmayı başardığı şeylerle karşılaştıran bir teknisyen, zanaatçı ya da sanatçı rolünü de takınabilir.” (Foucault, 2012c, s. 130).

Ek olarak Foucault Antik Yunan ile ilgisini ve bunun sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “tüm bir sebepler dizisi için, bir kurallar yasasına/koduna itaat olarak bir ahlak fikrinin, artık, ortadan kaybolmakta olmasıdır, zaten ortadan kaybolmuş olmasıdır. Bu ahlâk yokluğu da bir varoluş estetiğinin aranması olan bir aramaya karşılık gelir, karşılık gelmesi gerekir.” (Revel, 2012, s. 70). Dolayısıyla buradan iki türden ahlak arasında kalındığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Bir tarafta kurallara tabi olunması gereken bir ahlak türü söz konusudur. Foucault, bu ahlak türü fikrinin artık geçerliliğini yitirdiğini düşüncesindedir. Diğer tarafta ise kuralların koyduğu ahlakın yok olmasıyla yarattığı boşlukta “varoluş estetiği”nin bu boşluğu doldurmaya başladığı düşünülmektedir. “varoluş estetiği” ile “üst-insan” arasında da belli bir paralelliğin olduğunu söylemek mümkündür. Bu konu aynı zamanda bir sonraki bölüm olan Nietzsche kısmında Tanrının ve insanın ölümüyle birlikte (her ikisi de kural koyucudur) boşluğu dolduracak olanın “üst-insan” olması ile açıklanacaktır.

Foucault, *parrhesia* hakkında yaptığı analizlerin batı felsefe geleneğinde iki türden boyutunun olduğunu ifade etmiştir. Doğruyu söylemek bağlamında önermenin doğruluğu ile ilgilenen ve onun “hakikatin analitiği” olarak isimlendirdiği gelenek bunlardan ilkidir. Diğer de, doğruyu söylemenin önemine, bunu kimin söylediğine ve

neden doğrunun söylenmesi gerektiği ile ilgilenen eleştirel batı felsefesi geleneğidir. *Parrhesia* analizlerinin temel amaçlarından birinin de batı felsefe geleneğinin bu eleştirel tutumunun sorunsallaştırılması olduğu belirtilmiştir (Foucault, 2012c, s. 133). Aslında açık olarak Helen ve Roma kültürleri üzerinden sorunsallaştırma tekniğinin bir uygulama örneğinin ortaya konulduğunu da eklemek yanlış olmayacaktır. Foucault buradaki analizlerinden onun tarihsel idealizm yaptığının ya da spontane bir inceleme gerçekleştiğinin de çıkarılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Foucault delilik, suç, ya da cinsellik üzerine yaptığı sorunsallaştırmalarda bu olguların gerçek olduklarını reddetmeyerek, bu türden olguların tarihsel bir *ontolojisi*ni ortaya koymaya çalışmıştır (Foucault, 2012c, s. 133). Örneğin, ““şizofreni” diye nitelenen şeyin dünyadaki gerçek bir şeye denk düştüğünü söylemeyecek olsam bile, bunun idealizmle bir ilgisi yoktur. Çünkü ben sorunsallaştırılan şey ile sorunsallaştırma süreci arasında bir ilişkinin bulunduğunu düşünüyorum. Sorunsallaştırma, gerçek bir somut duruma verilen bir “cevap” tır.” sözleriyle de bu durumu açıklığa kavuşturmuştur (Foucault, 2012c, s. 134). Böylelikle de Foucault’ya dair kuramsal kısımda açıklanan nominal *ontolojik* tavır, şeyler arasındaki ilişkilerin kendisine yöneldiğine işaret etmektedir. Onun yaptığı bu analizlerin spontane ya da rastgele oluşan bir süreç olarak da görülmemesi gerekir. Ya da klasik felsefi gelenekte olduğu gibi temsiliyet ilişkisine de başvurmamaktadır. Bu konuyu da Foucault şu şekilde açıklamaktadır:

“Ben, gerçekte, sözgelimi on sekizinci yüzyılın sonunda hastalıklar ya da fiziksel rahatsızlıklarla ilgili olarak ortaya çıkan yeni sorunsallaştırmanın çeşitli pratiklerdeki değişimlerle, rahatsızlıklara yönelik yeni bir toplumsal tepkinin gelişmesiyle ya da belli süreçlerin ortaya çıkardığı kimi tehditlerle vb. doğrudan ilintili olduğunu göstermeye çalıştım.” (Foucault, 2012c, s. 134).

Bu türden cevapların belli bir duruma dair temsilleri ya da temsil ilişkisini içermiyor olmasının bu analizlerin havada kaldığı, hayali tasarımlar olduğu anlamına gelmeyeceği ifade edilmiştir. Çünkü her ne kadar sorunsallaştırmanın her daim bir yaratım olduğu ortada olsa bile, burada iddia edilen belli bir durumda, her şekilde, tarihin her anında bu ortaya konulan sorunsallaştırmanın kesin bir şekilde ortaya çıkacağı iddia edilmemekte, bu anlamda bir yaratım kastedilmemektedir (Foucault, 2012c, s. 134). “Belli bir sorunsallaştırma söz konusu olduğunda ancak bu tür bir cevabın neden dünyanın kimi somut ve belirli veçhelerine karşılık olarak ortaya çıktığını anlamamız mümkündür. Sorunsallaştırma sürecinde düşünce ile gerçeklik

arasında bir ilişki vardır.” (Foucault, 2012c, s. 135). Buna bağlı olarak Foucault’nun kendisini bir fikir tarihçisi olarak değil de bir düşünce tarihçisi olarak ifade ettiğini ve düşüncenin eleştirel tarihini yaptığını özellikle belirtmek faydalı olacaktır. Dolayısıyla da o, “belli şekillerde davranan, belli tür alışkanlıklara sahip, belli tür pratikleri sürdüren ve belli tür kurullara işlerlik kazandıran insanlar için kurumların, pratiklerin, alışkanlıkların ve davranışların nasıl sorun haline geldiğini çözümlenmeye” çalıştığını belirtmiştir (Foucault, 2012c, s. 60). Fikirler tarihi ile ilgileniyor olmuş olsaydı eğer, o zaman belirli bir kavramın ilk ortaya çıkışından itibaren takip edip o kavramı, bağlamını, diğer düşünceler tarafından yaratılmış olan alana yerleştirerek çözümlenmesi gerekeceğini eklemiştir (Foucault, 2012c, s. 60). Foucault’ya göre fikirler tarihinin aksine düşünce tarihi, eleştirilmeden kabul edilmiş, alışılmış olan, tartışılmayan, göze takılmayan ve tabii ki sorun oluşturmayan bir deneyim alanının ya da pratiklerin hangi dinamikler neticesinde sorun olarak görülmeye, tartışılmaya başlandığına ve bunların düşüncelerde, davranışlarda, pratiklerde neden olduğu etkileri incelemektedir (Foucault, 2012c, s. 60). “Bu şekilde anlaşıldığı haliyle düşünce tarihi insanların dikkatlerini belli bir konuya yöneltme ve şu ya da bu konuda -örneğin delilik, suç, seks, kendileri ya hakikat konusunda- endişe sahibi olma biçimlerinin tarihidir.” (Foucault, 2012c, s. 60).

“Düşünce derken, bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli ilişkileri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa, düşüncenin eleştirel tarihi öznenen nesneye kimi ilişkilerin -bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu oldukları ölçüde- olduğu ya da değiştiği koşulların analizidir.” (Foucault, 2011b, s. 350).

Onun düşünce tarihçisi olması ve sorunsallaştırmayı kullanıyor olması hakkında yapılan bu açıklamalar, bir de sorunsallaştırmanın kuramsal kısmında yer alan tanımına tekrardan bakılacak olursa, ifade edilmek istenen netleşecektir. Sorunsallaştırma; “herhangi bir şeyi doğru ve yanlış (hakikat) oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü” olarak tanımlanmıştır (Foucault, 2014a, s. 86). Düşüncenin eleştirel tarihi de “ne hakikatin elde edilmesinin ne de gizlenmesinin tarihidir; hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir; “Doğru-söylemlerin” (*veridiction*) tarihidir, bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanıyla eklenmiş biçimleridir” (Foucault, 2011b, s. 351).

Dolayısıyla Foucault'nun tüm sorunsallaştırmalarının temelinde hakikat oyunu ya da doğruyu söyleme yani *parrhesia* ve ayrıca söylemsel olan/olmayan tarihsel ilişkiler yer almaktadır.

5.4. Foucault Felsefesinde Nietzsche Etkisi

Bu bölümde yapılacak olan incelemelerin, özellikle Foucault ile Nietzsche arasındaki paralelliği; düşünen ve bilen özne meselesinin yine bu paralellikte ele alınmasını, Nietzsche'nin hakikat konusuna bakış açısını ve hakikati söylemenin iktidarla olan ilişkisinin bir de bu bağlamda ortaya konulmasını, Nietzsche'nin bilgiye yaklaşımını ve bu yaklaşımın yine iktidar ve temsil ile olan ilişkisini detaylı olarak içermesi planlanmaktadır.

Nietzsche'nin de hakikate dair tarihsel açıklamaların, kesin bilgi ve mutlak öznenen yola çıkılarak yapılamayacağı kanısında olması, Foucault'nun onun düşüncelerine yaklaşmasının temel nedenlerinden biri olarak görülebilir. Foucault'ya göre bilen özne olarak ifade edilen ve bu özne tarafından ortaya konulan hakikatin ya da bilgi alanlarının yaşamın içindeki ilişkiler aracılığıyla oluştuğu ifade edilmişti (Foucault, 2011c, s. 179). Foucault, kendisinin yapmış olduğu hakikat, bilgi ve özneye dair yapılacak olan incelemelerin, Nietzsche'nin eserlerindeki açıklamalarla ilişkilendirildiğinde anlamlı olacağını eklemiştir. Hatta ona göre Nietzsche'nin çalışmaları bu konularda başvurulması gereken modeller arasında en iyilerinden, en etkililerinden ve en güncellerinden biridir. Foucault'nun ifadesiyle, Nietzsche'nin bilen özne için bir temelin, dayanak noktasının varlığını asla kabul etmemesi, tamamen öznenin varolmasını sağlayan tarihsel koşulları analiz etmiş olması, belirli türden bir bilgi (*savoir*) türünün oluşmasının tarihsel incelemesini yapmış olması onun önemini ortaya koymaktadır (Foucault, 2011c, s. 168). *Parrhesia* konusu incelenirken karşımıza çıkmış olan bilgi (*savoir*) ve bilme (*connaissance*) ayrımları hakkında burada bir noktayı açıklamakta fayda vardır: “Fransızcada “*connaissance*” tikel bilgi biçimlerini adlandırmakta kullanılırken “*savoir*” genel anlamda bilgi, yani tikel bilgilerden oluşan bütün için kullanılıyor.” (Foucault, 2011c, s. 164). Foucault, kendi çalışmalarında Nietzsche'nin nasıl bir model oluşturduğunu ve bu modelin Foucault'nun kendi çalışmalarına nasıl hizmet ettiğini de yine kendi bakış açısıyla özetleyerek açıklık getirmiştir (Foucault, 2011c, s. 168).

Nietzsche, Batı felsefe geleneğinde hakikat, bilme arzusunun var olması ve bunun bilgiye ulaşılabilmesi için gerekli olduğu düşüncesinin hâkim olmasına işaret etmiştir (Foucault, 2012a, s. 24). Foucault'nun *College de France* derslerinde Batı felsefesinde bu düşüncelerin dayanak noktasının Aristoteles'in "bütün insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar" ifadesi olduğu da belirtilmiştir (Foucault, 2012a, s. 9). Böylece hakikatin varlığı sayesinde bilginin varlığının garanti altına alınabildiği iddia edilmiştir (Foucault, 2012a, s. 24). Hakikat ile bilgi arasındaki bu ilişki sebebiyle de Foucault'ya göre, Nietzsche'nin tespitlerine kadar, arzu ve istenç bilgiye tabi olmak zorunda kalmıştır (Foucault, 2012a, s. 25). Nietzsche felsefesinde temel sorunun da istenç, bilgi ve hakikat arasındaki bu ilişki olduğu ve bu bağlamda temel amacının da bilme arzusunun bilginin biçim ve yasalara olan bağına dair eleştiri geliştirmek olduğu söylenebilir. Çünkü Nietzsche'ye göre bunlar arasında aslında ne kökensel, ne ereksel, ne de doğası gereği bir ilişkiden bahsedilememektedir (Foucault, 2012a, s. 26).

Aristoteles'te bilme arzusu bilgi tarafından kuşatılmıştı, Platon'da ise benzer durum zaten bilinen bir bilginin hatırlanması olarak ifade edilmişti yani, daha arzu bile ortada yokken bilgiye sahip bir özne söz konusuydu, sadece unuttuklarını hatırlaması gerekmekteydi (Foucault, 2012a, s. 20). O halde bilginin bilme arzusunun öncülü olduğu, bilme arzusunun da doğası gereği bilgiye ait bir şey olduğu ifade edilebilir. Eğer özne bilen özneyse (insansa), bilme arzusunun bu özneye doğası gereği veri olduğu kabul edilmiştir. Bilgiyi istemenin temelini bilgi, bilginin de bu arzunun hem nesnesi hem de amacı olduğu açıktır (Foucault, 2012a, s. 21). Batı felsefesinde ise bunlara dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Descartes'ta bu durum kuramsal kısımda da ayrıntılı olarak ele alındığı gibi, bilme ve hakikate ulaşma arzusu, şüphenin nedenlerinin açıklaması ve kendisinin deli olmadığını kanıtları *Meditasyonlar* metninde geçmektedir (Foucault, 2012a, s. 8). Spinoza *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine* (1677) başlığıyla Türkçeye çevrilmiş olan metinde ise konuyu, "yeni bir yaşam arzusunu, sahip olunan şeylerin güvenilmezliğini, ebedi ve mükemmel bir iyiye ulaşmanın kesin olmayışını ve bu iyinin doğru fikrin (sağladığı mutluluk) yoluyla keşfedilecek oluşu" şeklinde ele aldığı belirtilmiştir (Foucault, 2012a, s. 9). Nietzsche'nin Spinoza'ya ayrı bir önem verdiği, ayrıca burada bahsi geçen bilme arzusu ve bilgi, hakikat ilişkisini tersine çevirmeye en çok yaklaşan düşünür olduğu gözlenmiştir, bu duruma ayrıntılı olarak Nietzsche'nin açıklamaları bağlamında

ilerleyen kısımlarda değinilecektir (Foucault, 2012a, s. 25). En nihayetinde kısaca ifade edilecek olursa, Nietzsche'nin bu analizleri çıkış noktası olarak aldığı ve bilginin istenç ve arzuya öncül olamayacağını, bunların bilginin dışına çıkarılması gerektiğini açıkladığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bunlara bilen özne temelli evrensel bakış açısının dayandığı hakikat tanımlarının zorluklarını incelediği de eklenebilir (Foucault, 2012a, s. 21). Foucault, birçok farklı çalışmasında bilme arzusunu, “*connaissance*” anlamındaki bilginin tahakkümünden kurtarmış ilk düşünür olan Nietzsche'nin bunu nasıl yaptığını göstermeye çalışmıştır (Foucault, 2012a, s. 7). Bu noktada bilgi hakikat ilişkisi, tarih konusuna bakış açısı ve bu bağlamda nasıl bir öznenen bahsedilebileceği incelenmesi gereken üç temel konudur.

Bilgi konusunda temel problemin bilgiyi mümkün kılan sınırların aşıp aşılamayacağına dair olduğu daha önce de birçok kez ifade edilmişti. Dolayısıyla bilginin dışında kalan alanın bilinmesinin nasıl mümkün olacağı sorusunun yanıtlanması gerekmektedir. Bilgi ile hakikat arasındaki ilişkinin de bu noktada ortaya çıktığı ifade edilebilir. Çünkü bu sorunsalın sınırlarının dışında, bilgiyi mümkün kılacak bir hakikatin, dayanak noktası olarak varsayılması gerekliliği problemiyle karşılaşmaktadır. Aynı zamanda bu bilginin doğruluğu için de önemlidir. Kuramsal kısımda da ayrıntılı olarak tartışıldığı gibi doğru ve kesin bilgi, sınırların içinde mümkün olan bilgiye içkin bir tespit olarak ifade edilmişti. Bu sınırların dışında doğruluk konusuna çözüm bulunup bulunamayacağı ayrı bir tartışma konusudur (Foucault, 2012a, s. 27). Bu durumun Kant'ın belirlemiş olduğu kuramsal bağlam ile hesaplaşmayı şart koştuğu açıktır. *Fenomen-numen* ayrımı bağlamında hakiki olan dünyanın (Alm. *Wahr*, “gerçeklik” anlamındaki *Wirklichkeit*'in yerine özellikle tercih edilmediği ve belki de hakikatin *ontolojik* mi yoksa *epistemolojik* bağlamda mı kullanıldığını göstermesi amaçlandığı söylenebilir) Kant felsefesi bağlamında ulaşılamaz, kanıtlanamaz ve hakkında yargıda bulunulamaz (hatta imperatif anlamında buyruk olduğuna da gönderme vardır) olduğu ifade edilmiştir. İşte Nietzsche ulaşılamayan “hakiki” dünyanın bir fikirden ibaret olduğunun, bu ulaşılamazlık fikrinin Kant tarafından yüceltildiğinin ve pozitivist düşüncelerin horoz-ötüşü olduğunun (orijinal metinde Alm. *Hahnschrei* olarak geçmekte olan kelime argoda; kimsenin umurunda olmayacak derecede değersiz olan anlamındadır) altını çizmiştir (Nietzsche,

2005, s. 1066). Foucault'ya göre temel sorunun ilk basamağı ve ayrıca da Kant felsefesi ile hesaplaşma, Nietzsche'nin bu tespiti ile ifade edilmektedir (Foucault, 2012a, s. 27).

Nietzsche'nin bilginin bir icat, buluş (Alm. *Erfindung* ya da “*das Erkennen erfahren*”) olduğu iddiasında bulunmasının, yukarıda bahsi geçen bilginin sınırların ötesinde de hakikat ile ilişkisinin kurulabilmesini mümkün kılan ilk adım olduğu söylenebilir. Bu durumu Nietzsche çok çarpıcı olarak; “alevleriyle sayısız güneş sistemine yayılan bu evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir gezegen vardı ve bu gezegenin üzerindeki akıl sahibi hayvanlar bilgiyi icat ettiler. Bu, evrensel tarihte rastlanan en büyük yalan ve en yüksek kibir anıydı” sözleri ile ifade etmiştir (Foucault, 2012a, s. 203). Hem hakiki dünyanın nasıl bir hikâyeye dönüştüğüne hem de bilginin icat olarak kabul edildiğine dair iddiada bulunmuştur. Foucault'ya göre “icat” özellikle tercih edilmektedir, öz ya da köken anlamına gelen bir göndermede bulunmamak için “*Ursprung*” kelimesi kullanılmamıştır (Foucault, 2011c, s. 169). “Köken” öncesiz sonrasız, tarih-üstü bir noktaya işaret ederken “icat” ise tarihin belli bir anında, belli bir şey için ortaya çıkmış olma durumuna göndermede bulunmaktadır. Yani tarihsel değişikliklere tabi olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bu kısa metinde insan doğasına, (bilen özne bağlamında) doğasının özünün bilmek olduğu iddiasına ve evrensel anlayışlara da vurgu yapıldığı açıktır. Bu konuyla ilgili olarak Foucault'nun Türkçeye *Büyük Kapatılma* (Fr. *Dits et écrits, 1954-1988*) olarak çevrilen eserinde Nietzsche'nin biri din, diğeri şiir olmak üzere bilginin icat edilen bir şey olduğunu destekleyen iki örneği üzerinde durulmuştur. Nietzsche'ye göre örneğin bilgide yapılan benzer hata din ve şiir konusunda da yapılmıştır. Schopenhauer'de dinin (“*Ursprung*” anlamında) kökeninin tüm insanlarda mevcut ve insan için bir öncül olduğu, önceden verili olduğu iddia edilmiştir. Nietzsche, bunu özün metafizikte aranma hatası olarak değerlendirmiştir. Ama Nietzsche'ye göre dinin kökeni yoktur, onun da tarihin belli bir anında icat edildiğini düşünmektedir. Tarihin belli bir anında düşüncelerini ifade etmek ya da yayma amacıyla olan bir kişinin kelimelerin ritmik ya da müzikal özelliklerini kullanma fikrinin gelmesiyle şiirin de icat edildiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla şiirin de kökenini aramak gereksizdir (Foucault, 2011c, ss. 169-170).

Bilginin icat edilmiş olduğu ve kökeni olmadığı savunusunun diğer bir sonucu da onun insanın doğası gereği var olduğu tezini çürütmüş olduğuna ilişkindir. Bu bağlamda bilginin insanda veri olmadığı, insanın özünde var olmadığı ve aslında birbiriyle çatışma halinde olan insan içgüdülerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Bilginin içgüdülerle olan bu ilişkisinde dikkat edilmesi gereken nokta, içgüdünün de bilginin özü olarak anlaşılması gerektiğidir. Bilginin içgüdülerin karşı karşıya gelmeleri, güç ilişkileri, birbirleriyle birleşmeleri, birbirleriyle uzlaşmalarının sonucunda ortaya çıktığının altı çizilmiştir (Foucault, 2011c, s. 171). Dolayısıyla da “bilgi analitik biçimde, doğal bir türev alma biçimine göre türetilemez. Zorunlu biçimde, içgüdülerden türetilemez. Bilgi, aslında, insan doğasının parçası değildir. Mücadeledir, savaştır, savaşın sonucudur ve bilgiyi doğuracak olan şey sonuçta risk ve rastlantıdır.” (Foucault, 2011c, s. 171). Bu iddia temelinde ise artık bilginin düşünen ya da bilen özne, insan doğası gibi tasarımlarında geçerliliğini yitireceği söylenebilir.

Nietzsche felsefesi bağlamında bilgi hakkındaki diğer tespit de onu mümkün kılan unsurların biçimsel yasa olarak kabul edilmeyeceğidir (Foucault, 2012a, s. 204). Nietzsche’ye göre bilgiyi mümkün kılan şey, akıl, *savoir* anlamındaki bilme, deneyim, olumlama, kesinlik veya düzen ilişkisi değildir, içgüdülerdir (Alm. *Instinkt*), şüphedir, olumsuzlamadır. Ayrıca buradan bilgi içgüdüsü diye bir çıkarım yapılmaması gerektiği, aklın çeşitli içgüdülerin hizmetinde olduğu ifade edilmelidir (Nietzsche, 1922a, s. 345). Bilginin ön koşulu olarak, bilgiyi mümkün kılan gizli bir öncülün de var olmadığı iddia edilmektedir. Buna karşılık aynı zamanda bilginin tanrı gibi dışsal bir dayanağının da olmadığı belirtilmiştir. Platon’da bahsedildiği gibi insanda varolan ama unuttuğu bilginin hatırlanması da söz konusu değildir (Foucault, 2012a, s. 204). Çünkü Nietzsche’ye göre “ideal” olan da bu yeryüzünde icat edilmiştir (ama burada Nietzsche *Erfindung* terimini değil, “fabrikasyon üretim” anlamına gelen *fabrizieren* fiilini tercih etmiştir), yani onun da kökeninin olmadığı varsayılmıştır (Nietzsche, 2005, s. 977). Bilgi dünyanın gizli olan yapısını, şeylerin özünü çözümlene, çözdüklerini kanıtlama amacı da taşımamaktadır. Dolayısıyla da artık şeylerin, bu dünyada akıl aracılığıyla bilinsinler, çözümlensinler, gizleri açıklansın, özleri tespit edilsin diye var oldukları savunulamayacaktır. Bu bağlamda belli yasalar varsayıp şeylerin de bu yasalara tabi olacağı iddia edilemeyecektir. Dünyanın karakterinin tamamının sonsuz kaotik olacağı ama bunun gereklilik ya da zorunluluk olmaması nedeniyle değil, düzen, plan, bilgelik

ya da güzelliğin bulunmamasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Nietzsche çok kesin bir şekilde insanların, doğada yasalar olduğunu, şeylerin sonsuz tözleri (Alm. *Substanzen*) bulunduğunu söylemekten kaçınmaları gerektiğini belirtmiştir (Nietzsche, 2005, ss. 509-510). Nietzsche'ye göre yasalar tarafından belirlenen, belirli bir düzen ilişkisini ifade eden bilginin, anlama çabasıyla ilişkili olmadığı, indirgemeci bir tavır olduğu (Foucault, 2011b, s. 243) ve bunun basitleştirme amacı taşıdığı (Foucault, 2012a, s. 206) kategorize ederek, farklılıkları önemsemeyen bir içeriğe sahip olduğu ortadadır. Bu tespitlerden doğal olarak bilgi, bir anlamda bilme ama diğer taraftan da bilmeme olarak ifade edilebilir (Foucault, 2011c, s. 178). Bu durumda Kant ve Descartes felsefesi bağlamında bilinen şeylerin ve bilen öznenin Nietzsche felsefesine göre çok daha sınırlı olduğu görülmektedir. Hatta bu iki düşünürün bilgi adına çizmiş olduğu sınırlarının dışında kalan şeylerin ve öznelerin ise yok sayıldığı bile iddia edilebilir.

Bilgi ile ilgili olarak Nietzsche tarafından yapılan belirlemelerde Descartes ve Kant eleştirisinin önemli olması kadar Spinoza hakkında yaptığı tespitlerin de oldukça belirleyici olduğu görülmektedir (Foucault, 2012a, s. 205). Özellikle bilginin karmaşık bir işlemin sonucu olması kabulü Spinoza'nın üç içgüdüyle yani "gülme (alay etme), aşağılama (acıma) ve nefret (kin)" (Spinoza, 2011, ss. 143-186) ile olan ilişkisi temelinde ele alınmıştır. "Şeylerde kendini tanımak değil şeylere mesafeli durmak, (gülme yoluyla) kendini onlardan korumak, değersizleştirme (aşağılama) yoluyla kendini onlardan ayırmak, onları itmeyi ya da imha etmeyi istemektir (*detestari*)" yani nefret etmektir (Foucault, 2012a, s. 206). Dolayısıyla gerçek bilgiye ulaşma amacıyla olan Spinoza, insanların duygularının onları hataya sürüklediğini, düşünen ve onları alaya alan, aşağılayan, onlardan nefret eden ve hayali bir insan doğasına övgüler düzen, böylelikle de gerçek bilgeliğin doruklarına çıktığını düşünen düşünürlerden kendini tamamen ayrı tutmuştur (Spinoza, 2012, s. 11). Tüm bu duygulanımlara negatif bir bakış açısına sahip olmak yerine, gerçek bilginin yolunun, insan eylemelerinin (ve tabii bu türden duygulanımların) anlaşılmasının ilke edinilmesinden geçtiğinin belirtildiği ifade edilebilir (Spinoza, 2012, s. 13). Nietzsche, Spinoza hakkındaki bu tespitini, bilmenin salt düşünmeye ve aklın sınırlarına indirgenemeyeceğini, iktidar ve güç ilişkileriyle olan ilişkisinin kurulması gerektiğini *Şen Bilim* (1882) (Alm. "*Die fröhliche Wissenschaft*") başlıklı eserinin 333. Aforizmasının başında ele almıştır. Bu vurgunun

özellikle Nietzsche'nin kendisinin Descartes ve Kant felsefesine olan mesafesi ve Spinoza ile olan paralelliği hakkında bir fikir verdiği söylenebilir (Nietzsche, 1887, s. 240). Nietzsche'nin, bilme istencini, bilginin biçimselliğinden ve yasalardan kurtarma çabasında olduğu, yani bilgi, hakikat, istenç arası bir ilişkiye odaklanma amacını taşıdığı daha önce belirtilmişti. Bunu mümkün kılan durumu yaşamın kendisinde bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre bilmek, yaşamakla eş anlamlı olup, bilginin nesnesine mesafe koymak yani onu itmek, yok etmek ve ondan nefret etmektir (*detestari* anlamında) denilebilir. Ayrıca ona göre bilmenin amacının bilmek olmadığı aksine güç ilişkileri (efendi-köle ahlakı) bağlamında tahakküm kurmak olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla, bu güç ilişkilerini etkileyenin de bilgi biçimlerinin ideal oluşumu değil, istencin, (Spinoza bağlamındaki) güdülerin, arzuların olduğu eklenebilir (Foucault, 2012a, s. 26). Bu bağlamda Spinoza'nın özellikle şeyleri (kendi doğaları, kendi özleri ve kendi hakikatleri bağlamında) anlama çabasında olan birinin, onlara gülmeyi, acımayı, onlardan tiksinimeyi bir kenara bırakması gerektiğini öğütlediği akılda tutulması gerekmektedir. Çünkü ona göre ancak bu içgüdülerin yatışması halinde anlamının mümkün olacağı ifade edilmiştir. Nietzsche, Spinoza ile aynı görüşte olmakla birlikte ek olarak o anlamayı, gülmek, acımak ve tiksinti duymak arasındaki bileşimler ve bir nevi ikamelerden oluşan bir oyun olarak da görmüştür. Yani Nietzsche anlamayı bu içgüdülerin oyunu ve mücadelesinin bir ürünü olarak da görmüştür. Dolayısıyla artık özne-nesne arası bir uygunluktan bahsetmenin aksine, gülmenin nesneden sakınmanın, acımanın onu değersizleştirip, ondan uzaklaşmanın, nefretin de onu yok etmenin bir biçimi olduğunu tespit etmiş olduğu belirtilebilir (Foucault, 2011c, s. 174). Bu belirlenimler ışığında artık bilmek için kendisine yönelen nesneye karşı bir tür tutku duymanın, nesne sayesinde bilginin kökenine ulaşma düşüncesinin terk edilmiş olduğu da açıktır. Foucault'ya göre artık bu tespitler bağlamında Batı felsefesi, Descartes ve hatta Platon'a göndermede bulunmak zorunda değildir. Yine Nietzsche Spinoza'nın bu düşüncelerinden yola çıkarak, bilginin kökeni olduğu savının yerine onun insan tarafından icat edildiği görüşünü besleyen içgüdüleri, iktidar ve güç ilişkilerini merkeze taşımıştır. Foucault, bu görüşlerinden dolayı onu, tüm batılı düşünürler arasında upuygunluk, ahiret mutluluğu ve bilgi fikrini en uzağa götürebilmiş düşünür olarak kabul ettiğini açıklamıştır (Foucault, 2011c, s. 175). Nietzsche'ye göre artık bilginin doğası hakkında upuygunluk, sevgi, birlik, barış (bunlara köle ahlakına ait

türden duygular da denilebilir) aradıkları için düşünürlerin yanıldıkları açıktır. Foucault'nun bu konudaki yorumuna değinilecek olursa; neticede artık bilgiye ulaşmak ve onu anlamak için, yaşamın bizzat kendisine, varoluş tarzlarına (estetikine), *asetizm* biçimlerine bakılması gerektiğini, dolayısıyla da iktidar ve güç ilişkilerine yönelmek gerektiğini ifade etmiştir (Foucault, 2011c, s.176).

