

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

MICHEL FOUCAULT'NUN FELSEFESİNDE MODERN DÜNYA
DÜZENİNDE İNSAN KAVRAMI

Metin KÜSMÜŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2010

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

MICHEL FOUCAULT'NUN FELSEFESİNDE MODERN DÜNYA
DÜZENİNDE İNSAN KAVRAMI

Metin KÜSMÜŞ

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Erdoğan

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2010

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,


Metin KÜSMÜŞ tarafından hazırlanan "Michel Foucault'nun Felsefesinde Modern Dünya Düzeninde İnsan Kavramı" başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız

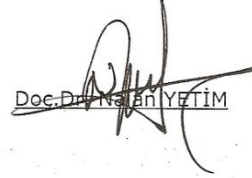


Başkan


Y. Doç. Dr. Eyüp ERDOĞAN
(Danışman)

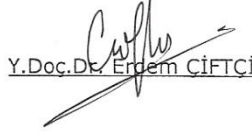


Üye


Doç. Dr. Nalan YETİM



Üye


Y. Doç. Dr. Erdem ÇİFTÇİ

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

... / ... /

Prof. Dr. Mustafa AKSAN
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

İnsanı genel içinde bir unsur olarak değerlendirerek bireyin kendine özgünlüğünü, tekliğini normal dışı sıfatıyla önemsizleştiren modern anlayışa karşı önce modernizmin kendi içinden çıkan eleştirileri sonra da postmodern anlayışın önemli bir temsilcisi sayılan Foucault'nun, modern insan anlayışına yönelik eleştirileri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çerçevede burada modernizmin insanın anlamına yönelik yaklaşımları ortaya konulduktan sonra Marx'ın, modernizmin içinde kalan eleştirilerine yer verilecek daha sonrada postmodernizmin önünü açan Nietzsche ve postmodern anlayışın temsilcisi olan Foucault'nun modern insan anlayışına yönelik eleştirileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmanın ortaya konmasında başta hoşgörüsünden, bilgi ve deneyimlerinden yararlandığım sevgili hocam ve danışmanım Yrd. Doç. Dr. Eyüp ERDOĞAN'a ve daha sonra çalışmanın içeriğinin oluşumunda bilgisel destek sağlayan Yrd. Doç. Dr. Erdem ÇİFTÇİ'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca çalışmamın her aşamasında ve hayatımın her anında yanımda olarak emeğini, bilgisini benden esirgemeyen hayat yoldaşım ve çocuğumuz Ali İda KÜSMÜŞ'ün annesi Hatice KÜSMÜŞ'e ömrümü bir borç bilirim.

Metin KÜSMÜŞ

Mersin 2010

ÖZET

“İnsan” insanlık tarihinin başından beri sorgulayan, düşünen bir oluş olarak bilimsel olan ya da olmayan tarzda, merakın doğurduğu azimle hep “anlam”ını aramıştır. Birinci bölümde, insanın bu arayışıyla bağlantılı olarak modern anlayışa karşı, aklın evrenselliği dayanağından, bilimin kesinlik içeren yaklaşımlarıyla ortaya konulan bilgiler ve bu bilgilere yönelik Marx’ın yapıcı eleştirileri ve buna karşın Nietzsche’nin yıkıcı eleştirileri yer almıştır.

İnsanın anlamının ne olduğuna yönelik sorulara *modernizmin* bilimsel kesinlikle verdiği cevapları, Nietzsche *perspektif* kavramıyla yorumlamasına karşın ikinci bölümde Foucault, modern dönemin kendine özgülüğünü yansıtan egemen görüşü *Söylem* kavramıyla yorumlayarak modernizmin ortaya koyduğu ‘cevapları’ düzenin devamlılığına hizmet eden araçlar olarak yorumlamıştır. Foucault, modernizm ile insanın zorunlu bir belirlenmişliğe mecbur bırakıldığını ve bu şekliyle düzenin halkası haline geldiği bilgisini, insanın özgürlüğü yolunda bir imkân olması amacıyla, ortaya koyar. Bu bağlamda Foucault, kesinlikten uzak değişime tabi sürekliliğin varlığını kabul eden *postmodern* bakış açısıyla insanın tekliğine özgü anlamsal değerine ulaşma bağlamında insani bir çaba ortaya koyar. Bunun mümkünlüğü insanın kendine özgü tekliğinin anlamı, yani özgürlüğü olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Modernizm, Postmodernizm, Perspektif, Söylem

ABSTRACT

From the beginning of the humankind as an interrogator and thinker being, in a scientific or unscientific way, with the determination of curiosity, “human” always search for his/her sense. Due to the search of human, in the first part there are knowledges that includes scientific certainty and according to these knowledges there are Marx’s criticism and Nietzsche’s destructive criticism.

However Nietzsche interprets, modernism’s certain scientific answers due to the questions of “the meaning of human” with perspective concept, in the second part Foucault interprets with his dominant view that reflects modern periods specification with “discourse” concept and he comments the “answer” of the modernism as the tools that serve continuation of regime.

Foucault claims that modernism and human are forced to become in a certain way and they become a circle of regime in order to make a statement on the existence of changable continuation that far from certainty and he tries to maintain a personal duty to the meaning value of personal freedom with postmodern point of view. The possibility of this will become the meaning of personal individuality or personal freedom.

Key Words

Postmodernism, Modernism, Perspectivism, Discourse

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME GİDEN YOLDA İNSAN KAVRAMI.....	3
I.1. Modernizm ve İnsan.....	3
I.2. Modernizm ve Karl Marx	15
I.3. Postmodernizm Yolunda Nietzsche Felsefesinde İnsan Kavramı	22
I.4. Nietzsche ve Postmodernizm.....	34
I.5. Postmodernizm ve İnsan Kavramı.....	37
II. BÖLÜM MICHEL FOUCAULT FELSEFESİ VE İNSAN KAVRAMI.....	48
II.1. Michel Foucault ve Felsefesi.....	48
II.2. M. Foucault Felsefesinde Modern İnsan.....	57
II.2.1. Modern İnsan ve İktidar.....	60
II.2.2. Modern Bilim ve İnsan.....	73
II.3. Foucault Felsefesinde Modern İnsanın Özgürlük Problemi.....	83
SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA.....	100

GİRİŞ

“Michel Foucault’nun Felsefesinde Modern Dünya Düzeninde İnsan Kavramı” isimli tez çalışmamızın amacı modernizmin ortaya koyduğu insan tanımının, döneme egemen olan veya dönemi meydana getiren epistemisinin bir ürünü olduğunu ortaya koymaktır. Bu çerçevede Foucault’nun bakış açısıyla modern dünya düzeni tanımını içinde yer alan *insan kavramının* nasıllığının ayrıntılı bir biçimde ortaya konulması çalışmamızın temelini oluşturacaktır.

Konumuz olması bağlamında insan kavramının anlamına yönelik var olan çok sayıda çalışmadan farklı olarak biz bu çalışmamızda, “modern insan” ve “postmodern insan” anlayışlarının karşılaştırılmasını sağlamanın yanı sıra düzene tabii insanın modernizmin bir ürünü olduğu vurgusunu yapıp, günümüz insanına kendine özgülük yolunda bir olanak yaratmaya çalıştık.

Felsefe tarihinin her döneminde kabul gören düzene karşı alternatif modellerle insanın anlamının ne olduğuna veya nasıl olması gerektiğine ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalarda *olması gerekliliğinin* tanımındaki felsefi yaklaşımsal farklılığın yanı sıra insani zeminin bilgisi tarihin egemen anlayışına göre şekillenmiştir. Bu tarihi zincir halkalarından biri olan modern anlayışın kırılmasına imkân sağlayan Foucault’nun, yöntem farklılığına bağlı olarak ortaya çıkan insan yaklaşımı ile insanın hiç de söylendiği gibi özgür olmadığını ortaya koymaya çalıştık.

Biz bu çalışmayla, tarihi süreçte, yönetilen insanın muhatap olduğu egemen görüş anlamlandırmalarında büyük farklılıklar ve buna bağlı olarak da farklı bilimsel dayanakların ortaya çıkmış olmasının doğallığının altını çizmeye çalıştık. Ama aynı zamanda bu durumun farkındalığıyla insanın kendine dönerek kendisi olmanın nasıllığını sorgulamasına da yol açmaya çalıştık. Dayatmacı tek tip insan modeline karşı kendine

özgürlük bağlamında Foucault'nun ortaya koyduklarının önemi kuşkusuzdur. İnsanın kendine özgürlüğünü anlaması ve yaratması bağlamında bu çalışmanın sadece bir tek bireye olsa bile bir zerre katkı sağlaması bana göre tartışılmaz bir önemliliktir.

Bu çalışmada kaynakçada verilen eserlerin ayrıntılı bir incelemesi yapılarak öncelikle modern insan anlayışı ve buna yönelik modernizm dâhilinde yer alan eleştiriler çalışmamızın ana konusu olan Foucault'nun görüşleriyle bağlantılı olarak ortaya konularak birinci bölüm oluşturulmuştur. İkinci bölüme gelindiğinde ise postmodern insan yaklaşımı genel olarak ortaya konulduktan sonra Foucault'nun felsefesi tavrının ana hatları ve modern insana yönelik eleştirel yaklaşımından hareketle insanın özgürlük imkânının nasıllığına cevap aranmaya çalışılmıştır.

İnsanın anlamını ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada, felsefi tavrıda, karşılaştırmalı yöntem anlayışından yararlanılmıştır. Söz konusu olan bu karşılaştırma yönteminin, modern ve postmodern bakış açıları arasındaki farklılık nedeniyle kullanılması uygun görülmüştür. Bu şekliyle insan tanımındaki çeşitlilik ve bunun nedeni anlaşılmaya çalışılmıştır.

I. BÖLÜM

MODERNİZMDEN POSTMODERNİZME GİDEN YOLDA İNSAN KAVRAMI

I.1. Modernizm ve İnsan

Modern kelimesi latince “modernus” kelimesinden türetilmiştir. “Hemen şimdi” anlamına gelen modernite kelimesinden hareketle, felsefi açıdan modernliğin ne anlama geldiğini ileri sürmeden önce, modern sözcüğünün tarihte ilk kez ne zaman, hangi vesileyle kullanıldığından kısaca söz edeceğiz. Bu amaçla modern kelimesinin etimolojisine baktığımızda:

Modo’dan (“son zamanlar”, “tam şimdi”) gelen modernus, hodiernus (hodie’den, “bugün”) modelinden hareketle Latince’de yaratılmış bir sözcüktür. İlk olarak İsa’dan sonra beşinci yüzyılın sonunda antiquus’un karşıt anlamlısı olarak kullanıldı. Daha sonraları, bilhassa onuncu yüzyıldan sonra modernitas (“modern zamanlar”) ve moderni (“bugünün insanları”) terimleri de yaygınlık kazandı (Kumar, 1999: 88).

Görüldüğü üzere modern kelimesi Orta Çağ’da icat edilmiş bir kavramdır. Modern kelimesi pagan dünyayla Hıristiyan dünyası arasındaki zamansal farklılığı belirtmek için kullanılıyordu. O dönemde modern kelimesi, günümüzde olduğu gibi olumlu bir anlama sahip değildi. Bu durum, Hıristiyanlığın tarihsel olaylara bakış açısıyla ilişkilidir. ‘Yeryüzü Kent’i, ‘Tanrı Kent’in, Tanrı’nın göksel krallığının, yanında geçici bir süre ikamet ettiğimiz değersiz bir yerdir. Modernus kavramını icat etmiş olan Orta Çağ Hıristiyan düşüncesi, yeryüzündeki zamanı, ilahi biçimde sonlanmasına kadar var olması gereken değersiz bir şey olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle Hıristiyan Ortaçağ Avrupası’nda ‘değişim’ küçük görülüyor, yeni olan değersiz olanla bir addediliyordu (Kumar, 1999: 89).

Genel anlamda modern kelimesine karşı olumlu övgünün Rönesans ile başladığını söyleyebiliriz. Fakat bunun Rönesans’a ilişkin, derinlikten yoksun bir

yorum olduğu söylenmelidir. Rönesans, Hıristiyanlığın dünyevi olanı küçümsemesine karşı bir isyan olarak görüldüğü için, Rönesans düşüncesinin ve sanatının antik olan karşısında modern olanı tercih ettiğı düşünölmektedir (Kumar, 1999: 94). Oysa Rönesans kelimesinin kökeninde yer alan *renatio*, yani “yeniden doğuş” anlamı modern olana bir çağrı anlamına gelmez. Rönesans düşünürleri için yeniden doğuş, Antik çağın bilgeliğinin keşfedilmesi anlamına gelmektedir (Davies, 2006: 511).

Tarihte ilerlemeden çok yozlaşmanın bulunduğuna veya ilerleme sağlansa bile bunun insanlığın ahlaki değerlerinin yok olması ve yozlaşması pahasına sağlanabileceğine inanan 17. yüzyıl tarih felsefecilerinin gözünde halihazırda var olan her şey çürüme ve dejenerasyon neticesinde yok olup gidebilirdi. Bilimsel keşiflerin insan yaşamını iyileştirebileceğine dair yaygınlaşan umutlar, monarşilerin sarsılışının belirtisi gibi görölen Fransız devrimi gibi olaylar, modern zamanların (*modernitas*) geçmiş zamanlardan daha iyi olduğı ve şimdinin gelecekteki iyi günlerin habercisi olduğuna dair düşüncenin zafer kazanmasına yol açmıştır (Kumar, 1999: 97).

Bu şekliyle modern kelimesinin kazandığı olumlu anlam, “ilerleme” kavramıyla var olan güçlü bağına ortaya çıkarmaktadır. İlerleme, modern olanın geçmiş karşısında elde etmiş olduğı zaferin ifadesini meydana getirmektedir. Dolayısıyla ilerleme ve modernlik kelimelerinin eş anlamda kullanılması şaşkırtıcı değildir.