Bilginin kökeni konusunda Nietzsche'nin geliştirmiş olduğu bilginin icat edilmiş olması ve insan doğasına bağlı olmamasının (onun özünü oluşturmaması anlamında) aynı zamanda bilgi ile bilinen dünya arasındaki ilişkiyi de sorunlu hale getirdiği görülmektedir. "Nietzsche'ye göre, bilgi ile bilinecek şeyler arasında hiçbir benzerlik, önceden görülebilecek hiçbir yakınlık yoktur. Daha Kantçı terimlerle konuşulursa, deneyim koşulları ile deneyim nesnesinin koşullarının bütünüyle heterojen olduğunu söylemek gerekir." (Foucault, 2011c, ss. 171-172) Yani insan doğası, dünya ve bilgi arasında Nietzsche'ye göre herhangi bir yakınlık ya da bağ yoktur. Buna kanıt olarak Foucault, Nietzsche'nin *Şen Bilim* adlı eserinin 109. Aforizmasını göstermiştir. Bu aforizmaya göre; dünyanın karakterinde eğer bir kaos hüküm sürmekteyse bu dünyada zorunluluğun ("gereklilik" olarak da çevrilebilir, Alm. *Notwendigkeit*) olmamasından değil, ona düzen, düzenleme, biçim, güzellik ve bilgelik yüklenemeyecek olmasından kaynaklanmaktadır (Nietzsche, 2005, s. 509). Özetle bu sayılan türden varsayımların, herhangi bir şeyin doğası gereği onda olduğunun iddia edilemeyeceği söylenmek istenmektedir denilebilir.

Nietzsche, dünyada yasaların olduğundan bahsedilememesi konusunda da uyarıda bulunmaktadır. Eğer bilgiden bahsedilecekse bu bilginin, düzensiz, plansız, biçimsiz, güzellik ve bilgelikten yoksun bir dünyanın bilgisi olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bilginin yasalar koyduğu, düzen getirdiği varsayılacak olursa, aynı zamanda kendini belirleyici olan bir konuma yükselteceği yorumu da yapılabileceğinden, Nietzsche bu belirlemeye karşı çıkar. Dolayısıyla dünyaya yukarıdan bakan, bilmeye tek yetkili olan bir bilginin söz konusu olamayacağını da iddia etmiş olur (Nietzsche, 2005, s. 510).

Nietzsche bilgi bağlamında görünüş konusuna da değinmiştir. Şeylerin ardındaki sırrı, görünenin ardındaki özü ve *ontolojik* bir temeli aramanın beyhude bir çaba olduğu, görünenin ardında yine görünenden başkaca bir şey olmadığı, hatta bilen ya da düşünen

öznenin kendisinin bile bir görünen olduğu belirtilmiştir. Yani görünüş Nietzsche'ye göre bilinmeyen bir değişken olan x 'i tanımlayabilen, upuygun olan ve bu x 'e takılıp çıkartılabilen bir maske de değildir. Çünkü görünüş, ölü bir maske olarak değil, yaşamın bizzat kendisi olarak kabul edilmiştir (Nietzsche, 2005, s. 489). Bu açıklamaların dayandığı bilgiyi de “görünümün yeniliğini, görünümdeki yarılmanın içerisinde sürekli olarak kuran şey” olarak ifade etmiştir (Foucault, 2012a, s. 207). Kendisini sadece *fenomen* ya da görünüm olarak sunan şey düzeyindeki yargıların değişmez ve kesin bilgi olarak kabul edilmediği, tam tersine bilme faaliyetinin, sürekli yeni görünlere ya da *fenomen*'lere yol açtığı ve daima perspektife tabi olacağı da eklenmelidir (Foucault, 2012a, s. 207). Bu tespitle birlikte Descartes ve Kant anlamındaki bilgi, Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı (Morgenröthe, 1881)* olarak Türkçeye çevrilmiş metnin 429 nolu Aforizmasında da belirttiği gibi; kesinliği olan ve sınırlar dâhilindeki güvenli alan olarak değil, aksine kesinlik iddiasında olan bir yanılsama olarak ortaya çıkan yapay bir mutluluk hali olarak görülmüştür (Nietzsche, 2005, s. 432). O halde artık şeylerin ardındaki özü, sırrı bulma bağlamındaki bilginin, Kant ya da Descartes tarafından belirlenmiş olan sınırların içinde kaldığı için bilgi olduğunu söylemek doğru olmayacaktır, aksine, onun bu belirlenmiş, düzenlenmiş sınırların ötesini hedeflediği için bilgi olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Tekrardan bilgi ve bilinmesi gereken şeyler arasındaki uygunluk konusuna dönülecek olursa; bu ikili arasında süreklilik ilişkisi yerine güç, tahakküm, iktidar türünden ilişkiler söz konusu olduğu, algı, tanıma, özdeşlik ya da bir upuygunluk olmadığı bu bağlamda da açıklanmış olmaktadır. (Foucault, 2011c, s. 172). Bu anlamda “bilgi ne bir yetenek ne de evrensel bir yapıdır. Evrensel olarak kabul edilebilen belli unsurları kullandığında bile bilgi sadece sonuç, olay, etki niteliği taşıyacaktır.” (Foucault, 2011c, s. 177).

Nietzsche açısından bakıldığında, Kant felsefesi bağlamında sınırlar dâhilinde oluşan bilginin, bilgi olmadığı artık açıktır. Çünkü ilk olarak bilgi denen şey, Kant'ın kuramsal kısmında da detaylı olarak ifade edildiği gibi *reflektif* bir karaktere sahiptir yani sınırların içerisinde kalan alanda bilgi zaman ve mekan formlarına tabi olduğu için Nietzsche'ye göre gerçekte insan bilememektedir. İkincisi olarak ise sınırların içerisinde kalınan alan bizzat gerçeğin kendisi olmaması yani, tasarimsal karaktere sahip olmasından dolayı da Nietzsche'ye göre insan bilememektedir (Foucault, 2012a, s. 208). Bu durumu daha açık bir şekilde ifade etmek için; insanın (Descartes ve Kant

anlamındaki) bilgiye ulaşamıyor olmasının sebebinin, insanın bilgiye giden yolun üzerinde duruyor olmasından kaynakladığını söyleyerek örneklendirmiştir (Nietzsche, 2005, s. 434). Dolayısıyla *Ahlakın Soykütüğü* (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887) başlıklı eserinde Nietzsche, bilen öznenin de üzerinden temellendiği “saf akıl”, “mutlak tinsellik”, “kendinde bilgi” (Alm. “*reine Vernunft*”, “*absolute Geistigkeit*”, “*Erkenntnis an sich*”) gibi uydurma kavramlardan da filozofların kendilerini koruması gerektiği konusunda uyarıda bulunmuştur. Aksi takdirde (Spinoza’ya dair değerlendirmelerde değinilmiş olan) duygulanımları (Alm. *Affekte*) ve istenci (Alm. *Wille*) göz ardı eden bu belirlenimlerin zihni (ya da anlığı, Alm. *Intellekt*) hadım etmekle eşanlama gelebileceği ima edilmiştir (Nietzsche, 1892, s. 127). Şeylerin özleri ve doğası konusu, yani bir şeyin neliğini sormak, eş zamanlı olarak aslında bir özne-nesne ilişkisini öncül olarak kabul etmek anlamına geleceği açıktır. Hâlbuki bu ilişkiyi mümkün kılan şeyin kendisi, bilginin kendisidir demek yanlış olmayacaktır (Foucault, 2012a, s. 211). Dolayısıyla Foucault’nun yorumuna göre, kendinde bilginin olmaması, kendinde şeyin bilgisinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Ona göre “bilmenin şiddetinde, bilgi etkinliğinin hem açıklaması hem de gerçekleştirilmesi gereken sabit, öze dair ve bilgiyi önceleyen bir ilişki yoktur. Kendinde bilgi diye bir şeyin olmadığını söylemek, özne-nesne ilişkisinin (ve *a priori*, nesnellik, saf bilgi, kurucu özne gibi türevlerinin) gerçekte bilginin temelini oluşturmadığını, aksine bilgi tarafından üretildiğini söylemektir.” (Foucault, 2012a, s. 212)

Buraya kadar yapılan incelemelerden bilginin ilişkiler ağına dayandığı anlaşılmaktadır. Bunlar içgüdülerin arasındaki ilişkiler, efendi-köle arasındaki gibi tahakküm ilişkileri ya da güç ve iktidar ilişkileri olarak sayılabilir. Bunlara ek olarak dünyanın kaotik karakterinin sonucunda ortaya çıkan uyumsuzluklar ya da ilişkiler de sayılabilir. Dolayısıyla dünya işte bu kendilerinde bilinemez olan ilişkiler arasındaki oyun, duyumların kaotik formunun ve kavramlarla ifade edilemeyenlerin dünyası olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda da bilginin temelinde bir bilincin olamayacağı ifade edilmiştir (Foucault, 2012a, s. 212).

“Nietzsche’ye göre düşünce, bilinç formu altında doğrudan erişebildiğimiz bir *fenomen* değildir; düşünce, aynı anda ve tek hamlede hem bilen [*connait*] edim, hem de kendini tanıyan [*se reconnait*] merci olduğu varsayılan bilgi değildir.” (Foucault, 2012a, s. 212). Sonuç olarak da daha önce belirtildiği gibi düşüncenin kendisinin bir etki niteliği taşıyacağı, bilginin sadece bir sonuç olacağı belirtilmişti.

Foucault’nun Nietzsche bağlamında değindiği bir nokta da bilginin perspektifi karakteri konusudur. Foucault’ya göre Nietzsche bu konudan, bilgi olarak kabul edilen şeyin yalnızca kendi içlerinde farklı ve özlerinde çoğul olan insanın belirli eylem formları temelinde var olduğundan bahsetmektedir. Bu formlar insan denen varlığın belirli şeyleri güç ilişkileri bağlamında ele geçirmesi, tepki göstermesi yani daha önce Foucault’nun Kant eleştirisi bağlamında da belirtildiği gibi bir strateji ilişkisi olarak anlaşılabilir. Bu stratejik ilişki hem bilgi etkisini tanımlar hem de doğası gereği taraflı, dolaylı ve karakteri itibarıyla perspektife sahip olarak kabul edilir. Ancak bilginin bu perspektife sahip karakterinin insanın doğasından kaynaklanmadığı, her zaman bahsi geçen ilişkilerin (efendi-köle) mücadelelerinin ürünü olarak ortaya çıkan stratejik karakterden kaynaklandığının eklenmesi gerekmektedir (Foucault, 2011c, ss. 177-178). Dolayısıyla da burada tekrardan görüleceği üzere bilgi bir etki ve sonuç olarak kabul edilmiştir. Foucault’ya göre eğer Nietzsche’nin bu açıklamış olduğu bilginin perspektife bağlı olması konusu göz ardı edilecek olursa; gerçekliğin yanlış anlaşılmasına, farklılıkların göz ardı edilmesine, benzerliklerin (indirgeme anlamda) kurulmasına ve özne-nesne ilişkisinin (bilginin neliğinin sorgulanması anlamında) zorunlu olarak kurulmasına neden olacaktır ve bu türden bir bilginin ise tamamen bir yanılgı ve yalan olacağı iddia edilmiştir (Foucault, 2012a, s. 215). Ayrıca bilgi ile hakikat arasında kurulmuş olan ilişki de bu bilginin karakteri açısından çok önemlidir. Bilginin hakikati aradığı ve kesin bilginin hakikatin bilgisi olduğu gibi varsayımları ya da bu hakikat bağlamında ortaya çıkan etik anlayışları Nietzsche kabul etmez. Ona göre hakikat bilginin özü, doğru olanın ve doğru edimin temel belirleyicisi değildir. İnsanın (öznelere), şeylerin ya da dünyanın bilginin nesnesi olarak görülmediğini de belirtmek gerekmektedir (Foucault, 2012a, s. 209). “Gerçeklik ilişkilerinin biçimi içerisinde yer alan bilgi gerçek anlamda bilgi değildir ve gerçek anlamda bilgi olarak adlandırılan şey, her türlü gerçeklik ilişkisine oranla yalandır.” (Foucault, 2012a, s. 215). Nietzsche felsefesinde ifade edilmeye çalışılan bilginin; hem “gerçekliğe yönelen tek bilgi

olduğunu ve diğer her türlü bilginin perspektif, tahakküm ve ihtiyaç tarafından tahrif edilen, yorumcu bir şiddetin sonucu olduğunu” ifade etmek Foucault ile benzerliğinin önemli göstergesi sayılabilir (Foucault, 2012a, s. 215). Nietzsche’nin anladığı anlamdaki hakikatin istenç yani güç istenci ile arasındaki ilişkisinin, aynı zamanda değişmez, ebedi anlamdaki bir varlıktan da bağımsız ve oluş (Alm. *Entstehung*) halinde olduğunu eklemek gerekir. Foucault’nun ifadesiyle oluş anlamındaki hakikati ortaya çıkaran bilginin aynı zamanda değişmeyen, ebedi, hakikatin ölü maskesini de düşüren, onun yalan olduğunu ortaya çıkaran bir yapıya sahip olduğu ifade edilmişti. Bu türden hakikatin varlık ile ilişkisinin olmadığı da belirtilmişti (Foucault, 2012a, s. 221). Bu noktada bilginin ilişkiselliği dikkate alındığında, hem Nietzsche’nin hem de Foucault’nun ilişkisellik üzerinden oluşan bu *ontolojik* kabullerinin de kesiştiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche’nin Batı felsefesinde dört önemli kırılmaya neden olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki yukarıda bahsi geçtiği anlamda *ontolojik* ve varlık anlayışındaki kırılmadır. İkincisi hakikat ve bilgi anlayışındaki farklı yaklaşım sebebiyle ahlak anlayışındaki kırılmadır (Foucault, 2012a, s. 208). Üçüncüsü *metafizik* ve *epistemolojik* kanıtlamaların nihai dayanak noktası olarak Tanrının zorunluluğu meselesinin Nietzsche’nin ortaya koymuş olduğu anlayış çerçevesinde artık zorunluluğunun ortadan kalkmış olduğudur. Dördüncüsü de bilgi ve nesne arasındaki ilişkinin yani özne ve nesne arasındaki ilişkinin kırılmasıdır. Aslında bu üçüncü ve dördüncü kırılma birbiri ile yakından ilişkilidir. Nietzsche’nin incelemeleri dikkate alındığında Descartes ve Kant felsefesinde bilinen nesne ile bilgi (ya da özne-nesne) arasındaki sürekliliği sağlayan şeyin, bilgi ile bilinen şeyler arasındaki uyumunu sağlayan ilkenin Tanrı olduğu ifade edilmişti (Foucault, 2011c, s. 172-173). Bu çalışmada, Descartes incelemelerinde belirtildiği gibi şeyler üzerinden temellenmiş bir bilginin kesinliğini ortaya koyabilmek için en nihayetinde Tanrının varlığının açık bir şekilde kanıtlanması zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Açıktır ki gerek Nietzsche’de gerek Foucault’da bilgi ile bilinen şeyler arasında bir ilişkiden bahsedilmediği, kurulan bu ikili ilişkinin rastlantı, hayal ürünü, keyfi vs. olduğu, her iki filozofta da ilişkinin iktidar, güç, tahakküm vs. tarafından belirlendiği düşünülmektedir (Foucault, 2011c, s. 173). Ayrıca bilgiyi kesin ve gerçek bilgi kılacak en temel şeyin, Tanrının (mükemmel, eksiksiz, hatasız, ebedi varlığın) da artık zorunlu olmadığı ortadadır. Dünyada özsel,

genel-geçer şeylerin, düzen ilişkilerinin, yasaların, ebedi tözlerin olduğu ve bunların insan tarafından estetize edilmesinden sakınmamız gerektiğinin belirtildiği Nietzsche'nin *Şen Bilim'in* 109. Aforizmasında insanların ve doğanın, Tanrının gölgesinden artık ne zaman çıkacağı sorusuyla serzenişte bulunmasını buradaki açıklamalara örnek olarak vermek mümkündür (Nietzsche, 2005, s. 509). Foucault, bu bağlamda bilgiye dair açıklamaların Nietzsche'nin analizleriyle birlikte *teolojik* dayanaklardan koptuğunun kesin bir şekilde başladığını iddia etmiştir. Diğer taraftan insan ve hayvan arasındaki ayırt edici özellik olarak öne sürülen bilgi ve içgüdü ayrımının artık, efendi-köle ya da güç (Nietzsche'nin ifadesiyle), tahakküm ya da iktidar (Foucault'nun ifadesiyle) ilişkileri haline geldiği iddia edildiğine göre bu öznenin de (bilen, düşünen vs.) ortadan kalktığını ifade etmek mümkündür. Bu tezde yapılan incelemeler de göstermektedir ki Descartes felsefesinden (öncesi teze dâhil edilmemiştir) bu yana, insan anlamında özne olabilmek için arzular, içgüdülerden, *savoir* anlamındaki kesin, açık seçik evrensel bilgiye, bedensel olandan akılsal olana, hakikate doğru bir süreç içinde olmak gerektiğinin altı çizilmiştir (Foucault, 2011c, s. 173). Ek olarak Foucault, Descartes öncesi dönemde ise ebedi ışıktaki gözleri kamaştıran bilgi ve hakikat mitine kadar bu tespitlerin götürülmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu türden ideal hakikat ve bilgi kabulünün olduğu yerde tüm zamanlar ve mekânlar için tek iktidarın bu bilgi ve hakikat olacağı ya da tersinden ifade edilecek olursa hiçbir iktidar ilişkisinden bahsedilemeyeceğinin altını çizmiştir. İşte ona göre Nietzsche ile birlikte artık bu mit tasfiye edilmiş, iktidar ve güç ilişkileri tarafından belirlenen, *connaissance* anlamındaki bilgi önplana çıkmıştır. Nietzsche'nin birçok metni bu ilişkileri ve bu ilişkiler ile birlikte örülen bilme faaliyetini ifade etme çabasını içermektedir (Foucault, 2011c, s. 198). Ayrıca tasfiye edilen bir diğer yapı da öznedir. İçgüdüsel olandan akılsal olana sürekli ilerleme, düşünen ve bilen anlamdaki öznenin varlığının temeli ve güvencesi olarak görülmüştür. Bilgi – içgüdü ayrımının yerini iktidar ve güç ilişkilerinin almasıyla birlikte yani Foucault'nun iddiasına göre Nietzsche ile birlikte artık bu türden bir öznenin varlığına ihtiyaç kalmamıştır. Ona göre artık özne yoktur, özneler vardır (Foucault, 2011c, s. 173). Belki de bilginin ve bu bağlamda hakikatin de köken değil, icat olarak kabul edilmesinin en önemli sonuçlarından birinin bu olduğunu söylemek ve Foucault'nun çalışmalarının gidişatına da yön vermiş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche’de hakikat (Alm. *Wahrheit*) konusunun gerek bilgi, gerek özne, gerekse de tarih anlayışlarıyla ilişkisinin Foucault’nun incelemelerinde önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Bu konuda Foucault’nun getirmiş olduğu açıklamalara değinmek gerekmektedir. Foucault *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (1970-1971)’inde felsefi gelenek bağlamındaki hakikati, istenç karşısında özgür ve hiçbir belirleyeni olmayan şey olarak tanımlamıştır ve istencin hakikat tarafından belirlendiği belirtilmiştir. Yine geleneksel felsefe bağlamında özgürlüğün hakikatin *ontolojisini*, istencin ise etik alanını belirlediği iddia edilmiştir. Bilgi incelemelerinde belirtildiği gibi hakikatin özgür olmasını garanti altına alan kavramlar “Tanrı” ya da o şeyin neliği yani “doğa” olarak ifade edilebilir. Diğer taraftan istencin ödevinin ise bireylerin kendinden vazgeçmeleri, feragat etmeleri ve evrensel olan altında tanımlanmaları olduğu söylenebilir (Foucault, 2012a, s. 216).

Nietzsche’ye göre hakikat her şeyden önce bilginin normu, özü olarak kabul edilmemiş ve bilginin bir icadının sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Foucault, 2012a, s. 215). Hakikat, (var olmak anlamında) bulunan, (saklı olanı ortaya çıkarmak anlamında) bulunacak ya da keşfedilecek bir şey değil, tersine yaratılacak bir şey ve bir süreci tanımlayan bir etkin belirlenim olarak tanımlanmıştır. Sabit ve kesin bir şeyin bilince gelişi olarak da kabul edilmemiştir. O daha çok, güç istencini anlatan ifadelerden bir tanesi olduğu belirtilmiştir (Nietzsche, 1922b, s. 56). Nietzsche, herhangi bir şekilde kendisine yaklaşılacak bilgiyi olanaklı kılan hakikatin olmadığını ifade etmiştir (Nietzsche, 1922a, s. 476).

Geleneksel görüşlerin aksine Nietzsche’ye göre hakikat ve istencin birleşiminin temeli özgürlükte değil, bir şeyin bir diğerine baskın gelmesi, tahakküm ve zorlama ilişkisinde olduğu söylenebilir. Geleneksel anlayışın bu anlamda dışına çıkılmasının sonucu olarak artık özgürlüğün hakikat ve istenç üzerindeki belirleniminin de tersine çevrildiği ifade edilebilir. Bilmek, özgürlüğün sonucu ve erdemin nihai hedefi olmaktan çıkmıştır denilebilir (Foucault, 2012a, s. 217). Foucault bu tespitlerdeki kavramsal belirlenimleri geleneksel felsefi açıklamalar ışığında ele almanın bir takım paradokslara yol açacağı ve bundan sakınılması gerektiği konusunda da uyarmıştır. Nietzsche bağlamında kabul edilecek olan hakikat kavrayışının dikkat edilmesi gereken noktalarını da belirtmiştir. Öncelikle hakikat, hem doğruluk değeri taşıyan bir önerme

olarak düşünülmemesi, hem de *ontolojisi* olan bir şey gibi görülmemesi gerekmektedir. İkinci olarak da hakikatin yanılması, hata ve yalan kategorileri bağlamında ele alınması daha doğru olacaktır (Foucault, 2012a, s. 218). Hakikatin eğer şeyler üzerinde (baskın gelme, belirleyici olma anlamında) bir şiddet ilişkisinin olduğu kabul edilecek olursa, bilgi ile eş düzeyde olduğu da kabul edilmiş olacaktır. Bu durumda hakikatin bilgiyi değil, bilginin hakikati ortaya çıkarmış olduğu söylenebilir. Eğer hakikat bilgiyi var ediyorsa yani bilginin normu, koşulu, kaynağı, temeli, özü ya da doğrulaması olan hakikat bu anlamda Nietzsche'ye göre yanılısamadır (Foucault, 2012a, s. 217). Hakikatin bilgiden sonra geldiği kabul edilecek olursa ve hakikat bilgiden hareketle bir baskı kurucu unsur olarak ortaya çıkıyorsa, hakikatin bu durumda geleneksel anlamdaki hakiki bilgi olarak da kabul edilemeyeceği açıktır. Bu türden bilgi tahakküm ilişkisinin ortaya çıkardığı bir bilgi olarak kabul edilmiştir. “hakiki bilgi”ye kıyasla bir hatadır (Foucault, 2012a, s. 217). Aslında böylece bilginin, hatalı olan alanı ve yanılgıları da belirleyebilir hale geldiği söylenebilir (Foucault, 2012a, s. 218). Hakikatin bir tür hata olması durumuyla ilgili olarak Nietzsche *Güç İstenci* (Alm. “*der Willen zur Macht*”)’nde Platon üzerinden eleştirel bir örnek vermiştir. Platon’un ne kadar çok idea, o kadar çok varolan (Alm. *sein*) olacağını iddia etmesiyle, gerçekliği (Alm. *Wirklichkeit*) tersine çevirdiğini, Platon’a göre gerçek (Alm. *Realität*) kabul edilenlerin aslında hata olduğunu, dolayısıyla da idealara ne kadar çok yaklaşırsa hakikate (Alm. *Wahrheit*) o kadar yaklaşılabileceğini savunduğunu ifade etmiştir (Nietzsche, 1922b, s. 70). *Şen Bilim* başlıklı eserinde de insanların hakikatinin ne olduğunu sormuş ve onların yadsınamayacak hataları olduğu cevabını vermiştir (Nietzsche, 1887, s. 193). Yine *Güç İstenci* (1901) başlıklı eserinde nihilist tavrın, yani hiçbir hakikatin olmadığına inanmanın, bilgi peşinde olan düşünürü çirkin hakikatlerden uzak tutacağından ve rahatlatacağından bahsetmiştir (Nietzsche, 1922b, s. 94).

Hakikatin bilgiden önce gelmesi sebebiyle eğer yanılısamayı ortadan kaldırdığı iddia ediliyorsa, bu durumda bu türden hakikatin düzmece olduğu ifade edilmiştir. Çünkü hakikatin hakiki olmayan bir alanda var olduğu iddia edilebilir (Foucault, 2012a, s. 218). Nietzsche bunu da görünür dünya (Alm. “*scheinbare Welt*”) – düzmece dünya (Alm. “*erlogene Welt*”) ayrımı üzerinden örneklendirmiştir. Nietzsche'ye göre yalancı olan dünya, geleneksel felsefi anlayış bağlamında ya “hakiki dünya” (Alm. “*wahre Welt*”) ancak burada yine de “düzmece olan dünya”ya işaret ederek bu kavramın

kullanıldığı düşünölmektedir) olarak veya hakikatin *ontolojik* anlamda kendisi olarak ya da ilahi olan olarak işaret edilmiştir. Kendisi bu bahsi geçen düzmece anlayışların yok edilmesi gerektiğinin de altını çizmiştir (Nietzsche, 1922a, ss. 485-486). Özetle; hakikat bilgi kipiye yanılısama, bilgi üzerinde tahakkümse hata, bilgideki yanılısamayı engelliyorsa düzmece ya da yalan olarak kabul edilmiştir. Foucault burada aslında bir taraftan da Nietzsche'nin hakikatin tarihini, hakikati dayanak noktası olarak kabul etmeden yapmayı amaçladığını, hakikati, kendisini içermeyen bir unsur yani görünüm üzerinden düşünmeyi hedeflediğini eklemiştir (Foucault, 2012a, s. 219). Foucault'nun tanımlamasıyla da görünüm; “hakikatin ortaya çıktığı hakiki-olmayan unsurdur. Ve hakikat ortaya çıktığında, görünümü yanılısama, hata ve yalan kategorileri arasında yeniden paylaşırır.” (Foucault, 2012a, s. 219). Nietzsche'ye göre de hakikatin üzerindeki bu örtü kalkmalı ve bu örtünün altındaki hakikate inanılmamalıdır, bunu yapabilecek kadar deneyime de sahip olduğumuz kanısındadır (Nietzsche, 1899, s. 208).

Foucault'ya göre Nietzsche'nin hakikat incelemesinin, bilgi, iktidar ve tahakküm ile olan ilişkisini kurmasının sebebi hakikatin dayanak noktası olarak gösterilmeden hakikatin tarihinin yapılmasının hedeflenmesidir. Yani hakikati, varolmadığı bir unsur içinde düşünmek olduğu ifade edilmiştir. Bunun da yani hakikatin mevcut olmadığı unsurun ise görünüm olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2012a, s. 219). Foucault, hakikat sorununun kendisinin, ebedi ve hakiki olanı ortaya çıkarmak, kesin doğruyu tespit etmek gibi hatalı olanı çürütmek ve görünüme karşı durmaktan kaynaklandığını ve bu türden iddiaları savunanların, bu savunularının her alandaki sonuçlarının en nihayetinde yalanlanmasının, ortaya attıkları iddiaların bir kenara atılmasının, değersizleşmesinin tarihin ta kendisi ve hatta “hatanın tarihi”nin kendisi olduğunu iddia etmiştir (Foucault, 2011b, s. 234). Bir diğer taraftan da buraya kadar yapılmış incelemeler sonucunda, bu bakış açısının Foucault'nun “*sentetik a priori*” yerine “*tarihsel a priori*” anlayışını geliştirmesinin en önemli sebeplerinden biri olduğu da söylenebilir.

Foucault'nun Nietzsche'ye dair kendi eserlerinde yapmış olduğu tespitlerin bir diğer önemli etkisini de “özne” kavrayışına dair getirmiş olduğu açıklamalarda görmek mümkündür. Foucault'ya göre son iki-üç yüzyıldır Batı felsefesinde bilginin, hakikatinin ve özgürlüğün ortaya çıktığı varlığın öznenin kendisi olduğu ileri sürölmüştür. Dolayısıyla da şu anda yapılan fikir, bilgi tarihinin ya da sadece tarihinin

bu düşünen ya da bilen özne anlayışı tarafından şekillendirildiği ifade edilmiştir. Bu özneyi aynı zamanda Foucault temsil öznesi olarak da görmüştür. Bilginin olanaklı olmasını sağlayan, hakikatin ortaya çıktığı köken işte bu temsil öznesi olarak ifade edilmiştir. Nietzsche bağlamında yapılan hakikat ve bilgi incelemeleri ışığında Foucault haklı olarak, kesin anlamda verili olmayan, kökensel kabullerin belirlemediği, icat edildiği iddia edilen, tarihin içinde sürekli yeniden oluşan bir özne kavrayışıyla ilgili olarak öznenin tarihinin incelemesinin yapılamayacağını, ancak, söylemsel olan ve olmayan pratikler bağlamında, bütün bir insanlık tarihi olarak değil, öznenin tarihsel olarak nasıl kurulduğunun incelemesinin yapılabileceğini ifade etmiştir. Bu çalışma bağlamında yapılması gerekenin ise bir çok kere ifade edildiği üzere, pratiklerin parçası, stratejilerin ürünü olan ve belli söylemsel ilişkiler etrafında sürekli kurulan öznenin tarihsel incelemesi olduğu belirtilmiştir (Foucault, 2011c, s. 166). Bunun aynı zamanda öznenin tarih-üstü bir yapı değil, tarihin içinde farklı şekillerde kurulan bir yapı olduğunun da kabulü anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Nietzsche'ye dair bilgi ve hakikat incelemelerinde de bahsedildiği gibi *savoir* anlamındaki bilgi geleneksel felsefe alanında (Foucault'ya göre Nietzsche bu ifade ile Descartes ve sonrasını kastetmekteydi) düşünen ya da bilen öznenin kavramsal bütünlüğünü güvence altına almaktaydı. Ama eğer Nietzsche bağlamında *connaissance* anlamındaki bilginin, kökensel değil de icat edilmiş bir karaktere sahip bilgi olması söz konusu ise o zaman Foucault'ya göre öznenin bahsedilemez, öznelere bahsedilmesi gerekmektedir (Foucault, 2011c, s. 173).

“Köken” (Alm. *Ursprung*) terimi ile birlikte “oluşum” (Alm. *Entstehung*) ve “soy” (Alm. *Herkunft*) gibi terimlerin Nietzsche felsefesinde öne çıktığı gözlemlenmiştir. Foucault'ya göre de eğer bir şeyden (ister özne, ister nesne olsun) bahsedilecekse, köken yerine oluşum ve soy gibi belirlemelerin soybilimsel ve arkeolojik yöntemlerin içeriklerinin açıklanmasının daha uygun olduğu kanısındadır. Dolayısıyla duygu, fikir ya da karakter açısından bir bütünlük, birlik ifade eden bir “ben”in yani kendine bütünsel bir kimlik kurgulayan bir öznenin çözümlenebilmesi için soybilimcinin, araştırmasına kökeni değil, *Herkunft* anlamındaki menşei (soyu) çıkış noktası olarak alması gerektiği ifade edilmiştir. Eğer köken araştırması yapılıyor olsaydı, bu durumda “ben”in tüm tekillikleri kapsayan olması anlamında evrensel bir “BEN” olması gerekirdi. Ama bu soybilimsel incelemeyi Foucault, “ben”i boşuna

ayrıştırıp tekrardan sentezini yapma olarak değil, tersine ne kadar “ben” varsa o kadar “ben”i ortaya çıkarmayı hedefleyen bir analiz şeklinde yorumlamıştır (Foucault, 2011b, s. 236). “Menşe, bir karakterin ya da bir kavramın biricik görünümü altında, bunların hangi olay çokluğu üzerinden (hangi olaylar sayesinde ya da hangi olaylara rağmen) oluştuğunu bulmaya da izin verir” ifadesinin de eklenmesi gerekmektedir (Foucault, 2011b, s. 236). Bu kavrayışlar neticesinde belli bir türün, toplumsal ırkın ya da “insan” ve “insanlık” türünün araştırmalarının hedeflenmediği açıktır. Nietzsche bağlamında soyun karmaşık yapısını çözümlmeyi, bir şeyi o şey yapan her şeyi, tüm detayları, ilgili şeyi anlamak için indirgememek gerektiği söylenebilir. Foucault’nun bu noktada Nietzsche incelemelerinden yaptığı çıkarımlara göre korunması gereken şeyler, o şeyi var eden, o şey için değer taşıyan her şeydir, en küçük ayrıntılar, yaşantılardır. Bu noktada Nietzsche bilinen şeyle olan şey arasında kökensel bir tespitte bulunmanın, kökeninde hakikatin bulunduğunu iddia etmenin ve buradan varlık çıkarımı yapmanın doğru olmadığına altını çizmektedir (Foucault, 2011b, s. 236). Varolmanın oluşamayacağı, oluşmakta olanın da varolan olamayacağı fikrine bu görüş temelinde karşı çıkmış, sabit varolana değil oluş halinde olana itimat edilmesi gerektiğini eklemiştir. Ayrıca saptanması gerekenin ilineksel ilişkiler olduğunu da vurgulamıştır. Dolayısıyla da Nietzsche’ye göre tarihsellikten, yaşamın kendisinden, bedenden uzaklaşarak kavramların putlaştırılmasının ya da öte dünya varsayımının savunulmasının anlamsız olduğu ifade edilebilir (Nietzsche, 2005, s. 1065). Foucault’nun Nietzsche için yaptığı yoruma göre ise *herkunft* anlamındaki soy analizlerinin (Nietzsche’de bunun tarihsel analize denk geldiği söylenebilir) kökensel çözümlenmelerde olduğu gibi yüceltilmesine, tarih-üstü bir konuma yerleştirilmesine, kutsallaştırılmasına da ihtiyaç olmadığı belirtilmiştir (Foucault, 2011b, s. 236).

Bilme istenci bağlamında özne konusuna yaklaşıldığında da buraya kadar yapılan incelemelere benzer açıklamaların yapıldığını görmek mümkündür. Bilme istencinin ya da bilginin temelinde istencin yerleşmesinin evrensel bir hakikate yaklaşmak, insan doğasını açıklamak, insana şeyler üzerinde bir hâkimiyet sağlamak gibi avantajlar vermeyeceği ifade edilmiştir. Tersine bu istenç Nietzsche’ye göre “özne”nin birliğini bütünlüğünü bozacaktır (Foucault, 2011b, s. 252). Hâlbuki Batı felsefe geleneği olarak Nietzsche tarafından işaret edilen dönemde ölümsüz ruha olan inançla bilgi arasındaki ilişkinin öznenin bütünselliğini sağlayan en önemli dayanak

olduğu öne sürülmüştür. Nietzsche, ölümsüz ruha sahip bir özne kabulünün, din uğruna kendini kurban veren insanların inançlarıyla aynı şey olduğunu, bilgi uğruna, öznelere kendilerini (ya da insanlığın kendisini, Alm. *Menscheit*) kurban etmeye davet ettiğini ifade etmiştir (Nietzsche, 2005, s. 438). Bu açıklamalarda yer alan öznenin (Alm. *Subjekt*), Nietzsche tarafından “ruh” (Alm. *Seele*) olarak ifade edildiğini de göz ardı etmemek gerekmektedir (Nietzsche, 1892, s. 28). Nietzsche bilgiye (açık seçik ve evrensel anlamdaki) olan bu tutkuyu, insanlığın bizzat kendi kendisini yok edecek şey olarak gördüğünü (Nietzsche, 2005, s. 432) ve hatta gerçeği bilen varlığın (Alm. *Dasein*) yok olmasının temel sebeplerinden biri de olabileceğini eklemiştir (Nietzsche, 1886, s. 53). Bu bağlamda Foucault haklı olarak öznenin bu uğurda kurban edilmesinin hakikat ve bilgi anlayışını da yıkacağı, bununla birlikte insanlığının önüne konulan sınırların da, insanın kurban edilmesiyle yok olup gideceği çıkarımında bulunmuştur (Foucault, 2011b, s. 252).

Foucault, Nietzsche'nin incelemelerinin temelinde kökeni terk etmenin ve insanı yüceltmeye karşı duruşun olduğundan bahsetmiştir. Nietzsche'nin bilme istencine bağlı olarak bilen özneyi ortadan kaldırmaya çalışmasının temelinde ise bilgi ve hakikat kaygısının, düşünürleri gerçek kaynaklarından koparması ve bilme istencinin yok sayılmasının yaşamın kendisinin bile görmezden gelinmesine yol açması olduğu ifade edilebilir. Nietzsche'nin kökene ve Batı felsefe geleneğinin zorlamalarına dair tespitlerinin dikkate alınmasının bir diğer etkisinin de, sınırların içerisinde tutsak olan insanın tekrardan özgürlüğüne kavuşabileceğine olan inancı destekliyor oluşu olduğu eklenebilir (Foucault, 2011b, s. 253). Foucault Nietzsche üzerinden yaptığı bu çıkarımların aynı zamanda kendisinin “varoluş estetiği” ve özgürlüğü mümkün kılma üzerine yaptığı incelemelerle önemli bir yakınlığının olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche'nin, istenç ve temsil konusundaki ilişkiyi özne ve nesne bağlamında da eleştirdiğini burada belirtmek gerekmektedir. Temsilin yanılısıma olarak kabul edilmesinin *savoir* anlamındaki bilgi yerine *connaissance* anlamındaki bilginin konulmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Ek olarak Foucault'ya göre Nietzsche'deki istenç tek gerçek, temsil ise yanılısamadır. Nietzsche'de özne, düşünen ya da bilen olarak değil, istencin doğduğu, perspektiflere sahip, tahakküm ilişkilerinin

bütünü şeklinde tanımlanmıştır. Eğer bir nesneleştirme söz konusu olacaksa, bu durumda nesnenin kategorilerin uygulandığı şey, öznenin özünün, doğasının etkisinde kalan şey olarak görüldüğü belirtilmiştir (Foucault, 2012a, s. 213). Bu türden bir nesne görüşü bağlamında, Foucault'nun ifadesiyle, bilginin merkezine *cogito*'yu koymanın, öznenin kendisini de nesneleştirmesinin, kendi kendisinin nesnesi olmasının zorunlu sonucu anlamına geleceğinden dolayı Nietzsche'nin bu anlayışı reddettiğini eklemiştir. Öznenin nesneleştirilmesinin temelinde bilginin ve hakikatin her şeyden önce tesis edilmiş olmasının, her şeyin öncülü konumunda olmasının yattığı iddia edilmiştir. Bu yüzden de Batı felsefe geleneğinin tek derdi, Nietzsche'ye göre bu bahsi geçen nesneleştirilmiş özne ile nesnenin olabildiği en mükemmel ölçüde birbirine yaklaştırılması olmuştur. Dolayısıyla Nietzsche'nin incelemelerinde özne-nesne ayrımı mümkün merteye eleştirilmiş ve bu iki unsur arasındaki uçurumun farkında olarak bu ayrımın bir yanılsama olduğu ortaya konulmaya çalışmış olduğu gözlenmektedir. Buna ek olarak da özne-nesne ilişkisinin bilgiyi kuran unsur olarak varsayılmadığını, bilgiye dair öne sürülen düşüncelerdeki yanılsamanın da baş aktörünün bir tarafta öznenin diğer tarafta nesnenin olmasına bağlanmış olduğunu ifade etmek mümkündür. Foucault'ya göre özne-nesne ayrımının yerine Nietzsche, iradeyi ve güç istencini yani aslında gösterge ve yorumdan oluşan bir oyunu koymuştur (Foucault, 2012a, s. 214).

Özne ve nesne arasındaki ikiliği Nietzsche'nin, ayrıca eyleyen (İng. *doer*, Alm. *Täter*) ve eylem (İng. *deed*, Alm. *Thun*) örneği üzerinden de çarpıcı bir şekilde açıkladığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Nietzsche, her ortaya çıkan etkinin arkasında bir etkide bulunan (bir özne) olduğunu varsaymanın aslında dilin yanılsaması/hatası olduğunu iddia etmiştir. Tıpkı halkın, şimşek ile gök gürültüsünü iki ayrı şeymiş gibi varsayması ve gürültüyü de şimşegi ortaya çıkararak öznenin etkisiymiş gibi düşünmesi gibi bir yanılsama yaşandığını belirtmiştir (Nietzsche, 1892, s. 26). Bu durumda Nietzsche halkın ahlak anlayışının da tıpkı bu örnekte olduğu gibi, kuvvetin kendisiyle kuvvetin ifadesini birbirinden ayrı şeylermiş gibi düşünmesinin sonucu olduğunu eklemiştir. Sanki kuvvetin ardında onu ifade edip etmeme ya da ortaya çıkarıp çıkarmama noktasında serbest ilgisiz bir *Substrat* (öz, alt katman) varmış gibi düşünülmesinin hatalı olduğunu vurgulamıştır. Ama Nietzsche'ye göre etkinin ya da olanın arkasında bu türden bir *Substrat*, bir varlık (Alm. *Sein*) yoktur. Dolayısıyla bu

bağlamda Nietzsche'ye göre özne (eylemde bulunan, fail) sadece uydurmadır. Eylemde bulunan da eylem de ikisi birlikte, bir bütün olarak, eylemin bizzat kendisidir, eylem her şeydir, olan (meydana gelmek anlamında, Alm. *Werden*) her şeydir (Nietzsche, 1892, s. 27). Sonuç olarak şimşek ve çakması gibi iki ayrı varlığın olduğundan, şimşeğin gerçek, ideal ve çakmasının ise yanıltan, hataya düşüren bir şey olarak varsayılmayacağı ifade edilebilir. Bu durumda eyleme bir eyleyen iliştilmesinin de benzer yanılsama olduğu, hakikatin de, her şeyin de, bir bütün olarak, tam da eylemin kendisi olduğu, oluşa gelenin, meydana gelenin kendisi olduğu ifa edilebilir.

Nietzsche'yi soybilimci olarak tanımlayan Foucault'ya göre Nietzsche'nin kökeni reddetmesinin nedenlerinin önemli olduğu buraya kadar yapılan incelemelerde ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Bu belirlenimin bir diğer önemli ayağı da konunun tarih ile olan ilişkisinde ortaya çıktığı görülmüştür. Köken arayışı, olmuş olana, meydana gelmiş olana upuygun bir temsiline, görünenin aynısının bulunma çabasını içerdiği ifade edilmiştir. Nietzsche'ye göre bu köken arayışı çabası ve bulguları, hakikati örten gizleyen bir peçeye benzetilmiştir. Nietzsche bu noktada bu örtülerin ortadan kaldırılması gerektiğini, maskeleri düşürmek gerektiğini belirtmiş, *metafizike* inanılmamasını ve tarihe yönelmek gerektiğini salık vermiştir. Şeylerin arkasında onların o şey olmasını sağlayan gizli, özsel, tarih-üstü bir şeyler olmadığını, bunların "akıl" tarafından tespit edilmediğini, şeyin varolan olarak değil oluş olarak ve inşa edilmiş olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2011b, s. 233). Aklın kendisi bile bu süreçte insan tarafından icat edilmiş, rastlantısal, akılsal, mantıksal olmayan (Alm. *Unvernünftig*) bir şey olarak kabul edilmiştir (Nietzsche, 2005, s. 387). Gösterilenlerin de kökensel olmadığını düşünen Nietzsche'ye göre, kelimeler yorumdan ibarettir ve tarihsel süreçte de gösterge olmadan önce yorumda bulunmuşlardır. Bu gösterilen belirtmeyen kelimeler ve yorumlarının da üst sınıflar tarafından icat edildiği ve dayatıldığı iddia edilmiştir (Nietzsche, 1892, s. 7). Dolayısıyla da Nietzsche'ye göre yorumda bulunan, hakikati söyleyendir (burada *parrhesia* konusuna işaret ettiğini söylemek yanlış olmaz). Ama yorumda bulunan gizli hakikatleri keşfeden kişi olarak anlaşılmalıdır, büyük harflerle yazılan ve dayatılan "hakikat"ın gizlemeye çalıştığı yorumu ortaya çıkarması bağlamında yorumcuya hakikilik atfedilmiştir. Böylece de yorumun göstergeler karşısında bir önceliğe sahip olduğu tespitinde bulunulabilir. Nietzsche'de incelemeye tabi tutulan kelimeler, adalet, iyi, kötü gibi kategoriler bu

yüzden birer gösterge ya da maske (örtü, peçe) olarak görülür ve bu durumları ortaya çıkarılmaya çalışılır (Foucault, 2011b, s. 55). Ek olarak Nietzsche düşünürlerin üçe ayrıldığını, ilk grubun yüzeysel, ikinci grubun ise bir şeyin derinlerine giden derin düşünürler, üçüncüsününse bir şeyin temel kaynağını arayan temeldenci düşünürler olduğundan bahsetmiştir. Değerli olan şeyin ne temel aramak, ne de kafayı yüzeye (yerin altına) gömmek olduğunu tersine derine inmek olduğunu ileri sürmüştür (Nietzsche, 1887b, s. 295). Foucault'nun bu durumu yorumcunun iyi bir “çukur araştırmacı” (katmanları kazarak tespit eden arkeolog gibi demek istemiş olabilir) olması gerekir diye ifade ettiği ve Foucault'ya göre bu ifadelerin ve çabanın Nietzsche'yi soybilimci olarak tanımlamasında etkili olduğu görülmektedir (Foucault, 2011b, s. 50).

Kökenin, her daim dünyaya gelen tüm varlıklar için öncül niteliğinde olması, zaman ve mekândan önce olması, onun yerinin Tanrıların yanı olduğu çıkarımını zorunlu kılmıştır. Şeylerin eksiksiz olması, Tanrı tarafından kusursuz olduklarının garanti altına alınmasının kesinliğinin belirlediği alanda oyunu sürdürmenin belli bir konfor sağlayacağı ortadadır. Fakat Nietzsche'ye göre bütün şeylerin ortaya çıktığı ilk anda en değerli ve özsel şeyin köken olduğunu iddia eden görüşler *metafizik* temellidir ve bu türden anlayışların iddia ettiği tarihsel başlangıç varsayımı bayağıdır. Bu durumda tarihin, kökenin bu yüceliğine gülünmesi gerektiğini göstermektedir ifadesi yanlış olmayacaktır (Foucault, 2011b, s. 233). Benzer bir ifadeyi Foucault, bu çalışmanın Kant eleştirisi bölümünde gerçeklik iddiasında bulunan, buna dayanarak kesin bilgilere varan ve “insan” gibi bir özne tasarımına ulaşan düşüncelerin karşına felsefi gülüşten başka bir şey çıkmayacağını ifade ederek kullanmıştı. Dolayısıyla “kökenin gösterişine karşı, iyi bir tarihsel yöntem olarak, bu imalatların, bu icatların titiz ve itiraf edilemeyen küçüklüğünü çıkarmak gerekir.” (Foucault, 2011c, s. 170). İlişkiye tersten bakıldığında da soybilimcinin köken yanılışına düşmemesi için tarihin gerekli hale gelmiş olduğu açıktır (Foucault, 2011b, s. 235). Ayrıca Nietzsche'nin bu yaklaşımının neticesinde artık felsefi açıklamaların en sonunda bağlanacağı nokta olan “Tanrı”ya da gerek duyulmayacağı açıktır. Ancak burada Foucault'nun ifadesiyle diğer düşünürlerden (özellikle de Hegel ve Feuerbach kast edilmekte) farklı olarak Nietzsche'de Tanrının ölümünden sonra (ki bu metafiziğin sonudur aynı zamanda) onun yerini “insan” almamış, yeri boş kalmıştır.

Nietzsche'nin "üst-insan" (Alm. *Übermensch*) tanımı bu boşluğu dolduran değil de aşan anlamındadır. Zaten bu Foucault'ya göre bir tür aşma (sınırları) hareketidir, Tanrının olmadığı bir ortamda, insanın yokluğunu dahi aşacak olan olarak görülmüştür (Foucault, 2011b, s. 45).

Buraya kadar yapılan incelemeler ışığında Nietzsche'nin tarihe olan bakış açısı ve soybilim, hakikat gibi ilişkileri kurulabilir hale getirmiştir. Nietzsche'ye göre tarih, "yoğunlukları, eksikleri, gizli öfkeleri, büyük coşku nöbetleri ve senkoplarıyla birlikte, oluş'un gövdesidir. Kökenin uzak idealliğinde ona bir ruh aramak için *Metafizikçi* olmak gerekir." (Foucault, 2011b, s. 235). Eğer bu noktada *Metafizikçi* olmak istenmiyorsa, soybilim, menşe analizi tercih edilmesi gerektiği açıktır. Dolayısıyla da "ruh"a değil "beden"e yönelmenin gerekli olduğu ifade edilmiştir. Soybilimin de, beden ve tarihin birbirine eklemlendiği yerde olduğu yani bedenin yoğun bir şekilde tarihle dolu ve bedeni didik didik eden bir tarihin olduğu iddia edilmiştir (Foucault, 2011b, s. 238). Tıpkı *doer-deed* örneğinde eylemin her şey olması gibi, eyleyen ve eylemin birbirinden ayıramayacağı iddiası gibi burada da aslında ruh ve bedenin bir bütün olduğu, beden ve bedene dair olan her şeyin *Herkunft* anlamındaki soya dair olduğu ileri sürülmüştür. Ne düşünülürse düşünülün, ortaya çıkan şeylerin olanı (durum anlamına da gelen Alm. *Zustand* kullanılmıştır), eylemi, korkuyu, yorulmayı yansıtmaları gerektiği beklentisi hâkimdir (Nietzsche, 1887b, s. 39). Aynı zamanda Nietzsche'de *Herkunft* anlamında soy ve *Anfang* anlamında başlangıcı temel alan bir felsefi analizi görmek mümkündür. Çünkü *metafizik* felsefenin, örneğin akıllılık-akılsızlık gibi ikilikleri çözümlene zorluğundan, bir şeyin diğerini mümkün kıldığını yadsıyarak, birinin diğerinden ortaya çıktığını görmezden gelerek, "muhteşem-köken"e (bunu ilk başlangıç anı olarak da görmek mümkün, Alm. *Wunder-Ursprung*) dayanarak ve "kendinde şey" in özünü ortaya çıkararak kurtulduğunu iddia etmiştir (Nietzsche, 2005, s. 189). Ek olarak *Ursprung* anlamındaki köken temelinde ortaya konulan hakikatin belli bir yorumun dayatılması olduğuna değinilmişti. Nietzsche bu noktada tarihin işte bu dayatmaların ya da Foucault'nun ifadesiyle tahakküm (iktidar veya söylemsel olmayan) ilişkilerin çözümlenmesi olduğu görüşündedir. Nietzsche felsefesi bağlamında bunun efendi-köle ilişkilerinin çözümlenmesi olduğunu eklemek de yanlış olmayacaktır. Çünkü Foucault'nun yorumuna göre Nietzsche, *metafiziğin* şimdiki zamanı merkeze aldığını ifade etmiş ve sanki başlangıcından beri açıklanmayı hedefleyen bir amacın yanılıcı

faaliyette bulunduğuna herkesi inandırmaya çalışmıştır şeklinde bir kanaate varmıştır. Tersine savunulan soybilim ise, belli bir duyunun öngörüsü olarak değil, tahakküm ilişkileri arasında oynanan oyunun, güç ilişkilerinin yani farklı kölelik sistemlerinin ortaya çıkarılması çabası olarak görülmüştür (Foucault, 2011b, s. 238).

Entstehung anlamındaki oluş ya da oluşum da güçlerin sahneye çıktığı yer olarak tanımlanmıştır (Foucault, 2011b, s. 239). Nietzsche tarafından ifade edilen ortaya çıkmanın, oluşmanın, belirişin yerinin (Alm. *Entstehungsheerd*) (Nietzsche, 1892, s. 2) ise Foucault'ya göre güçlünün enerjisi ya da güçsüzün tepkisinin ortaya çıktığı sahne olarak anlaşılması gerekmektedir. Ona göre bahsi geçen bu “mekân” güçlü ile güçsüzün karşılaştığı yerdir (Foucault, 2011b, s. 240). Burada tahakküm uygulayan ve tahakküme uğrayanların sonsuzca tekrarladıkları oyunun sahnelendiği iddia edilmiştir. Nietzsche bu iki temel gücü efendi ve köle ahlakı (Alm. “*Herren und Sklaven Moral*”) olarak tanımlamıştır (Nietzsche, 1886, s. 231). Bu iki unsurun karşılaşmasından da değer farklılıklarının ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Bu durumda da tarihin herhangi bir anında tahakküm ilişkisinin sürekli kendi çelişkilerini üreten, bu yüzden sürekli değişen, bir tahakkümden diğerine giden, ritüeller, zorunluluklar, gereklilikler, kurallar, prosedürler olmadan olamayacağı ileri sürülmüştür (Foucault, 2011b, s. 240). Dolayısıyla da tarihin bu sahnelenen oyunu, tahakküm uygulayanların kurallarıyla kimleri tahakküm altına alacağını oyunu olarak görülmüştür. İşte bu yüzden yorumlamanın ya da soybilimci olmanın ve derinleri eşelemenin sadece bir şeyin neliğini sorgulamak olarak görülmemesi gerektiğinden bahsedildiği açıktır. Çünkü bu bağlamda yorumlamak, bu tahakküm ilişkilerinin herhangi bir özün olduğunu varsaymayan kurallarının, farklı farklı zamanlarda nasıl oluştuğunun, meydana geldiğinin tarihini yapmak olarak ifade edilmiştir. Soybilim de bu anlamda bir dizi yorumun karşılığı olan insanlığın oluşumunun tarihi ya da direkt ifade edilecek olursa yorumların tarihi olarak görülmüştür. Bir başka ifadeyle de soybilim, farklı ahlaki anlayışların, *metafizik* felsefe tarafından ortaya konulan kavramların, özgürlük yaklaşımlarının, kendinden vazgeçmelerin (*asetizm* ya da çilecilik) tarihini prosedürler alanındaki olayların ortaya çıkarılması olarak tanımlanmıştır (Foucault, 2011b, s. 241).

Nietzsche'nin görüşlerinin Foucault'nun kuramsal kısımda ortaya koymuş olduğu yöntemsel açıklamalarıyla olan ve hakikati prosedürler bütünü olarak düşünmesine olan paralelliği yanında, Kant'ın Foucault bağlamında ele alındığı bölümde detaylı olarak açıklanan Kant etiğinin prosedür rasyonalitesinin uygulamalı bir formu olduğunu da buraya not düşmek gerekmektedir.

Foucault tarafından dikkat edilmesi gerektiği ifade edilen Nietzsche'nin bir diğer tespiti de gerçek tarih (Alm. "*wirkliche Historie*") ve geleneksel tarih anlayışı ayrımına dair olduğu ifade edilebilir. Foucault'ya göre Nietzsche'nin özellikle *Ahlakın Soykütüğü* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886) başlıklı eserlerinde kullandığı bir kavram olan "gerçek tarih" ile kastettiğinin soybilim olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Nietzsche'nin tarih-üstü bakış açısına sahip olan bir tarih anlayışına da, zamanının dışından kendisine dayanak noktası bulmuş olan tarihçilere de şiddetle karşı çıktığını ifade etmiştir (Foucault, 2011b, s. 242). Çünkü geleneksel tarihi benimsemiş olanlar *metafizik* temel aldıkları gibi diğer taraftan da "her şeyi bir kıyamet nesneliliğine göre yargılama iddiasındadır; fakat bunun nedeni ezeli bir hakikat, ölümsüz bir ruh, her zaman kendine özdeş bir bilinç varsaymasıdır." (Foucault, 2011b, s. 242). Dolayısıyla geleneksel tarih ölümsüz ruh ile ilişkilendirilmişken, buna karşılık bir sabite dayanmayan, yönünü mutlak üzerinden çizmeyen ve belli aralıklarla ilerlediği varsayılmayan gerçek tarih yukarıda ele alındığı şekliyle beden ile ilişkilendirilmiştir (Foucault, 2011b, s. 243). "Tarih, bizzat varlığımızın içine süresiz olanı dâhil ettiği ölçüde "gerçek" olacaktır. Duygularımızı bölecektir; içgüdülerimizi dramatikleştirecektir; bedenimizi çoğaltacak ve onu kendine karşıt kılacaktır." (Foucault, 2011b, s. 243). Bu konuya özellikle hakikat ve bilgi bağlamında Spinoza ve Nietzsche ilişkisi incelenirken de değinilmişti. Tarih konusunda bir başka önemli ayırım da geleneksel tarih anlayışının tekil olayları idealize ederek bir süreklilik içinde erittiği iddiasıdır. Buna karşılık gerçek tarih anlayışının ise, her olayı kendi tekiliği içinde ortaya çıkarmayı tercih ettiği belirtilmiştir. *Metafizik*in şimdiki zamanı merkeze aldığından bahsedilmişti. Geleneksel tarihçilerin ise şimdiki zamanın nihai amaçları olduğunu, ebedi zorunlulukları temel aldığını savundukları ifade edilmiştir. Buna karşılık gerçek tarihin ise meydana gelen sayılamayacak derecede çok olay arasından, bahsi geçen kökensel dayanak noktalarından, temellerden yoksun bir şekilde oluştuğu, ortaya çıktığı savunulmuştur (Foucault, 2011b, s. 244). Tüm bunlara ek olarak Foucault'nun ifadesiyle gerçek tarih, *metafizik* felsefe etkisi altında olan

geleneksel tarih anlayışının ortaya koymuş olduğu yakın ve uzak ilişkisini de tersine çevirebilme olanağına sahiptir. Geleneksel tarihin “en”ler ile ilgili olduğu varsayılmıştır. Biçim, ahlaki olan, soyut düşünce anlamında hep “en” olanın hedeflendiği bir anlayış olduğu iddia edilmiştir. Bu durumun onun nihai, ebedi olanı hedeflemesinden kaynakladığı söylenebilir. Tarihin dışından bakmak, kendini üst bir konuma yerleştirmek mantıksal olarak da bu tanımlara uymaktadır. Ancak gerçek tarihin, bu anlayışın tersine, nihai ve ebedi olana odaklanmadığı, soyut yerine somut olana, tümel yerine tekilliklere, bedene, ilişkilere yöneldiği ifade edilmiştir. Fakat gerçek tarihin bu bakış açısının geleneksel olana benzer bir şekilde burada da somut olanı yüceltme amacı taşımadığı, tam tersine ilişkileri ortaya döken soybilimcinin katmanları eşeleyip, ortaya çıkararak tavrına paralel bir tutum içinde olması beklendiği de eklenmiştir (Foucault, 2011b, s. 245). Gerçek tarihin bir diğer özelliği de perspektifsel karaktere sahip olmasıdır. Geleneksel anlayışa sahip olanlar, içinde buldukları sürecin dışındaymış gibi bir dil kullanmayı tercih ettikleri için kavramlarının indirgemeci olduğunu söylemek mümkündür. Foucault’ya göre Nietzsche’nin perspektifle ilgili açıklamaları, özellikle ayrıntıları, farklılıkları, değerleri, değerlendirmeleri önplanda tutmasıyla ilişkilendirilmiştir. Perspektifsel tavrı da, kendi koymuş olduğu yasayı karşısında duran şeyde aramayan, ilgili yasa tarafından her türlü eylemini belirlemeyen bakış açısı olarak ifade etmiştir (Foucault, 2011b, s. 246). Bu bağlamda da doğal olarak Nietzsche’nin tarih anlayışının bilgi anlayışına paralel bir çizgi izlediğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. “Tarih duygusu, bilginin [*savoir*] kendi soybilimini, kendi bilme [*connaissance*] hareketi içinde yapmasına imkân tanır.” (Foucault, 2011b, s. 246). Dolayısıyla Nietzsche’nin anlayışı ile Foucault’nun anlayışındaki yakınlığın ve gerçek tarih ile soybilim arasında kurulan ilişkinin bu noktada tekrardan ortaya çıktığı açıktır. Foucault da bu savı “*Wirkliche Historie*”, durduğu yerin dibine dalarak, tarihin soybilimini gerçekleştirir.” diyerek desteklemiştir (Foucault, 2011b, s. 246).