Günümüze geldiğimizde ise çoğunlukla kabul gören anlayışıyla modernizm kavramı felsefe sözlüğünde şu şekilde tanımlanmıştır:

Genel olarak, geleneksel olanı yeni olana tabi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi veya düşünce tarzı. Bir inanç sistemi ya da öğreti bütününi değışen koşullara uyarlama eğilimi ya da hareketi. Özel olarak da Batıda 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve kilisenin teolojik öğretisiyle toplum teorisini kentleşme ve endüstrileşmenin, geleneksel otoritenin çöküşü ve liberal/demokratik düşüncelerin yükselişinin ve nihayet modern bilimin etkisiyle dünya görüşünde vuku bulan değışmelerin sonucu olan yeni toplumsal ve politik koşullara uyarlamayı amaçlayan tavır, harekettir (Cevizci, 2003: 272).

Bu günün dünyasında modernleşme, Batı Avrupa merkezli olarak Orta Çağ 'ın sonlarında başlayıp bugüne kadar devam eden ve sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarda yaşanan büyük dönüşüm sürecini tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Geleneksel olandan köklü bir kopuşu ifade eden modernizm, çok yönlü bir değişim ve dönüşüm sürecini işaret etmektedir.

Modernizmin kendi felsefesini oluşturması, Aydınlanma düşünürlerinin 'nesnel bilim', 'evrensel ahlak' gibi bütüncül bir insan yaklaşımı konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabayla kendini ortaya koymuştur. Amaç, özgür ve yaratıcı bir biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır. Modernizm, Aydınlanmanın ilkelerini temel alır. Akıl ve bilimi ilerlemenin aracı olarak görerek insana doğa üzerinde bilimin egemenliğini vaat eder. Bu noktada bir Aydınlanma projesi olarak tanımlanan modernizm projesinde nesnellik ve evrenselliğin egemenliği ortaya konulmuştur (Yılmaz,1996: 96).

Bu şekliyle modernizm, Orta Çağ'ın insanını, din ve Tanrı gibi doğüstü değerlerle ilişkili otoritelerden kurtarıp, modern anlayış çerçevesinde onu, aklın egemenliği altına sokmaya çalışmıştır. Bu amaçla birey, aklın belirleyiciliğinde iyi ve kötüyü ayırarak davranışlarına yön verecek bir sorumluluk üstlenmiştir. Fakat burada sözü geçen akıl, tek bir bireyin akli değildir. Tüm bireylerde aynı şekilde işlediği savunulan modernizme göre akıl, sadece tek bir bireyin değil, evrensellikten pay almış, her birey için geçerli olan akıldır. Bu bağlamda kendinin ne olduğu sorusuna yönelik cevap modernizm de insanın kendisine bırakılmaz. Çünkü akıl belirlenmişliğe imkân veren evrensel bir nitelik kazanmıştır. Modernizmin insana yönelik evrensellik vurgusu modern dünyada bilimin kazandığı kudretle temellenmiştir. Bu bağlamda insanlığa olması gerekenin yakın ve ilerde

olduğunu kabullendirmeye çalışan modernizm, kendinin total felsefesine ve bilimsel bilgi tekeline karşı çoğulculuğu, yerelliği ve kendine özgülüğü ön plana koyan postmodern anlayışın ortaya çıkış nedeni olmuştur (Yılmaz, 1996: 94).

Özetle Modernizm, Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan, hümanizm ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci, evrimci ve insan merkezli düşünce sistemiyle karakterize edilmektedir.

Modern insan anlayışının meydana gelmesinde tarihi perspektifte Rönesans'ın dönem olarak yerinin belirgin olduğunu önceden belirtmiştik. Gerçekten de Rönesans düşünce tarihinde bir geçiş dönemidir. Orta Çağ'ın din egemenliğindeki düşüncesinden kurtuluş, deneysel ve akılsal olana dönüşür. Bu bakış açısıyla evrenin ve insanın yeniden sorgulanmaya başlandığı dönemdir.

Rönesans'ın getirileri sonucunda Orta Çağ düşüncesinin yerini dinamik, sorgulayan insan aklı almıştır. Orta Çağ insanının kendine özgülüğü söz konusu değildir; o, ağırlık merkezini dinde bulan, Tanrı'nın etrafında dönen bir kültür sistemi içinde var olanı ezber yapan bir varlık gibidir; onun anlamını da, alınyazısını da belirleyen kilisenin etkin olduğu egemen yapıdır. Ben neyim, ne olacağım? diye sormaz; içinde bulunduğu durum zaten bu soruların hazır olan yanıtıdır. Rönesans ise, insanı evrensel bir organizmanın renksiz bir üyesi olmaktan kurtarıp onu kişiliğini arayan, benliğinin özel renklerini bütün canlılıklarıyla ortaya koymak isteyen birey olarak yaratmıştır. Bu yüzden Rönesans bireycilik (individüalizm) çağıdır (Gökberk, 2000: 168).

Rönesansın açtığı kapıdan ilerleyip 18. yüzyıla gelindiğinde, insana yönelik yaklaşımda, aklın birliğine inanmayı vurgulayan genel ilke bağlamında evrensel bir zemin oluşturulmuştur. Her insanda akıl sürekli ve ayındır. Aydınlanma adını insan aklının aydınlanmasından almaktadır. Düşünce tarihinin en önemli filozoflarından birisi olan Kant,

Aydınlanmayı tanımlayan kişidir. Kant, aydınlanma düşüncesinin kurucu ilkesi olarak akıl'ı kabul eder ve bu konuda şunları söyler: Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır (Ulaş, 2002: 193). Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır.

Modernizmin insanı, modern bir bakış açısıyla, gelenekler veya önyargılardan etkilenmeyen, az ya da çok rasyonel bir benlik anlayışına sahip bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu birey artık, aklını kullanarak bilimsel nitelikli keşiflerde bulunabilir ve bu keşiflerini daha rasyonel ve düzenli bir dünya kurmak için uygulanabilir sonuçlara dönüştürebilecek bir potansiyele sahiptir. Akıl en büyük güçtür. Akıl ile kavranamayan her şey dışlanır ve yok sayılır. Modernizmde, akıl bu denli ön plana çıkarken, onunla birlikte yükselen bir kavram daha dikkatleri çeker ki bu kavram, akla sahip olan insan kavramıdır. İnsan, algı, tasarım, izlenim, düşünce ve duyulara dayanak olan, düşünen, hissedilen, bir şeyin bilincinde olan şey olarak 'ben' ya da 'zihindir' (Cevizci, 2003: 312).

Kant'a göre, dış dünya hakkında genel geçer bilgi elde etmenin yolu ontoloji değil, salt akıl eleştirisidir. Ontolojide çıkış noktası varlık iken, salt akıl eleştirisinde varlık bir problem ve postulat olarak kabul edilmektedir. Yani Modern felsefeyle, düşünce, nesneden ya da varlıktan hareket eden değil, öznenin hareket eden, insanı merkeze alan bir yapıya bürünmüştür. Modernliğin öngördüğü birey, Kant ahlakının tanımladığı evrensel, ortak aklın bir parçası olarak kendi iradesine göre yaşamını düzenleyebilen özerk bireydir. Bu birey, modern zamanlarda her türlü düzenin temel birimidir. Modernizm, özne ile nesneyi birbirinden ayırırken, anlama, anlamlandırma, kavrama işlevi tamamen

özneye tabi edilir ve birey bu yetiyle, dünyayı yeniden anlamlandırma misyonu yüklenir (Ulaş, 2002: 793).

Doğanın belli kurallar çerçevesinde işlediğini kabul eden modernizm, bu kuralların akıl ile kavranabilir olduğu ve aklın tüm insanlarda aynı şekilde işlediği inancından hareket eden evrensellik çerçevesiyle kesinlik anlayışının zeminini insan üzerine kurar. Bu anlayış temelinde insan aklının evrensellik potansiyeli doğrunun nihai ölçütü olarak kabul edilir. Bu şekliyle akıl genel kabul göreni benimsediği veya onayladığı an insanın özgürlüğüne mümkünlik sağlar. Modern felsefede bu dile getirdiğimiz anlayışın en temel dayanağı Kant'ın ortaya koyduğu felsefi anlayıştır.

Kant'a göre akıl ve duyu yetisine sahip olan insan, varlığın belirleniminde, yani bir fenomenin meydana gelişinin koşullarını belirleyen ve kuran bir özne olmuştur (Deleuze, 2007: 21).

Klasik felsefede bir olgu olması bağlamında fenomen; görünüş, görünür olgu anlamlarına gelmektedir. Fenomen Kant felsefesinde görünüş değil, beliriş olarak yer alacaktır; "Ayrıştırıcı 'görünüş-öz' çiftinin yerine ilk defa Kant birleştirici 'beliriş-anlam' çiftini koymuştur" (Deleuze, 2007: 25).

Fenomen bu şekliyle, Kant için aşkınsal öznenin karşısındaki nesnenin belirişi anlamına gelmiştir; belirişin varlığı öznenin deneyimleyebilirliğine indirgenmiştir. Fenomenin karşısında kendinde saf olan şey ise numen (noumenon)'dir, yalnızca düşünülen şeydir. Fenomen ise duyularımız ve deneyimlerimiz sonucunda ortaya çıkmıştır. Numen bilinebilir değildir ve bilgi araştırmasında göz önünde bulundurulmaz. Asıl önemli olan Kant'ın insana yönelik anlamlandırmasında insana farklı bir anlam kazandırmasıdır. Artık özne kurucudur, belirenin ona belirlediği koşulların kurucusudur. Bu özne aşkınsal öznedir, o herhangi bir şeyin belirlediği koşulların hepsinin birliğidir (Deleuze, 2007: 26).

İnsana ait olan her şey aklın tamamen kendi işlevselliği içerisinde, karşısında bulunduğu bir içeriği işlemesinin ürünleri olur. Nesne öznenin gücü dâhilinde mevcudiyete gelmektedir. Kant bu şekliyle hakikati ontolojik açıdan değil epistemolojik açıdan ele almıştır. Hakikatin kurucusu rasyonel özne olmuştur. “Eğer görümüz, şeyleri kendi başlarına oldukları gibi tasarımıyacak türden olsaydı, o zaman, a priori görü diye bir şey olmazdı ve görü hep deneysel olurdu” (Kant, 1995b: 31). Yani Kant’ta bilgiyi a priori kılan ‘saf görü kavramları’ ve ‘anlama yetisinin kategorileri’dir.

Kant’a göre bilgi nesnenin yapılandırmasıyla değil insanın aklının sahip olduğu bu yeti ve özelliklerin sonucudur. Kant’ta algının temellendiği nokta ben’dir. Ben algılarının temsiliyeti kendiliğinden ve dolayumsuz değil, ben’in aktif yapısıyla sağlanır. Dünya ile kurulan ilişkinin olanaklılığı, ben’deki algıların birliğine ve ben’in bu birliğin farkında olmasına bağlıdır. İnsan, bu biçimiyle kurucudur. İnsan, bu yetisiyle deneyimlerine bir sıralık ve bütünlük sağlayarak dış dünyanın kendisi için anlamını meydana getirir.

Kantçı özcede algıların öncesinde dünyanın bir bütün olduğu tasarlanır ve herşey bu perspektifle algılanır. Her birey için bu süreç aynıdır. Bu durum evrenselliği yaratır. Aksi takdirde dünya insana kopuk, birbirinden bağımsız bir çokluk olarak görünecektir. İnsanda görünün işlevi, çokluğu çokluk olarak temsil etmekle sınırlıdır. Bu çokluğa, düşünmeyle bir birlik getirilir.

Tüm çalışmalarında Kant için söz konusu olan problem, salt aklın sınırları içinde antinomiler olmaksızın temellendirilemeyen metafizik sorunları bilimsel bir kesinlikle temellendirmektir. Ancak akılda kaçınılmaz olarak var olan Tanrı, evren ve özgürlük ideleri salt akıl yoluyla da antinomilerden arındırılamazlar. Çünkü dış dünya algısı bulunmayan ya da bizim duyularımızla ilişkilendirilemeyen bu idelere ait kesin bilgi,

bu antinomiler nedeniyle olanaksızdır. Deney alanının ötesinde var olmalarından dolayı, bunlar ‘numen’ olarak adlandırılırlar.

Kant, bunların içinde yer alan insan özgürlüğünü, pratik akıl alanında çözüme ulaştırmaya çalışacaktır. Böylelikle Kant, özgürlük idesi yoluyla, salt akıl ve pratik akıl arasında bağ kurmayı da amaçlamaktadır. Bu ahlak metafiziğinin bir bilim olarak pratik akılda serimlenmesinin koşuludur.

Daha önce belirtildiği gibi, bilginin evrensel birliği akılda bulunan zaman, mekân ve kategorilerle mümkün kılınıyorsa, ahlaki evrensellik de insani haz ve arzu yoluyla kurulamaz; bu türden bir evrenselliğin kuruluşu ancak pratik akıl yoluyla temellendirilen yeni bir metafizikle mümkündür. Bu metafiziğin başlangıç noktası evrensel ve zorunlu bir ilke olmalıdır. Bu ilkeyi Kant ahlak yasası olarak adlandırır. Ahlak alanı hiç bir biçimde deneysel bir ilkeyi barındırmaz. Artık burada insan akli kendi üzerine yönelmiştir

Bu yasa, Kant’a göre temelini, bizzat akıldan alır ve kendini bir buyruk olarak sunar. Ancak doğa yasalarının genel geçerliğini taşıyan bu yasa, koşulsuz olmak zorundadır. Çünkü dikkat edilirse Kant’ın burada yapmaya çalıştığı şey, mutlak akıl da bulunan evrensellik ve zorunluluk ilkelerini, bu buyruk yoluyla ahlak metafiziğine taşımaktır. Bu amaçla ahlak yasasına uymaya iyiyi istemeyle başlar. Bu şekliyle akıl, iyi ile ilişkilendirilen iradeyi kendi yasaları ile yönetir. “Ahlaklı isteme, ‘akıl sahibi bir varlık olma onuru’na dayanır. Bunun anlamı, onun kendi yasasını kendisinin koyması, autonom olmasıdır” (Heimsoeth, 1993: 136). Bunu istemek, aklın ulaştığı yasaya uymaya yönelik istek özgürlük olmaktadır.

İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin

etkilemesi ile etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir.” (Kant, 1995a: 64)

İsteme böylece salt akılda görülen nedenselliğin pratik akıldaki bir benzeri gibidir. Ancak istemenin, özgürlüğün başlangıç noktası olabilmesi için, doğal nedenlerden bağımsız bir belirleyene bağlanması gerekir. Bu şekliyle istencin özgürlüğü, istencin kendinde bir neden olarak kabul edilmesiyle sağlanır. İstenç özgür olduğu için, doğa zorunluluğu içermez. Bu şekliyle isteme, doğa nedenselliğinden farklı bir nedensellikte temellendirilmiştir. Bunun nedeni İnsan özgürlüğünün evrensel bir potansiyel olarak akılla ilişkisini sağlamaktır.

Kant için özgürlük aklın yasası altında durmak, onu bir ödev olarak kabul etmek, onu istence bağımlı kılmaktır. İnsan için özgürlüğün imkânı, pratik akılda ahlaki olanaklı kılmakla mümkündür. Özgürlüğün gerçekleşmesi genel yasa olarak yaşama uygulanmasıyla ilişkilidir.

“ Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1995a: 38). Kant bu şekliyle, insan aklına dayandırdığı ahlaki özgürlük anlayışını, insanın kendi içinde yeterliliği kabulüne dayandırmıştır. Bu noktada insan için özgürlük, doğuştan hazır aklın potansiyel imkânlarının keşfi, keşfedilenin aklın kılavuzluğu sonucunda ortaya çıkan bir ürün gibi görülmektedir. Bu süreç ve ürün evrenselidir. Yani özgürlük dış çevreden arınmış insanın bir iç meselesidir. Bu çerçevede modern anlayış tüm insanların özgür olduğu anlayışını kabul eder.

Dile getirdiğimiz bu temelle, bireyi konu eden çalışmalar “...özgür olduğu, düşünebilen bir eyleyen olması nedeniyle insanın düşünme sürecinin asla baskı altına alınamayacağı varsayımı üstüne kuruludur” (Sarup, 2004: 9). Bu bağlam da modernizm, toplumsal bir varlık olarak kabul ettiği her ‘insan’ı, kendi başına düşünebilen ve karar verebilen bir fert, birey olmasını sağlama amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu amaçla modern felsefeyi belirleyen pozitivist ve rasyonalist yaklaşımlar, insanın akla ve onun

algılayabildiği somut gerçekliğe dayalı bir düşünce şeklini kabullenmesi karşılığında ona özgürlüğü vaat etmiştir.

Bu ahlaki anlayışın modernizm içindeki kökenini, Aydınlanma hareketinin, ahlaki boyutta, her şeyden önce mutlak bir akılcılıkla, insan davranışının yegâne rehberinin gelenek ya da din değil de kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğu inancını, temel kabul saymaya dayanır (Cevizci, 2002: 9).

Bu bağlamda insan, belirlenmiş yasalar dâhilinde kendine ait sabitlenmiş çerçeve içinde akli yetisi sayesinde özgür olabilen tek ayrıcalıklı varlıktır. Yani özetle insana, eğilimleri kadar akıllı da yön vermektedir diyebiliriz. Kant bu şekliyle ahlaki zeminin oluşması için gerekli olan özgürlüğü insani akılda temellendirmektedir. Özgür olamayan insan yaptığı eylemlerin sonuçlarından sorumlu tutulamaz. Bu bağlamda özgürlük ahlakın olmazsa olmaz koşuludur.

Daha önceden de belirttiğimiz gibi aklın evrenselliği üzerine temellenen bu yaklaşımların getirisi olan bilimsel düzenlemelerin insan yaşamına kattığı kolaylıkların insanlar arasında yaygınlaşması ve insan özgürlüğünün önünde engel olarak görünen dayatmacı yönetimlere karşı Fransız Devrimi gibi olaylar, modern zamanların (modernitas) şimdinin ve geleceğin daha iyi olduğuna ve tam şimdide (moda) olanın geleceğe yönelik iyimser görüşlerin egemen olmasını sağlamıştır (Kumar, 1999: 97).

Bu noktada ilerleme ve modernizm ilişkisine tekrar dönecek olursak basit bir ifadeyle, ilerleme; modern olanın geçmiş karşısında elde ettiği zaferin ifadesidir. Dolayısıyla ilerleme ve modernlik kelimelerinin arasındaki anlamsal denklik gelecek planlamalarının önünü açıp, modern ilerleme fikri toplumsal ve kültürel farklılıklara dair geleceği içine alan evrimsel temalara işaret eden evrensellik varsayımında bulunmuştur. Modernizmin içerdiği olması gereken yaşamsal düzen, sürekli ve doğrusal bir ilerleme

anlayışı üzerine oturmaktadır. Bu ilerlemenin, Aydınlanma felsefesine göre belli bir amacı vardır; söz konusu amaç, ideal toplum düzeni olarak ifade edilmektedir. Modernizm de amaç, özgür ve yaratıcı bir biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktır. Modernizm doğa üzerinde bilimsel hâkimiyetle kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rastgele darbelerinden kurtuluşu vaat etmiştir. Bir Aydınlanma projesi olarak tanımlanan modernizm projesinde nesnel ve evrensel bilim düşüncesi, buna bağlı olarak evrensel yaşam düzeninin olabilirliği temel dayanak sayılmıştır (Aslan ve Yılmaz, 2001: 96). Bu çerçevede ilerleme sürecinde olması gerekenin örneği hep Batı toplumu olacaktır.

Aydınlanma çağında ilerleme düşüncesi, başlangıçta bilginin gelişmesiyle ilgili bir kavram olarak değerlendirilmiş, toplumun ilerleyişi söz konusu edilmiştir. Fakat kısa bir süre sonra insan bilgisinin gelişiminin, toplumsal ve kültürel alanlardaki sonuçlarına kafa yorulmaya başlanmıştır. Francis Bacon 'bilgi güçtür' diyerek, çıkarları doğrultusunda doğadan yararlanabileceğini savunanların öncüsü olmuştur.

Aydınlanma düşüncesi, insanların akıllarını kullanmalarını engelleyen, hurafeler, boş inançlar gibi unsurların aklın somutlaştırdığı bir dizi ilke doğrultusunda ortadan kaldırılmasına dayalı yeni bir toplumsal düzenin kurulabileceği fikrini benimsemiştir. Akli ön plana alan bu anlayış, Bacon'un öncüsü olduğu bilime duyulan güvenle birleşerek modern 'ilerleme' anlayışını meydana getirmiştir (Bottomore ve Nisbet, 1997: 59).

Ve bu sürecin sonucunda Bacon'un öncüsü olduğu bu bilim anlayışının akıl ile birleşimi sonucunda doğayı ve yaşamı ifade etmede tek dayanak olarak kabul gören pozitivist bilim ve onu meydana getiren evrensel ve kesin yasalar doğmuştur. Bu temeller

üzerinde var olan modernizmin modernleştirme çabaları; dünya üzerinde bulunan geri kalmış ülkelere zenginlik, teknoloji ve medeniyet götürme vaatleri ile sosyal yaşamda kapitalizmin yerleşmesine ve meşrulaşmasına imkân sağlamıştır.

Bu süreci takiben modernizmin neden olduğu olumsuzluklara tepki imkanı sağlayan, tepkilere nesnel zemin oluşturan ilk kırılma, yirminci yüzyılın başlarında ilerlemenin en büyük dayanağı sayılan kümülatif bilim anlayışında meydana gelmiştir. Bu gelişmelerin yaşanmasında en büyük katkıyı yapan isimler Max Planck ve Albert Einstein adlı fizikçiler olmuştur. Planck tarafından ortaya atılan ve daha sonraları Bohr, Heisenberg ve Schrödinger gibi bilim adamlarının da katkılarıyla geliştirilen kuantum teorisi ve Einstein'ın rölativizm kuramı, modernizm alt üst eden en önemli iki gelişmedir. Kuantum teorisi ve Einstein fiziğinin ortaya koyduğu rölativizm ile birlikte artık bilimin kesinlik iddiası büyük darbe almıştır (Yıldırım, 2007: 128-129). Bu noktadan itibaren Postmodernizm, hakikat denilen şeyin bir kurgudan ibaret olduğunu ve gerçeğin göreceliği diskuruyla modern düşüncenin kesinlik iddiasına bir meydan okuyuş olarak belirmiştir.

Netice de modernizm, ortaya koyduğu genelleyici felsefi anlayış ve bilimsel bilgi dayatmasına karşın, çoğulculuğu ve kendine özgülüğü savunan postmodern bakış açısının ortaya çıkmasına engel olamamıştır.

Bu noktadan itibaren Berman'ın modernlik üzerine söylediği şu sözlere yer vermenin, konu akışına bir bağlayıcılık katacağı düşünülebilir:

Modern olmak, bizlere, serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle 'katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği' bir evrenin parçası olmaktır (Berman, 2006: 27).

Ama yine de modernizmin günümüz dünyasında sorunları ve bu sorunlardan kurtulma yolu olarak ortaya konan postmodernist yaklaşımlar birçok düşünürce göre (Michel Touraine'in "parçalanmış toplum" gibi) bir dönemin kapanması, modernizmin sonu olması olarak kabul edilmez. Böyle bir dönemleştirme onlara göre hem olanaksız hem de faydasızdır. Bununla birlikte bu düşünürler de postmodern düşüncenin öne sürdüğü birçok olgu ve yeni durumları kabul etmektedirler. Fakat bu yeni gerçeklikler modernizmin içerisindeki olgular olarak değerlendirilir. Örneğim, Habermas'ın modernizmi tamamlanmamış bir proje olarak görmesi ya da Giddens'in postmodernizmi modernliğin radikalleşmesinin bir sonucu olarak değerlendirmesini, bu görüşe uygun ifadeler olarak belirtebiliriz.

Burada anlaşılacağı üzere, postmodernizmi kabul etmeyen düşünürler, genel bir yaklaşım olarak, postmodernizm olarak beliren yeni durumu modernitenin kendi içindeki özel bir evresi ya da dönemi olarak değerlendirmektedirler. Bunu formüle edişleri, çıkarsamaları ve postmodernizmi eleştirme yönelimlerindeki hedef ve gerekçeler değişmekle birlikte, genelde böyle bir yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir.

Sonuç olarak, modern anlayışın, genele uyması şartıyla, kabul gören insanından kendine özgü olanı ortaya koymasıyla değerli olan postmodern insan anlayışına geçmeden önce kapitalizmi tamamen yıkmayı hedefleyen modernizm eleştirisi yapmasına karşın modern bilim konusunda ortaya koyduklarıyla modernist bağdan kopamayan Marx'tan kısaca söz etmek yararlı olacaktır.

I.2. Modernizm ve K. Marx

Postmodernizm başlığına gelmeden önce modernizmin hangi açılardan eleştirildiğine bakmak gerekir. Moderniteden, toplumsal düzenin sağlanması konusunda, kısmi kopuşun en iyi örneğini K. Marx oluşturmaktadır.

Daha önceden belirttiğimiz gibi Modernizm, Aydınlanma ilkelerini temel alan toplumsal projenin adıdır. Aydınlanma ise, inanca karşı bilgiyi, teolojiye karşı bilimi ön plana alan bir düşünce sistemidir. Modernizm, Aydınlanma düşüncesini temel alır, ilerlemeye inanır. Akıl ve bilimi ilerlemenin aracı olarak görür. Nesnel, evrensel ve yegâne bilginin akıl ve deney yoluyla edinilebilir olduğuna yönelik epistemolojik konum, bütün modernist öğretilerde sabit noktadır. Modernizm bu haliyle, her tür öğretiye dayanak olacak olan bir epistemolojik ve tarihsel bilinç zeminidir.

Kilisenin ve feodalizmin bin yıllık egemenliğine son veren burjuvazi ‘eşitlik, özgürlük ve kardeşlik’ ilkeleri ile tarih sahnesine çıkmıştı. Burjuvazi gerçekten bu ilkeleri gerçekleştireceğini düşünmüştü. Bilim, teknik ve sanat alanındaki ilerlemelerle insanlığın devamlı ileri gideceği ve özgür olacağı düşünülüyordu. Kendinin farkındalığı olarak insanın bu ilerleme ve özgürleşmede tarihsel bilginin ve tarih yasalarının bilgisinin sahibi olarak yer alacağı da sabit bir veriydi. Ama ulaşılan sonuç bağlamında K. Marx, modernizmin hedeflerine ulaşmaktaki başarısızlığının teorik eleştirisini oldukça derinlikli bir şekilde yapmıştır. Bu noktada Marx’ın burjuva temelli modernlik anlayışı da şu şekilde olmuştur:

Üretimdeki sürekli devrim, tüm toplumsal koşulların kesintisiz biçimde değişmesi, sürekli var olan belirsizlik ve rahatsızlık, burjuva dönemini bütün öncekilerden ayırır. Bütün bu sabitlenmiş ve dondurulmuş ilişkiler, eski ve saygı duyulan önyargı ve düşünceler silsileleri ile birlikte silinip süpürülür; yeni biçimlenmiş olanlar da daha kemikleşmeden modası geçmiş hale gelirler. Katı olan her şey buharlaşır; kutsal olan her şey kirletilir; insanoğlu da sonunda ciddi duyularla, yaşamın gerçek koşullarıyla ve kendi türü ilişkileriyle yüz yüze gelmeye zorlanır. Burjuvazi yok olmak istemeyen tüm ulusları, burjuvazinin üretim tarzını benimsemeye zorluyor; onları uygarlık denen şeyi benimsemeye, yani burjuva olmaya zorluyor (Marx ve Engels, 2005: 14).

Marx’ın ortaya koyduklarıyla Modernizmin içerden eleştirisi postmodernizmden çok daha önce, bizzat modernizmin kuruluş ve gelişme evrelerinde görüldüğü açıktır. Bu sorgulamalar postmodern konumlardaki gibi olmasa da önemli

ölçüde modernizmi içerden zorlayan ve sınırlarına vardırın yönelimlerdir.