Geleneksel tarih anlayışındaki evrensel kabuller de Nietzsche’ye göre birer maskedir. Ek olarak özsel kabuller, bunlara bağlı olarak ifade edilen yasalar, ebedi zorunluluklar, nesnellik şartı, kesin olgusal tespitler, etkisi hiçbir zaman geçmeyen geçmişin demagojisi olarak kabul edilmiştir. Tarih-üstü tavrın zaman-dışı tutumunun zorunlu olarak beraberinde bireysellikler yerine, tümelleri, beden yerine ölümsüz ruh

kabulünü, perspektifsel tavrın yerine evrensel bir geometriyi, yaşamın değişkenliği yerine, ölümün sabitliğini getirdiği iddia edilmiştir. Kişisel istenç yerine ebedi bir istencin geçirilmesi, bilme istencini de etkileyecektir ve geleneksel tarihsel bakış açısında olanın bilgiyle olan ilişkisi de bu bahsi geçen bilme istencinin üzerinden şekillenecektir. Bunun sonucu olarak da Tanrıya, nihai neden ya da amaçlara ve hatta erekselliğe zorunlu olarak inanılmasının gerekeceği de ortadadır. Geleneksel tarihçilerin de bu ve benzeri görüşlerinden dolayı kendilerinden vazgeçtikleri yani çileci bir tutumda olduklarını da eklemek gerekmektedir (Foucault, 2011b, s. 247). Bu değerlendirmelerin Foucault tarafından Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nün üçüncü kitabının yirmi beşinci paragrafının bir yorumu olduğunu burada belirtmek gerekmektedir. Bu paragrafın Foucault tarafından özellikle seçildiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü bu paragraf modern felsefenin iddialarını, Kant eleştirisi içermesi, bilim ve çileci ideallerin farkının olmadığı iddiası ile desteklemektedir. Nietzsche'nin eserindeki bu bölümde özellikle yukarıda bahsi geçen ilkesel tavrı benimsemiş bir bilim (Alm. *Wissenschaft*) ile çileci ideal (Alm. "*asketisches Ideal*") aynı zemin üzerinde yan yana durmakta ve hakikate benzer açıdan bakmaktadırlar. Yine aynı bölümde bu ilkeler üzerinden Kant'ı eleştirdiğini de ifade etmektedir (Nietzsche, 1892, ss. 170-175). Nietzsche ironik bir şekilde, *Transandantalizmi* savunanların (Alm. *Transcendentalisten*) Kant sayesinde tekrardan oyunu kazandıklarını, bir anlamda teologlardan kurtulduklarını ama en sonunda güya bilginin olmadığı alanı keşfettiklerini ve dolayısıyla da Tanrı vardır demek zorunda kaldıklarını iddia etmiştir. Böylelikle de bilim ve çileci ideallerin tüm bu akıl yürütme çabasına rağmen nasıl yana yana düştüğünü gösterdiğini söylemek mümkündür (Nietzsche, 1892, s. 175). Dolayısıyla da Nietzsche'ye göre 19. yy. Avrupasında belki bir takım abidevi tapınaklar yıkılmış ama yerine yenileri inşa edilmiştir. Eğer dünya bir sahneyse, bu sahne üzerinde oynananın da insan eseri olan bir tiyatro olduğu kabul edilmiş ve tapınılan anıtlar, yapıtlar vs. ise dekora benzetilmiştir. Özne, bu anlayışlar temelinde kalmaya zorlandığı için de öznelliğini, bireyselliğini yine kurtaramamış, özünü bulduğuna olan inancından dolayı nasıl bir karışım olduğunun farkına varamamıştır (Foucault, 2011b, s. 248).

Nietzsche'ye göre bu yukarıda tespit edilen sorun ve eleştirileri aşmak için bu bütün kabul edilen yapıların karşısına onları yıkacak başka bütünler çıkarmamak ve bu bütünleri parçalamak gerekmektedir. Bu tavrın tarihin soybilimini gerektirdiği, tarihin

ancak böylelikle tarih-üstü anlayışlardan kurtulabileceği ifade edilmiştir. Foucault'nun iddiasına göre Nietzsche bunu anti-platonist bir tavır içinde gerçekleştirmiştir. Gerçekliği, parodik ve tahripkâr olarak kullanmak yani anımsama ve hatırlama vb. türünden platonik unsurlara karşı durmak, sürekliliğe karşıt olarak, özdeşliği ayırıştırmak ve tahrip etmek, bilgiye karşıt olarak hakikati tahripkâr kullanmak bir takım çözüm önerileri olarak sunulmuştur. Bu sayede belleğin, bir taraftan metafizik felsefi kabullerden diğer taraftan da antropolojik modelden kendisini kurtarabileceği iddia edilmiştir. Bu bağlamda da geleneksel tarih anlayışı yerine gerçek tarih anlayışına geçebileceği belirtilmiştir (Foucault, 2011b, s. 249).

Gerçek tarih anlayışının kimlikler ve özgürlükle olan ilişkisine de değinmek gerekmektedir. Özellikle bu konu ile ilgili olarak geleneksel tarih anlayışına dair ilerlemeci zaman kabulünün tek ve bütün bir özne varsayımına rağmen, farklı dönemlerde farklı kimliklerin bireylere zorunlu olarak nasıl dayatıldıklarını göstermesi açısından büyük öneme sahip olduğu söylenebilir. Bu durumun bir diğer öneminin de kimlik ve özne bağlamındaki Nietzsche'nin görüşlerinin Foucault'nun kuramsal kısımdaki açıklamaları ile karşılaştırıldığında, nasıl önemli bir paralellığe sahip olduğunun görülmesi olduğunu ifade etmek mümkündür. Nietzsche, bu konuyla ilgili olarak “karışık ve anonim insana, tarihçi, görünüşte daha fazla bireyselleşmiş ve kendininkinden daha gerçek, yedek kimlikler sunar. Fakat, tarihsel duyuya sahip insan, tarihçinin sunduğu bu yedek karşısında yanılığa düşmemelidir” şeklinde uyarıda bulunmaktadır (Foucault, 2011b, s. 249). Bu alıntıda geçen tarihçinin geleneksel tarih anlayışına mensup olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Ayrıca bu yedek kimliklerin sürekli bireylerin değiştirebileceği kılıklar olduğunun da altı çizilmiştir. Örneğin “sırasıyla, [Fransız] Devrim'[in]e Roma modeli, romantizme şövalye zırhı, Wagner dönemine Cermen kahramanlarının kılıcı sunuldu; fakat bunlar, gerçekdışılığı bizim kendi gerçekdışılığımıza göndermede bulunan yırtık pırtık giysilerdir.” (Foucault, 2011b, s. 249) ifadesinde bulunmuştur. Her bir yırtık pırtık giysinın bireye dayattığı rolün farklı olacağı açıktır, o halde tek bir özneyi ve bu öznenin sözde ebedi yasalarının olduğunu varsaymak bu bağlamda çok anlamlı olmayacaktır. Nietzsche'ye göre bu yırtık pırtık giysilerin dayattığı rolleri kabullenmek ve oynamak, “tarihin soytarılığına yeniden başlayarak, kendi gerçeksizliğimizde, bunu getirmiş olan Tanrı'nın daha gerçeksiz kimliğini takınacağız” şeklinde yorumlanmıştır (Foucault, 2011b, s. 250). Bu

bahsi geçen tespitlerin keşfedilmesinin ayrıca özgürlük ve özgün olmakla yakından ilişkisi olacağı oraya konulabilecek bir diğer sonuçtur. Nietzsche tam bu noktada yapmış olduğu icadı tekrardan keşfettiğini ifade eder, bu icat sayesinde dünya tarihinin parodisini yazan bireyler ve Tanrının hizmetindeki soytarılar olunduğunun da farkında olarak, özgün (Alm. *Original*) olmanın mümkün olabileceğini iddia etmiştir (Nietzsche, 1886, s. 168). Foucault'nun parçalanmışlığa ve soybilime dikkat çektiği bu konudaki yorumu da “böylece bu tarihin kendisini de bir parodiden başka bir şey değilmiş gibi parçalamaktır. Soybilim, tasarlanmış karnaval olarak tarihtir” şeklinde olmuştur (Foucault, 2011b, s. 250). Böylelikle kimliğin belli bir maske altında sistematik bütünleştirilmesinin bir parodi olduğunun farkında olarak ayrıştırılması, çoğulların ilişkisinin varlığının kabulü, sayısız ruhun, sistemin, birbiriyle kesiştiği, birbiriyle tahakküm ilişkisi içinde olduğu, gerçek tarih anlayışının savundukları olarak özetlenebilir. Ayrıca bu türden bir tarih anlayışı sayesinde de metafizik felsefenin hataları görülebilecek ve ölümsüz bir ruh kabulü yerine, birçok ölümlü ruhun var olduğu, tek bir kavram altında ifade edilebilecek bir kimliğin değil, karışık ilişkiler bütünü olan kimliklerin var olduğunu onaylamak mümkün olabilecektir (Foucault, 2011b, s. 250). Parçalı yapıların farkında olmanın ek olarak, insanların birbirlerini belli sistemlerin, farklı kültürlerin ürünleri ve temsilcileri olarak görebilmenin ve bunların değişebilir olduğunun da farkında olmanın olanaklı olacağı ifade edilmiştir (Nietzsche, 1900, s. 234). Bu parçalı yapıya sürekli vurgu yapan Foucault da soybilimsel kabul edilen tarihin amacının kimliğin kökenini keşfetmek olamayacağını, aksine bu kökeni dağıtmayı gerektirdiğinin atını çizmiştir. Böylelikle metafizik felsefenin zorunlu olarak aşılması gerektiğini iddia ettiği sınırlardan kurtulmak ve bireyleri belirleyen tüm süreksizliklerin ortaya çıkarılması olanaklı olabilecektir (Foucault, 2011b, s. 251). Foucault'ya göre “eğer soybilim, doğduğumuz toprak, konuştuğumuz dil ya da bizi yöneten yasalar sorusunu soruyorsa, ben maskesi altında, bize tüm kimlikleri yasaklayan heterojen sistemleri gün ışığına çıkarmak içindir.” (Foucault, 2011b, s. 251). Bu durum sadece kimliğin parçalanması değil aynı zamanda düşünen ya da bilen vb. gibi tüm özne kabullerinin parçalanması olarak da anlaşılabilir.

Buraya kadar yapılan incelemelerde ortaya çıkan sonuçlar artık özetlenebilir. Gerek Descartes gerek Kant felsefesindeki bilgi anlayışlarının dayanak noktasının değişmeyen, alternatif olmayan, yoruma, perspektife tabi olmayan, tek olan, evrensel

bir hakikat anlayışı olduğu ortadadır. Bu türden hakikatin keşfedilebileceği ancak ifade edilmişti. Nietzsche'nin kaleme almış olduğu eserlerindeki birçok konu arasında eleştirdiği temel hedeflerinden birinin bu bahsi geçen nokta olduğunu söylemek mümkündür. Kendinde şeyin olmadığı, kendinde bilginin olmadığı, olgu diye bir şeyin olmadığı, oluşumun söz konusu olduğu gibi çok sert iddialar detaylı bir şekilde bu bölümde incelenmiştir. Buna karşılık kuramsal bölümde yapılan Foucault incelemelerinde de Foucault'nun Nietzsche'nin bakış açısına çok yakın belirlemelerde bulunduğu görülmektedir. Hakikat, özne, tarih anlayışı, evrensel konusuna yaklaşımı, *transandantal* kavrayışlara karşı tutumu, kategorilere karşı belirlemeleri, kesin, apaçık kanıtlar hakkındaki ifadeleri açısından çok büyük paralellik taşıdığı ortadadır. Ama özellikle de bilginin özneyi ve nesneyi belirlediği iddiası noktasında, bilginin temeline istencin yerleşmesi ve bunun sonucunda bir tahakküm ve güç ilişkisinin ortaya çıkması belki de Nietzsche-Foucault paralelliğinin en görünür, en önemli noktalarından biridir. Bu önemli nokta sayesinde, Nietzsche felsefesinin teorik belirlemelerinin yanına Foucault tarafından sorunsallaştırma yönteminin eklenmesi de önemli bir katkı olarak görülebilir. Ayrıca bu özel yöntemin kullanılarak, Batı tarihinin belirli anında var olmuş, belli kimliklerin, söylemsel olan ya da olmayan pratiklerin ve hatta bizzat öznenin sorunsallaştırılabilmiş olması belki de Foucault'nun bu çizgide ortaya koymuş olduğu bir diğer önemli katkıdır denebilir. Tabi bu türden tespitlerin yapılabilmesinin ve her iki düşünür arasında bir paralelliğin ortaya konulabilmesinin, Foucault bağlamında ayrıntılı bir Nietzsche incelemesinin yapılması sayesinde gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir. Bu sayede Nietzsche'nin konu etiklerinin Foucault tarafından nasıl ele alındığı ve Foucault'nun Nietzsche üzerinden Kant ve Descartes felsefesine olan bakış açısı, yapmış olduğu katkı ve eleştiriler daha netleşmiş, Foucault'nun dayanak noktaları belirlenmiş olmaktadır.

5.5. Velasquez Örneği Üzerinden Foucault Değerlendirmesi

Foucault'nun incelemelerinde ve felsefi belirlemelerinde özellikle bir örneğin çok can alıcı bir şekilde aydınlatıcı ve çok rafine bir şekilde konuyu ortaya koyabildiği söylenebilirse eğer bu örnek Velasquez'in *Nedimeler (Las Meninas)* isimli eseridir. Bu eserle karşılaştığında Foucault'nun kafasında kompozisyonunu oluşturduğu düşüncelerin eserle nasıl örtüştüğü onun *Kelimeler ve Şeyler* başlıklı eserinde yaptığı

detaylı incelemelerden görülebilmektedir. Eserdeki kralın konumu ile Descartes felsefesindeki öznenin merkezi konumunun karşılaştırmalı olarak incelenmesinin önemli bir yere sahip olduğu açıktır (Bknz. Resim: 1). Eserdeki öznenin, kralın, ressamın, eserin gerçek konusu olduğu iddia edilen prensesin ve hatta tablo önünde durup o tablonun izleyicisinin dolayımında iktidarın tek değil çok merkezli bir durum olduğuna işaret edilmiş olması, Foucault'nun söylemsel olan, olmayan pratiklere dair açıklamalarına ve ilişkileri önplana çıkaran ontolojik anlayışına dair yapılacak sorgulamalara ait önemli ipuçlarını içermektedir. Tüm bunlara paralel olarak buraya kadar yapılan gerek kuramsal bağlamdaki, gerekse de eleştiriler bağlamındaki incelemelerin göstermiş olduğu gibi, bilen öznenin konumunu, bilginin şeyler üzerindeki iktidarını, sınırları belirleme gücünü, evrenselliğini, hakikat varsayımını, insan, insan doğası ve insanlık varsayımlarının krallığını bu eser üzerinden Foucault bağlamında değerlendirmenin önemli bir kaktı sunacağı düşünülmektedir. Böylece Descartes-Kant-Nietzsche ve Foucault incelemelerinin bir noktada derlenmesi ve bir örnek üzerinden toplu bir şekilde ortaya konulması hedeflenmektedir.

Nietzsche'ye yakın bir düşünceyle temsilin, temsil ile varlık arasındaki ilişkiyi kuran dilin tarihsellikte birlikte ortadan kalktığına dair yaşanan değişimin on dokuzuncu yüzyıla denk geldiği noktadaki iddiayı, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* başlıklı eserinde görmek mümkündür. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren olanaklı tüm düzenlerin, sistemlerin genel dayanağının temsil teorisinin ortadan kalkması olduğu belirtilmiştir. Tarihsellik görüşünün nesne anlamındaki şeylere dayatılmış tutarlılığının, düzen biçimlerini ve zaman içindeki süreklilik tasarımını açığa çıkardığı ifade edilmiştir (Foucault, 2001a s. 22). Bilginin konumu, hakikat üzerinden kurduğu iktidar ilişkileri, öznenin ve konumunun bu anlayış çerçevesinde belirlenmiş olması, “yeni hümanizmaların bütün kuruntuları, insana yönelik yarıpozitif, yarıfelsefi bir genel düşünce olarak anlaşılan bir “antropoloji”nin tüm olanakları buradan kaynaklanmış” olmasına bağlanmıştır (Foucault, 2001a s. 23). Fakat özellikle Foucault'nun “tarihsel *a priori*” açılımıyla temsil üzerinden kendini var eden bir bilgi anlayışının ve bu bilgi anlayışının beraberinde getirdiklerinin Foucault'ya göre ortadan kalktığını söylemek mümkündür.

Velasquez ve Foucault'nun getirmiş olduğu açıklamaların incelemesi altı soru temelinde yapılabilir. Bunlar sırasıyla; “Bu sahnede özne hangisidir ya da kimdir?”, “Mekân tam olarak neresidir, sanatçının atölyesi mi ya da kralın sarayı mı?”, “Bu sahne hangi zamana aittir?”, “Tablo ya da eser hangisidir, kralın aynadaki görseli mi, eserdeki tuvalin üzerindeki mi ya da talobnun kendisi mi?”, “Eserin merkezi neresidir?” ve “Eserin konusu nedir?”. Bu incelemede bu soruların cevapları aranacaktır.



Resim 1. Nedimeler (Las Meninas), Velasquez, Diego (1656).

Bu eserde öznenin kim olduğu sorusu ve bu konuda getirilen açıklamaları ele almak, Foucault'nun kuramsal kısmında batı felsefesinde kabul edilen özne tanımlarına getirdiği açıklamalara önemli ışık tutacağı düşünülmektedir. Özne kimdir? Tablodaki temsil olarak ifade edilmiş nedimeler mi, ressam mı, kral ve kraliçe mi? Model kimdir? Tablonun yapılması sırasında gerçek varlıklar olarak model oldukları düşünülebilecek nedimeler mi, ressam mı, kral ve kraliçe mi ya da hepsi mi veya tabloya bakmakta olan izleyici mi modeldir? Yoksa tabloyu yapan olarak ressamın kendisi mi modeldir? Ressam aynadan yansıyan bir düzenlemeyi mi resmetmektedir? Tablodaki ressamın

baktığı kişi eğer resmin karşısında duran özneyse o zaman gerçek öznenin tablonun izleyicisi olduğu varsayılabilir. Ancak bu durumda ressamın modeli resmetmesi lazımdır. Tabloda da bu izleyicinin temsili olması gereklidir. Ancak bu durumda gerçek olan model ve onların temsil ilişkisi kurulabilmiş olur ama bu temsil ilişkisi tabloda görülememektedir. Dolayısıyla bu varsayım altında gerçek özne olan izleyici yani modelin kendisinin temsili tabloda olması gerekirken, gerçek özne belirsizleşmiştir denilebilir (Foucault, 2001a s. 28). Ek olarak izleyici yani gerçek olan özne olarak varsayılan ve esere bakarak tüm bu bahsi geçen ilişkileri kuran, yorumları yapan öznenin büyük bir belirsizlik içinde kaldığı da söylenebilir (Foucault, 2001a s. 29). Ressamın neyi gördüğünü tahmin etmek zorunda olan “Seyirci ressam için görünür hale gelmiş ve kendi için kesinlikle görünmez bir görüntü halinde yüzeye aktarılmış olan görünmezliğini görmektedir.” (Foucault, 2001a s. 30). Aynı şekilde ressam kendisini veya nedimleri resmediyorsa eğer bunun bir ayna görüntüsü ya da yansıma olması gerektiği açıktır. Ressam aynanın karşısında bir sahne kurgulamış olmalıdır ki; bu aynadan yansıyan kendi görüntüsünü ve nedimelerin görüntüsünü resimde temsil edildiği gibi resmedebiliyor olsun. Bu iki türlü bir belirsizliğe neden olur, ilki yansımanın temsiline yapıyor olması anlamında gerçek bir öznenin bahsedilemediğidir. Bu varsayım bağlamında ne ressamın kendisi ne de nedimler gerçek anlamda model değildirler, yansıma olarak modeldirler. İkincisi de ressamın kral ve kraliçeyi resmetmek için orda olduğu varsayımına dayanan bir düşüncedir, bu durumda da tabloda ressam ve nedimelerin yerine kral ve kraliçenin temsiline resmedilmiş olması gerekir ama bu şekilde bir temsil de görülememektedir. Bu konuda bir başka yorum da ressam öyle ya da böyle kralı (iktidar sahibini) resmediyordur. Ressamın model aldığı özne kim ise, ressamın önünde duran model ya da yapılan resme bakan ve dolayısıyla gücün merkezinin de yani kralın o olacağı çıkarımında bulunulabilir. Temsilde görülenler iktidarın gerçek sahipleridirler gibi bir sonuca da varılabilir. Ama en nihayetinde kral ve kraliçenin (iktidarın merkezi olan öznenin) öyle ya da böyle bir şekilde belirsizleşmiş olduğunu söylemek mümkündür. Ya da nedimelerin, ressamın, kral ve kraliçenin tabloda temsillerinin olduğuna dayanacak olursak o zaman öznenin bu varlıkların hepsi olduğu çıkarımında bulunmak gerekecektir. Bu durumda belirsiz olmayan ama bir çoklu öznenin, bir çok farklı unsurun biraradalığına denk gelen bir öznenin bahsedilmiş olacaktır. “Merkezde seyirci

ile model arasında kurulan dönüşümler oyununu ebediyen istikrarsız kılmaktadır. Yalnızca bu ters tarafı görebildiğimiz için, kim olduğumuzu, ne yaptığımızı bilmiyoruz. Görülen miyiz, gören miyiz? Ressam, anbean içerik, biçim, çehre, kimlik değiştiren bir yere, şu ân için sabit bir şekilde bakmaktadır.” (Foucault, 2001a s. 30). Görüldüğü gibi bu eserden yola çıkarak temsil ilişkisini kuran, ortaya çıkmasını sağlayan ayrıcalıklı bir konuma sahip, sabit, tüm gerçekliğiyle varolan bir öznenen bahsetmek oldukça zordur. Eser göstermektedir ki; “hiçbir bakış, kararlı veya daha doğrusu, tuvali diklemesine delen bakışın yansız izinin içinde değildir; özne ve nesne, seyirci ve model rollerini sonsuza kadar tersyüz etmektedir.” (Foucault, 2001a s. 29). Sonuç olarak öznenin bu belirsizliğinin ya da belirlenemiyor olmasının tablo varoldukça varolacak bir durum haline geldiği söylenebilir. Ek olarak öznenin çokluğunun da onu izleyen sayısı kadar çoğalacağı fakat aynı zamanda bu öznelere hiç bir zaman görülmeyecek, görülemez olduğu da ifade edilebilir. Esere bakıldığında gerçek anlamda bir özneye ulaşmak ancak hayali varsayımlarla mümkün olabilir gibi durmaktadır.

Bu eserde yanıtı arayan ikinci soru zaman ve mekâna dairdir. Aslında bizzat eserin kendi yüzeyi bile mekân olarak kabul edilebilir. Ama eserin bundan daha çok mekâna işaret ettiği ortadadır. Eserde temsil edilen mekân sanatçının çalışmakta olduğu atölye midir? Kralın yaşamakta olduğu saray mıdır? Yoksa eserden dışarıya doğru bakan sanatçının gözleriyle işaret ettiği nokta olan müze, galeri ya da her nerede sergileniyorsa orası mıdır mekân? Belki de sanatçının temsilini yapmakta olduğu önünde duran sözde modelin bulunduğu yerdir mekân. Yine hangi zamana işaret etmekte olduğu sorusu da kolay cevaplanabilir bir soru değildir. Eser kralın yaşadığı döneme mi gönderme yapmaktadır? Yoksa sanatçının işaret ettiği evrensel, tarih-üstü bir zamana mı aittir? Ya da yine ressamın gözleriyle izleyicilerin kesiştiği noktada izleyici olan özneler tarafından belirlenen değişken bir zamana mı aittir? Son olarak belki zaman ve mekânın cevabı tabloda temsil edilen, solda duran ressamın önündeki tuvalde gizlidir ama böyle bile olsa onun üzerindeki zaman ve mekâna dair bir şeyler söylemek imkânsızdır. Çünkü tam anlamıyla belirsiz olduğu ifade edilebilir. Zaman ve mekân belirleniminin burada sorulmuş olan sorulara verilecek cevaplara göre belirleneceği ya da bazı sorulara cevap verilebilse bile zaman ve mekânın yine de belirsiz kalabileceği açıktır. Foucault, mekâna dair soruların cevabını eserde bulunan ve sağ taraftaki pencereden içeri girmekte olan ışık huzmesiyle ilişkilendirerek

açıklamıştır. “Işık sahneye sel gibi akarak (aynı ânda hem odayı, hem tuvali, hem tuval üzerinde temsil edilen olayı, hem de tuvalin içinde bulunduğu odayı kastediyorum) kişileri ve seyircileri kuşatmakla ve onları ressamın bakışı altında, onun firçasının onları temsil edeceği yere doğru taşımaktadır.” (Foucault, 2001a s. 31). Ayrıca yine pencereden giren ışık üzerinden bir yorum geliştirilecekse, Foucault’ya göre ışığın geldiği yön ulaşılamaz olana (sanki idealar kastedilmektedir) işaret etmektedir, çünkü eserdeki ressam dâhil olmak üzere hiçbir figür o yöne bakmamaktadır, diğer taraftan da ışığın düştüğü zemin açık olarak mekânı belirlemektedir (Foucault, 2001a s. 31).

Yanıtlanması zor olan bir diğer nokta da ressamın yaptığı gerçek tablonun hangisi olduğu sorusudur. Bu soruya izleyicinin karşısında duran eser, eserde görünen ressamın önünde duran tuval ya da yine eserde bulunan ve duvarda asılı duran tablolar (bu tablolar birer temsildir ama tekrardan ressam tarafından reproduksiyon olarak temsil edilmişlerdir) hatta tabloların yanında duran küçük ayna (tabi bu ayna bile bir temsildir ve aynı zamanda bir resimdir) olarak bile cevap vermek mümkündür. Foucault burada bir başka ayrıntıya dikkat çekmektedir: arka planda asılı olan “diğer tablolar, derinliği olmayan bir gecenin sınırında daha da soluklaşan birkaç lekeden başka bir şey göstermemektedirler” (Foucault, 2001a s. 32). Böyle olmasının nedeni ise ressamın amacının temsillerin temsilini gölgede bırakarak asıl anlamda var olması beklenen şeyi aynadaki kral ve kraliçenin görüntüsünü izleyiciye sunmaktır. Tıpkı öznedeki belirsizliğe benzer bir belirsizliğin burada devam ettiği söylenebilir. Foucault her ne kadar bir tablo olmasa da bu aynayı, “temsiller sunmaya yönelik olan, ama onları konumları veya mesafeleriyle reddeden, gizleyen ve onlardan kaçınan bütün bu unsurların arasında, tüm dürüstlüğü içinde işleyen ve göstermesi gerekeni gösteren bir tek odur.” şeklinde ifade etmiştir (Foucault, 2001a s. 32). Hâlbuki ressamın bu aynayı resmedebilmesi için aynanın ressamın önünde olması gerektiği varsayılabilir. Ama ayna bile aslında ressamın göremeyeceği noktada yani arkasındadır. Eserin asıl temsil etmesi gerekene (yani temsiliyet ilişkisinin beklenen anlamda kurulduğu görülen tek şeye) tüm figürler arkasını dönmüştür (Foucault, 2001a s. 33). Bu konudaki tespit de asıl anlamda temsiliyet ilişkisini sunması gerekenin asıl eser olmaması ya da eserin içinde bir başka çerçevenin içinde yapılmış olması değildir, bu temsilin bir ayna üzerindeki yansıma olarak resmedilmiş olmasına dairdir.

Özellikle böyle bir anlatımın kullanılmasının nedeninin yansımanın yaratacağı yanılısamaya vurgu yapmak olduğu ifade edilebilir. Böylelikle hakikatin temsilinin ya da kendisinin belirlenememesi ve bunun bir yansıma ve yanılısama olmasına göndermede bulunulduğu söylenebilir.

Belirlenemeyen bir diğer noktada tablonun merkezinin ve bu bağlamda gerçek konusunun ne olduğu hakkındadır. Ayna metaforuna tekrardan dönecek olursak; asıl beklenen temsil ilişkisini gösteren şey olarak her ne kadar bir arka plan olarak yer alsada, onun tablonun merkezinde olduğunu söylemek mümkündür (Foucault, 2001a s. 33). Ama Foucault'ya göre ayna büyütülerek tuvali kapsayacak şekilde resmedilecek olsaydı asıl anlamda beklenen temsil ilişkisini yansıtacakken böyle resmedilmediği için bir şekilde resmin dışında kalmıştır (Foucault, 2001a s. 34). Ayrıca Foucault'ya göre ayna, “ressama bakan çehreleri göstermektedir (ressam, çalışan ressam olma gibi nesnel hakikiliği içinde temsil edilmektedir); ama aynı zamanda ressama bakan figürleri de göstermektedir (çizgilerin ve renklerin tuvalin üzerine bıraktıkları şu maddi hakikilik halinde). Bu iki figürün ikisi de ulaşılmaz niteliktedir” (Foucault, 2001a s. 34). Hem beklenen temsilin ayna üzerinde ve hem de beklenin dışında bir şekilde arka planda yer alması, burada bir temsil oyunu oynandığı varsayımına götürmektedir. “Temsil oyunu burada birini diğerinin yerine götürmeye, bu iki görünmezlik biçimini istikrarsız bir çakışma haline sokmaya -ve onları hemen tablonun diğer ucuna taşımaya- ilişkindir” (Foucault, 2001a s. 34). Aynanın sadece konu açısından değil, mekân açısından da bir muğlaklığa neden olduğu söylenebilir. “Ayna, aynı anda hem tabloda temsil edilen mekânı hem de onun temsil biçiminin bir parçasını kesip alan görülebilirlik içindeki yer değiştirmeyi sağlamaktadır; tablodan bakıldığında, zorunlu olarak iki kere görünmez olanı, tablonun ortasında göstermektedir.” (Foucault, 2001a s. 34). Tüm bu tespitlere rağmen aslında tablonun merkezini ve konusunu belirleyen en önemli noktanın Prensesin temsili olduğu açıktır. Bu tespit aynı zamanda tabloda izleyicinin dikkatini birden fazla noktaya çekmesine neden olan çoklu bir merkezin ve konunun var olduğunu da ortaya koymaktadır (Foucault, 2001a s. 40). Prensesin tablonun tam merkezinde yer alması, poz vermiş olması, tablonun isminin “nedimeler” olması, muhtemelen o ve etrafındakilere göndermede bulunuyor olması gibi tespitler onun tablonun temel konusu olduğu hakkında yeterli derecede ikna edici görülmektedir. Kompozisyon kuralları açısından da tam da konunun olması gereken konum da olması

bu düşünceleri desteklemektedir. Eserin “asıl” konusunun “esas” öznesinin ve merkezinin Prenses olduğu açıktır (Foucault, 2001a s. 39). Ayrıca tüm bu belirlemelerin yanında ressamın kendisinin ve ressamın işinin ve hatta arkada kapı eşiğinde duran figürün de çok önemli bir merkez oluşturduğu da söylenebilir. Bir başka önemli tespit de ressam, nedimeler, izleyici ve modelin aynada yer almıyor olması buna karşılık kral ve kraliçenin de tabloda (beklendiği şekliyle) yer almamış olmalarına dairdir (Foucault, 2001a s. 43). Tabloda olmaması gerekenler (iktidar olmayanlar, özü, temel meseleyi oluşturmayanlar) esas mekânı işgal ederlerken, asıl anlamdaki özne (iktidarıyla bu tahta oturan özne: kral) sahte bir mekânı işgal etmekte, zahiri bir görüntünün içinden görülebilmekte ve bir yansıma, yanılısma olarak temsilinde temsili olarak var olabilmektedir şeklinde bir yorum getirmek de mümkündür. Tablonun adının da başka bir merkez oluşturduğu görmezden gelinemez ancak bu iddiayı “kavramsal sanat” anlayışı ile birlikte ele almak gerekmektedir. Örneğin, bir pipo resminin altına “bu bir pipo değildir” yazmak bu çalışmada ele alınan temsil, özne-nesne ilişkisi, bilginin, söylemsel olan ve olmayan pratiklerin oluşturduğu iktidar ve güç ilişkileri gibi konulara dair önemli bir sorgulama, farklı bir perspektif getirdiği de çok açıktır. Ancak bu çalışmanın sınırları bağlamında bu konuya burada bu kadar değinmek yeterli olacaktır. Sonuç olarak eser bize tekrardan çoklu bir yapıyı, “varsa bile” birçok özü, birçok asıl anlamda varolanı göstermektedir ya da başka bir açıdan bunlar hakkındaki tespitler tamamen belirlenemez hale gelmiştir, esere tam anlamıyla bir belirsizlik hâkimdir de denebilir. Burada “varsa bile” ifadesi kullanılması önemlidir. Çünkü bahsi geçen tablo yapılırken bu bahsi geçen farklı özlerin (kral, prenses, ressam) model olarak var olduklarının sadece hayal edilebilir olduğu açıktır. Bu konuda kesin bir şey söyleme imkânı pek yoktur. Belki eserde ressamın önünde duran tuval görülebilseydi bu şüphe ortadan kalkabilirdi. Ancak gerçek anlamda model olan şeyin sanatçının düzenlemiş olduğu bir sahnenin ayna görüntüsü olabileceği de yüksek ihtimale sahiptir. Yani bu noktada modelin bir yansıma olabileceği ifade edilebilir. Asıl anlamda varolanın, gerçek öznenin yansıması olduğuna yapılan vurgu her türlü tespitite daha net anlaşılabilir.