Bu noktada Marx'ın egemen olan modern anlayışın toplumsal dinamiklerini ve buna bağlı olarak oluşan yapıya karşı görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Ona göre maddi üretim güçleriyle üretim ilişkilerinin birleşimi toplumun iktisadi yapısını oluşturur. Üretimde kullanılan her türlü, teknoloji, araç gereç ve malzeme üretim güçlerini meydana getirirken, iktidar ve hukuk gibi üretimin işbölümünü organize etmekte kullanılan unsurlar, üretim ilişkilerinin getirileri içerisinde yer alırlar.

Marx, toplumda egemen olan paradigmayı, toplumdaki maddi üretim gücünü elinde bulunduran ve bu nedenle de zihinsel üretim araçlarını da kontrol eden egemen sınıfın, kendi çıkarları doğrultusunda oluşturduğu fikirlerine dayandırır (Marx ve Engels, 2004: 75). Dolayısıyla kapitalist bir toplumda iktidar, egemen sınıf olan burjuvazi tarafından oluşturulduğu için, burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet eden düşüncenin bir ürünüdür.

Marx'a göre devleti meydana getiren tüm iktidar kurumları sınıfsal egemenliğin devamiyetine hizmet etmektedirler. Bu nedenle iktidara sahip olmak amacıyla gerçekleşen tüm siyasi mücadeleler çeşitli sınıflar arasındaki sınıf savaşları şeklinde gerçekleşmektedir (Marx ve Engels, 2004: 58). Marx bireyleri toplumsal yaşam içinde değerlendirir; dolayısı ile kolektif iktidar anlayışına sahiptir. Onun yaşadığı dönemin iktidarına ilişkin eleştirisi burjuva sınıfına ait olan kapitalist iktidara dairdir. Kapitalist iktidar egemen sınıftır yani kapitalist toplumda üretim araçlarıyla sermayeye sahip olan, burjuva sınıfıdır. Ona göre devlet: "tüm burjuva sınıfının ortak işlerini yürüten bir komiteden başka bir şey değildir" (Elster, 2004: 329). Bu noktada Marx devleti, üretim araçlarının mülkiyetini ve denetimini elinde tutması nedeniyle egemen sınıfın aracı olarak görür. "Devlet" burjuvanın yani egemen sınıfın hizmetinde bir araçtır.

Ama yine de Marx'ın kapitalist iktidar yerine bir başka iktidarı koymasıyla ortaya çıkan, toplumun süregelen tarzda iktidar ilişkilerine mahkûm olduğu fikri modernizmi reddetmeden öte yeniden yapılandırmaya yönelik olduğu şeklinde bir eleştiriye meydan verir.

Marx bir sınıfa dâhil olan insanın potansiyel manada, genel bilincinden değil, kendililik bilincinden, kendisini algılayışından, kendine ilişkin imgeleminden, hayallerinden bahseder. İnsanın mekândan bağımsız zaman içinde kendililik algısı, amaç ve araçların tespitini gerektirir. Bu anlamda Marx'ın öznesi bilinçli öznedir, kendi amaç ve araçlarının ayırımını yapabilen rasyonel davranan öznedir. Bu noktada Marx akla hayranlık duyar, bireyin rasyonel bir uyanıklık ve bilgililik içinde bulunması gerektiğinin altını çizer. Onun, aklın ve bilimin ürettiği bilginin insan mutluluğunun aracı olduğundan, şüphesi yoktur. Marx'ın eleştirilerinin hedefi bu mutluluğu paylaşma aracı olan kapitalizme dairdir. Bu nedenle, insanlıktan gelen yetilerini geliştirebilecekleri ve dilediklerini özgürce yapabilecekleri koşulların gerçekleşmesini sosyalizmde görür (Ulaş, 2002: 943). Bu bağlamda o, kapitalist çıkarlardan arınmış modern bilim anlayışına yakın olduğunu dile getirir.

Marx dile getirdiğimiz bu unsurlar çerçevesinde insanın toplum, bilim ve yönetim bağlamında oluşan gelişim sürecini 'ilerleme' olgusu çerçevesinde şu şekilde değerlendirir:

Marx için, insan toplumunun tarihi, tamamen sınıf çatışmasının diyalektiğine göre analiz edilebilecek bir birim ya da ilerlemeyi içerir. Bu tarihsel ilerlemenin iki silsilesi vardır; üretici güçlerin gelişmesi ve insanların kendi yaşam koşullarını anlama ve denetleme güçlerinin artması. Bunlar insanlığın maddi dünyaya tam egemenliği olgunlaşırken aynı anda tarih öncesini arkasında bırakan sosyalizmin gerçekleşmesiyle el ele giderler (Giddens, 2000: 80).

Marx her toplum tipinin sosyalizme ulaşma amacıyla, bir öncekinden bilimsel ve teknolojik olarak ileride olmasını gelişme olarak değerlendiren, evrimci tarih anlayışıyla

modernizm bağına vurgu yapar. Ama Marx'ın Aydınlanmayı ilerleme olarak değerlendirmemesinin nedeni, bilimin ve aklın getirdiği ilerlemeye duyduğu güvensizlikten değil, bilim ve aklın burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet ediyor olmasındandır. Bu şekliyle de kapitalizmin aracı olan bilimleri bu kısıkaçtan kurtararak modernliğin yeniden tarif edilmesinden yana bir tavır sergiler.

İnsanın varlıksal değerini tarihsel gelişim süreciyle anlamlandıran Marx'ın modern bilimle bağı çok önemlidir. Çünkü akıl sahibi bir varlık olarak insanın akli gelişimini bilimsel nesnellikle taçlandıran Marx aynı zamanda insanın özgürlüğünü komünist toplum düzenindeki modern bilim formülleriyle tanımlar.

Neticede yukarıda dile getirdiğimiz gibi modern kapitalist toplum düzenine yönelik eleştirel yaklaşımlarının toplamı onu Aydınlanmanın sınırlarının ötesine geçirememiş ve bu yanı sıra modernizme bağlı kalmıştır. Bu şekliyle, modernizmin yanlışlarına, kendi bakış açısıyla, düzenleme getirmeye çalışan Marx'ın, modernizmin içinde kaldığı ve neticede, modernizmle ilişkisinin bir aydın düzeyinde gerçekleştiği kesin bir açıklık göstermektedir. Bu noktada Foucault'nun modernizmi miladını doldurmuş bir paradigma¹ olarak yorumlaması onu Marx'a göre, aydın olma yerine entelektüel bir zemine oturtmuştur. Çünkü aydın tanımına giren kişinin ayrıcalıklı konumu (ortaya koyduğu bilgi bağlamında) bilgili olmalarından daha çok kültürel tekele bağlı olmasından kaynaklanır (Başkaya, 1997: 14). Modernizmin getirisi olan *bilim iktidardır* sloganı aslında iki şey içerir: Birincisi, her bilgi doğal olarak bir siyasal iktidar yaratma eğilimindedir. İkincisi; her iktidar zorunlu olarak bir bilgi donanımına sahiptir. Bu bağlamda Marx'ın modern

¹ Paradigma sözcüğü, Aristoteles'in öykünme kuramında 'örnek' ya da 'model' anlamında kullanılmıştır (örnek alınan şey). Bu kavram, günümüz anlayışında egemen görüş olması bağlamında, bilim ve yaşamı kapsayan tüm çalışmalar ve bunların başarılarını içine alan, kavramsal ve kurumsal çerçeve olarak tanımlanmaktadır. Paradigma teriminin bilim felsefesinde yer edinişi Kuhn'un olgucu bilim anlayışına yönelttiği eleştirilerle olmuştur. Kuhn bilimsel ilerlemenin birikimli yapıda olmayıp, devrimsel yapıdaki kırılmalarla 'paradigmatik' bir yapıda olduğunu savunmuştur (Ulaş, 2002: 1124).

bilimi önemseyen tavrı onu aydınlığa bağlamaktadır. Marx, modern bilimi elinde tutan iktidara savaş açarken, modern bilimin kendisini değerli görmesi, onu modernizm içine dâhil olan bir filozof yapmıştır. Buna karşın modern bilimin de dâhil olduğu tüm sistemleri de içine alan modernizmi meydana getiren söylemi reddeden Foucault'nun postmodern tavrı onu entelektüel zemine oturtmuştur. Çünkü 'entelektüel' olanın ayırt edici özelliği, onun egemen olandan bağımsız olarak kendini ortaya koyma tavrındadır.² Postmodernizm öncesinde, entelektüel olma için egemen olan kapitalist iktidara karşı eleştirel tavır potansiyeline sahip olma (Başkaya, 1997: 15) yeterli iken bugün postmodern bakış açısıyla artık bu yeterli olmamaktadır. Çünkü postmodern bakış açısı modernizmin toptan reddini entelektüel zeminde değerlendirmektedir.

Ama yine de Marxist bir savunma olması bağlamında, Marx'ı modernizme dâhil eden unsurlardan biri olan, küresel boyutlu yaklaşımların, insanı doğallığından uzaklaştıracağını düşünen Foucault'a karşı şu alıntıya yer vermek tarafsızlık açısından yerinde olacaktır:

Marx ve Engels şöyle diyor: 'Bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir durum ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülküdür. Biz, bugünkü duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu anda varolan öncüllerinden doğarlar. Komünizm en temelde bir son nokta değil, bir harekettir. Eylemin kendisidir. Gerçekliğin, uymak zorunda olduğu bir ideal olmaktan öte mevcut ideallerin ayak uydurmak zorunda olduğu gerçekliğin kendisidir. Marx'ın öğretisi bu açıdan hiç de statik bir konumlanmaya işaret etmez. Marx için bu sürenin bir sonu yoktur. Bir son aramak, bir son belirlemek Marksizm'in temeli tarihsel materyalizme uygun değildir (Topal, 2009:1).

² Foucault, düşünce geleneklerinden kurtulma bağlamında mevcut hakikat ya da egemen bilgi rejimi içerisinde özgül birer işleve sahip uzmanlar olarak tanımladığı entelektüelleri, belirlenmiş olmaya karşı çıkabilme yetisiyle anlamlandırır (Ulaş, 2002: 574).

Dile getirdiğimiz tüm bu unsurlar çerçevesinde Marx, insani ve toplumsallık gereklilik bağlamında Aydınlanmanın olumlu yanlarına (bilimin gelişmesi, inanç yerine bilgi, usa güven vb.) sahip çıkarken, Aydınlanmanın getirisi olan ‘özel mülkiyet yapılanmalarına’ karşı çıkmıştır. Ona göre hümanizmi ve özgürlüğü getirecek sistem sosyalizmdir. Tarihin öznesi, işçi sınıfıdır ve gerçek anlamda Aydınlanma projesini gerçekleştirecek olan da bu işçi sınıfı bilincini özümsemiş insandır. Çünkü Aydınlanma düşüncesinin kurucusu burjuva sınıfı ve dolayısıyla burjuva toplumu belli bir anda Aydınlanmacı ideallerle çelişkiye düşmüştür. Marx bu çelişkiyi, maddi bağlamda, toplumsal ekonomik ve siyasal yapıda göstermeye çalışmıştır. Ancak Marx tüm bu köktenci eleştirilerine rağmen yine de Aydınlanmacı ilkelere (akıl, nesnellik, ilerleme, özgürlük vb.) bağlı kalmıştır. Ona göre tarihsel diyalektiğin getirisi olan her şey kapitalist çıkarlar bağlamında engellenmektedir. Bu noktada Marx, modernizmin ilerlemeci tarih anlayışının birikimsel bilgi gelişimini, çatışmaları içeren diyalektik süreçle ilişkilendirerek insan için olması gereken olarak saydığı bir gelecek öngörüsü meydana getirmiştir. Marx’ın modern anlayışa dâhil olan disiplinleri kapitalizmin kaskacından kurtararak modernizmin yeniden yapılandırılmasının tarifinden farklı olarak Nietzsche, bilimlerin mutlak doğruluk anlayışına şüphe ile bakmış ve modernliğin sorununu akla ve bilime karşı duyulan mutlak inanç olarak görmüştür. Güç istencini, insanı insan yapan en önemli öge olarak gören Nietzsche gerçeğin olmadığı bu Dünya’da insani özelliklerden bağımsız bir hakikatin saçmalık olduğunu belirtir. Ona göre hakikat bireyin gücünü arttırması yönünde bir artıyla, anlam kazanır. “Gerçeğin ölçütü güç duygusunun yükselişinden kaynaklanır” (Megill, 1998: 93)

İnsanı bu özellikle tanımlayan Nietzsche, Marx’tan farklı olarak modern insanın sorununu, modernizmin getirisi olan rasyonalite ve bilimin ve bunları dayanak

sayan genelleyici ideolojilerin kısılcacında olmaktan kurtularak, kendine özgü duruşuyla, kendi değerini yeniden oluşturma çabasında görür.

I.3. Postmodernizm Yolunda Nietzsche Felsefesinde İnsan Kavramı

Filozofu kendi değer yargılarını oluşturup bunu benimseyen kişi olarak tanımlayan Nietzsche'nin felsefi yaklaşımında iki açı söz konusudur. İlk olarak, modern çağın tüm kültürel değerleriyle birlikte felsefi kabullerin de reddedilmesi, ikinci olarak da kendisinin ortaya koyduğu değerlerle yeni bir felsefi yaklaşım ortaya konmasıdır. Bu çerçevede, 18. ve 19. yüzyılların klasik akıl inancına ve felsefelerine kökten karşı bir yaklaşım ortaya koyarak (Dede, 1996: 8) postmodernizm yolunda modernizm eleştirisinin, Foucault incelemesi bağlamında, önemli bir örneğini meydana getirmiştir.

Bu amaçla Nietzsche modern döneminin egemen görüşünden hareketle, temelleri kendi döneminde meydana gelen problemlerden, insan realitesine yönelerek kendi felsefesini ortaya koymuştur (Kuçuradi, 1999: 1). Düşüncelerini inşa ederken, felsefi bir sistem kurma kaygısı taşımadığı gibi, sistemci felsefeye de karşı çıkar. Çünkü o düşüncelerinin bir sisteme bağlı olarak ifade edilmesini özgürlüğün önünde engel olarak görmüştür. Bu nedenle sistem oluşturma kaygısı güden felsefi yaklaşımları şu şekilde eleştirir:

Eleştiri ve sistemleştirme isteğiyle kendilerini birbirleri karşısında ne denli bağımsız duysalar da, onlardaki bir şey, yönlendirir onları; bir şey, birbiri ardınca belli bir düzene iter: doğuştan gelen bir sistemli yapıya, kavramların ilişkisine. Düşünceleri aslında keşfetmekten çok, yeniden tanımaktır, anımsamadır, bir geriye dönüşür; kavramların ortaya çıktığı, bir uzak, çok eski ruhun ev işlerine dönüş. Bu ölçüler içinde felsefe yapma, bir çeşit en üst derecede atıcılıktır (Nietzsche, 2004: 33).

Modernizmin en önemli eleştirmenlerinden biri olan Nietzsche'nin sistemci bir filozof olmaması, felsefesinde hiçbir düzen olmadığı anlamına da gelmemelidir. Nietzsche felsefesinde kendine özgü tutarlılığı olan bir filozoftur. Onun bu bağlamda modernizme yönelik eleştirisinin önemli bir kısmı, insanın evrensel bir kategori olduğuna ilişkin bu – sistemci- yaklaşımların insanın anlamlandırılmasında evrensellik fikrini de beraberinde getirmiş olmasına yöneliktir. Bu yöndeki evrensel ahlâkî ilkelerin varlığına olan inanç ve bunlara dayanarak oluşturulan metafizik kabuller, modern felsefenin temel hareket noktasını oluşturmuştur. Modern dönemin bu hareket noktasıyla birlikte özne sorunu - özellikle bu sorunun merkezî önem taşıdığı Descartes ile Kant'ın düşünce çizgileri dikkate alındığında- ilişkin olarak etik artık öznel eylem ve onun temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir yasa ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu meselesi ya da ister bireysel olsun ister kolektif, bir öznenin pratiğini yargılayan ilke biçimindeki bir tanımda ifadesini bulmaya başlamıştır. Etiğin, doğru ya da değerli eylemin ne olduğuna yönelik soruları evrenselci bir bakış açısıyla ahlâkî ilkeleri öngören yargılama ölçütünü sorgulayan ve böylece ahlâkî norm ve değerlerin geneli bağlayıcı nitelikte olduğu amacına hizmet eden bir yaklaşım içerdiği ve insanın evrenselci bir temada anlaşıldığı ortadadır (Küçükalp, 2005: 68).

Modern evrenselci yaklaşımın ortaya koyduğu tavır ile Nietzscheci tavır arasındaki fark şu şekilde izah edilebilir: İlk olarak, evrenselci yorumun aksine Nietzscheci yorum, etiğin evrenselci anlamının da tarihsel olduğuna işaret ederek, zaman dışı, değişmeyen ve genel geçer ilkeler ve eylemler bütünü anlamında bir insan tanımının olamayacağını altını çizer (Küçükalp, 2005: 70). Çünkü Nietzsche'ye göre tüm bu genelleyici tavırlar ele aldığı her konuyu bir ilke oluşturması bağlamında sabitlemekte ve dondurmaktadır. Onun felsefî tavrında insanın ideal olana ulaşması bağlamında

sabitlenmesi mümkün olmamaktadır. Bu bağlam da Nietzsche için benlik, yaşamın dinamik mahiyeti nedeniyle değişime açık olmak durumundadır. Tam da bu nedenle, Nietzsche'ye göre, benliğin bütünüyle –nihai olarak- düzenlenebileceğine ilişkin anlayış, yanlış bir anlayıştır. Sağlıklı bir insan algısına yol vermesi bağlamında etik ulaşılabilecek bir sona işaret etmez; tam tersine, güçte bir artışa, sürekli büyüyen güç hissine karşılık gelir. Kendine özgülüğü ifade eden değişim ve gelişimin birlikte sağlandığı bir “Oluş” sürecin mümkünlüğü, olması gereken, olarak görünür (Küçükalp, 2005: 104).

Bu çerçevede, Nietzsche'nin düşünce yapısının oluşmasında Herakleitos'un çok büyük etkisi vardır. O, Herakleitos'un felsefesini değerlendirmeye girişirken kendi felsefesinin de temel esaslarını dile getirmiştir (Camus, 1990: 74). Şunu açıkça belirtmek gerekir ki Herakleitos'un Nietzsche üzerindeki etkisi, ortaya koyduğu ürünle ilgili olmayıp kullandığı yöntem açısındandır. Bu noktada onun Heraklitosçu tarafı 'oluş' vurgusu bağlamındadır. Nietzsche'nin dünya anlayışı sabit tamamlanmış bir dünyada ona egemen olmak için hiyerarşik kültür düzleminde insanı anlatmaz aksine daha radikal bir yaklaşımla oluş halinde sürekli gelişimi içinde barındıran bir dünyadan bahseder. Ona göre etik ve insan kesinlik iddiasında ki yaklaşımlarla anlam kazanan bir şey değildir. Nietzsche'ye göre insana egemen olma isteğindeki anlayış, bilgiler kavramlar yaratıp bunlara mutlak gerçeklikler yüklemektedir. Burada var edilen mutlak gerçeklerin yaratılmış olduğunun altını çizer.

Bu noktada, Nietzsche'nin jeneolojik soruşturması ve onun eleştiri metodu, insan algısında olduğumuz hale nasıl geldiğimizin izini sürmekle ilgidir. Bu anlamda jeneoloji, yargılarımızın ve yaşam biçimlerimizin kurucu unsuru olan faaliyet biçimlerimizi tarihsel bir sorgulama yoluyla görünür kılma faaliyetidir. Kısaca, jeneolojinin temelde üç soruyu içerdiğini söyleyebiliriz: Neyim? Olduğum şey haline nasıl

geldim? Ve verili koşullar altında hangi duruma gelebilirim? İlk soru, verili bir durumdaki tatminsizliğe işaret eder. Diğer iki soru, bu sınırlı ontolojiyle insan varlıklarının genel ontolojisi arasında ilişki kurmayı gerektirir. Bu durumda, kendimizi ve kendi tarihimizi bize anlaşılabilir kılan, onları değerlendirme imkânı veren bir ontolojik izaha ihtiyaç olacağı açıktır (Küçükalp, 2005: 74).

Güç istemi kavramı, Nietzsche’de işte bu ihtiyacın giderilmesine yönelik bir ilke olarak karşımıza çıkmış olmasına girmeden önce bu duruma yönelik modern algının düştüğü yanılgıya kısaca değinmek uygun düşecektir. İnsan varlığının tarihsel süreç içerisinde kendisiyle ilişkilendirdiği etik değerlere bakıldığında ahlâkın rasyonel olarak temellendirilmesi ve böylece evrensel ahlâkî ilkelere ulaşılmasına yönelik yaklaşımlara paralel olarak günümüzde etik, moral-etik ayrımı biçimine büründüğü görülür.³ Bu şekliyle moral yerelliği, etik ise evrensel ahlakı adlandırmaktadır. Felsefi etik ya da Nietzsche’nin, akıl, erdem ve mutluluk eşitliği biçiminde formüle ettiği anlayışın Sokratesçi rasyonalizm ile başladığını söyleyebiliriz. İnsanın diğer varlıklardan, akıl yetisiyle ayrıldığı ve içinde yaşadıkları tarihsel ve toplumsal koşullar ne olursa olsun, bilgi (akıl) ve erdemın özdeşliğinden dolayı, bütün insanların mutlu olmak bakımından eşit potansiyel de oldukları fikri üzerinde yükselen Sokratesçi etiğin, her ne kadar en tipik örneğini Kant’ta bulabileceğimiz modern etikteki kadar açık bir özne ve evrensellik

³ Nietzsche, kendisinin de ahlâk-dışı olduğunu ifade etmesiyle rölâivist bir yaklaşım sergilediği şeklinde farklı bir yoruma da neden olmaktadır. Ancak bu anlayışın doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü rölâivist, ahlâk sorununu pratiğe indirgeyerek, sorunu bu düzeyde bırakır. Onun için, her ahlâk bir yaşam biçimine işaret eder ve her yaşam biçimi de aynı ölçüde değerlidir. Lakin Nietzsche de, her ne kadar, her ahlâkın belirli bir yaşam biçiminin sürdürülmesi bakımından bir değere sahip olduğunu teslim etse de, rölâivistten farklı olarak, söz konusu yaşam biçiminin kıymetini de soruşturur (Küçükalp, 2005: 72). Özet bir ifade ortaya koyacak olursak Nietzsche bir filozof olarak ahlaksızlık ve rölâtif bir ahlak anlayışı savunuculuğu yapmaz. O mevcut (modern anlayış) ahlak anlayışına ve onun evrenselleştirilmesine karşı çıkmaktadır.

vurgusuna sahip olmasa da, insan türünün tek tip bir manevi yapısı olduğu ve mutluluk arayışının her yerde aynı olduğu varsayımlarını içeren ‘rasyonel potansiyellerin eşitliği’ fikri ile modern anlayışın temel vurgusu olduğu açıktır (Küçükalp, 2005: 67). Çünkü modern anlayışın rasyonel kökenli kesinlik iddiası etikten öte her alanda özellikle de modern bilimin de temel özelliği olmuştur. Buna karşın Nietzsche yazılarında kendini gerçeklik karşıtı olarak ortaya koyar çünkü onun eleştirisinin hedefi rasyonalizmdir. Nietzsche’ye göre bilmek sefil, geçici ve hayalperest bir karaktere sahiptir. Nietzsche’nin dünyasında modernizm ve bilgi insana ilişkin bir perspektifin ürünüdür. Nietzsche modern rasyonel anlayışın insan algısı ve bilim üzerine kurulu dünyasını, perspektivizm kavramını geliştirerek şiddetle eleştirir.

Olaylarda durup kalan pozitivistlere karşı ‘yani sadece olgular vardır’ görüşüne karşı şunu söylemeliyim: Hayır, düpedüz olgular yoktur, sadece yorumlar vardır. Biz zati olarak hiçbir olguyu tespit edemeyiz. Böyle bir şeyi istemek saçmalaktır. Siz her şeyin öznel olduğunu söylüyorsunuz. Ama bu da bir yorumdur. Özne doğrudan doğruya verilen değildir, tersine bir şeye ilaveten [lehim] edilendir, onun ardında saklı olandır. Sonunda yorumcuyu yorumun ardına koymak gerekli midir? Bu zihnen uydurmadır, varsayımdır. Denilebilir ki ‘bilgi’ sözcüğünün anlamı olduğu oranda dünya tanınabilir. Ama o başka türlü yorumlanabilir, ardında bir anlam yoktur, tersine sayısız anlamları vardır. ‘Perspektivizm’ [bağlamında oluşan dünya algısı bir ürün olarak] bizim ihtiyaçlarımızdır. İçgüdülerimizin ve onların lehte ve aleyhte olanları. Her bir içgüdü bir tür egemen olma [çabasıdır], her birinin onun norm olarak diğer içgüdülere dayatmak istediği perspektifi vardır (Nietzsche, 2002: 251).

Bu bağlamda felsefenin bir bilim gibi yapılanmasına da karşı olan Nietzsche için insanın kendiliği ve insanın anlamına ilişkin olarak getirilecek sabit bir anlamı yoktur, dile getirilen bütün anlamlar vardır. Bunların hepsi güç istencine bağlı olarak oluşan anlamlandırmalardır. Bu bağlamda kesinlik ifadesiyle ortaya atılan her bilginin yarattığı karışıklık gerçeklerin, hakikatlerin çatışması değil; iktidar tutkularının çatışmasının ürünüdür. İnsanın tekliğinin, kendine özgünlüğünün, görüş açısının ve yorumun olmadığı yerin var olamayacağı vurgusunu, ‘perspektif’ kavramıyla yapar. Bu nedenle hakikat

bilgisi ulaşılamayan bilgidir. Bireyin kendi perspektifinden sahip olduğu hakikat bilgisi, aslında hakikat bilgisi değil bireyin gerçeklik kavrayışının yani kendine 6zg6l6đ6n6n bilgisidir. Hakikat insanın amaçsal çerçevesini çizen, g6 istencine bağımlı bir Şeydir. Gerçeğin olmadığı d6nyada her birey kendi hakikatine sahiptir ve bireyin hakikati Őahsi g6 istencinin 6r6n6 olandır. İdeal 6z anlamında her Şeyden bağımsız bir kesinlikten s6z edilemez.

D6nyanın değerinin bizim yorumumuzdan kaynaklandığı doğrudur (belki de herhangi bir yerde insansal olandan daha başka yorumlar da m6mk6nd6r). Şimdiye kadarki yorumlar kendileri sayesinde bizim hayatta, yeni [g6 istencinde g6c6 s6rd6rme için] perspektif değerlendirmelerdir. 6nk6 gerçek diye bir Şey yoktur (Nietzsche, 2002: 307).

Nietzscheci yorumda, insani eylemleri yargılama 6l6t6, yaşamın zenginleştirilmesi, etiğin kurucu ilkesi ve t6m bu unsurlar bağlamında kararlılığı sağlayan Şey, G6 İstemi'dir. Nietzsche g6 istencini, g6ce y6nelik ig6d6 olarak tanımlar. 6nk6 Nietzsche'ye g6re insan olmanın yani var olmanın temel niteliği g6 istemidir (Heidegger, 2001: 134). Bu bağlamda hakikat; perspektivist ve ahlaki bir temelde değil, g6 veya iktidar tutkusunun 6r6n6d6r (Arslan, 1992: 65) bu nedenle bilgi bir araçtır. Modernizme slogan olması bağlamında bilgi g6l6 olmanın, egemen olmanın gereği olarak iktidarın aracıdır. Bilgi, iktidarı Őekillendiren ve onun g6s6z l6đ6n6 saklamakla g6revlendirilmiş bir araçtır. İnsanın eylemlerinde, g6c6 arttırma amacına y6nelik olarak ilan edilen hakikatleri geçerek 6zg6r iradesi ile kendi hakikat anlayışını ortaya koyması gerekir. İnsani yaşam, oluş aynı zamanda bir var olma ve iktidar olma ig6d6s6 olarak g6 isteminin bir g6r6n6m6 veya kendisidir (6zlem, 1993: 103). Nietzsche'de yaşam bir g6 istemidir, 6nk6 evrenin 6z6 g6 istemidir.