Foucault'nun eser ile ilgili dikkat çektiği bir diğer nokta da tabloda ne varsa olduğu gibi anlatılabileceği ama bu tablo bu şekilde anlatılmış olsa bile, dilin resimle olan ilişkisinin sonsuz olduğunun altının çizildiğidir. Yani mevcut bir tuval vardır ve bu

tuval üzerinde nedimeler, ressam, arka planda ayna üzerinde kral ve kraliçe yer almaktadır ve bu gibi figürlere isimlerini vererek geleneksel anlamda gerçek temsil ilişkisinin kurulduğu ve tablonun esas olarak bundan ibaret olduğu iddia edilebilir (Foucault, 2001a s. 35). Ancak Foucault'ya göre dil ve temsili açısından eserle arasındaki ilişki sonsuzdur. Kelimelerin temsil ilişkisini ifade etme ve görünenle arasındaki mesafeyi kapatma çabasının boşuna olmasının da bunun nedeni olamayacağı düşüncesindedir. Çünkü aslında bunların birbirine indirgenemeyecek şeyler olduğunu iddia etmiştir. Görünenlerin hangi kelimelerle anlatılırsa anlatılsın, her şekilde kelimelerin, imgelerin, eğretilmelerin ya da kıyaslamaların işaret ettiği kapsamı açacağını ifade etmiştir. Bu ifadelerin işaret ettiği görünenin değil, sentaksın ardılığının tanımladığı şeyin dikkate alınması gerektiğine, buna karşılık öz adların ya da isimlendirmelerin kurduğu temsil ilişkisinin tıpkı Velasquez'in bu eserinde olduğu gibi yapmacılıktan, yanılısamadan başka bir şey olmadığına dikkatleri çekmiştir (Foucault, 2001a s. 36). Foucault'nun bu eser incelemesi üzerinden yapmış olduğu bu açıklamaların temsil ilişkisinin nasıl çözüldüğünü göstermesinin yanında hem Kartezyen özne-nesne ilişkisinin hem de Kant felsefesinde *numen-fenomen* arasındaki *reprezantasyon* ilişkisinin nasıl havada kaldığının bir göstergesi olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla bu eserdeki temsil edilenler ve temsilleri arasında kurulan ilişkiye de bu şekilde yaklaşıldığında ve “eğer dil ile görünenin ilişkisi açık tutulmak istenirse, eğer uyumsuzluklarından hareketle her ikisine de en yakın durumda kalmak istenirse, bu durumda özel adları silmek ve lekenin sonsuzluğu içinde kalmak gerekir” şeklinde Foucault uyarıda bulunmuştur (Foucault, 2001a s. 36). Temsil edilen nasıl bir şey ise tüm gizemiyle eserde yine temsilen resmedilen ressamın önünde durmakta olan tuvalde belirsiz bir şekilde olduğu ortadadır. Diğer taraftan da eser görüldüğünde izleyici tarafından (tamamen hayali bir şekilde kurgulanan) beklenen temsil ilişkisi ayna üzerinde zahiri görüntü (yansıma) şeklinde izleyiciye sunulmuştur. Eserde resmedilmiş olan ayna tıpkı solunda merdivenli bir koridora açılan kapıya benzer şekilde duvarda zahiri bir delik açarak ancak zihinlerde temsil edilebilecek olan bir mekan yaratarak resmin ötesine geçmesine olanak sağladığı ifade edilebilir (Foucault, 2001a s. 37). Bir başka ifadeyle zahiri olarak “ayna duvarı dipten delmekte ve arkasında yeni bir uzay yaratmaktadır” da denilebilir (Foucault, 2001a s. 41).

Ayna hakkında yapılabilecek bir başka yorum da iktidar ilişkileri üzerine olabilir. Neticede hakiki modellerin (ressamın yapmakta olduğu kişilerin) kral ve kraliçe olduğu varsayılmaktadır. Ancak ressamın tablodan baktığı noktada kral ve kraliçenin (modelin) konumunda yani tablonun karşısında eğer izleyici varsa o zaman aynada görülmesi gerekenin de bu izleyici olması gerekmektedir. Dolayısıyla ressamın o anda aslında izleyiciyi resmediyor gibi bir illüzyon yarattığı da söylenebilir. Bu yorum doğru olarak kabul edildiğinde ise resmin önünde duran kim varsa onun kralın (iktidar ya da güç sahibi) konumuna geçtiği de ileri sürülebilir. Yani ilişkilerin tarihin belli bir anında öyle bir şekilde kurulmasının neticesinde izleyici olan kişi bir anda, temsil ilişkilerini belirleyen iktidarın da kendisi konumuna yükselmiştir yorumunda bulunulabilir. Ayrıca bu iktidar ilişkilerinin sürekli tekrar tekrar kurulması ve değişmesi durumunun, diğer konularda olduğu gibi tablo var olduğu ve tabloyu izleyen en az bir izleyici olduğu sürece kesintisiz bir şekilde devam edeceği açıktır. Bu yorumun gerek Nietzsche’de efendi-köle ahlakı olarak bahsedilen, “güç istenci” ve tarihsellik tarafından belirlenen hakikat anlayışına yakın bir anlatım olması gerekse de Foucault’da söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler, güç ve tahakküm ilişkileri tarafından belirlenen ve tarihsel olarak kurulan özneliliğin açıklamalarına yakın olması açısından benzerlikler gösterdiği ifade edilebilir.

Resimde dikkati çeken bir diğer nokta da en arkada sol köşede açık bir kapının önünde tam anlamıyla ne yaptığı, ne yapmaya çalıştığı, nereden geldiği, nereye gittiği belli olmayan bir başka figürün varlığıdır. Mekânda küçük bir gezinti yapıp çıkıp gidiyor mudur, yeni mi gelmiştir, mekâna giriş mi yapacak ya da tam tersi başka bir mekâna geçiş yapmak için çıkacak mı belli olmayan bir figür görülmektedir. Foucault bu figürü yine de etiyile kemiğiyle, canlı kanlı ve varlığından kuşku duyulamayacak bir şekilde orda duran bir şey olarak yorumlamıştır. Çünkü o bir yansıma değil, ani bir belirme, beliriş olarak görülmüştür (Foucault, 2001a s. 37). Bu ifadelerin de Nietzsche felsefesiyle yakından ilişkisini kurmak mümkündür. Çünkü Nietzsche bölümünde ele alındığı gibi hakiki olan, sabit ve mutlak bir varlık olarak kökeni tespit edilmiş ve temsil ilişkisi kurulan bir şey değildi, tam tersine varolanlar bir beliriş, görünüş ve *Entstehung* anlamında oluş olarak tanımlanmıştı. Yani aynada akseden Kral ve gerçek kralın kendisi değildi asıl olan, tam da kapının eşiğinde, *savoir* anlamında bilgisi olan değil ama *connaissance* anlamında bilinen ya da hissedilen bir ziyaretçi gibi, beliren bu figür

gibi ifade edilmekteydi. Foucault'ya göre de “aynanın içindeki bu soluk ve minik siluetler, kapının aralığında beliren adamın uzun ve sağlam bedeni tarafından reddedilmektedirler.” (Foucault, 2001a s. 38). Ayrıca yansıyan kral ve kraliçenin görüntüsü “bütün görüntülerin içinde en tehlikeli durumda olanlarıdır: bir hareket, biraz ışık onları yok etmeye yetecektir. Temsil edilen bütün bu kişilerin içinde, aynı zamanda en çok ihmal edilenleridir.” (Foucault, 2001a s. 42). Foucault bu iddiasında haksız değildir çünkü aynadaki sözde iktidarı (yansıyan kralı) tabloya ilk bakışta fark etmek pek mümkün değildir. Bu iktidarı görmek ya birinin orda onun olduğunu söylemesiyle ya da tabloyu detaylı bir şekilde incelemekle mümkün olabilmektedir. Ancak yine de Foucault'nun yorumuna göre bu aynadaki yansımanın fark edilmesiyle birlikte ve bu ayna her ne kadar bir ışık oyunuyla gölgede kalıp gidecek gibi durmasına rağmen sanki şeylerin gizli özüne işaret eder bir konumdadır. Kral ve Kraliçe “tablonun dışında kaldıkları ölçüde, özsel bir görülmeliğin içine çekilmektedirler, tüm temsili kendi etraflarında düzene sokmaktadırlar; herkes cephesini onlara dönmüştür, prenses bayramlık elbiseleriyle kendini onların gözünde görmektedir.” (Foucault, 2001a s. 42). Bu ifadeyi iki türlü anlamak mümkündür. İlk olarak bu yorum, tüm sahneyi arkadan (aynadan) izlediği varsayılan bir özsel belirlenim, tüm o sahneyi, nedimleri, tablonun yapılabiliyor olmasını var eden güç şeklinde düşünülebilir. İkinci olarak tablodaki bu sahne model olarak sahnenin önünde durdukları varsayılan kral ve kraliçenin öncelikle gözlerinin retinasında belirir, bu belirtinin temsiline ayna da resmedildiği varsayılmış olabilir. Tıpkı stüdyo ortamında çekilmiş bir portre fotoğrafında, modelin göz bebeklerinde stüdyo ışıklarının yansımasının fotoğrafta görülmesi gibi bir durum ifade edilmiş olabilir. Modelin göz bebeklerinde stüdyo ışıklarının görülmesi gibi tüm sahneyi izleyen, göz bebeklerine hapseden şey olarak özsel bir iktidarın kendisine işaret edilmiş olabilir.

Foucault'nun ifadesiyle tabloya bakıldığında “bu tablo neyin temsili” türünden kafalarda soru işareti bırakan bir temsile sahiptir. Velasquez'in bu eserinin kurgulandığı hali ile oluşturduğu “bu dağınıklığın içinde, özel bir boşluk, her yandan emredici bir şekilde işaret edilmektedir.” (Foucault, 2001a s. 44). Bu büyük boşluğun iktidar boşluğu ya da iktidar çokluğu olduğu varsayılmaktadır. Resimde beklenen şey aslında kralın tablosunun olmasıdır. Foucault'ya göre bu düzenleme Velasquez'in bir hilesidir ve bu hilenin dolaysız anlamda var olmamayı (ressamın tabloyu yaptığı anda ve izleyicinin de

tabloyu izlediği anda bulunmayışları) kapsadığını ve belirlediğini iddia etmiştir (Foucault, 2001a s. 44). “Bunun nedeni herhalde, onun dışı vurulan özü olduğu tüm temsillerde olduğu gibi, bu tabloda da görülenin derin görülmezliğinin, görenin görülmezliğiyle dayanışma içinde olmasıdır.” (Foucault, 2001a s. 44). O halde eserin kurgulanmış hali ile “görüntünün temsil eden ustayı ve temsil edilen hükümdarı tam göstermesi asla mümkün değildir.” (Foucault, 2001a s. 44).

Asıl öznenin ve güç ilişkilerinin yerinden edilmesi ve tekrardan kurulması oyunun bir temsil olan resim üzerinden ifade edilmiş olması Foucault tarafından çok önemli görülmüştür (Foucault, 2001a s. 430). Foucault’ya göre klasik anlamdaki düşünce bağlamında temsil ilişkisinin kurulduğu bir eserde temsil edilen özne ile resmi yapılan özne (model olan özne olarak gerçek varlık) aynı kişiye işaret ediyor olması gerekir. Böylelikle gerçek varlık ile temsil ilişkisinin kurulmasını sağlayan görüntü ya da yansıma klasik anlamdaki temsil ilişkisi olarak kabul edilmektedir. Fakat gerçek varlık olarak öznenin temsil ilişkisi üzerinden tanınması aslında orada varlık olarak bulunmayan bir öznenin tasarlanmasına neden olmaktadır. Buna dayanarak Foucault on yedinci yüzyılın sonundan önce bu temsil ilişkisi bağlamında bir “insan” varlığının var olmadığından bahsetmiştir. Dolayısıyla Foucault “insan”ı ya da bilgiyi düzenleyen özneyi, bu dönemden itibaren kendi kendisini belli bir temsil ilişkisi içinde bir imge olarak üreten yaratık olarak tanımlamıştır (Foucault, 2001a s. 430). O halde Foucault’ya göre bu özne tasarımının kökeninin binlerce yıllık geçmişi olduğunun da iddia edilemez olduğu açıktır (Foucault, 2001a s. 431). Bu bağlamda da bilimsel incelemelerin nesnesi olan insanın cins ya da tür olarak analiz edildiğini ileri sürmüştür. Klasik *epistemenin* (Fransız ekolünde klasik, moderne denk gelen Descartes ve sonrasına işaret etmektedir) bu sayede insana ve insan doğasına hiçbir dönemde verilmeyen önemi ve statüyü ona verdiğini iddia etmiştir. Fakat doğa ve insan doğası terimlerinin tanımlarının birbirleriyle çelişkili olduğunu da eklemiştir (Foucault, 2001a s. 431). Foucault’ya göre “doğa, gerçek ve düzensiz bir çakışmanın işleyişiyle, varlıkların düzenli sürekliliği içindeki farklılığı ortaya çıkarmaktadır; insan doğası ise, temsillerin düzensiz zinciri içindeki özdeşliği ortaya koymakta ve bunu imgelerin sergilenmesi yoluyla yapmaktadır.” (Foucault, 2001a s. 431). Dolayısıyla da doğa ve insan doğası arasındaki ilişki Foucault’ya göre bu zıtlık boyunca temsil edilmektedir ve doğa olmadan insan doğası, insan doğası olmadan da doğa bu temsil ilişkisini kendi başına kuramamaktadır

(Foucault, 2001a s. 432). Kavramlar, bu kavramları keşfeden özne ve karşısında duran varlıklar belirli türden bir söylemin oluşmasını mümkün kılmakta ve böylece insan doğasıyla ve temsillerle ilişkilendirilmektedirler (Foucault, 2001a s. 433).

Doğa ile insan doğası arasındaki ilişki, Foucault'ya göre kuramsal kısımda oldukça detaylı olarak açıklandığı şekilde bilgi mekanizmaları ve bu mekanizmaların işleyişi ile daha doğrusu klasik epistemenin belirlediği şekilde gerçekleşmektedir. Yani klasik epistemenin temel noktalarından biri de temsil ilişkisi olarak varsayılacak olursa, temsil ile varlığın, doğa ve insan doğasının karşı karşıya geldiği noktanın, “insan” ve gizemli doğasına inanıldığı durumun klasik düşüncenin sonucunda ortaya çıkan, Foucault bağlamında ifade edilecek olursa söylemsel olan pratiklerin iktidarı olduğu söylenebilir (Foucault, 2001a s. 433). Bu bağlamda Foucault, gerçeğin düzenlenmesi, şeylerin tasvir edilmesi, kesin bilgilerin çizelgesinin çıkarılması ve bu sayede yasal belirlenimler oluşturulması şeklinde klasik düşüncenin uzantısı olarak klasik dilin temel eğiliminin sürekli (temsiller üretmek anlamında) tablolar yapmak olduğunu belirtmiştir (Foucault, 2001a s. 434). Ayrıca Foucault'ya göre bu konudaki bir diğer önemli tespit de, bu klasik düşüncenin ürünü olan temsil ilişkisinin hüküm sürdüğü, temsil ile varlığın birbiriyle ilişkilendirildiği ortamda insan doğasının, insan varoluşunun kendi içinde sorunsallaştırılmasının da mümkün olmadığına dairdir (Foucault, 2001a s. 435). Örneğin “On yedinci yüzyılda “düşünüyorum” ile bu işe girişenin “varım”ını birbirlerine bağlamış olan söylem, görünür bir biçim altında, klasik dilin özü olarak kalmıştır, çünkü onda birbirlerine tam hak sahibi olarak bağlananlar, temsil ile varlıktı.” (Foucault, 2001a s. 435). Dolayısıyla bu örnekte düşünce ve varoluşun birbirine, yani temsil ile varlık olarak birbirine eklenmesi hakkındaki söylemin düşünceden varlığa geçişi zorunlu olarak mümkün kıldığı ileri sürülmektedir. Bu klasik düşünce ya da söylem içinde kalındığı müddetçe, “*cogito*” aracılığıyla ortaya konulmuş bu ilişki hakkında sorgulamanın yapılmasının da mümkün olmadığı altı çizilmiştir. Bu sorunsallaştırmanın bu söylemden tamamıyla farklı (ve temel amacının temsil ile varlığı birbirine bağlamak olmayan) bir söylem aracılığıyla mümkün olabileceği ifade edilmiştir (Foucault, 2001a s. 435).

Bu bilgiler ve incelemeler ışığında temsil ve varlığın birbirine eklemlendiği bu çalışmadaki temel örnek olan Velasquez'in eserine tekrardan dönülecek olursa; temsil edilenler (varlıklar, şeyler, özneler) resmedilirken (bunun kavramsallaştırma, ya da Kant felsefesindeki bağlamda yargıda bulunma olduğu da söylenebilir) oluşan görüntü sayesinde bahsi geçen varlıkları sabitlemekte, ebedileştirmektedir ve böylece insanın dünyanın ve kendisinin temsilini de temsil etmeye yetkili olan bir söylemsel pratiğin iktidarının altına girmiş olduğu ifade edilebilir (Foucault, 2001a s. 432). Tıpkı bir ressamın, fotoğrafçının eserinde anın, nesnelere ilişkilerinin sabitlenmesi gibi bir durum buna örnek olarak verilebilir. Eserin merkezinde (Velasquez'in eseri buna örnek olmasa da) yer alan ise kraldır, yani iktidar ilişkisini elinde bulunduran ya da ilişkinin kurulmasını sağlayan öznedir. Eserdeki kompozisyonu, ilişkileri, eserin var olmasının maddi kaynaklarını, belki istediği eseri yapacak olan sözde sanatçıların bile yetiştirilmesini talep eden vs. hepsini mümkün kılandır. Peki; Velasquez'in eserinde bu bahsi geçen güç ya da güçler hangisidir? Buraya kadar yapılan incelemeler bu sorunun detaylı cevabının verilebilmesinin çabasını içermektedir. Ayrıca genel anlamda bu çalışma boyunca bilgi ve hakikat belirlenimi altında öznenin dönüp kendisini, kendi eyleminin sınırlarını, olanaklarını belirliyor olması da işte tam olarak bu bölümde yapılan önemli incelemeler ve açıklamalar bağlamında sorgulanmıştır.

BÖLÜM 6. SONUÇ

Bu tez çalışmasında hem Foucault'cu okumadan bağımsız olarak Descartes ve Kant felsefelerinde “özne”nin konumu net olarak belirlenmiş hem de sonrasında Foucault'nun kuramsal yaklaşımları yine kendi ifadelerine sadık kalınarak açıklanabilmiştir. Ayrıca ikincil kaynaklara yönelmeden özneye ilişkin bu birincil kaynaklar Foucault'cu bir okuma bağlamında ele alınmış ve onun tarafından geliştirilen sorunsallaştırma yöntemi “özne” konusuna uygulanmıştır. Bu bağlamda her iki düşünürü ilişkin özellikle Foucault bağlamında yapılan katkı ve eleştirilere yer verilmesi ise yine Foucault'nun eserlerinin incelemesi yoluyla yapılmıştır. Bütün konunun özetlemesi ve derlemesini kolaylaştıracağı düşünüldüğünden Foucault'nun kendisinin de örnek olarak kullandığı Velasquez'e ait “Nedimeler” tablosu bu tez özelinde “özne” konusu temelinde incelenmiştir. Amaç hem özne ve insana ilişkin hem de öznel deneyimlere ilişkin bütünüün karmaşık işleyişini kavramak olduğu için yöntem olarak genelde sorunsallaştırma, özede arkeoloji ve *jeneoloji* yöntemleri birlikte kullanılarak eleştirel felsefe yapılmaya çalışıldığı ifade edilebilir. Böylece evrensellik iddiası taşıyan olguları tespit etme çabasında olmadan ve aşkınsal, kesin iddialarda bulunmadan incelemeler gerçekleştirilebilmiştir. Özne temelinde de sorunsallaştırmanın bir tür kırılmaya işaret ettiği ve bu yöntem sayesinde artık Descartes ve Kant bağlamında kurucu ve mutlak özne yaklaşımlarına alternatif olarak, kurulan öznel deneyimlerin öznesinin olanaklı koşulları açıklanmıştır. Çünkü sorunsallaştırma sayesinde artık aynılıkları, kökenleri tespit ederek, sabit özler iddiasında bulunmak zorunluluğunun ortadan kalktığını söylemek mümkündür. Bu sayede araştırmacılar için artık farklılıkları, değişimleri, dönüşümleri oluşumları çözümlene imkanı olduğu ifade edilebilir. Tarihi yazılan inceleme konusunun, anlamının tarih içinde mutlak olarak sabit kaldığı, değişmediği, süreklilik izlediğine ilişkin kabullere karşı bir alternatif olarak sunulmuştur. Arkeolojik analiz anlamında sorunsallaştırmanın özneye uygulanmasıyla özne hakkında yapılacak incelemelerin onu belli türden ilişkiler içinde bir bütün olarak kavramaya olanak sağladığı tespit edilmiştir. *Jeneoloji* anlamında ise birbiriyle iç içe geçmiş ya da geçmekte olan ilişkiler içerisinde öznenin nasıl var olduğunu, bu ilişkilerin nasıl ortaya çıktığını analiz etmenin mümkün olduğu açıklanmıştır. Aynı zamanda belirtmek gerekir ki; tespit edilen bu noktalar bu tez çalışmasının özgün yönüdür.

Bu tez çalışması dört ana temel üzerine inşâ edilmiştir: Bunlardan ilk ikisi modern döneme dair özne tasarımının netleştiği iki düşünürün incelemesi üzerinedir. Sonrasında ise Foucault'nun kuramsal açıklamaları yer almaktadır. Dördüncü bölümde ise özne hakkındaki tüm bu kuramsal analizlere bağlı olarak Foucault bağlamında getirilen katkı ve eleştirilerin incelemesi bulunmaktadır. Dördüncü bölümü özel kılan bir başka etken de bulguların özellikle Nietzsche etkisiyle ilişkilendirilmesi ve özellikle bir sanat eseri üzerinden özne, söylemsel pratikler, söylemsel olmayan pratikler ve iktidar ilişkilerinin açıklanması olmuştur.

Descartes'ta düşünen öznenin neliğinin incelendiği bölümde “düşünen özne” tespitinin aşama aşama nasıl yapılmış olduğu görülmüştür. Bu aşamaların kilit taşı olarak nitelendirilebilecek olan “açık ve seçik” kavramı hem açıklanmış hem de bu kavramın rolü ortaya çıkarılmıştır. Benzer şekilde düşünen özneye ulaşılırken, Descartes tarafından kullanılan yöntem ve yöntemin fonksiyonu da netleştirilmiştir. Bu noktada açık ve seçik olanın aranmasının sebepleri; şüphe edilemeyecek derecede kesin, güvenilir ve yanılma olasılığının olmadığı bilgilere ulaşmak, bu çalışma özelinde düşünen öznenin neliğe dair iddiaların, daha genelde ise tüm bilgi ve bilimlerin bu tespit edilen kesin bilgiler üzerine inşa edilmesini sağlamak, yanlış olabilecek iddialardan kurtulmak, düşünürün kendi kendisine yönelmesine olanak sağlamak (meditatif tercih bağlamında), yaşamın içinde de güvenilir ve sağlam bir zemin tespitinde bulunabilmek olarak sayılabilir. Açıklık ve seçikliğe ise felsefenin temel ilkelerinin tespit edilmesi, bu tespit edilen ilkeler bağlamında (aklın izlemesi gereken) gerçekliğe ulaştırabilecek doğru yöntemin belirlenmesi, bu yöntemin rastlantı ve belirsizliklere olanak tanımaması için (aklın doğru kullanımına olanak sağlayacak) kuralların belirlenmesi ve bu kuralların istisnasız bir şekilde uygulanması, takip edilmesi yoluyla ulaşılabileceği tespit edilmiştir. Bu noktada bir diğer önemli vurgu da yöntemsiz bir şekilde aklın izlemesi gereken kurallar belirlenmeden herhangi bir şeyin gerçekliğinin aranmasındansa hiç aranmaması gerektiğine dair olmuştur. Yöntem bağlamında dört önemli kuralın olduğunun altı çizilmiştir. Bu kurallardan ilki, doğruluğu apaçık bilinmeyen hiçbir şeyin doğru diye alınmaması, acelecilik ve ön yargılardan kaçınılması, açık ve seçik olarak sunulmamış olan herhangi bir yargıda bulunulmamasıdır. İkincisi, problemleri mümkün en küçük parçalara ayırarak çözümlenektir. Üçüncüsü, en basit ve tanınması en kolay olan nesnelere başlayarak

aşama aşama ve acele etmeden en karmaşık olan bilgilere kadar ilerlemektir. Dördüncü ve de sonuncusu her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak hiçbir şeyin dışta bırakılmadığından emin olmak olarak ifade edilebilir. Kendisinden şüphe edilmeyecek derece açık ve seçik olarak ileri sürülen düşünen özne tespitinde de tavizsiz bir şekilde bu kurallara uyulduğunun altını çizmek gerekir. Bu yöntemin sadece düşünen öznenin gerçekliğine dair değil tüm diğer gerçekler içinde geçerli olduğunu eklemek mümkündür. Bu noktada bir uyarının yapıldığını da bulgulara eklemek gerekmektedir. Bu tespit veya uyarı da pratik hayatta kesin bilgiye ihtiyacın olmadığına, yönetsel şüpheciliği gündelik işlerin sevk ve idaresinde kullanılmamasına yöneliktir. Bunun aslında bir başka ifadeyle örtük olarak düşünen öznenin eylemde bulunabilmesi için kesin bilgiye ya da bir temele gerek duyulmayacağına yönelik tespit olduğunu da söylemek mümkündür.

Düşünen özne tasarımını mümkün kılan en önemli noktanın aklın doğru ve yöntemli kullanımı olduğu Descartes felsefesi bağlamında açıklık kazanmıştır. Dolayısıyla aklın yanılmaması için sakınılması gerekenler; deneyimler, duyular bunlara dayanarak verilen aceleci yargılar, eski inançlar, çok kişi tarafından onaylansa da doğruluğu kesin düşünceler, son derece zor ve karmaşık konular üzerinden şüphe yürütülmesi olarak sayılabilir. Bu noktalara dikkat etmenin aynı zamanda açık-seçik görülen ve kesin olarak elde edilebilen düşünceler üzerine araştırmaların yoğunlaştırılması anlamına geldiği ve düşünen özne ile hayvan arasındaki farkı belirlediği tespit edilmiştir.

Düşünen özne olabilmenin koşulu olarak görülen bir diğer önemli uyarı da irade konusunda yapılmıştır. İrade kesinlikle aklın çizmiş olduğu sınırların ötesine geçmemeli ya da aklın bu sınırların ötesine geçmesi için irade onu zorlamamalıdır. Kişinin tercihleri bu bağlamda onu düşünen özne kılabilen ya da düşünen özne olmaktan uzaklaştıracak en önemli etken olarak görülmüştür. Bunun iradenin özgürce seçme yetisi olarak tanımlandığı ifade edilebilir. Bu durumda insan olup olmama noktasında irade ve özgürlüğün rolünün çok önemli olduğu tespit edilmiştir. İrade ve özgürlüğün varlığının aynı zamanda düşünceyi dolayısıyla düşünen özneyi de mümkün kılan bir unsur olduğu da belirtilmelidir. Çünkü bu iki unsur olmasaydı, açık, seçik ve kesin bilgi arayışına da gerek kalmayacak, hatta hataya düşme gibi bir durum da olmayacaktır.

Ayrıca açık ve seçik olana ulaşmaya çabalamak insan olmanın gerekliliği olduğu gibi, özgürlüğü de arttıran bir unsur olarak görülmüştür. Tersine durumda çabalamamak da irade ve özgürlüğün kötüye kullanımına dair bir göstergedir. Özgürlük ve iradenin ne kadar önemli bir unsur olduğu insanı insan yapan başlıca özellik olarak kabul edilmesinden de görülebilmektedir. Bu sayede insanı (düşünen özneyi) diğer tüm şeylerden daha üst bir konuma taşımıştır. Yanlılıkların yapıyor olmasının, anormalliklerin gözlemleniyor olmasının da tür olarak insan tanımını değiştiremeyeceği iddia edilmiştir. Bu bağlamda da Descartes'ın olası farklılıkların ancak normal-anormal, akıllı-deli, insan-hayvan, doğru olan-yanlış olan şeklinde görülebileceğini iddia etmiş olduğu tespitinde bulunmak yanlış olmayacaktır.

Düşünen özneye dair bir diğer önemli tespit de düşünme eyleminin kesintisiz olarak devam etmesinin, düşünen öznenin var olduğunu iddia edebilmek için temel olmasıdır. Dolayısıyla düşünme, düşünen varlıktan ayrılamaz. Düşünme sürdüğü süreçte “düşünüyorum o halde varım” önermesi kesin bilgi olarak kabul edilmiştir. O halde özne, kesin olarak, kesintisiz olarak düşünen bir şeydir. Ayrıca bu noktada analizlerden edinilen bir diğer bulgu da Descartes'ın yapmış olduğu diğer tüm tespitleri bu kesin bulgular üzerine inşa etmiş olmasıdır. Yani tüm kurgu bu düşünen öznenin belirlenmesinden sonra ve bu düşünen özne çerçevesinde belirlenmiştir. Böylelikle sadece akıl ve bu akla sahip insan yani düşünen özne gerçeği kavrama, şeylerin bilgisine ulaşabilme yetisine sahip olarak varsayılmış, kendisini en üst konuma yerleştirmiştir. Descartes insanı akıllı hayvan olarak da görmemektedir. Çünkü öyle bir iddiada bulunabilmek için insandan önce hayvanın neliğinin sorgulaması gerekeceğini ileri sürmektedir. Ayrıca hayvanların insanlara göre akıllı olabilmeleri bir yana hiçbir şekilde akla sahip olmadıkları da ileri sürülmüştür. İnsanlara kıyasla benzer eylemde bulunabiliyor olmaları, bir takım işleri insandan bile daha iyi yapıyor olmaları akılsal bir özellik olarak kabul edilmemiş, kaslara bağlı faaliyetler olarak değerlendirilmiştir. Ek olarak İnsana bedenen benzeyen, insansal eylemlere benzer eylemlerde bulunan makinelerin de, dilsel nedenlerden, mutlaka insana kıyasla eksik kalacaklarından dolayı insan olarak kabul edilemeyeceği tespitinde bulunulmuştur.