Modernizmi meydana getiren kavramların oluşturduğu insanın, hayatı boyunca soyutlamaların 6r6n6 olduğunun farkına varması ve t6m bunları kendinden

arındırmasıyla insani özgürlüğü gören Nietzsche insanın kurtulma girişimine neden olan farkındalığın başladığı yeri iktidar algısı olarak tanımlar. “Nietzsche’nin bütün savı, soyutlamanın ussallaştırma, ussallaştırmanın şeyleştirme, şeyleştirmenin de siyasal denetim olduğunu belirtir” (Stauth ve Bryan, 2005: 51). Bu durumun insanda anlaşılması yani insanın ahlaki temelde dayatma altına alındığının, kendine özgülüğe bağlı kendilik ölçütü ve değerinin yok sayıldığı durumun anlaşılması Nietzsche felsefesinde nihilizmi doğurmaktadır.

Bu aşamada Nietzsche felsefesinin çok önemli bir kavramı olan ‘nihilizm’ ortaya çıkmaktadır. Mevcut değerler sistemine olan inancın çöküşüyle insanın nihilizm ile ilişkilendiği bu aşamada, Nietzsche, mevcut değerler sistemi olarak Hıristiyan ahlakını dile getirir. Tanrı’nın ölümü ile öte bir dünyanın olmadığını anlaşılması sonucu Hıristiyanlığın dayanaksız kaldığını savurarak, bu noktadan itibaren Batı toplumu için nihilizmin zorunlu bir sonuç olduğunu vurgusunu yapar.

Nietzsche, nihilizmin meydana gelmesini ‘Tanrı’nın ölümü’ metaforuyla haber verir. Bu durum, Hıristiyanların Tanrı’sı artık inandırıcılığını yitirdi, şeklindeki basit ve düz anlamıyla anlaşılabilir. Nietzsche’nin öldüğünü söylediği Tanrı, aslında idealar ve idealler alanını içerisinde barındıran duyulu dünyayı sembolize eder.⁴ Bu durumda “Tanrı öldü” sözünde dile getirilen daha esaslı şey, yaşamın anlamının ne olduğu sorusuna bir cevap sunan duyulu dünyanın kesinliğinin kaybolması ve böylece insan yaşamına

⁴ Metafizik düşüncenin özcü ve düalist karakterini taşıyan evrenselci yorumun, insanı, ruh ve beden olmak üzere iki ayrı kendilik biçiminde bölen bir anlayış temelinde, insanî ilgileri, çıkarları, duyguları ve içgüdüleri değersizleştirdiği, kötünün alanı olarak kavramlaştırdığı ve gerçek bir insan olmak için (etik davranış için) üstesinden gelmesi gereken şey olarak tarif ettiği bedene dahil ederek, iyi (etik) için nötr bir alan kurgulamasına karşın, Nietzscheci yorum, ruh-beden düalizmini şiddetle reddederek, insanî ilgilerden ve ilişkilerden âri bir zeminin olamayacağını altını çizer (Küçükalp, 2005: 39-41).

anlam ve değer verecek hiçbir merkezin kalmamış olması gerçeğidir (Küçükalp, 2005: 31).

Gündüz gözü fener yakıp sokaklarda durmadan: ‘Tanrı’yı arıyorum’!, “Tanrı’yı arıyorum” diye bağırarak deliden söz edildiğini duydunuz mu? Ne çok Tanrı’ya inanmayan vardı. Onun bu feryatları gülüşmelere neden oldu. ‘Acaba bir çocuk gibi mi kayıp oldu?’ diye sordu birisi. ‘Saklanıyor mu?’, ‘Bizden mi korkuyor acaba?’, ‘Göçmen mi?’ ‘Tanrı nereye gitti?’ ‘Biz onu öldürdük. Siz ve ben!’ ‘Biz, biz hepimiz onun katilleriyiz! İyi de bunu nasıl yaptık?’ (...) ‘Şimdi nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Durmadan düşmüyor muyuz? Öne, arkaya, sağa, sola, her yere düşmüyor muyuz? Hala bir yüksek ve alçak kavramı var mı? Sonsuz bir hiçlik içinde aylak aylak dolaşmıyor muyuz?’... ‘Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren biziz!’(Nietzsche, aktaran Köse, 2008: 19)

Hastalıklı bir ara ruh durumunu ifade etmesi bağlamında Nihilizm⁵, yeni değerler oluşturulma suretiyle aşılacak bir durum olması nedeniyle bir yok oluş değil yeni bir oluş yaratma imkânıdır. Nietzsche bu imkânı ‘güç istenciyle’ anlamlandırır. ‘Güç’ü insan için olanak olarak gören Nietzsche bu terimi daha çok insanın kendini aşma sürecinde, kendi olanı ortaya koyma açısından, bir başarıya bağlı olarak dile getirir. Bu durum, kendi üzerinde güç uygulayan bireyin başarısıdır (Coşar, 2002: 28). Birey, kendine uyguladığı bu güç sayesinde sürekli kendini aşma eğilimi gösterir.

Nihilizm, mevcut değerlerin inandırıcılığını yitirmesi bağlamında tarihsel bir fırsattır. Nietzsche’nin yıkma stratejisi, yani aktif nihilizm⁶, ‘güç istenci’ne bağlı olarak bu fırsatın değerlendirilmesini gösterir. Çünkü yeni bir varlık tarzının ön koşulu hiçliktir

⁵Nihilizm kavramı ilk olarak 1799’da, Frederich Henrich Jacobi tarafından meslektaşı Johann Gottlieb Fichte’ye yazmış olduğu bir mektupta kullanılmıştır. Bu mektubunda Jacobi, aşkın idealizmi nihilizmle özdeşleştirerek, idealistlerin diğer insan varlıklarından ve şeylerden ayrı bir Tanrı fikrini ortadan kaldırdıklarını ve akıl tarafından hâlihazırda tecrübe edilen şeyin ise, yalnızca hayal edilen bir şey anlamında hiçlik olduğunu ifade eder. Jacobi’ye göre, yalnızca kendisini algılayan akıl ve var olan her şeyi içerisinde eriten sübjektivite üzerinde temellenen idealizm gerçekte bir nihilizmdir. Ama Nietzsche’ye göre nihilizm, en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacı kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalmasıdır (Küçükalp, 2005: 18-20).

⁶Aktif olmayan nihilizm insanın her yönüyle pasifleşmesi ve hiçliğe mahkûm olma durumudur. Bu bağlamda güç istenci bir potansiyel olmaktadır.

(Nietzsche, 1983: 84). Yeni bir varlık tarzı ise, yeni değerlendirme biçimlerine ve yeni değerler ortaya koymayı gerektirir. Belirttiğimiz mevcut değerlerin yıkımı yeni değerlere yer açmak içindir. Nietzsche hiçbir şekilde insanı değerden bağımsız olarak düşünmez. Nietzsche'nin perspektifinde değer, insanın varlığının bir göstergesidir. İnsan, yaşamı onayladığı ve kendi değerlerinin yaratıcısı olduğu için, nihilistlik olmayan bir tarzda, gerçek anlamda var olur. Nietzsche bu imkânı gerçekleştirecek kendi iktidarını kuran bireyi 'üst insan' olarak adlandırır. Üstün insan kavramı, mevcut değerleri gözden geçirme, yeni baştan yaratma ve 'güçlü olma' isteğini hayata geçirme cesaretini gösterebilen kişiyi tanımlar (Cevizci, 1996: 527). Güç istemi, yaşamın kendisidir. Yaşamak, belli bir özü korumak değil, bu özü aşmaktır. Her şey bu öz aşımına bağlıdır. Yaşamayı başlatıp kımıldatan, yaşayanın hiç durmadan daha kuvvetli, daha güçlü olmayı istemesidir. Bu bağlamda üstinsan gerçekliğinin kendisidir (Kuçuradi, 1999: 70-71). Geçmişin etkisini aşip yeni değerler ortaya koyma cesaretini taşıyarak yaşamsal geleceğe yön veren ve bu bağlamda iktidarını yaratandır.

Nietzsche felsefesinin önemli bir kavramı olan üst insan kendinin üstesinden gelebilmesine ve kendi değer koyucusu olabilmesine olanak sağlayan güç istemiyle, kendi doğasının ve içinde yaşadığı koşulların basit bir çıktısı olmaması anlamına gelen özgürlüğüyle, kısaca, yaşamına kendi isteminin damgasını vurabilme kapasitesiyle diğer insan tiplerinden ayrılır.⁷ Kuşkusuz, üst insanın bu ayırıcı özelliği, onun bütün

⁷ Anlaşıldığı üzere, üstün insan ortaya konan sınıflama çerçevesinde en yüksek aşama olarak tanımlanmıştır. Üç ana tipe ayrılan insan, sırasıyla sürü insanı, özgür insan ve üstinsan ya da trajik insandır. Nietzsche'ye göre sürü insanı ahlaklı insandır. Sürü insanı, hazır bulunan değerlere tabi olmakla yetinen insandır. Nietzsche'ye göre, sürü insanında hâkim olan eğilim, önceden belirlenmiş olana tabi olması çerçevesinde, herkesin eşit olduğu bir toplum düzeni kurmaktr. Yani Tanrı ve düzen önünde eşitlik vurgusu yapılır. Orta olan değerli olan olduğu için, aşırılıklara yer yoktur. İşte bu tutum onların sıradanlığını meşrulaştırır.

Bir diğer insan tipi olan özgür insan, egemen olan anlayışın dışına çıkabilmesiyle bu tanım içerisine

zorunluluklardan bağışık olması anlamında mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu anlamına gelmez. Böyle bir özgürlük Nietzsche için yalnızca bir kurgudur. Üst insanın niteliği olan özgürlük, onun, içinde bulunduğu doğal ve tarihsel koşullar bağlamında dayatma sonucunda içselleşmiş olanı alt edebilmesi ve kendi olanı yaratabilmesidir (Küçükalp, 2005: 110).

Anlaşıldığı üzere, insan Nietzsche felsefesinde temel araştırma problemi ve hareket noktasını meydana getirir. Çünkü Nietzsche sorun ettiği tüm konuları, yaşayan insana göre, insanın yaşam ile doğrudan doğruya olan ilgileri bakımından kavramaya ve değerlendirmeye çalışır. Kendi felsefesinde problem alanı olan bu konuları, kendi tabiriyle, kürsü filozoflarının klasik yaklaşımlarından farklı olarak, kendisinden ve çağından hareket ederek ele alır; sonra da bu çağı oluşturan ve temelini meydana getiren problemlerden insanın geleceğine yönelik en olması gerekenin öngörüsünü ortaya koymaya çalışır.

Nietzsche ortaya koyduğu tavırla değerlerin ilişkili olduğu unsuru tek insan olarak sınırlandırmıştır. Ancak burada bir ayırım yapmak gerekiyor çünkü değerlendirmelerin ölçüsü olan insan, sıradan bir insan olmayıp, mevcut anlayışın ötesini görüp yepyeni değerler ortaya koyan ‘Üstün İnsan’ dır. Üstün insanın tabi olduğu yaşamın nasıl anlaşıldığı konusuna yönelmesiyle Nietzsche bir yaşam ve iktidar filozofu olduğunu ortaya koyar. Ve o yaşamayı güç istencinin iktidar olma mücadelesi bağlamında bir karmaşa, değişken ve sürekli etki halinde olan bir oluş olarak anlar. Böylece Nietzsche için yaşama: “ [...] bir oluş olarak, nedensiz, ereksiz, sonuçsuz bir akıştır; bir organik ve fizyolojik süreçtir; bir gerilimdir, azalan ve çoğalan kuvvetlerin birbirleri içine girmiş bir

girer. “Özgür insan, içinde yetiştiği ve yaşadığı sürüden kopmuş, kendi yolunu arayan ve insanla ilgili her şeyi kendi gözleriyle görmek isteyen insandır” (Baykan, 2000: 98). Ancak özgür olma yolunda her kişi, birkaç dönem geçirmek, birkaç basamak inip çıkmak zorundadır. Bazı kişiler de bu basamakların herhangi birinde takılıp kalırlar, asla ileri gidemezler (Günay, 2003: 172).

hareketidir. Bir güçler karmaşası ve iktidar savaşıdır [...] ve tam da bu anlamda yaşam, sürekli tekrardır, karşıtların oyunudur” (Özlem, 2004: 107).

Tam da bu nedenle, Nietzsche’ye göre, benliğin bütünüyle, kesin bir sonuç olarak, düzenlenebileceğine ilişkin klasik anlayış, yanlış bir anlayıştır. Bu anlamda, sağlıklı bir etik ulaşılabilecek bir sona işaret etmez; tam tersine, güçte bir artışa, sürekli büyüyen güç hissine karşılık gelir. Değişim, olması gereken düzen bağlamında gelişimin sağlandığı bir sürecin mümkünlüğüne imkân veren ana unsurdur.

Nietzsche’nin insana yönelik felsefesinin temeline baktığımızda, bireyleşmeye ve farka yönelik vurgusu da, modern anlayışın karşıtı olarak çoğul ve dinamik benlik anlayışının bir sonucudur. Her benliğin, kendine özgü sonsuz sayıda etkinin, sonsuz sayıdaki birliğine açık olması, her bireyin, biricikliğini de beraberinde getirecektir. Böylece, bireyler ancak kendilerine has benlik rejimleriyle, diğerlerinden farklarıyla, var olabileceklerdir. Kuşkusuz Nietzscheci anlamda birey kavramı, yalnızca diğerlerinden farklı bir perspektife sahip olma anlamıyla sınırlandırılmaz. Zira Nietzsche için, perspektival çoğulculuk, bireyin kendi içinde de geçerlidir, sahip olunan perspektiflerin çokluğunu; üst insanın bir meziyeti olarak gören Nietzsche, daha radikal bir bireyciliği savunmuştur (Küçükalp, 2005: 104).

Nietzsche’ye göre, modernist tavrın aksine, insan kendi başına ve dışsal koşullardan etkilenmeyen bir varlık değildir. Ona göre birey maruz kaldığı etkilerin ve bunun sonucunda oluşan istemelerin bir sonucudur.

Bu sonuç Nietzsche için, dünyada hâkim olan değişim esasının farkında olan birey için geçerlidir. Modernizmin bize kabul ettirdiği, etkileşim tarafları olan insan ve değişmez ‘öz’ anlayışı aslında günlük yaşam içinde bizim dünyaya anlam atfetme ihtiyacımızın, kaosla başa çıkma isteğimizin bir yansımasından ibarettir.

Öznenin bir kurgu olduğunun anlaşılmasının Nietzsche'ye göre önemli sonuçları vardır. Çünkü modernizmin ortaya koyduğu mutlak gerçekliğin dünyevi ürünü olan nesnelliğin kaynağı öznenin kendi başına, özerk bir varoluşa sahip olduğu inancıyla temellendirilmiştir. Öznenin çeşitli etkilerin bir sonucu olduğunun anlaşılmasıyla birlikte mutlak kesinliğin insanın icat ettiği bir şey olduğu ortaya çıkar. İnsan, değişimin esas olduğu bir alanda hakikati içine almayan bir yaratımla yeni bir doğanın yaratılmasını mümkün kılmasıyla üstün insan mertebesine ulaşmaktadır.

Modern Çağ'ın insanda gördüğü evrenselliğin dayanağı olan Tanrı, Nietzsche'nin felsefi anlayışında, artık ölmüştür. Bu noktada Tanrı'nın yeri üstün insana aittir. Bütün ahlâkî değerlerin, dinî inançların ve felsefi öğretilerin gerçekte insanoğlunun bir yaratımı olduğuna ilişkin bilgiden, yani Tanrı'nın Ölümü'nden, Nietzsche hiçbir hakikatin olmadığı, her şeyin mubah olduğunu değil de, iyi bir yaşamın en yüce ve tek değerli amacının yaratıcı isteme mutlak bir özgürlük ve güç kazandırmak olduğu sonucunu çıkarmıştır (Küçükalp, 2005: 120). Özetle insan ile üstün insan arasındaki süreci Tanrı'nın ölümü ile ortaya çıkan imkânın nihilistlik basamağı üstün insan getirilerine yer açma hizmeti sunmaktadır. Açılan yere getirilen kendilikler üstün insanı tanımlamış olmaktadır.

Tıpkı Nietzsche gibi Foucault'da, iyi-kötü ayırımı temelinde biçimlenen yerleşik ahlâkî yargıları, bu yargıların evrensellik iddialarını ve bu evrenselliğin güvence altına alarak ayrıcalıklı kıldığı ya da yadsıyarak dışladığı kimliklerin sabitliğini ve değişmezliğini jeneolojik bir soruşturmaya tabi tutmuştur. Fakat Foucault'nun, kimliklerin olumsuzluğuna ilişkin düşüncesi, Nietzsche'ninkinden daha radikaldir.

Nietzsche, her ne kadar varlıklar arasındaki farkı, yani farklı varoluş biçimlerini onaylasa da, benimsemiş olduğu hakikat anlayışı gereği, varlıkların güç istemindeki büyüklüğe göre belirlenen iktidar etki farklılıklarını da onaylamıştır. Tam da

bu nedenle, Nietzsche, insan anlayışında; ötekini yadsımasa da ötekine yönelik kayıtsızlığı yüceltmış ve aradaki mesafeyi, üstün insanın iktidar gücünün bir özelliği olarak sunmuştur. Buna karşın, Foucault'nun insan anlayışında, insanlar arasında bir sıradüzen ve buna tabii olan bir yetkinlik farkı söz konusu olmadığından, ötekine yönelik bir kayıtsızlıktan da bahsedebilmek mümkün değildir. Kuşkusuz Foucault, öteki ile aramızdaki mesafeyi önemser. Fakat bu mesafe, Nietzsche'nin etiğindeki gibi, dikey bir mesafe değildir ve kayıtsızlık anlamına gelmez. Tersine bu mesafe, ancak öteki ile aramızdaki agnostik ilişki biçiminde var olan ve her iki kimliğin de kendine kapanmasını, yani evrensellik iddiasıyla diğerinin yadsınmasını engelleyen farkın korunmasına işaret eden bir mesafedir. Foucault'nun etiğinin amacı olan kişinin kendini yaratması, ancak bu mesafe ile yani kişinin kendisi ile kimlikleri karşılıklı olarak dönüştürücü tarzda ilişkiye girebileceği bir ötekinin mevcudiyeti durumunda mümkün olabilecektir (Küçükalp, 2005: 124-125).

I.4. Nietzsche ve Postmodernizm

Postmodernizmin felsefi temeline yönelik yaklaşımların ilk örneğini oluşturan Lyotard'ın "Postmodern Durum" adını verdiği yapıtı, modernizmin ortaya koyduğu ideallere yönelik güven sarsıntısının tercümesi olmuştur. Bu şekliyle bilimin, aklın, bilginin, varlığın durumu 'değişim', 'belirsizlik', 'dil oyunu' gibi postmodern söylemlerle farklılaşmaya başlamıştır. Anlamsal farklılaşmanın ortaya çıkması ve modernizm yerine postmodernizmin çıkışının felsefi temelini ne olduğu sorusu birçok felsefeciyi Nietzsche'ye götürmüştür. Çoğu düşünürü göre felsefede Postmodernizme Nietzsche başlamıştır (Vattimo, 1999: 207). Nietzsche radikal bir başkaldırıyla dönemine ait görüşleri eleştirerek, bir nevi, postmodern bir tavır ortaya koymuştur. Özellikle modernizmden kurtuluş yollarını haykıran sloganvari söylemleriyle bu sığlığa layık görülmüştür. Özet bir ifade ile Nietzsche'ye göre modernizmin hatası dünyanın kendi içinde bir biçimi olduğu,

inanç temelli, düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Eagleton, 1999: 46). Nietzsche'nin modernizmin hatası olarak gördüğü bu düşünce, postmodernizmin ortaya koyduğu dünyanın belli bir biçime tabi olmadığı aksine düzensizliğin kendi içinde bir düzen olduğu düşüncesiyle tam olarak örtüşür. Nietzsche'ye göre modernliğin bitişi, esas saydığı eğilimlere karşı radikalleşmeyle gerçekleşecektir. Bu radikalleşme, modernizmin ortaya koyduğu yüce değerlerinin eleştirilmesini öngörür; bu eleştirel yaklaşımlarla artık hakikat çözümler ve bu bağlamda Tanrı ölür. Bunun sonucunda ortaya çıkan nihilizm modernlikten çıkan insanın değer dünyasını tanımlayacaktır (Vattimo, 1999: 209-210).

Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu felsefi tavrındaki 'Tanrının ölümü' düşüncesi Foucault'nun geliştirdiği 'insanın ölümü' düşüncesine kaynaklık etmiştir. Tanrının ölümü şeklinde ortaya çıkan düşüncenin altında yatan, postmodernizmin ortaya çıkış nedeni olan modern dayatmaların ya da kuralların artık anlamsal değerini yitirmesidir. Bu durum toplumsal normların yıkılışının veya kültürel kuralların yaptırım değerini kaybettiğinin ifadesidir (Soykan, 1993: 119). Bu yozlaşma ve yok oluş tüm egemen görüşte kendini hissettirecektir.

Nietzsche modernizme yönelttiği eleştirilerle Batı kültürünün nihilizmden kaynaklanan bir ufksuzluğa mahkûm olduğu ve bu mahkûmiyetin felsefi temellerini de Batı düşünce sisteminin Sokrates'ten bu yana metafiziksel düşünüş içinde hapis olmasında görmüştür.

Nietzsche'nin felsefe tarihi okuyuşuna göre, Antik Yunan'da Sokrates'e gelinceye kadar filozoflar 'oluşu' felsefenin ana konusu yaparken, Sokrates ile birlikte felsefede 'varlık' kavramının incelenmesi ana tema sayılmıştır. Sokrates öncesi filozoflardan Heraklitos felsefesinde 'oluşa' vurgu yapmış, duyuların nesnelere durağan ve sabit gösterdiği gerekçesiyle duyuları bir kenara atmıştır. Nietzsche ise, Heraklitos'un

oluşu esas alan felsefesini takdir etmekle birlikte, ondan farklı olarak, nesnelere sabitmiş gibi görünmelerini duyuların varlığına bağlamamıştır. Nietzsche bu farkı şu şekilde ifade eder:

Duyular asla yalan söylemezler. Onlara yalanı, onları tanık yapan bizler ekleriz, örnektir, birlik yalanı, nesnellik yalanı, töz, süredurum yalanı. Duyuların tanıklığını yanlış kılan neden, ‘akıl’dır. Duyular oluşu, akıp gidişi, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler. Ama böylece Heraklit varlığın boş bir kurgu olduğu konusunda sonsuz haklı olacaktır. Görünür dünya, biricik dünyadır (Nietzsche, 2000: 24).

Bu şekliyle, şeylerin sürekli değişimini ifade eden “oluş” karşısında, varlığı ve dolayısıyla duyular üstü dünyayı savunan tüm felsefi akımlara karşı çıkmıştır. Bu nedenle, felsefesi, Hıristiyan düşüncesi ve ahlakına, Descartes’ın düşünen ‘ben’ine, Kant’ın bilgi kuramının merkezindeki ‘numen’, ‘fenomen’ ayırımına, dilin dünyayı anlamadaki ayrıcalıklı rolüne, kendiliğindenliğin (self) ve öznenin üstün kabul edilen statüsüne, ruhun bedene hakimiyetine, hakikatin değer ve çıkarlardan bağımsız olduğu iddiasına yönelik reddedilişlerle şekillenmiştir (Robinson, 2000: 10).

Sonuç itibariyle Nietzsche, şeylerin arkasında modernist anlayışla keşfedilmeyi bekleyen Tanrısallığa dayanan mutlak bir gerçeklik yoktur, diyerek insanın yalnızca çeşitli etkilere maruz kalan ve etkilerin sonucunda kendine özgülüğü meydana getiren bir kurgudan ibaret olduğunun felsefi temelini oluşturmuştur. Modernizm ortaya koyduğu temel dayanakların merkezine oturan, insani pay almışlığa bağlanan ilahi bir tarafın keşfiyle oluşan özgür özne yaklaşımına karşı çıkmaktadır.

[...] sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini ortaya koymakta ya da koymamakta özgür, bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında ‘varlık’ yoktur; ‘eyleyen’, eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir. Halk kafası aslında eylemi iki katına çıkarır; şimşegi gördüğünde, bu eylemin eylemidir: Aynı olay ilkin neden sonra sonuç olarak görülür. Bilim adamları da, ‘kuvvet etkiliyor’, ‘kuvvet hareket ettiriyor’ gibi şeyler söylediklerinde bundan daha iyi bir şey yapmıyorlar (Nietzsche, 1998: 47).

Bu çerçevede Nietzsche kendi felsefi tavrıyla, metafizikte temellenen “kendinde şey”, “öz” “töz” gibi modernizme özgü kavramların sonunu getirmiş, ama bunlardan daha önemlisi hakikatin keşif değil, bir icat olduğu gerçeğini (Nietzsche, 2002: 278), ortaya koyarak felsefede postmodernizmin imkânını ortaya kuymuştur.

I. 5. Postmodernizm ve İnsan Kavramı

‘Postmodernizm’ kavramını ilk olarak kullanan 1870 yılın da İngiliz ressam John Watkins Chapman’dır. Ancak o dönemde kavramın anlamına yönelik söz konusu olabilecek bir açıklık yoktur. 1930’larda İspanyol kökenli Amerikalı Frederico de Onis edebi metinlerinde, özellikle şiirde, bu kavramı kullanmıştır. Ona göre “postmodernismo”, modernizmin kendi içindeki, muhafazakâr anlamda, gerileyişini ifade etmektedir (Anderson, 2002: 10). O dönem pek ses getirmeyen kavram 1950’lerde Arnold Toynbee tarafından “Study of History” adlı eserinin sekizinci cildinde Fransa-Prusya savaşı ile açılan çağı “Postmodern Çağ” olarak adlandırmasıyla kullanılmıştır (Anderson, 2002: 13). İlkinde sanatsal alanda etkide bulunan kavram bu kez dönemsel bir durumu ifade etmek için kullanılmıştır. 1950’lerin sonunda Postmodernizm, Modernizmin ötesi değil; onun eksik bir uyarlanışını gösteren olumsuz bir manada kullanılmıştır. 1960’larda da benzer durumda olan kavram esasen 1970’lerde gündeme girmeye başlamıştır.

Bugün postmodern deyiimi: Edebiyat, mimarlık, resim, müzik, dans, moda, psikanaliz, teoloji, tarih, felsefe gibi farklı alanlarda kullanılmaktadır. Ancak anlamsal olarak aralarında bir uzlaşım olduğunu söyleyemeyiz. Yayılmacı bir karakter taşıdığı için virüs tabiriyle de bahsedilmektedir (Soykan, 1993: 117). ‘Postmodernizm’in kavram olarak felsefeye girişi, 1979’da J. F. Lyotard’ın yazdığı, “La Condition Postmoderne” adlı eserle gerçekleşmiştir (Yıldız, 2009: 2).

Postmodern kelimesi, bir kavram olarak ifade ettiği felsefi anlam ve içeriğinin

meşrutiyeti açısından tartışmalı bir duruma sahiptir. Daha öncede belirttiğimiz gibi postmodernizm kavramı ifade ettiği anlam açısından bazılarına göre modernizmden bir kopuş, bazılarına göre ise de modernizmin rafine edilmiş ileri bir hali olarak tanımlanmaktadır. Daha yetkin bir ifadeyle, kimin de kolaj tekniği iken kiminde de tarihin ortaya koyduğu egemen anlayışın sonunun geldiğini belirtmenin yanında oluşacak bu açığı kapatmaya gönüllü bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bugün postmodern bir durum yaşanmakta olduğu ileri sürülmektedir. Bu yaşanan süreç içinde aklın iflas ettiği, ideolojilerin tükendiği, mekân ve zaman anlayışlarımızın sarsıldığı iddia edilmektedir (Yıldız, 2009: 1-4). Bunun yanın da postmodernizmin etkili olduğu çevrelerde kavramın anlamını ifade etmeye yönelik birçok sloganvari ifade söz konusudur. Bunların en önemlilerinden bir kaçını şu şekilde sıralayabiliriz: Belirsizlik, parçalanma, kurallılığın bozumu, ironi, “ben” in yitimi, melezişme, katılma, karnavallaşma, metinsellik, geleceğe dönüş (back to the future), her şey gider (anything goes) (Soykan, 1993: 118). Bu ifadelerden bazılarını açıklarsak: Kurallılığın bozumu, Nietzsche ile başlayan otoritelerle alay etmeyi ifade eder. Her şey gider (anything goes) ile anlatılmak istenen postmodernizmde olmayacak bir şeyin olmadığı, her türlü fikre ve uygulamaya açık kapı bırakıldığı (Yıldız, 1999: 4) şeklinde bir anlamla Feyerabend bilgi çeşitliliğindeki değeri ortaya koymaya çalışmıştır.