Öznenin hataya düşebilen bir varlık olduğu yadsınamayacağı için herşeyin kesin bilgisine özneyi ulaştırarak ve onu yanıltmayacak bir varlığın da bu noktada kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Dış dünyanın, cisimlerin, öznenin kendi bedeninin ve diğer bedenlerin kesin olarak bilinebilmesinin; eksiksiz, sonsuz, her şeye gücü yeten ve özneyi var eden bir varlığa yani Tanrıya bağlı olduğu ifade edilmiştir.

Düşünen özne bağlamında yapılan bir diğer tespit de onun bir noktada onun edilgin bir konumda olduğu hakkındadır. Eğer bilgi nesnenin neliğine dairse o halde bilginin kesinliği, açıklığı ve seçikliği nesnenin kendisine bağlıdır. Kısacası özne bu noktada nesneye tabidir.

Descartes'ı takiben Kant'ta bilen öznenin neliği, başlığını taşıyan ve çalışmanın ikinci bölümünde bulguların ve tespitlerin neler olduğuna yer verilecektir. Bu bölümde her şeyden önce bilen özneye ulaşmak için Kant'ın üç kritiğinin incelemesinin yapıldığının belirtilmesi gerekir. İlk öznenin bilgisinin kesin sınırlarının tespit edildiği, *Saf Aklın Eleştirisi*; ikinci olarak bilen öznenin eylemelerinin ve etik alanın belirlendiği *Pratik Aklın Eleştirisi* ve son olarak da estetik yargıları belirleyen, pratik akıl ile anlama yetisi arasındaki ilişkiyi açıklayan eser *Yargı Gücünün Eleştirisi* bilen öznenin nasıl kurulduğunu göstermek için incelenmiştir. Ayrıca son iki eserde özgürlük konusuna da değinildiği görülmüştür.

Saf Aklın Eleştirisi'nde anlama yetisi ve görü ile bilginin sınırlarının çizilmesi ve bu sınırın ötesini ideler bağlamında ele alarak bilen öznenin kesin, zorunlu ve evrensel yargıda bulunabilmesinin (yani düşüncenin) olanaklı koşullarının belirlenmesiyle aslında bilen öznenin kesin olarak çerçevesinin belirlendiği tespit edilmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise bilen öznenin edimlerinin gereklilik ve evrensellik bağlamında sınırlarının çizildiği ve her iki eser bağlamında insanın hem düşünsel hem de edimsel tüm alanının kuşatıldığı gözlemlenmiştir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde de diğer iki eserde değinilen anlama yetisi ve daha geniş anlamda akıl arasında köprü kurulmaya çalışıldığı ifade edilebilir. Bu son eserde özellikle özgürlüğün ve estetiğin öneminin önplana çıktığı görülmüştür. Eserleri üzerinde yapılan incelemelerin sonucunda bu çalışmaların hepsinin ortak noktasının akıl sahibi olan varlık olarak işaret ettiği insanı *fenomenler* alanının merkezine yerleştirmiş olduğu ve dolayısıyla aslında bir anlamda her şeyin insanı merkezine aldığı ileri sürebilir.

Bu incelemelerin neticesinde belirlenen diğerk bir nokta da Descartes ve Kant arasında özne konusunda ne tür benzerlikler ve farklılıkların olduğuna ilişkindir. Bilginin, açık-seçik ve kesin olmasının Descartes'ta iddia edildiği gibi sadece düşüncenin bir sonucu olduğu tespiti Kant'ta kabul görmemiş, “*sentetik a priori*” kavramının gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Bu kavram beraberinde salt öznenin düşünen özne olmaktan çıkarak, bilen özne konumuna geçtiği tespit edilmiştir. “*Sentetik a priori*” bağlamında Kant, Descartes'ta olduğu gibi bilgiyi deneyim öncesinde değil deneyimin de dâhil olabildiği bir süreçte kurmaktadır. Eğer Kant'ın sadece *epistemolojik* analizleri dâhilinde özne yaklaşımı değerlendirilecek olursa Kant'ın bilen öznesinin bilginin sınırları bağlamında belirlenmesi anlamında Descartes'ın düşünen öznesine kıyasla çok daha sınırlı bir özne olduğu tespitinde bulunmak mümkündür. Fakat Kant'ın bu alana *etik* ve *estetik* analizleri de dâhil ederek bilen öznenin sadece düşünce bağlamında değil eylemleri, estetik yargısı ve özgürlük konularıyla muhtemel sorunları aşmaya çalıştığı ifade edilebilir. Bu üç alanın her birinde aklın ayrı ayrı kurallar altında ve farklı sorunları çözümlmek için çalıştığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla aslında bilen öznenin bu bahsi geçen üç alanın mümkün kılan akıl tarafından bir bütün olarak belirlendiği söylenebilir. Ancak yine de bu üç alanın her birinde akıl ilgili alanın evrensel ve kesin bilgisine ulaşma çabasında olduğundan, onun bilen öznesinin temel düsturunun Descartes'ta da olduğu gibi sadece kendini bilmekle yakından ilişkili olduğu yapılabilecek bir diğerk tespittir. Ayrıca Kant'ın kendi çalışmalarında da belirtmiş olduğu gibi, aklın sınırlarına dair düşünmek ya da aklın eleştirisini yapıyor olmak insan felsefesi yapmakla eşdeğer kabul edilmiştir.

Kant'ın Descartes'tan ayrıldığı noktanın kurmuş olduğu nedensellik ilişkisinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Öyle ki Kant, transandantal felsefi kavrayışlar temelinde nedensellik ilişkisinin doğanın kendisinde değil, insan aklının kendisinde olduğunu iddia etmiştir. *Transandantal idealizm* bağlamında da önermenin nesnesine upuygun olma zorunluluğunu tersine çevirmiştir. Doğrudan doğanın ya da şeylerin gözlemlerine dayalı veriler üzerinden yasalar oluşturulmasını doğru bulmadığını belirten Kant, değişmez yasalara doğanın içerisinde kalarak değil ancak akıl aracılığıyla ulaşılacağını, bu sayede zorunlu, kesin bilgidен söz edilebileceğini, rastlantının, belirsizliğin ve şüphenin ortadan kalkacağını ifade etmiştir. Bu iddia sayesinde Descartes'ta olduğu gibi kendine dair bilgisi de dâhil olmak üzere, nesnenin şartlarına bağlı ve edilgin konumda

olan öznenin, Kant'ta belirleyici ve etkin konuma gelmiş olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Yasaların doğa tarafından değil, anlama yetisi tarafından belirleniyor olması nedeniyle Kant'ın düşünme eylemini ilişkiler kurmak olarak gördüğü ve böylelikle de kurulan ilişkilerin önemli olduğu da belirtilmesi gereken bir diğer noktadır. Sonuç olarak Kant'ın Descartes'ın yöntemsel şüpheciliğinden çok daha detaylı bir analizle, bilen öznenin düşünen özneye göre etkin bir şekilde, doğa yasalarını anlama yetisiyle, belirleyen, onları tasarlayan, nihayetinde de kesin bilgiye ulaşan, özne tasarımı bulduğu da ifade edilmelidir. Kant'ın bilginin kesinliği ve sınırları üzerine çalışırken özellikle kendi tanımladığı anlamdaki düşünceyi bir kenara koymuş olduğu varsayılmamalıdır. Çünkü düşünce hangi noktada olursa olsun tüm tasarımlarda en temel noktadır. Düşünmenin olmadığı tasarımların ister şeylere dair olsun ister özneye dair, hayali ve rastlantısal olacağını altını çizmiştir. Dolayısıyla belirleyici ve etkin olan özne ile düşünce arasında Kant'a göre de zorunlu bir ilişki söz konusudur.

Transandantal felsefe bağlamında Kant'ın “*sentetik a priori*” keşfi sayesinde evrensel ve kesin bilgiye ulaşması, bu bilgi çerçevesinde özneyi kurmuş olması, *transandantal dedüksiyon* bağlamında da bu öznenin de evrensel ve tüm insan tekleri için belirleyici ve geçerli bir konumda olduğu da açıktır. Burada artık bilen özne bir başka ifadeyle “transandantal ben” olarak da ifade edilebilir. *Transandantal diyalektik* konusundaki çalışmaları dikkate alındığında Kant'ın, *ideleri* yok saymadığı, aklın doğası gereği yanılabilceği, aklın, saf aklın sınırlarını aşma eğiliminde olabileceği görülmektedir. Bu noktada düşünceden düşüncenin çıkarsanabileceği ancak Descartes'ın yapmış olduğu aklın saf aklın sınırlarının ötesine geçerek *ontolojik* bir tespitte bulunulamayacağını altını çizerek, düşünceden varlığın çıkarılmayacağını kanıtlamış olduğu söylenebilir.

Buraya kadar yapılan açıklamalara ek olarak Kant özgürlüğün *fenomenler* alanında olamayacağını aksine ancak ve ancak kendinde şeyler alanında olanaklı olduğunu iddia etmiştir. Kant'ın özgürlük konusunda kendinde şeylere (hakkında yargıda bulunulmayacak şeylere) dair bir yargıda bulunmuş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Öyle ya da böyle, insan söz konusu olduğunda Kant “tam algı” bağlamında insanın hem bir bilen, hem de bir *kendinde şey* olan olarak insanı tam algının öznesi olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda da insanın zaman ve mekan

formlarından bağımsız olarak kendi eylemlerini zorunlu olmayan ama gerekli olan belli maksimlere göre belirleyebileceğini varsaymıştır. Özgürlüğün hem bilen, hem de *kendinde şey* (Alm. *Ding an Sich*) olduğunun farkında olan olarak ve bu sayede de kendi nedensellik zincirini kurabilen olması bağlamında insanın kendiliğindenliği tarafından belirlendiği ifade edilebilir. Bu sayede Kant'ın pratik alanda da rastlantıya yer vermeyecek şekilde evrensel ve kesin belirlemeler çabasında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hem özgürlük konusundaki yaklaşımı hem de belli ilke ya da maksimleri bu bahsi geçen çerçevede tespit etmiş olması bunun en önemli kanıtı olarak gösterilebilir. Böylelikle sadece düşünsel alanda değil edimler alanında da evrensel bir öznenin ve rastlantısallığa yer vermeden evrensel ilkelere, gereklilik bağlamındaki yasalara bağlı olarak hareket eden bir öznenin bahsetmek mümkün hale gelmiştir. Kategorik buyruğu belirlemiş olmasıyla artık hayvanlar gibi belli amaç ve çıkarlara göre hareket eden, aklını araçsal olarak kullanan, duyuşal ihtiyaçlarının önplanda olduğu bir özne değil, kendi sınırlarını belirleyen ve bu sınırların farkında olan bir bilen özne söz konusudur. İnsanın bütün edimlerinin kendi başına amaç olması, şeylerin bir araç olarak görülmesinden farklı olarak insanı en yüksek saygının objesi olma konumuna yükseltmiştir. Dolayısıyla yine insanın özerkliği bağlamında Kant bu yüzden şeylerin belli bir fiyatının olduğunu, insanın ise onuru olduğunu ileri sürmüştür. Buraya kadar yapılan analizler ışığında insanın ya da bilen öznenin, kendi kendisine yasa koyabilen özerk, yani özgür, yani ahlaki eylemde bulunabilen ve kendi koyduğu yasaya uyması ödeviyle etik bir özne olduğu tespitinde bulunulabilir. Ayrıca Kant, kendi kendine yasa koyabilen insan temelinde kategorik buyruk olmadan özgürlüğün, özgürlük olmadan da yasaların olmayacağını, sadece anlama yetisinin yasalarına göre eyleyen varlığın bir insan olduğundan bahsedilemeyeceğinin ve bilen öznenin özgürlük olmadan ancak bir kukla ya da otomat olabileceğinin altını çizmiştir. Bu tespitin bir yandan Descartes'ın otomat/makine açıklamalarıyla paralellik gösterdiği ileri sürülebileceği gibi diğer taraftan da insanın kendi kendine yasasını belirlerken anlama yetisinin ötesine geçme olanağının olduğunun düşünülmesi Foucault'nun savunduğu görüşlerin Kant'a bu anlamda yaklaştığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kant'ın insanın eylemlerine dair belirlenimlerde bulunurken, özgürce iradesini otonom bir ilkeye dayandırırken aslında insan tekleri için değil tür olarak insandan bahsettiğinin de altının çizilmesi gerekir. Bu noktada Descartes'a benzer şekilde tüm insanlar hakkında belirlenimde bulunabilmek, onun sonsuz, tarih-üstü yapısından bahsedebilmek için ruhun ölümsüzlüğüne ve diğer taraftan da yasaya uygun davranan iradenin en yüksek iyiye denk düştüğünü açıklayabilmek için Tanrıya dair açıklamalarda bulunması gerekmiştir.

Kant'ın akıl ve anlama yetisi açıklamaları hakkında bir başka tespit edilmesi gereken nokta da bu iki unsur arasında bir ilişkinin *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde *ide*'ler tarafından kurulmasına dairdir. Yargı gücünün *a priori* statüsünün ise hoşlanma duygusu tarafından belirlenmekte olduğu kabul edilmiştir. Hoşlanma duygusunun konfor ya da zevk anlamında kullanılmadığının da belirtilmesi gerekir. Konfor ya da zevk anlamında hoşluk Kant'a göre hayvanlar için geçerli ve insan için hadsizlik (sınırlarının farkında olmama anlamında) iken, evrensel anlamda kabul edilen hoşlanma duygusunun insansal bir eylem olarak görüldüğü ifade edilmiştir. Hoşlanma duygusu her ne kadar tekil olsa da doğanın amaçlılığı bağlamında evrensel olarak kabul edildiğini de belirtmek gerekir. Ayrıca yargı gücünü, tikellerin evrensel kapsamda düşünülmesine olanak sağlayan ya da anlama yetisinin ulaşamadığı doğaya amaçlılığı ekleyen yeti olarak tanımlamak mümkündür. Her ne kadar anlama yetisinin sınırlarını aşıyor olsa da tikel olanların evrenseller altında düşünülmesini olanaklı kılmanın akıl ile anlama yetisi arasındaki köprü görevine işaret ettiğini belirtmek gerekmektedir. Bu köprü fonksiyonunu yerine getirdiğinde, anlama yetisinin ileri sürdüğü yasalar ile yargı gücünün iddia ettiği şeyler arasında uyum oluştuğunda, hoşlanma duygusunun oluşacağı aksi durumda hoşnutsuzluk yaratacağı belirtilmiştir. Bilen öznenin bilgisi de hoşlanma duygusunun ışık tutmuş olduğu yolda bahsi geçen uyumu gözeterek gittiği yere kadar gitmeli, yargı gücü bağlamında sınırsız düşünme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Estetik yargıya dair bu belirlemelerin, özneyi sadece anlama yetisinden ibaret görmeyen ve anlama yetisiyle ulaşılan bilgiyi dahi önceleyen bir durumu ortaya koyması ve bilen öznenin önünde sınırsız bir ufuk açıyor olması açısından ayrıca da felsefenin hazırlayıcı bilgisinin bu alanda oluştuğunun kabul edilmesinden dolayı çok büyük bir öneme sahip olduğu açıktır.

Kant'ta estetik yargıya bağılı olarak güzel sanatın da kurallara değıil, *humaniora* olarak da adlandırılan kùltùre tabi olması ve bunun temellerinin de insanlıkta ve insanlığın evrensel duygu ortaklığında bulunması gerektiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu tespitler insanı insan yapan ve hayvansal sınırların ötesine geçmesine olanak tanıyan durum olarak nitelendirilmiştir.

Sonuç olarak buraya kadar Kant bağlamında yapılan tüm incelemeler göstermiştir ki; insanı *epistemolojik* temelde salt bir "bilen özne" şeklinde soyutlamak onu belirli kalıplar içine hapsetmek olacaktır. Oysa Kant'ın açıklamaları dikkate alındığında; evrensel insan denilen varlığın zorunlu olarak, gerek bilen, gerek etik eylemlerde bulunabilmek için kendi yasalarını belirleyen, gerekse de yargı gücü sayesinde yaratıcı olan öznenin bütünsel bir yapı biçiminde kabul edildiği gör÷lmektedir. Öznenin bilen tarafı çok büyük bir öneme sahip olmakla birlikte etik ve estetik taraflarının kalıpları aşmaya olanak sağlayan içeriklere sahip oldukları söylenebilir. Bunun mümkün koşullarının özgürlük kavramı ile sıkı bir ilişki içinde olduğunu da belirtmek çok önemlidir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Descartes ve Kant'ı takiben öznenin sorunsallaştırıldığı ve Foucault'nun yapmış olduğu kuramsal açıklamalarda tespit edilen bulguların neler olduğuna yer verilecektir. Foucault'da özne sorunu bölümünde yer alan incelemeler Foucault'nun düzenli bir şekilde belli bir çerçeveye bağılı kalarak ifade etmiş oldukları değıildir. Bu çalışma bağlamında farklı farklı eserlerinde yer alan bilgiler çalışmanın hipotezi ve konusu dikkate alınarak bütünsel bir yapıya kavuşturulmuştur. Öncelikli olarak tespit edilen bulgunun, Foucault'nun Kant'tan ayrıldığı en önemli noktaya dair olduğunu belirtmek gerekir. Bu nokta da onun felsefi etkinliği; Kant'ta olduğu gibi zaten bilinen bir şeyi meşrulaştırmak olarak görmediği, kritik yapmadığı, tersine nasıl ve nereye kadar farklı düşünmenin olanaklı olduğunu bilme girişiminde bulunulmasıdır. Foucault'ya göre evrensellik iddiası taşımak zaten veri olarak nesneleştirmeyi varsayacağından bu anlamda bilinen bir şey meşrulaştırılacaktır. Dolayısıyla bir şeyin (bu çalışma bağlamında öznenin) neliğini sorgulamak Foucault'ya göre kavramsallaştırma değıildir. Kavramsallaştırma, ilişkileri meydana getiren pratikler etrafında o şeyin (öznenin) nasıl kurulduğunu anlamaya yönelik çabadır.

Dolayısıyla kısaca ifade edilecek olursa ne sorusunun ve bu soruya verilen “öz” cevabının yerini nasıl sorusu ve “ilişkiler bütünü” cevabı almıştır. Bu durumda da tarihsel koşullar önemli bir konuma yerleşmiştir.

Foucault'nun hiçbir çalışmasında özneyi ya da insanı yok saydığı söylenemez. Onun çalışmalarında, bilgi nesnesi olarak görülen kurucu özneye yönelik eleştiriler bulunmaktadır. Foucault'nun farklı yaklaşım ve eleştirileri sayesinde Descartes ve Kant'ın özne tanımları değişmemiş ya da kendisi yeni bir özne tanımı geliştirmemiştir; ancak buradan yine de yaklaşıma büyük katkısının olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu sayede ilişkiler bütünü olarak kabul edilen insanın ve öznenin nasıl kurulduğunun veya insanın bu şartlar altında sınırlarının nasıl belirlenmiş özne kalıplarında kendini konumlandırabildiğinin sorgulanabilmesi olanaklı hale gelmiştir. Sınırların ötesine geçebilmenin mümkün olabilmesi için de Foucault, evrensel ve biçimsel yapıları aramak yerine, öznenin kendisinin tarihsel bir *ontolojisi*'ni yapmasının gerektiğini ileri sürmüştür. Belli bir *a priori* özne kuramının reddedilerek öznenin kendisinin tarihsel *ontolojisi*'ni yapması, bilgi, iktidar ve etik eksenlerinin bir araya gelerek öznesi olunan deneyimleri kurma biçimlerinin ve bu biçimlerin özne olarak tanınması pratiklerinin bir eleştirisi olarak ifade edilmiştir. Öznel deneyimin kurulma biçimleri farklı bir şekilde ifade edilecek olursa söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri tarafından belirlenen sınırlar çerçevesinde kurulanlar olarak da tanımlanabilir. Böylelikle Foucault'nun kuramsal çalışmalarında görüldüğü üzere, evrensel, zorunlu, kurucu özne anlayışlarının yerine tarihsel, olumsal olarak kurulan öznel deneyimlerin öznesinin incelendiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Foucault kurulanın özne değil, değişenin, dönüşenin öznel deneyim olduğunun altını çizmektedir. Değişen, dönüşen öznel deneyimlerin öznesi olmayı kabul etmek ise ilgili deneyimin öznesine dönüşmektir, buna “özneleşme süreci” denmiştir. Bu da Foucault'ya göre belli türden bir kimliğin insan tarafından benimsenmesidir. Farklı öznel deneyimler mümkün olduğu için, bu bağlamda farklı özneleşme süreçleri, farklı öznellikler, farklı kimlikler de mümkün olabilmektedir.

Öznel deneyimin tanımı itibariyle, tarihin belli bir anında ve belli bir ihtiyaca yönelik olarak ortaya çıkmış olan tekillikler olması sebebiyle evrensel yapılar temelinde çözümlenmemeleri gerektiği, onun yerine kendi tarihsellikleri içinde analiz edilmeleri

gerektiği tespit edilmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda hakikat konusunu da olumsal bir çerçeveye taşımıştır. Hakikatte zorunlu olan özne yerine hakikatin çizmiş olduğu sınırları aşabileceğini keşfeden özne mümkün hale gelmiştir. Bu açıklamaların temel aldığı kavramın Foucault felsefesinde açıklanan “tarihsel *a priori*” olduğu görülmüştür. Bu belirlemenin Foucault tarafından özellikle Kant’ın “*sentetik a priori*” belirlenmesine karşılık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Foucault’ya göre olanaklı deneyim “tarihsel *a priori*”sini hakikat oyunları olarak ifade ettiği, tarihin belli bir anında oluşan hakikatin tespit edilmesi bağlamına da denk düşmektedir. Hakikat oyunları ifadesiyle, tarihin belli bir anında, bir öznenin söylemiş olduklarının doğru-yanlış olup olmadığına karar veren kuralların bütünü kastedilmiştir. Dolayısıyla burada kökensel bir hakikatin keşfi değil, tarihin belli bir anında ortaya çıkmış olan kuralların tespiti yapılmaktadır. İnsanın varlığı için de bu tespitler geçerlidir. İnsanı tarihsel bir biçimde deneyim olarak, yani düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran ya da sorunsallaştırılan şeye (burada insan) dair belirli hakikatlerin tespit edilebilmesi için kullanılan kuralların tamamına hakikat oyunu olarak bakılabilir. O halde kuralların değişmesi olanaklı olduğundan hakikat oyununun da değişip dönüşebileceğini ve bu sayede kurulmuş olan deneyimlerin de değişebileceğini ileri sürmek olanaklı hale gelmiştir.

Söylemsel pratikler olarak Foucault’nun ifade ettiği şey, tarihin belli bir anında belirli bir insan davranışının sorun olarak görülmesi, bunu takiben de bu sorunlara dair bilgi alanlarının oluşmaya başlaması, bunun sonucu olarak belirli türden hakikat savunularında bulunulması, ardından bilimsel hakikat iddialarında bulunulması ve bu bağlamda evrensel olduğu kabul edilen söylemlerin oluşturulması olarak özetlenebilir. Buna karşılık söylemsel olmayan pratikler de belli kuralları ve normları içeren iktidar alanlarıdır. İktidar, bir güç ilişkileri çokluğudur, tahakküm anlamına gelmektedir. Bu çalışma çerçevesinde belli türden bir öznel deneyimin öznesi konumuna geçmek ya da bu konuma geçmeye zorlanmak, bu dayatılan konumu kabul edenleri normal etmeyenleri anormal diye sınıflandırmalara tabi tutmak söylemsel olmayan pratikler bağlamında ele alınması gereken noktalardır. Descartes ve Kant’ta insan ve hayvan ya da akıllı olan, akıllı olmayan ayrımları, akıllı, normal ve insan olabilmenin ödevlerini belirlemek bu türden durumlara örnek olarak verilebilir.

Foucault, özgürlük konusunu da söylemsel olmayan pratikler bağlamında ele almış, iktidarın ön koşulu olduğunu ifade etmiştir. Çünkü iktidar, tahakküm anlamında kullanılmadığı için, iki eylem kümesi arasındaki ilişki olarak tanımlanmış, bu eylemler kümesinin önünde de engelleme olmaması gerektiğinin altı çizilmiştir. Özgür öznelerin olmadığı durumda bu ilişki iktidar ilişkisi değil bir eylem kümesinin kendisi dışındaki tüm eylem kümelerini engellemesi anlamına geleceğinden bunun tahakküm ilişkisi olarak görülmesi gerekmektedir. Böylece iktidar ilişkilerinin olduğu durumlarda farklı öznel deneyimlerin karşı karşıya gelmesi, ilişki içinde olması birbirini değiştirmesi ve dönüştürmesi de mümkün olabilecektir. Bu tespitler aynı zamanda öznenin, hakikatin ya da ileri sürülen hakikat temelinde dayatılan eylem olanaklarının (örneğin *kategorik imperatif* gibi) kesin, genel-geçer, değişmez, mutlak, verili olduğu iddialarına karşılık, farklı hakikat oyunlarının ve öznel deneyimlerin nasıl mümkün olabileceğine dair bir açıklama olarak değerlendirilebilir.

Kendilik pratiklerinde ise Foucault, insanın kendi kendisiyle kurmuş olduğu ilişkiyi incelemiştir. İnsanın kendisini nasıl değiştirdiği, geliştirdiği, belli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendi üzerinde nasıl çalıştığını analiz etmiştir. Ancak buradaki kendisi için kaygılanma edimi, Descartes'ın meditatif eyleminden farklıdır, yani özneyi hakikate ulaştıracak süreci takip etmesi değildir. Burada kastedilen insanın hakikat oyunları bağlamında çizilen çerçevede etik özne konumuna gelmesidir. Böyle bir çabanın da estetik bir yönü olduğunun, Foucault'nun ifadesiyle bunun bir varoluş sanatı, varoluş estetiği olduğunun altı çizilmiştir. Batı felsefe geleneğinden farklı olarak burada Foucault, özne konusunu ele alırken onu sadece bir bilgi nesnesi olarak görmemiş ve salt kendilik bilgisi ile olan ilişkisini önplana çıkarmamıştır. Bu geleneğin aksine o, kendilik bilgisini kendilik kaygısının içine yerleştirmiş ve kendilik kaygısının gerektirdiği bir ilke olarak kabul etmiştir. Kendilik kaygısının da tarih sürecinde sürekli aynı biçime ve işleve sahip olan bir yapı olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca kendilik kaygısı bağlamında özne tarafından verilen etik kararların estetik bir tavır olduğu, estetik bir değer taşıdığı dolayısıyla da yaratıcılığın dâhil edildiği bu alanda öznenin yaşamının başlı başına sanatsal bir çaba olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Foucault tarafından söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri üzerine oturtulmuş olan öznel deneyimlerin böylelikle üçüncü kısımda da sabit ve değişmez olamayacağı, tersine sürekli değişim içinde oldukları desteklenmiş olmaktadır. Kendilik kaygısına

dair ele alınan durumun modern (günümüz) insanın tutumu olduğu, bu insanı geleneksel etiğin belirleyemeyeceği, etik anlayışının evrensel özellikler taşıyamayacağı, kendi kendisi ile kurmuş olduğu ilişki biçimleri tarafından belirleneceği, her bireyin de eşit ölçüde ideal olmasının beklenemeyeceği tespit edilmiştir.

Sonuç olarak Foucault'nun kuramsal çalışmaları boyunca söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri bağlamında kendi tarihselliği ve tekilliğinde kurulmuş olan öznel deneyimlerin konumuna, bilgi öznesi, iktidar öznesi ve etik öznesi olarak nasıl geçildiği net bir şekilde açıklanmıştır. Burada üç ana hat üzerinden ele alınan bilgi, iktidar, etik alanları arasında kopukluk olduğu düşünülmemelidir. Çünkü Foucault'ya göre nasıl ki özne belli türden ilişkiler bütünü olarak kabul edilmiştir, bu alanlar da hem kendi içlerinde hem de kendi aralarında ilişkilidir ve ilişkilerden oluşmaktadırlar.

Çalışmanın dördüncü bölümünde Foucault'nun kendi kuramsal açıklamalarına paralel olarak Descartes ve Kant'ın özne hakkında yapmış oldukları tespitlere dair onun katkı ve eleştirileri yer almıştır. Dördüncü bölümün ilk aşamasında tezin ana yapısını takiben yine Descartes yer almaktadır. Ancak bu bölümde konu sadece Foucault bağlamında ele alınmıştır. Bu kısımda özetle elde edilmiş bulgulara yer verilecektir. Foucault'nun Descartes'a yönelik eleştirilerinin başında, onun şüphe etmeyeceği derecede açık-seçik/kesin bilgi arayışı ile birlikte hakikatin kavrandığı inancına bağlı olarak düşünen öznenin belirlendiği süreç gelmektedir. Foucault'nun kuramsal açıklamalarında yapılan tespitlerde hakikat konusuna yaklaşımı dikkate alındığında ulaşılan açık-seçik/kesin bilginin hakikat iddiası taşıyamayacağı, bu hakikat bağlamında tarih-üstü bir rasyonalite ileri sürülemeyeceği, bu rasyonaliteye bağlı olarak da kesintisiz bir şekilde düşünce temelinde ilerleyen bir tarih anlayışının savunulamayacağı açıktır. Ayrıca ulaşılan kesin bilgi çerçevesinde tek tek öznelerin tamamını kapsayan evrensel bir özne belirleniminde ya da insan doğası tespitinde bulunulamayacağı da ortadadır.

Foucault'ya göre klasik anlayış çerçevesinde belirlenen bilgi, sadece matematik aracılığıyla düzene sokulmuş, nesnelleştirilmiş, biçimselleştirilmiştir. Bilginin bu boyutlarının olduğu varsayılsa bile, bilginin birçok farklı boyutun biraraya gelerek oluştuğunun, belli bir tarihsellik içerdiğinin, ilişkisel bir bütün olduğunun altı

çizilmiştir. Descartes'ın iddiaları kabul edilecek olursa bu Foucault'ya göre indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Ölçülebilir olan bir yapının, eşitlik ve eşitsizlik modları temelinde belirlenerek, en temel olanın bu yol ile tespit edilmesi ve bu tespitlere dayalı olarak açık-seçik olana bağlı bir özdeşliğin kurulması, bu sayede belli bir mantıksal dizge oluşturacak şekilde ilişkiler tespit edilmesi indirgemeci bir tavır olacaktır. Foucault'nun iddiasına göre bu yaklaşım Batı felsefe geleneği içerisinde epistemolojik tartışmaların temel çizgiyi belirlemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sayede de doğanın insan tarafından hesaplanabilir bir şey olduğu inancı hakim paradigma haline gelmiştir. Bu nokta da ek olarak Nietzsche tarafından yapılan Tanrının öldüğü, yerine insanın doğduğu tespitini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Ancak Descartes felsefesinde bu bahsi geçen yaklaşım ve rasyonelleştirme çabaları, hem evrensel hem de zorunlu bir tutum olarak görülmüştür. Fakat Foucault'ya göre belli türden bir rasyonaliteyi evrensel saymak mümkün değildir. Çünkü her inancın, ideolojinin, düşünme biçiminin kendine has rasyonalitesi olduğu açıktır. Nietzsche'nin de altını çizdiği gibi Descartes'ın bakış açısının ve belirlemiş olduğu rasyonalitenin bir başka neticesi olarak insanın, bilginin ve bilimin önplana çıkmış olması ve hiyerarşide kendilerini üst konuma yerleştirmiş olmaları sayılabilirler.

Evrensel iddialarda bulunan özne hakkında Foucault'nun getirmiş olduğu bir diğer eleştiri de tarihin belli bir anından itibaren varolan bir varlığın/öznenin nasıl olup da evrensel bir hakikati keşfedebileceğine inanıyor olmasıdır. Çünkü Foucault'ya göre bu anlamdaki hakikatin içinde olmaktan bahsetmek mümkün değildir. Aksine söylemlerin tutarlı ve karmaşık ilişkisel bütünlüklerden oluştuğunu söylemek olanaklıdır. Descartes'ın tersine özne konusunda da Foucault'nun bu bahsi geçen eleştirisine benzer şekilde tek tek insanların, belli bir ögenin ya da bir takım öğelerin temeli olarak nasıl kabul edildiğinin incelenmesi ve buna dair tespitlerde bulunulması, dolayısıyla, söylemlerin tutarlılığı içerisinde, formel ve karmaşık ilişki ağlarında analiz edilmesi gerekmektedir.

Foucault, Descartes'ın kesin bilgiye ulaşırken felsefe alanında önemli bir kırılmaya neden olduğunu reddetmemektedir. Fakat bu çabanın neticesinde ulaşılmaya çalışılan bilginin *savoir* anlamındaki bilgiye eşdeğer olduğunu, özneye dair açıklamalarda bulunurken ise bilme edimi anlamındaki bilgiye denk gelen *connaissance*

anlamındaki bilginin es geçilmemesi gerektiği uyarısında bulunmuştur. Descartes'ın özne açıklamalarını kesin bilgiye dayandırmış olmasının nedeni olarak *Cogito*'yu merkeze alarak bilimlerin ve bilimsel rasyonalitenin yaşamın her alanında kabul edilmiş olması gerektiği gösterilebilir. Dolayısıyla özne hakkında bir analiz yapılırken, evrensel bir özne kurma amaçlı olarak nesnel bilgi kuramı yerine öznenin dönüşümünü mümkün kılan pratiklerin tarihsel analizinin yapılmasının daha doğru tespitlere ulaştıracağına altını çizmiştir.

Descartes'ın “düşünüyorum o halde varım” tespitinde düşünce ile varlık arasında bir ilişki kurulmuştur. Kurulan bu ilişkide dil düşünenin belirleyicisi olarak görülmektedir. Eğer bu durum doğru kabul edilecek olursa, Foucault'ya göre böyle bir analizde insan varoluşunun kendi içinde sorunsallaştırılması da olanaklı değildir. Çünkü söylemde düşünen olmak ile varolmak eşanlı olarak ileri sürülüyor olsa da “*Cogito*” varolma için sağlam bir temel olarak iddia edilemez. Bu bağlamda klasik düşünce kendisine yabancı olan ve nesne olarak gördüğü şey hakkında bir fikir ileri sürmektedir. Bunu da düşünce ile yaparak hakkında fikir beyan ettiği nesneyi düşünceye uygun hatta upuygun hale getirme amacıyla yapmakta yani nesneleştirme olarak tanımlanacak bir edimi gerçekleştirmektedir. Benzer görüş Kant tarafından da düşünceden varlığın çıkarılmasının mümkün olmadığı şeklinde belirtilmişti. Ayrıca Descartes'a göre zihin gören, algılayan, açık-seçik olanı keşfeden bir yapı olarak çok sınırlı bir şekilde tanımlanmıştı. Ancak böyle bir fonksiyona sahip olduğu iddia edilen zihnin, düşüncede tespit ettikleri ile gerçekte var olduğunu iddia ettiği şeyler arasında nasıl bir geçiş sağladığının açıklanmamış olduğunu da eklemek gerekir. Hatta zihnin böyle bir geçişi açıklayacak kapasitede olmadığı dahi ifade edilmiştir. Foucault'ya göre zaten Kant'a kadar düşünceden varlığın çıkarıldığı nesnellik anlayışlarının temsil üzerinden şekillendiği ifade edilebilir. Yani “hakikat insan tarafından şeylere projekte edilen bir şeydir” keşfine kadar, *ontolojik* temelli olmuş, ancak bu çalışma göstermiştir ki; Kant'tan sonra hakikat *ontolojik* temelli olmaktan çıkmış, ve *epistemolojik* temelli olmuş, böylelikle sonsuzun verili olduğu reddedilerek, sonluluğun dışında bir şey olmadığı kabul edilmiştir.

Foucault'nun Descartes'ın yapmış olduğu tespitlere getirdiği bir diğer eleştiri de tarih-üstü düşünce ve bu düşünce bağlamında kurulan bir özne anlayışı temel alındığında değişim ya da oluşum gibi durumları açıklamanın zorlaşacağına dairdir. Oluşumun karşısından zaten Foucault'ya göre özneyi yücelten, onu tarih-üstü bir konuma yerleştiren düşünce sistemleri çözülmektedir. Burada Foucault'nun oluşum kavramını tercih etmesi sebebiyle Nietzsche çizgisine yakınlığı da görülmektedir. Ayrıca yapılan incelemeler neticesinde bir kimliğin özünün araştırılması yerine o kimliğin çözümlenmesi, ayrıştırılması, oluşum süreçlerinde maruz kaldığı sapmaların, hataların, ilişkilerin tespit edilmesinin Foucault düşüncesine daha yakın durduğu görülmüştür. Böylelikle de neliği tespit edilerek sınırları tespit edilen bir özne tanımlaması yerine sınırların nasıl oluştuğunu ve sınırları aşmanın koşullarını anlamının mümkün olacağı ileri sürülmüştür.

Öznenin neliğine dair sorgulamaların özgürlük konusuna gelindiğinde getirmiş olduğu zorlukların gerek Descartes'ta gerek Kant'ta tespit edildiği görülmüştür. Foucault'nun sorunsallaştırma yöntemi sayesinde dayatılmış sınırların tespiti ve tespit edilen sınırların aşılması bir taraftan mümkün hale gelirken, diğer taraftan da bu aşma çabasının estetik bir çaba olduğunun da altı çizilmiştir.

Özne ve nesne ayrımı bağlamında eğer bir ilişkiden bahsedilecekse bu Foucault'ya göre temsiller yani kavramlar ile varlıklar arasındaki bir ilişkidir. Dolayısıyla özne ya da insan da bu anlamda bir temsildir. Temsil olması sebebiyle aslında Foucault'ya göre hiçbir yerdendir ve özne olarak işaret edilen varlığa ancak temsiller aracılığı ile ulaşılabilmektedir. O halde bu açık bir şekilde Foucault'nun ifadeleriyle belirtilecek olursa, kurulmuş olan bir söylemin iktidarındır. Özne ya da diğer şeyler hakkında hakikat efekti yaratan bir tür biçimdir. Sonuç olarak burada yapılması gereken bu iddiaların kurallarını, bu kuralların tarihin belli bir anında nasıl ve neden mümkün olduğunu sorgulamaktır. Eğer özne konusunda bunun aksi yapılacak olursa, öznenin aslında bu olmadığı ve o halde ne olduğunun sorgulanması gerekir ki; o zaman bu durumda içine girilmiş olan özne açmazının devam ettirilmesine neden olunacaktır.

Descartes tarafından tanımlanan hakikat konusuna gelince, Foucault bu konuda "parrhesia" bağlamında ele aldığı hakikat oyunları kavramını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre hakikate sadece açık-seçik/kesin bilgiyi keşfederek ulaşmak mümkün değildir.

Bu türden bir keşfin *totolojik* olduğu ve yeterli olmadığı bir yana bunun sadece bir indirgeme olduğunu da belirtmiştir. Ayrıca eğer bu keşif çabası yeterli olarak kabul edilecek olursa, öznenin *asetik* faaliyetiyle, kendi kendisiyle, ötekiyle ve dış dünya ile kurmuş olduğu ilişkilerin tamamı sadece açık-seçik olana indirgenmiş olacaktır. Bu indirgemeye bağlı kalındığında öznenin kendi kendisini dönüştürmesi, sınırların ötesine geçmesi gerekmemektedir. Böylelikle de kendilik ilişkisinde yer alan kendilik kaygısı yok sayılarak sadece kendilik ilişkisinin, kendilik bilgisinden ibaretmiş gibi görülmesine neden olacağı açıktır. Foucault bu durumu “Kartezyen an” (kendi varlığı hakkında açık-seçik bilgiye sahip olan özne) olarak ifade etmiştir. Foucault’nun bu noktada önerisinin; kendilik kaygısının bilgi ile ilişkili olduğunu es geçmeden ama sadece bilgi ile ilgili olduğunu da varsaymadan, düşünce formlarını mümkün kılan kaotik bir pratik olarak görülmesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla da özne incelemelerinde her üçayağın yani, söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik ilişkisinin bir bütün olarak analizinin gerektiğinin tekrar vurgulanmış olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bunun tersine hakikati arzulayan öznenin hakikatten hareketle gerektiği gibi doğru eylemde bulunmasının Descartes’a göre yeterli olacağı ifade edilmişti. Bu bağlamda Foucault’ya göre Descartes, kendilik ilişkisi temelinde meditatif eylemden de tam olarak öznenin kendini değiştirmesini dönüştürmesini anlamamıştır. Descartes’ın meditatif eylem ile sadece kendi kendisini kuşku duyan özne olarak etiketlediğini ve kuralların belli olması sebebiyle ne yönde dönüşeceği de açık olan bir özne olduğunun bilindiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kartezyen felsefe bağlamında hakikatin kendisine bilgi ile ulaşıldığı açıklanmıştı, bu kabulün aynı zamanda bilginin sonsuz bir ilerleme içinde olduğu varsayımını da içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Foucault bunu yapay bir süreklilik inşası ve sahte bir tarih anlayışı olarak görmüş, temelinde de iyi işlenmemiş bir özne teorisin yattığını ileri sürmüştür.

Descartes felsefesinde öznenin tanımı gereği akıllı ve düşünen olarak tasarlanmasından dolayı iki zorunluluğun ortaya çıktığından bahsedilebilir. Bunlardan ilki akıllı öznenin varsayılmasıyla birlikte zorunlu olarak karşıtı olan deliliğin de ileri sürülmüş olmasıdır. Ayrıca akıllı olmak normal olma hali ise bu durumda delilik de normal olmamaya denk düşmektedir denilebilir. Kısaca bu durumu; delilik hem

belirlenmiştir hem de normal olandan dışlanmışır şeklinde de ifade etmek mümkündür. Böylece de kurallara uyan ve rasyonel düşünen aklın ya da düşünen öznenin kendisini sağlam bir güvence altına almış olduğu iddiasında bulunulabilir.

Foucault'nun Kant'ın transandantal, hükümlan, kurucu ve evrensel bir özne biçimine yönelik iddialarına karşı çıktığı tespit edilmiştir. Yine bu bağlamda Foucault'nun insanın kendini evrensel olarak belirleme çabası içinde olmasından dolayı kendi düşüncesiyle kendi yaratıcılığını hapsedmesinin ironik olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla evrensel belirlenimlerin yine bu belirlenimleri yapan öznenin kendisini, ama kendi belirlediği biçimde ifade etmesini Foucault'nun kabul etmediği görülmektedir.

Foucault'nun Kant'a ilişkin incelemelerinde önemle üzerinde durduğu konuların başında Kant tarafından yapılan transandantal belirlenimlerin geldiği söylenebilir. Foucault'nun çabasının önemli bir kısmını Kant'ın aşkın bir konumda belirlediği ya da tarihin ilerleyişinde boş bir biçim olarak tasarlamış olduğu özneyi bir kenara bırakarak, bilgi, söylem ve nesnelere hakkında tarihsel bir perspektiften konuya nasıl yaklaşılabilir olduğuna dair açıklamaların oluşturduğu görülmüştür. Ayrıca Foucault'ya göre “Kritik”, düşünülen ya da eylemde bulunan şeyleri birbirine ekleyen söylemlerin transandantal olarak değil, tarihsel olaylar olarak ele almak anlamına gelmektedir. Foucault'nun kuramsal bölümde öznenin biçimine dair bir yapının herhangi bir transandantal söylem aracılığıyla tekrardan o özneye empoze edilemeyeceği, yüce bir öznenin kabul edilemeyeceği tarihsel süreçleri açıkladığı görülmektedir. Onun çabasının önemli bir kısmı yine onun betimlemesiyle öznenin bu narsistik halinden ve hapsedildiği bu sınırlı alandan kurtarılması hakkındadır. Aksi takdirde dogmatik uykusundan uyanan öznenin bizzat kendisinin icat ettiği sınırlarla yetinen bir bilgeliği kabul etmek zorunda kalacağı ileri sürülmüştür.

Hümanizm, hakkında öncelikli olarak belirtilmesi gereken ve Foucault tarafından da önemle belirtilen nokta Aydınlanma ile birbirine karıştırılmaması gerektiğidir. Aydınlanmanın bir döneme işaret ettiği, hümanizmin ise sadece bu dönem içinde değil tarihin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde ortaya çıkan değer yargılarıyla ilişkili motifler bütünü olarak görülmesi gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla belli bir düşüncenin kendine has rasyonalitesi olduğu gibi, yine aynı şekilde farklı dönemlerin hâkim düşünsel temellerinin o dönemlerin kendi hümanizmasını belirlediği ileri

sürülmüştür. Bu hümanizma doğrultusunda kabul edilmiş insan ya da öznenin haklarının ve hukukunun belirlendiği de eklenmiştir. Öznenin özgürlüğünü de bu sınırların belirlediği iddia edilmiştir. Her ne kadar Aydınlanma dönemiyle ilişkili olan hümanizm, evrensel özne tanımını kabul etmiş ve bu tanıma tüm insanların zorunlu olarak kabul etmesi gerektiğini ileri sürmüş olsa da Foucault bağlamında hümanizmin bizzat kendisinin evrensel bir değermiş gibi görülemeyeceğinin ileri sürülmesiyle birlikte özneye dair bu bahsi geçen zorunlulukları da ortadan kaldırmış olduğu ifade edilebilir. Ayrıca evrensel bir rasyonalite iddiasının doğru olmadığı, tarih-üstü bir tutarlılığa sahip olmadığı da bu tespitlere eklenebilir. Sonuç olarak, her dönemin kendisi tarafından sınırlarının belirlendiği bir insan kabulünün olduğu ve bu kabule bağlı olarak da insan olabilmenin koşullarının belirlendiği yapılan incelemeler doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Hümanizme dair kendi tanımlamış olduğu insanı merkeze aldığı ve somut anlamda değişen, dönüşen insanları bir kenara bıraktığını belirtmek gerekmektedir. Bu tavrın Foucault'ya göre bir diğer önemli sonucu da hümanizmi ve Aydınlanmayı savunanların aslında dayandıkları temeller yüzünden, amaçları insanı düşünmek olsa da bunu başaramamış olmalarıdır. Çünkü ona göre insana dair bilgiyi ve biçimsel yapıları, somut insana ve onun varoluşuna yüklemek yerine, insanı tarihsel *a priori* bağlamında kendi varoluşu içinde saptamak ve ele alınmak gerekmektedir.

Bu çalışma bağlamında Foucault'nun özne konusuna yaklaşımında getirdiği eleştiri ve katkılardan olan ve Kant'ın "*sentetik a priori*" keşfine karşılık onun geliştirmiş olduğu "*tarihsel a priori*" tespitinin çok önemli bir yeri olduğu görülmüştür. Belki de bu belirlemenin tüm çalışmanın soru ve hipotezlerini destekler nitelikte kilit bir öneme sahip olduğunu da eklemek gerekmektedir. Bu açıklama sayesinde, rasyonalitenin evrensel ilerlemesi, çizgisel ilerlemeci tarih anlayışı, bilen öznenin evrenselliği ve transandantal yapılar gibi açıklamaların zorunlu, kesin ve gerekli olmadıkları açıklığa kavuşturulmuştur. Bu kavramın getirmiş olduğu olanaklı alan sayesinde Foucault, döngüsel ve dönüşümsel bir tarihin mümkün olabildiğini göstermiştir. Bilginin bizzat kendi yapısı gereği evrensel değil tarihsel olduğunu açıklamıştır. Bununla ilgili bir çok incelemesi bulunsa da "*Aydınlanma Nedir?*" incelemesi önemli veriler sunmaktadır. Aydınlanmanın bir dönem olması ve Kant'ın o metinde evrensel bir bakışla değil, şimdiye dair konuşuyor olması üzerinde durulmuştur. Böylelikle belli bir dönemin kendi tarihindeki konumunu belirleyen türden

bir bilgiden bahsedilebileceği, kendi rasyonalitesinin, hümanizm anlayışının, düsturunun, kurallarının tanımlanabileceği ama bunların evrensel ve zorunlu olarak kabul edilmeyeceği açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca tarihselliğin vurgulandığı bu kavramsal belirlenimin sağlamış olduğu diğer bir olanağın da transandantal felsefenin getirmiş olduğu sınırlılıkları *a priori* kabullenmek yerine, pratik felsefi eleştiriyi mümkün kılmak olduğu da görülmektedir. Foucault bu sayede transandantal eleştiriyi zorunlu kalmayarak, öznenin neliğine yönelmek yerine öznel deneyimlere yönelebilmıştır tespiti de bu noktada yanlış olmayacaktır. Ve aslında Foucault'ya göre Kant'ın örtük olarak "*Aydınlanma Nedir?*" metninde yapmış olduğu şey de tam budur. Dolayısıyla Foucault'nun iddiasına göre, insan kendisine tarihsel bir perspektiften bakmaktadır, ayrıca insan denilen varlık kendisini ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmekte ve bu da gereksizdir. Böylelikle Foucault'nun felsefi düşüncelerinde özne değil ama öznenin özü bir kenara bırakılmıştır ve çağımızdaki düşüncenin temellerinin oluşmasının nasıl olduğunun anlaşılabilmesi için "*sentetik a priori*" çerçevesinden değil, "*tarihsel a priori*" perspektifinin hizmet etmesi gerektiği tespitinde bulunulmuştur. Foucault'nun yapmış olduğu tanımlamanın biçimsel bir *a priori* kabulü olmadığını tersine, zaman içinde giderek değişen, farklılaşan bir tasarım geliştirmiş olduğuna da dikkat etmek gerekir. Ayrıca Foucault'nun çalışmalarında bu bahsi geçen kavramsal tespitin Kant'ın çalışmalarında "*sentetik a priori*"nin olduğu gibi bir öncül niteliği taşımadığının da altı çizilmiştir. Belirlemedeki tarih vurgusunun özellikle bu yüzden olduğu düşünülmeyle birlikte, bu vurgunun içeriği de dikkate alındığında kesintisiz ilerleyen tarih yerine, kesintili tarihselliği olan sonluluk anlayışını önplana çıkardığı görülebilmektedir. Dolayısıyla verili hakikatlerin *a priori*'sinin değil, verili bir tarihin *a priori*'sinin söz konusu edilmekte olduğu ifade edilebilir. Bunun sonucunda da farklılıkların nasıl olanaklı olduklarının açıklanabilecekleri bir alanın oluştuğu tespit edilebilmektedir. Özetle ifade edilecek olursa; Foucault'nun yapmaya çalıştığı şeyin bu bağlamda bilginin *a priori* biçimleri olarak kategoriler bağlamında dogmatik yapılar oluşturmak yerine farklılığı mümkün kılan a-kategorik bir düşünme (düşünebilme) şeklini icat etmek olduğu ileri sürülebilir.

Bu bir cümle ile aslında Foucault'nun özneye, "insan"a, hümaniteye, insanlık bağlamında belirlenmiş rasyonaliteye ve evrensel kavrayışların din benzeri dayatmalarına, farklılıkları bir potada eritip tek küme altında toplayan indirgemeci tutumlara dair çok ince bir eleştiri getirmiş olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bu çalışma kapsamında yapılan incelemelerin sadece evrensel, transandantal belirlemelerle tarihsellik ve farklılıklar arasındaki gerilime dair olmadığını belirtmek gerekir. Özellikle yapılan tespitlerin özgürlük anlayışı bağlamında da önemli katkılar sunduğu görülmüştür. Kant'ın incelemelerinde otonomiye mümkün kılabilmek için epistemolojik açıklamalarındaki çizgiyi koruyarak, aklın belirlenen çerçevede kalması gerektiğinin altı çizilmiştir. Aklın bu çerçevenin dışına çıkması halinde ise insanın yanılacağı, onu *heteronomi* ve dogmatizme götüreceği tespit edilmiştir. Bu noktada Foucault, Kant'ın üç eleştirisini, aklın çerçevesini belirleyen, onun olgunlaşmasının koşullarını ifade eden ve onu aydınlanmaya götüren bir el kitabı ya da aklın kullanım kılavuzu olarak nitelendirmişti. Fakat Foucault'nun yapmış olduğu bu değerlendirmeye rağmen Kant'ın özellikle pratik akla ve yargı gücüne dair yapmış olduğu açıklamalar ile aslında her ne kadar *epistemolojik* alanda sınırlı bir özne söz konusu olsa da daha geniş anlamda aklın kullanılarak, anlama yetisinin ötesine geçebilmesiyle insanın kalıplarına sığmayan, etik ve estetik bir varlık olarak görülebilmesinin önünü açtığı da ortadadır. Otonomi ve özgürlüğe Foucault'nun vermiş olduğu bu önem dikkate alındığında özgürlük noktasındaki eleştirilerinde *epistemolojik* temeller yerine normatif temelleri sorgulamaya yönelmesi ilginç bir şekilde Kant'ın tavrıyla benzerdir denilebilir. Ancak yine de Foucault'ya göre özgürlük konusuna gelindiğinde evrensel ve transandantal belirlenimlere dair çizgiyi korumaya çalışan Kant'ın özgürlüğe dair açıklamalarda ve bu kavramı anlaşılabilir kılmakta zorlandığını ifade etmek gerekir. Bu noktada Foucault'nun bu durumun farkına varılmasıyla tarihin ve sorunsallaştırma yönteminin ne kadar önemli olduğunu keşfetmiş olabileceğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Bu yüzden Foucault'nun öznelerarasılık ya da otonomiye mümkün kılma çabasına yöneldiği, bunun için de evrensel tanımlamalar yerine tarihselliği önplana çıkarmış olduğu ve bu noktada Kant'la otonomi bağlamında paralellik taşıyor olsa da ondan ayrılarak Nietzsche'ye yaklaştığı da bu çalışmada tespit edilen bir başka durumdur. Böylelikle özneyi belli bir standart çerçevede ele almak belli bir değere, ilke ya da ilkelere hapsedmeden hakkında konuşabilmeyi olanaklı kıldığı söylenebilir.

Foucault'nun Kant bağlamında yapmış olduğu tespitlerden elde edilen bulgulardan bir diğeri de hakikat ve hakikat kavramı bağlamında kendilik ilişkisinin kendilik bilgisine indirgenmiş olması hakkındadır. Hakikat eleştirileri konusunda Foucault'nun kökensel açıklamalar yerine özellikle "oluşum" kavramını önplana çıkardığı görülmüştür. Bu tavrıyla yine Foucault'nun Nietzsche tarafından yapılmış olan tespitlere yakın durduğu tespitinde bulunmak mümkündür. Descartes ve Kant bağlamındaki hakikat anlayışlarının tek ve alternatifsiz olan bir hakikat olduğu açıktır. Algılar vb. şeyler tarafından insanın yanılması söz konusu olmadığı müddetçe mutlak hakikatin özneyi doğrudan gerçekliğe (doğruya) ulaştıracağı iddia edilmiştir. Ancak Foucault'nun, hakikatin, kendisini üretmekte olan iktidar ile kendisinden kaynaklı olarak ortaya çıkan ve kendisinin yayılmasını sağlayan iktidar etkisiyle döngüsel bir ilişki içinde olduğunu ve bu ilişkiyi de "hakikat rejimi" olarak tanımladığı görülmüştür. Ek olarak da hakikat temelli bir tarihsel anlayış ile değil, tarihe gereksinimi olan bir hakikat ile olaylara bakılması gerektiğini ifade etmiştir. Böylelikle hakikat kavrayışının sadece teoriyle ilişkisinde değil, aynı zamanda pratikle, tarihle ilişkisinde de bir bütün olarak belirlenmiş olduğu sonucu da çıkartılabilir. Foucault'nun bu durumu olanaklı kılan bir yol olarak da öznenin kendi kendisiyle girmiş olduğu ilişkiyi işaret ettiği gözlemlenmiştir. Bu yüzden Foucault'ya göre kendilik ilişkisi bağlamında öznenin kendisine ben neyim sorusunu sorması yerine, öznenin hakikate ulaşabilme amacıyla kendi üzerimde ne türden çalışmalar yapmalıyım, kendi kendimi, varlığımı, ilişkilerimi nasıl şekillendirmeli, dönüştürmeliyim türünden soruların cevabını aramasının daha doğru olacağı tespit edilmiştir.

Foucault, Descartes'ın bilimsel rasyonaliteyi mümkün kılmak için onu etikten arındırdığını ama Kant'ın prosedür rasyonalitesinin uygulamalı bir biçimi olarak etiği tekrardan analizlerine dahil ettiğini ileri sürmüştür. Ancak yine de Foucault'nun, ne Kant'ın önermiş olduğu ahlaksal belirlenimlerin ne dinlerin, ne de sadece insanların fiili davranış şekillerinin ahlak olarak görülmemesi gerektiği konusunda uyarılmış olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu çalışma bağlamında Foucault'nun sadece kodlardan, davranış kurallarından oluşan bir ahlaki yapıyı kabul etmediği, kendilikle ilişkili ve bütünlüklü bir ahlaki anlayışa yönelmiş olduğu görülmektedir. Kant felsefesi bağlamında özne tarafından belirlenen evrensel kuralara uygun eylemlerde bulunması gereken evrensel özne tasarımı yapıldığı tespit edilmişti. Bu çalışma bağlamında

öznenin kendisini etik bir özne olarak nasıl kuruyor olduğu konusunun sorunsallaştırılarak, yani öznenin *asetik* egzersizlere ihtiyacının olup olmadığı sorgulanarak incelemeler gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla bu anlamda Kant'ın yapmış olduğu, pratik akla uygun olarak öznenin etik özne olmasını sağlayan evrensellere ve Kant tarafından kurulan etik anlamdaki ilişkilere ihtiyacın olup olmadığı tespit edilmiştir. Bu noktada gerekli olanın bireylerin zihinsel gelişimini olanaklı kılmak değil, olaylara karşı hazır olmak için söylemlerin edinilmesi, farklı durumlarda doğru eylemlerde bulunmayı sağlayacak ya da buna yardımcı olacak bilgiler olduğu belirlenmiştir. Foucault'ya göre bu bilgiyi, kendilik bilgisinde değil, kendilik kaygısının temelinde aramak gerektiğinin altı çizilmiştir. Dolayısıyla Foucault'ya göre kendilik kaygısı temelinde kurulan özne esas itibarıyla doğru bilginin öznesi olmaktan daha ziyade, doğru eylemin öznesi olarak görülmüş ve *logos*'un bu doğrultuda bilginin kesinliği yerine eylemin doğruluğunu hedeflediği ileri sürülmüştür. Bu tespitlerin kendilik bilgisini yok saymadığını ve kendilik kaygısının kendi amacını sadece kendinde içeriyor olduğunu ve evrensellik iddiası taşımadığını da burada eklemek gerekir.

Foucault bağlamında değerlendirilen Descartes'ta olduğu gibi Kant'ın açıklamalarında tespit edilen son bir diğer bulgu da evrensel temelli açıklamaların bir noktada zorunlu olarak Tanrı kavramına bağlanmakta olduğudur. Kant'a Tanrı idesi, aklın *ide*'leri bağlamında *teolojik ide* çerçevesinde ele alınmıştır. İradenin kendisine sunulan *a priori* nesnesine (yani en üstün iyiye) uygulanmasının koşulunun Tanrı olduğu ileri sürülmüştür. Anlama yetisi tarafından kavranan doğa yasalarından farklı olarak Tanrı *ide*'si sayesinde pratik akıl alanındaki insana ve insan aklına dair evrensel konuların da açıklanabilir hale geldiği ifade edilebilir. Foucault bu durumu evrensel anlayışların kaçamayacakları bir sonuç olarak gördüğünü ifade etmiştir. İlkeler ve yasalar belirlemenin önünde sonunda dayanak noktasını Tanrıda bulacağı tespit edilmiştir.

Bu çalışmalar bağlamında incelenen kurulan öznel deneyimin konusunun özellikle hakikat ile önemli bir bağının olduğu görülmüş ve bu bağlamda Foucault'nun sadece bu konuyla alakalı olarak “doğruyu söylemek” üzerine yapmış olduğu çalışmalara ayrı bir yer verilmiştir. Bu çerçevede de insanın hakikatle kurduğu ilişkinin,

kendisiyle kurduğu ilişkiyi nasıl biçimlendirmiş olduğu açıklanabilmiştir. Kişinin hakikate ulaşma amacıyla kendi hakikatine yönelmesinin bir döngüye yol açtığı ve bu döngünün de “*parrhesia*”nın bir özelliği haline geldiği tespit edilmiştir. Kendilik bilgisinin dışında kendilik pratiğinin bir bütün olarak toplumsal bir ilişki haline dönüşüyor olmasının da, dil ve söylem etiğinden başka türden, yeni bir etik anlayışa dönüştüğü görülmüştür. Bu gelişen yeni etiğin öteki ile kurulan sözel ilişki etiği olarak ya da “*parrhesia*” (açıksözlülük, doğruyu-hakikati söylemek) şeklinde tanımlandığı belirtilmiştir. Foucault’nun yapmış olduğu bu tespitlerle özne-nesne ikiliği dolayımındaki nesnel tavra bağlı kalmadan ve Kant etiğinin de dışına çıkarak bir varoluş estetiği, sözel ilişki etiğine yöneldiği görülmektedir. Bu bağlamda “*parrhesia*”nın bir kavram ya da tema olmadığı, kişilerin doğruyu söyleme cesaretini göstermelerine olanak sağlayan bir tutum, ilişkileri şekillendiren bir tür pratik olduğu tespit edilmiştir. Öznenin kendi ahlaki öznelliğini de bu pratiklerde bulduğu, kökensel olarak öznedeki bu özelliğin bulunmadığı, belli dönüşümler ve değişimlerle açığa çıktığı eklenmiştir. Bu bahsi geçen değişimlerin ve dönüşümlerin de öznenin inançları, kanıları, hayat tarzı, öteki ve kendisi ile olan ilişkisi üzerinde gerçekleştiği ifade edilmiştir. Hakikat oyunlarının iktidar pratiklerini bir araya ya da karşı karşıya getirici etkisinden dolayı da kendilik kaygısının canlı tutulabildiği ve hakikat oyunlarının öznenin bu karşılaşma öncesine kadar kabullenmiş olduğu öznel deneyimleri sorgulayabilmesinin önünü açtığı şeklinde yorumlanmıştır. Sonuç olarak, kendilik ve hakikat arasında bu bahsi geçen incelemeler doğrultusunda bir ilişki olduğu doğru kabul edildiğinde hakikatin de sadece teorik bir yanının olduğu iddiasının artık güçlü bir iddia olmaktan çıktığı öngörüsünde bulunulabilir. Hakikatin, insan hayatını, zorlukları, mutlulukları, hataları, hüznüleri, özgürlüğü, sınırları vb. hem kategorik olarak bir takım rasyonel ilkeler çerçevesinde hem de öznel deneyimler çerçevesinde bir takım pratikleri de içine alarak oluştuğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu noktada varoluş estetiğinin ya da kendilik estetiğinin oluşmasını sağlayan parçalar olarak görülen *asetik* egzersizler de bahsi geçen bu tespitlerin gündelik davranışlar üzerinden söylemsel olan, söylemsel olmayan ya da kendilik ilişkisi pratiklerine dönüşüp, öznenin deneyimlerinin, düşüncelerinin, eylemlerinin içselleştirilme çabası olarak yorumlanmıştır.

Böylelikle de Foucault'nun anlayışı sayesinde, insanın kendi kendisine hüküm veren bir yargıç rolünü üstlenmek zorunda olmadığı, daha çok kendisine sanatının dilini hatırlatan, bu dilini daha önce yapmış olduğu başarılı işlerle karşılaştırabilen bir zanaatkar, bir sanatçı rolünü de takınmasına olanak sağlayabileceği kavranabilmiştir.

Foucault'nun yapmış olduğu analizlerde, tarihsellik ve ilişkiselliği önplana çıkarmış olmasıyla onun tarihsel idealizm yaptığı da ileri sürülmemelidir. Çünkü sorunsallaştırma yönteminin tanımından da açıkça görülebileceği üzere, buradaki çaba somut gerçekler üzerinden yürümektedir. Öznenin değil de öznel deneyimlerin sorunsallaştırılmasına bu açıdan bakmak faydalı olacaktır. Buna bağlı olarak da Foucault bir fikir tarihçisi olarak değil bir düşünce tarihçisi olarak görülmesi gerekmektedir. Fikir tarihçisi x türünden bir düşüncenin filanca tarihte ne olduğundan günümüzde ne olduğuna kadar izlek tutarak, bir çizgisel yaklaşım ve tutum sergilerken, düşüncenin eleştirel tarihini yapan birinin ise hakikati tespit etmek gibi bir amacı olmadığı gibi onun yapmaya çalıştığı şeyin doğru ve yanlış oyunlarının, söylemlerin birbirine eklemleme şekillerinin tarihi olarak görülmesi daha anlamlı olacaktır. Sonuç olarak Foucault'nun tüm sorunsallaştırmalarının temelinde hakikat oyunları, söylemsel olan ve olmayan pratikler, kendilik ilişkilerinin tarihsel bağlamları yer almaktadır tespitinde bulunulabilir.

Bu çalışma bağlamında anlaşılan bir diğer nokta Foucault'nun düşünceleri üzerindeki Nietzsche etkisidir. Foucault'nun da özellikle zaten varolan bir şeyin, bir özün ortaya çıkarılması anlamında “keşif” ya da “kökensel tespit” anlamına gelecek kavramlar yerine her iki düşünürün çalışmalarında tarihin akan süreci içinde yeni bir tasarım yapıldığına göndermede bulunacak “icat” ya da “oluşum” kelimelerinin tercih edildiği gözlemlenmiştir. Böylelikle öznenin, insanın ya da diğer şeylerin özünü bilme çabası ve bu özün o özü barındıran tüm tekilleri kapsayacak derecede evrensel olduğu savunusunda bulunmak zorunda kalmamışlardır. Bilgi konusunda da Nietzsche'yle arasında benzer bir paralelliği görebilmek mümkündür. Bilmenin amacının bilmek olmadığı, efendi-köle ahlaki bağlamında güç ilişkileri olduğu şeklinde belirlemelerde bulunulmuştur. Foucault'da da benzer ilişkilerin kurulduğunun görülmesi bir yana bizzat kendisinin açıklamasıyla, Nietzsche'nin düşüncesinin tüm Batılı düşünürler arasında upuygunluk, öte dünya mutluluğu ve bilgi fikirlerini en marjinal şekilde

alabilmiş düşünür olarak nitelemiştir. Foucault'nun kurmuş olduğu benzer ilişkilere gelindiğinde ise bilginin kendisine ulaşmak ve onu anlamak için yaşamın kendisine, bilginin tarihin belli bir anındaki kurulma şekline, varoluş tarzlarına ya da estetiğine, *asetik* egzersizlere, söylemsel olan pratiklere, iktidar pratiklerine, güç ilişkilerine bakılması gerektiğini söylemiş olduğu ifade edilebilir. Her iki düşünür açısından da dünya, kendinde bilinemez oldukları iddia edilenler arasında olan ilişkiler oyunu ya da duyumların kaotik form ve kavramlar ile ifade edilemeyen şeylerin alanı olarak kabul edilmiştir. Ayrıca buraya kadar kullanılan ifadelerden bile net olarak görülmektedir ki ilişkisellik üzerinden oluşan *ontolojik* kabuller konusundaki yaklaşımlarının da benzer bir çizgide olduğunu söylemek mümkündür.

Foucault, Nietzsche'nin perspektife dayalı bilginin gözardı edilmesi durumunda farklılıkların da gözardı edilmek zorunda olduğunu, böyle bir durumda ancak benzerlikler yoluyla indirgeme yapılması ve özne-nesne ikiliği türünden ilişkileri kurmak ve şeylerin neliği ile ilgilenmek gerekeceğinin de altını çizmiştir. Bu açıklama onun özneye dair yapmış olduğu tespitlerde farklılık analizinin temel dayanaklarının da göstergesi gibi durmaktadır. Bilgiye dair bir başka tespit edilen nokta da ayırt edici özellik olmasından kaynaklı olarak gidilen insan ve hayvan ya da otomat ayrımlarına gerek kalmadığı, ilişkiler bütünü olması şeklinde bakıldığında ise ortaya Nietzsche tarafından efendi-köle ilişkisinin, Foucault'da ise iktidar-tahakküm ilişkisinin ve dolayısıyla bu çerçevede bilginin ele alındığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla her iki düşünür için düşünüen ya da bilen özne iddialarının ortadan kalkmış olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Descartes ve Kant bağlamında konular ele alınacak olursa, mutlak bir hakikat ve kesin bir bilgi kabulüne bağlı olarak tarihin tüm anlarında belirleyici olanın yani "iktidarın" bu hakikat ve bilgi olacağı açıktır, yani aslında onların düşünceleri temelinde hiçbir yerde bir iktidar ilişkisinden bahsetmek de mümkün görülmemektedir. Nietzsche'ye göre bunun bir mit olduğu bu çalışmada yer almıştır. İlişkinin önplana çıkarıldığı Nietzsche'nin analizlerinde ve Foucault'da da bu bahsi geçen hakikat ve *savoir* anlamındaki bilginin yerine *connaissance* anlamındaki bilginin açıklanmış olmasının işte bu tespit edilen ilişkiler bağlamında oldukça önemli olduğu ileri sürülebilir.

Bilgiye dair bu tespitlerde bulunulmasının belki de en önemli sonucu Foucault'ya göre Nietzsche ile birlikte artık "özne" şeklinde ifade edilen bir varlığa olan inanca gerek kalmadığına dairdir. Bilginin ve hakikatin icat edilmiş olduğu kabulüyle, hakikatin bilginin normu ve özü olduğunun reddedilmesiyle birlikte artık özü tespit edilebilecek bir özne ya da insan yerine, tek tek öznelerin ve insanların olduğu Nietzsche tarafından ileri sürülmüştür. Bu türden bir düşüncenin ileri sürülebilmesi, Foucault'ya göre Nietzsche'nin, hakikati temel dayanak noktası olarak kabul etmeden hakikatin tarihini yapmış olmasından kaynaklıdır. Bu bağlamda bir diğer tespit de Nietzsche'nin bu yaklaşımlarının Foucault'nun analizlerinin temel çerçevesini belirlemesinde önemli katkısının olduğunun ileri sürülebilmesi olmasına dairdir. Ayrıca Nietzsche'nin tarihi, hakikatin tarihi olarak görmemesi ve hataların ortaya çıkışının tarihi olarak belirlemesinin de "*sentetik a priori*"ye karşılık Foucault'nun "*tarihsel a priori*" belirleniminin ortaya çıkışındaki en önemli etkenlerden biri olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu sayede hem öznenin tarihsel olarak nasıl kurulduğunu anlamının, hem de neden tarih-üstü bir yapı olarak kabul edilemeyeceğini kavramanın mümkün hale geldiği ileri sürülebilir.

Foucault ve Nietzsche'nin geleneksel tarih anlayışının reddedilmesiyle somut olana yönelmiş olmalarının onları yüceltme anlamına gelmemesi gerektiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu tercihin Foucault açısından yöntemsel olduğu ileri sürülebilir. Bu durumun Foucault için arkeolojik ve soybilimsel bir tercih olarak değerlendirildiği ve soybilimsel olarak kabul edilen tarihin temel hedefinin kökensel olanı keşfetmek olmadığı tersine bu şeyleri katman katman ayırıştırarak çözmek gerektiğinin altı çizilmiştir. Böylelikle aklın aşmaması gerektiği iddia edilen sınırların aşılabilmesi, tekil ve somut olanları belirleyen süreksizliklerin ortaya çıkarılabilmesinin olanaklı olacağı varsayılmıştır. Özne özelinde ise bu yöntem, özne kavramı altında toplanmış tüm tekilliklerin, tüm kimliklerin katman katman çözümlenerek açıklanabilmesine olanak sağlayacaktır. Nietzsche'ye göre de benzer bir durum söz konusudur. Foucault'nun ifadeleriyle Nietzsche bu konuyu yorumda; bulunan üzerinden açıklamıştır. Nietzsche'ye göre yorumda bulunan hakikati söyleyen ya da ortaya çıkaran kişi olarak kabul edilmiştir ama şeylerdeki gizli hakikati keşfeden kişi değildir.

Bu noktada Nietzsche'nin yorumcu açıklamasının Foucault'nun "*parrhesia*" ve arkeolojik yöntemsel incelemelerinde işaret ettiği noktalarla benzerlik taşıyor olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Foucault, yapılan bu tespiti, Nietzsche'nin hakikati söyleyen yorumcusunu "çukur kazıcıya" benzetmesiyle de desteklemiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümünün son kısmında Velasquez'in "*Nedimeler*" tablosu üzerine Foucault'nun söylemi incelenmiştir. Bu eser bağlamında temel meselenin öznenin ne olduğu ve konumunun neresi olması gerektiği olarak tespit edilmiş ancak eserin bu sorulara verdiği cevapların çokluğu ve farklılığı tezin ileri sürmüş olduğu hipotezi görsel ve estetik olarak da desteklemiştir. Özne (ya da özneye yüklenmiş olan tanım) söylemsel olan ve olmayan pratikleri belirleyen bir noktadadır. Velasquez'in "*Nedimeler*" eserinde de konunun doğal özne ya da ilgili öznenin portresi olması beklenmektedir ve o öznenin (portrenin) de iktidarı elinde bulunduran yani kralın resmi olması gerekmektedir. Böylelikle aslında resmedilen şey kralın kendisi değil fakat iktidarın bir temsili olacaktır. Neticede belli bir söylemsel pratik ya da temsil ilişkisinin kurulmasını sağlayan yapı bir sanat dalıdır ki burada bu yapının kendi disiplinine has kuralları vardır. Yani iktidara ait söylemsel pratiklerin ve temsil ilişkisinin, resim alanının kendi yasaları ve kuralları (ya da dili) çerçevesinde belirlenerek sergilenmesi gerekmektedir. Fakat eserde ilişkiler öyle bir şekilde kurulmuştur ki, temsil ilişkisi mutlak hakikati, evrensel özne olan kralı vermek yerine bize ressamın kendisinin ve nedimelerin temsilini vermektedir. Yani aslında belli bir durumda belli türden bir ihtiyaca cevap vermek için, belli türden ilişkilerin bir araya gelerek ortaya çıktığı, oluştuğu bir temsili yani kurguyu yapanı ya da kurgulanan öznenin kendisini vermektedir. Ayrıca hakiki öznenin yani kralın resimde (temsilde) aynada yer alıyor olması, zaten temsil ilişkisi olduğu açık olan hakiki öznenin, temsil ilişkisinin kendisi olan bir resimdeki, temsili aynada yer alıyor olması hakikatin ve iktidar ilişkilerinin ironisi gibi durmaktadır. Kendine has söylemsel bir yapı olarak kabul edilebilecek bu tabloda iktidar ilişkilerinin beklenenin aksine farklı şekilde kurulduğu, klasik anlamda öznenin belirsizleştiği, ya da beklenen, esas, mutlak olarak güce sahip öznenin yerine farklı iktidar ilişkileri ile yeniden kurgulanmış bir özne (ressamın kendisi) ya da farklı güç odaklarına işaret eden farklı öznenin (ressamın, hizmetkarların, nedimelerin hatta bir hayvanın) bir aradalığı gözlemlenmektedir.

Belirsizlik, gerçek temsilin hangisi olduğu konusunda da vardır. Hakiki öznenin, hakiki mekanın yanında hakiki tablo/eser hangisidir sorusuna da farklı söylemsel olan ve olmayan pratikler bağlamında farklı ilişkiler kurularak farklı cevaplar verilebilmektedir.

Bu tespitlerden “hakikat diye bir şey yoktur”, “özne diye bir şey yoktur”, “her türlü farklı yorum yapmak mümkündür” sonucu çıkarılmamalıdır. Burada ifade edilmek istenen evrensel, tek ve mutlak bir yapı olması gerektiği iddiasında bulunmanın zor olduğunun görüldüğü açıklanmaya çalışılmaktadır. Eğer bir mutlak hakikat ve mutlak bir özne, kudret varsa bile bu sonsuza kadar sır olarak kalacaktır. Çünkü klasik anlamda beklenen, tüm hakikat, evrensel özne, kesin bilgi her şey eserde ressamın önünde duran, maalesef ressama dönük ve eseri görenler için sırrını koruyan tuvalin üzerindedir. Bu durumu şöyle ifade etmek de mümkündür. Söylemsel pratikleri burada belirleyen resmin kuralları ve ressamın kendisi olmasından dolayı ressam ilişkiyi, resminde bu şekilde kurmuştur ve bu ilişkiler bağlamında özne (ressam) ve hakikat (resmin ifade ettiği) bu şekilde açığa çıkmıştır. Dolayısıyla çok açık bir şekilde bu eser göstermiştir ki; klasik anlamdaki temsil ilişkisi ya da resim olarak kurgusu da evrensel ölçütler tarafından belirlenmemiş tersine belirli söylemsel pratikler etrafında tarihin belli bir anında belli türden ihtiyaçları karşılamak amaçlı olarak kurulmuştur.

Bu çalışmanın temel problemi olan “evrensel bir öznenin bahsedilebilir mi” sorusuna aranan yanıtlar etrafında, ilkin sorunun kendisine açıklık getirilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak da evrensel bir özne kabulü reddedilecek olursa, hangi koşullar altında ve nasıl bir özne ile karşı karşıya kalınacağına dair tespitlerde bulunulmuştur. İlk soruna dair Descartes ve Kant’ın yapmış olduğu çalışmalar açıklayıcı ve yeterli derecede bulgulara ulaşılmasını sağlamıştır. İkinci sorun ile ilgili olarak da Foucault’nun farklı çalışmalarında, farklı farklı bölümlerinde değinmiş olduğu konular analiz edilerek önemli tespit ve katkılara ulaşılmıştır. Çalışmanın sınırlılıkları ve odak noktasının Foucault bağlamında olduğu dikkate alınacak olursa; sorunun öznenin evrenselliği ve tarihselliği arasındaki gerilim olarak tespit edildiği kısaca ifade edilebilir. Bu tespit başka ifadeyle özetlenecek olursa; tek tek özneler arasındaki ilişkiler ile bütün özneleri kapsayacak türden bir “özne” tasarımı sorgulanmış ve çalışma boyunca yapılan analizlerde saptanan ve kurulan bu ilişkiler detaylı olarak sunulmuştur. Foucault bağlamının korunması, bu amaçla Descartes, Kant ve

Nietzsche'nin özne yaklaşımları temelinde incelemelerde bulunarak ve bu düşünürlerin tespitlerinin Foucault temelinde incelenmesi sayesinde sağlanmıştır. Bu sayede hem bu düşünürlerin özne hakkında ileri sürdükleri problemler kendilerine özgü haliyle ele alınabilmiş hem de bu bahsi geçen problemlerin aynı zamanda bu çalışmanın da problemlerinin bir kısmını oluşturmaları nedeniyle, bunlara getirilen öneriler çalışmanın da önemli çözümsel tespitleri haline gelmiştir. Bu düşünürlerin özne konusuna hangi açılardan yaklaşmış, konuyu ne şekilde ele almış oldukları cevaplandırıldığı gibi aynı zamanda Foucault'nun konu ile ilgili tespitleri ve katkıları karşılıklı olarak analiz edilmiştir. Dolayısıyla da Foucault'nun Descartes ve Kant'ın özne hakkında yapmış oldukları analizlere getirmiş olduğu açıklama ve eleştirilerin neler olduğu bu şekilde açıklığa kavuşturulabilmiştir. Aynı zamanda Nietzsche'nin yapmış olduğu çalışmaların Foucault tarafından ne şekilde değerlendirildiğinin çalışmaya dâhil edilmesiyle, Nietzsche'nin Descartes ve Kant'ın özne belirlenimlerine nasıl bir yaklaşımda bulunduğu, hangi çözümleri önerdiği ve bu yaklaşımla sunulan önerilerin Foucault'nun yapmış olduğu açıklamalar arasında nasıl bir ilişkinin söz konusu olduğu, Foucault ve Nietzsche ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Öznenin neliği üzerine yapılan akıl yürütmelerin yanında, Foucault özelinde ise öznel deneyimin nasıl anlaşılması gerektiği, bu deneyimin söylemsel olan, söylemsel olmayan ve kendilik pratikleri etrafında nasıl kuruldukları, insan denen ilişkiler bütününe bu bahsi geçen öznel deneyimlerin öznesi konumuna nasıl geçtiği, bu geçiş süreci ile sınırlılık konuları arasında ne türden ilişkilerin olduğu sorularına yanıtlar verilmeye çalışılmıştır. Böylelikle özne sorunsallaştırılırken verilen yanıtların; kesin bilgi, mutlak bir hakikat etrafında mı yoksa hayatın içinde gelişen bilme edimlerinin hatalarından destek alarak mı formüle edildiklerine dair sorgulamalar neticesinde ortaya çıkmış olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Sonuç olarak modern anlamda özne ve insan belirlenimlerinin Foucault tarafından geliştirilen yöntem sayesinde çözümlenip çözümlenemeyeceğine ya da onun diliyle ifade edilecek olursa sorunsallaştırılıp sorunsallaştırılmayacağına dair belirsizliklerin ortadan kaldırıldığı düşünülmektedir. Böylelikle de Foucault'nun klasik dönem olarak adlandırdığı, modern dönem felsefi düşünürlerine işaret ettiği zaman dilimi içinde Descartes ve Kant'ın özne yaklaşımlarının analizinin, onların çözümlenmelerinin sorgulanmasının ve özneye çizmiş oldukları sınırların detaylarının

görülmesinin mümkün hale geldiği ileri sürülebilir. Çalışmanın ayrıca bu amaca yönelik, Foucault'nun kuramsal incelemelerinin çalışmaya dâhil edilmesiyle oldukça önemli, açıcı katkı ve eleştiriler sunulabildiği ortadadır. Bu amaca ulaşılmasıyla aynı zamanda modern anlamda özne ve insan belirlenimlerinin Foucault tarafından geliştirilen yöntem sayesinde çözümlenip çözümlenemeyeceği konusunda da net veriler elde edilebildiği söylenebilir. Descartes ve Kant'ta çizilen sınırların aşılabilmesini sağlayacak pratiklerin eleştirisinin geliştirilebileceğine dair bulgular yine bu incelenmeye paralel olarak elde edilmiştir. Bu ikinci amaca ulaşılmasıyla da aslında evrensel, zorunlu, kurucu özne anlayışlarıyla, tarihsel, olumsal, kurulan öznel deneyimlerinin öznesi olan insanların, özneye dönüşme ya da dönüştürülme süreçlerinin tarihini oluşturmayı temel mesele edinmiş olan Foucault'nun görüşleri daha açık bir şekilde karşılaştırılabilmiştir. Böylelikle de öznenin sınırlarının bağlayıcı olmadığı hakkında başka bir olanaklı alanın açılabilmesine dair cevaplar verilebilmiştir. Ek olarak Foucault'nun özne konumuna geçme süreçlerini inceleme amacıyla geliştirmiş olduğu yöntemsel yaklaşımın; yani sorunsallaştırmanın bu incelemeleri mümkün kılmaya yetkin olduğunun gözlemlendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. “Sınırlı bir özne ve dolayısıyla da sınırlı bir insan tanımı kabul edilemez” iddiasının haklı bir iddia olduğunu görmek mümkündür. Dolayısıyla bir başka açıdan da kısaca ifade edilecek olursa; sınırlı bir özne ve sınırlı bir insan tanımının kabul edilmesi durumunda farklı özneler ya da aynı öznenin kendi içindeki farklı farklı yapılarının açıklanamaz olabileceğini bu çalışma göstermiştir. Sınırlı bir özne ve dolayısıyla da sınırlı bir insan tanımının kabul edilmesi halindeyse, özgürlük kavramının açıklanmasının zorlaşacağı, bu kabul ile bu tanımın gelmiş geçmiş tüm özneler için belirleyici olacağı, evrensel ve tarih üstü açıklamalar için önünde sonunda Tanrı gibi ya da hayali ve her şeyi önceleyen üstün bir gücü zorunlu olarak varsaymak gerekebileceği, mutlak bir hakikatin kabul edilmek zorunda kalınacağı, yaşamsal pratikleri ya da bilme faaliyetlerini değil zorunlu olarak sınırlı bir bilgi anlayışının hakikat açıklamaları için belirleyici olacağı daha net bir şekilde görülebilir hale gelmiştir.

Özneye dair yapılan bu çalışma bağlamındaki incelemeler sayesinde Foucault'nun çalışmalarının ve yöntemsel yaklaşımlarının neden özne konusunda büyük bir öneme sahip olduğu da net bir şekilde gözlemlenmiştir. Foucault'nun özellikle Descartes'tan başlayarak sorunu çözümlemesi, modern dönem ve çağımız özne kavrayışlarına kapsayıcı bir bakış açısı sunabilmiş, kendi düşüncesini temellendirirken de farklı düşünceler bağlamında farklı öznelerin nasıl mümkün olduğunu göstermesi açısından önemli bulgulara ulaşılabilmektedir.



KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2005). Aşkınıllık Kavramı Üzerine. Mine Haydaroğlu (Çev.). Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant. E. Efe Çakmak (Ed.), *Cogito Dergisi*, 41-42 (Kış 2005), İstanbul: YKY. 56-85.
- Canpolat, N. (2005). “Foucault” 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar, Kadife Karanlık, McLuhan, Foucault, Chomsky, Baudrillard, Postman, Lacan, Zizek. Rigel, N., Batuş, G., Yücedoğan, G., Çoban, B. (Haz.). (2. Baskı). İstanbul: Su.
- Cassirer, E. (1996). *Kant’ın Yaşanı ve Öğretisi*. Doğan Özlem (Çev.). İstanbul: İnkılap.
- Cevizci, A. (2006). *Felsefe Ansiklopedisi*, Ankara: Ebabil.
- Deleuze, G. (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*. Ulus Baker (Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Deleuze, G. (2011). *Kant’ın Eleştiri Felsefesi*. Hüsen Portakal (Çev.). İstanbul: Cem.
- Descartes, R. (1982). *Principles of Philosophy*. Valentine Rodger Miller ve Reese P. Miller (Çev.). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic.
- Descartes, R. (1997). *Felsefenin İlkeleri*. Mehmet Karasan (Çev.). İstanbul: MEB.
- Descartes, R. (1998). *Regule Ad Directionem Ingenii: Rules For The Direction Of The Natural Intelligence*. George Heffeman (Çev.). Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Descartes, R. (2003). *Discourse on Method and Meditations*. Elizabeth S. Haldane ve G. R. T. Ross (Çev.). New York/USA: Dover.
- Descartes, R. (2008). *Meditations on First Philosophy With Selections from the Objections and Replies*. Michael Moriarty (Çev.). New York/USA: Oxford University.
- Descartes, R. (2011a). *Anlığın Yönetimi için Kurallar*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea.
- Descartes, R. (2011b). *Usun Yöntemi ve Bilimlerde Gerçeklik Arayışı için Yöntem Üzerine Söylem*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea.
- Descartes, R. (2011c). *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea.
- Dillon, M. (2014). Olaylıllık: Hakikat Siyaseti ve Sonluluğun Mantıksal Çözümlemesi. Erkan Ünal (Çev.). *Cogito Dergisi*, 70-71. (2. Baskı). İstanbul: YKY. 504-535.
- Heimsoeth, H. (1993). *Immanuel Kant’ın Felsefesi*. Takiyettin Mengüşoğlu (Çev.). İstanbul: Remzi.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri, 1970-1982*. Selahattin Hilav (Çev.). (2. Baskı). İstanbul: YKY.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. Veli Urhan (Çev.). İstanbul: Birey.

- Foucault, M. (2001a). *Kelimeler ve Şeyler*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). (2. Baskı). Ankara: İmge.
- Foucault, M. Gutman, H. Hutton, P. U. (2001b). *Kendini Bilmek*. Gül Çağalı Güven (Çev.). İstanbul: Om.
- Foucault, M. (2001c). *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*. Ümit Umaç ve Ali Utku (Çev.). (2. Baskı). İstanbul: Birey.
- Foucault, M. (2004). *Marx'tan Sonra*. Gökhan Aksay (Çev.). İstanbul: Chiviyazıları.
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. Mehmet Ali Kılıçbay (Çev.). (4. Baskı). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Hülya Uğur Tanrıöver (Çev.). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2011a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin (Çev.). (3. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2011b). *Felsefe Sahnesi*. Işık Ergüden (Çev.). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2011c). *Büyük Kapatılma*. Işık Ergüden ve Ferda Keskin (Çev.). (3. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2012a). *Bilme İstenci Üzerine Dersler, College de France Dersleri (1970-1971)*. Kerem Eksen (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Foucault, M. ve Chomsky, N. (2012b). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: bgst.
- Foucault, M. (2012c). *Doğruyu Söylemek*. Kerem Eksen (Çev.). (3. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus, College de France Dersleri (1977-1978)*. Ferhat Taylan (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Foucault, M. (2014a). *Özne ve İktidar*. Osman Akınhay ve Işık Ergüden (Çev.). (4. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2014b). *Sonsuza Giden Dil*. Işık Ergüden (Çev.). (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2015a). *Biyopolitikanın Doğuşu, College de France Dersleri (1978-1979)*. Alican Tayla (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Foucault, M. (2015b). *Öznenin Yorumbilgisi*. Ferda Keskin (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Gündoğdu, H. (2014). Foucault: İktidardan Biyoiktidara. *Cogito Dergisi*, 70-71. (2. Baskı). İstanbul: YKY. 398-416.
- Kant, I. (1870). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin: L. Heimann.

- Kant, I. (1919). *Kritik der Reinen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner.
- Kant, I. (1920). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Leipzig: Felix Meiner.
- Kant, I. (1922a). *Kritik der Praktischen Vernunft*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Kant, I. (1922b). *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig: Felix Meiner.
- Kant, I. (1965). Was ist Aufklärung?. *Politische Schriften*. Otto Heinrich (Ed.). Wiesbaden/Almanya: Springer. 1-8.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek (Çev.). Ankara: Türkiye Fesefe Kurumu.
- Kant, I. (2006a). *Yargı Gücünün Eleştirisi*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea.
- Kant, I. (2006b). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. Uluğ Nutku (Çev.). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. Ankara: Doğubatı. 30.
- Kant, I. (2015). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İoanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Fesefe Kurumu.
- Kant, I. (2016). *Pratik Aklın Eleştirisi*. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı (Çev.). Ankara: Türkiye Fesefe Kurumu.
- Merquior, J. G. (1986). *Foucault*. Nurettin Elhüseyni (Çev.). İstanbul: Afa.
- Nietzsche, F. (1886). *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig/Deutschland: C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. (1887a). *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig/Deutschland: E. W. Fritsch.
- Nietzsche, F. (1887b). *Morgenröthe*. Leipzig/Deutschland: E. W. Fritsch.
- Nietzsche, F. (1892). *Zur Genealogie der Moral*. (2. Aufl.). Leipzig/Deutschland: C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. (1899). *Nietzsche's Werke Band III: Nietzsche contra Wagner*. Leipzig/Deutschland: C. G. Naumann.
- Nietzsche, F. (1900). *Nietzsche's Werke Band II: Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*. (8. Aufl.). Leipzig/Deutschland: C. G. Naumann
- Nietzsche, F. (1922a). *Nietzsche's Werke Band XV: Der Wille zur Macht: Erstes und Zweites Buch*. (3. Aufl.). Leipzig/Deutschland: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (1922b). *Nietzsche's Werke Band XVI: Der Wille zur Macht: Drittes und Viertes Buch*. (3. Aufl.). Leipzig/Deutschland: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (2005). *Gesammelte Werke*. Bearbeitet von Dr. Wolfgang Deninger Bindlach/Deutschland: Gondrom.

- Özlem, D. (2006). Kant ve Yeni Kantçılık. Immanuel Kant (*Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*). Nebil Reyhani (Ed.). Ankara: Vadi .251-278.
- Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. Veli Urhan (Çev.). İstanbul: Say.
- Russell, B. (2012). *Batı Felsefesi Tarihi III*. Ahmet Fethi (Çev.). İstanbul: Alfa.
- Spinoza, B. (B.) (2011). *Etika*. Hilmi Ziya Ülken (Çev.). (4. Baskı). Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (B.) (2012). *Politik İnceleme (Tractatus Politicus)*. Murat Erşen (Çev.). (3. Baskı). Ankara: Dost.
- Urhan, V. (2000). *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*. İstanbul: Paradigma.
- Urhan, V. (Der.) (2002). *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. Veli Urhan (Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Urhan, V. (2010). *Fikir Mimarları Dizisi 24: Foucault*. İstanbul: Say.
- Weber, A. (2015). *Felsefe Tarihi*. H. Vehbi Eralp (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.