Şu ana kadar sözü geçen anlatılara baktığımız da anlaşılacağı gibi postmodernizmin ifade ettiği anlamda bir muallâklık olduğu açıktır. Bu bağlam da postmodernizm kavram olarak, estetik anlayış ve ölçüsünden toplum düzeni ya da işleyişine, toplumla ilgili kuramsal çözümlere ve bilim felsefesine kadar uzanan çok geniş bir alanda ortaya çıkan yeni yaklaşım ya da tartışma biçimlerini kapsamasından dolayı anlamsal ifadesinin güç olduğu belirtilmektedir (Aslan ve Yılmaz, 2001: 97).

Postmodernizmin felsefi bir tavır olarak ortaya çıkışı, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bilimin yaşama dayanak olması bağlamında Batı'da yaşanan derin kriz ve Aydınlanma filozoflarının genel çerçevesini çizdiği modern paradigmanın derin bir sarsıntı geçirmesinin sonucunda olduğu söylenebilir. Latince'de 'post' öneki 'sonra' anlamına gelir ve bu şekliyle postmodernizm, modernizm sonrasını ifade ederken bir yandan da yeni bir dönemi, yeni bir değişim sürecinin başlangıcını belirtir. Dolayısıyla Postmodernizm kavramının kullanımı, koşullardan kaynaklanan bir nitelik taşımaktadır (Anderson, 2002: 25). Özet bir ifadeyle 'post' ön ekine bu yoğun başvuru modernite denilen süreçte ve modern düşünce ve kültürde çok şeyin değiştiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir (Murphy, 2000: 1). Ancak bu yorum, kavramı modernizm içinde tutmaya yönelik bir ifade olmaktadır. Ama yine de postmodernizmin anlam açısından içeriği her ne olursa olsun modernizm ile ilintisi inkâr edilemez. Postmodernist düşünürler her ne kadar postmodernizmi tanımlarken onu, modernizmin devamı, modernizmin reddi, modernizmin sonu gibi birbirinden tamamen farklı temellere dayandırarak açıklıyorlarsa da değişmeyen gerçek, postmodernizm ile modernizm arasında bir ilişkinin varlığının tartışılmaz bir konu olduğudur.

Bu tartışmayı derinleştirecek olursak postmodernliğin modernizmle ilişkisinin felsefi temelini içeriği konusunda iki farklı yorum söz konusudur. İlk grup postmodernizmi, modernizmin bilgi, var oluş, ahlak gibi alanlarda farklılaşmış ve değişim geçirmiş bir versiyonu olarak modernizm içinde ele alır.⁸ Bu şekliyle, postmodernizmi her

⁸Habermas ise 1980'de modernizmi tamamlanmamış bir proje olarak tanımlayarak kendi felsefi yapısı için de postmodernizmin kendine özgülüğünü tanıyan filozoflara katılmadığını ifade eder. Habermas, 1981'de Lyotard'ın adını vermeden tutucuları üç gruba ayırır ve üçüncüsüne de tutucuların postmodernizmi adını vererek, bu tavrını vurgulu bir şekil de ortaya koyar. Habermas öznellik, Nietzsche'nin us eleştirisi, güç kuramı gibi kavramların modernizmin içinde olduğunu ve bunları onaylayan kendine mal eden postmodernizmin modernizmin bir devamı olduğunu belirtir. Yine Habermas bilimin yaşamdaki yol

şeyin reddi olarak değil bir olanaklar alanı olarak görmek gerektiği vurgusunu yapar (Vattimo, 1999: 68). Diğer grup postmodernizmi, yine modernizmin bilgi ve var oluş alanlarındaki değişimlerle birlikte, özellikle ahlaki ve toplumsal olarak değişim süreçlerinin sonucunda oluşan bir değerler yıkılımı olarak görüp postmodernizmi yeni bir yaklaşım olarak benimsemektedir. Daha keskin bir ifadeyle Postmodern Çağ, Modern Çağ ya da Aydınlanma hareketlerinin değerleri açısından bir yıkımdır. Her iki yaklaşımdan ulaşacağımız sonuç, daha öncede belirttiğimiz gibi, postmodernizmin temel belirleyicisinin, modernizm olduğu temel savıdır.

Postmodernliğin gelişiminde aslan payı genellikle Fransızlara verilse de postmodernizme esin veren Alman filozoflar, özellikle de Nietzsche ve Heidegger'dir. Postmodernizm'in kavram olarak felsefi temelini oluşturan ilk düşünce ürünü, 1979'da J. F. Lyotard'ın yazdığı, "Postmodern Durum" (La Condition Postmoderne) adlı eseridir.

Lyotard, "Postmodern Durum" adlı eserini bir tesadüf sonucu yazdığını söylemiştir. Bu eseri bir uzman olarak değil felsefeci olarak yazdığını ve amacının sorgulamak olduğunu belirtir (Lyotard, 1997: 8). Lyotard'ın gözünde postmodern durum, modernizmin güvenilirliğini yitirmiş 'büyük anlatılar' içerisinde bir anlatı olduğunu ve kendini meşru kılmak için büyük anlatılara başvuran her şeye modern dediğini ekler (Sarup, 2004: 174). Kısaca Lyotard büyük anlatılar kötü, küçük öyküler iyidir argümanını ileri sürer. Doğru yanlış ayrımı yerine küçük-büyük anlatı ölçütünü koyar. Büyük anlatılar siyasi bir program veya parti ile birleşirken küçük anlatılar yerel yaratıcılık ile birleşir.

göstericiliğinden indirilmesine gelenekle bir tutulmasına karşıdır. Bu yüzden bilimin boş bıraktığı alanın dinsel tasarımlar ve gelenekle doldurulacağını söylemektedir (Habermas, aktaran Küçükalp 2005: 145-155). Lyotard verdiği cevapta meşrulaştırmanın bilgi ve gücün aynı sorunun iki yanını gösterir diyerek, bilgi sorununun her zamankinden daha çok bir yönetim sorunu olduğunu ifade eder. Kısaca modernizm bilimi yüceltir ve usçuluk yaparken, postmodernizm ise bilimi bir ideoloji yapar ve onu falcılık, feminizm vb. her türlü ideolojik söylem ile bir sayar.

Sarup bu düşüncelerin yerel yaratıcılığı savunan Foucault'un kilerle de benzeştiğini ifade etmektedir (Yıldız, 2009: 8-9). Lyotard eserinde Modernizmi eleştirerek o döneme ait, 'Büyük anlatılar' olarak terimlediği, düşünce sistemlerinin artık geçerliliklerini kaybettiklerini dile getirmiştir. Lyotard açısından postmodernizm 'Büyük anlatılar'(meta anlatılar), denilen modernizmin belirleyici kesin söylemlerine, karşı bir savaştır. Postmodernite, Moderniteden farklılaşmadır. Bu anlamda postmodernizm rasyonalizm, kartezyenizm, büyük anlatıların sona erdiğinin ifade edildiği eleştirilerin zeminidir (Murphy, 2000: 31). Modernist uygulamalarının insan yaşamının da ulaştığı seviyeyi anlayabilmede ve postmodernizmin doğuşunun modernist nedenlerini ifade etmede Lyotard'un ortaya koyduğu felsefi temel önemli veri imkânı sağlamaktadır. O bu şekliyle postmodernizm kavramını, en net haliyle, meta anlatılara (büyük anlatılara) yönelik inançsızlık olarak tanımlar. Lyotard'ın saydığı meta anlatılar siyasi düzen yapılanmaları, epistemoloji ve tarih felsefesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla marksizm ve liberalizm gibi modern politik ideolojileri büyük anlatılar olarak sınıflandırarak reddeder. Bu şekliyle postmodernizm, modern devlet ve ideolojilerin en bariz yönlerinden olan büyük projelerle, tutkulu evrensel politik programlara karşı da tahammülsüzlüğü ifade eden bir kavramdır (West, 1998: 272).

Modernist getirilere verilen tepkilerin ortaya çıkardığı Marksist ideolojileri de büyük anlatılar olarak tanımlayan Lyotard, toplumu tamamen yeniden kurmaya yönelik bu tip çabaları modernist çerçeve içine giren unsurlar olarak değerlendirir.

Lyotard'a göre en gelişmiş ülkelerde 19. yüzyıldan beri süre gelen bilim, sanat ya da kısaca kültür süreçleri büyük bir dönüşüm geçirmektedirler ve bu dönüşüm içinde onun postmodern olarak tanımladığı durum ortaya çıkmaktadır. Lyotard postmodern durumu tanımlamakta 'bilgiyi' temel ölçüt olarak almaktadır. Buna göre postmodern

durumun bir tür yeni epistemoloji olduğunu dile getirmektedir.

Modern terimini, kendisini bu tür Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi temel anlatılara açık başvurularda bulunan bir meta söyleme gönderme yaparak meşrulaştırın herhangi bir bilimi belirlemek üzere kullanacağım. Sözelimi bir önermenin doğruluk değeriyle göndereni ve alıcısı arasındaki uzlaşımın kuralı, eğer rasyonel zihinler arasındaki mümkün bir oybirliği çerçevesinde tutulmuşsa, kabul edilebilir olarak farz edilebilir: Bu, bilgi kahramanının iyi bir etikopolitik amaç [evrensel barış] uğruna çaba sarf ettiği Aydınlanma anlatısıdır. Ekstrem olanı basitleştirmek amacıyla, postmodern'i meta-anlatılara yönelik inanmazlık (incredulity) olarak tanımlayacağım (Lyotard, 1997: 12).

Baudrillard, modernlikten post modernliğe geçişini tarihsel bir taslak doğrultusunda temellendirir. Bu geçişi şu süreçlerle tanımlar: Erken modernlik, modernlik, postmodernlik olarak sıralar (Sarup, 2004: 193). Oysa postmodernizm de bir felsefi dizge söz konusu değildir. Bu nedenle idealizm, metaryalizm gibi felsefi bir teori olarak sınıflanamaz. İdealizm de olduğu gibi temel bir ilke ortaya koyma kaygısı olmaması ile anlamsal alt yapısını oluşturur. Bu bağlam da postmodern bilgi farklılıklara duyarlı olma özelliğimizi geliştirir ve başka bir şeyle kıyaslanamaz olanı hoşgörme insanîyetimizi yaratmakta veya geliştirmektedir.

Postmodern teori [...] çok katlılık, çoğulluk, bölükpörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal tutunum (coherence) konusundaki modern varsayımları ve nedensellik kavramlarını reddeder. Buna ilave olarak, postmodern teori, toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş (decentered) ve parçalanmış öznenen yana çıkarak modern teorinin çoğunluğunun koyutladığı (postulata) rasyonel ve birleşik (unified) özneyi iptal eder (Best ve Kellner, 1998: 18).

Postmodernizm insana yönelik Descartes'dan bugüne kadar tüm modernist düşünürlerin hümanizm anlayışını geçersiz kılmaya çalışır. Dolayısıyla hümanizm ile taban tabana zıt bir felsefi geleneği temsil eder (Best ve Kellner, 1998: 35).

Postmodernist yaklaşım, her sorunun tek bir doğru cevabı olduğu düşüncesini yadsımakta, aksine, her sorunun birden çok doğru cevabı olabileceğini ya da hiç doğru

cevabı olamayacağını öne sürmektedir. Postmodernizmin ortaya çıkış sebeplerinden biri, toplum bilimleri alanında modern bilimin eleştiriden uzak bir tavırla nesnel bilgi genişlemesine karşı bir tepkidir. Modern bilim nesnelliğiyle, katı araştırma yordamlarına sahip olmasıyla ve metafizik olana değil maddi olana öncelik vermesiyle ün kazanmıştır. Ama sonra bilim de hakikatin tekeline kendisinin sahip olduğunu iddia etmeye başlamıştır. İşte bu noktada postmodernistlerin karşı oldukları şey, Aydınlanma mirasının ve modern bilimin metodolojik varsayımlarının eleştiriden uzak bir tavırla kabul edilmesidir (Aslan ve Yılmaz, 2001: 101). Bu şekliyle postmodernizm, epistemolojik varsayımları reddediyor, metodolojik uzlaşımları çürütüyor, bilgi iddialarına direniyor, hakikatin her türlü versiyonunu bulanıklaştırıyor ve politika önerilerini bir kenara atıyor. Postmodernizm, toplumsal, kültürel, ekonomik ve ideolojik tarih içinde modernizmin ilkelerinin ve uğraş alanlarının artık işleyemediği, ama yerlerine tam anlamıyla yeni bir değerler sisteminin de konmadığı bir geçiş döneminin zirvesi olmaktadır (Aslan ve Yılmaz, 2001: 100).

Paul Feyerabend, bilim felsefesinde ortaya koyduğu görüşlerle, modernizmin getirisi olan eleştirel tartışma ve düşünce özgürlüğünün var olmasına karşın, insan için bunun tam tersinin ortaya çıktığı ve bilimin baskıcı bir otorite işlevine sahip olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre bilim de bir ideolojidir ve diğer ideolojilere göre bir üstünlüğü yoktur. Feyerabend, bilimin 17. ve 18. yüzyıllarda önemli hizmetler sağladığını ve insanın özgürleşimine katkılar yaptığını kabul etmektedir. Ama bu durum artık geçerli değildir; aksine, bilim anlayış ve uygulaması özgürleşmenin önünde bir engel konumuna gelmiştir (Aslan ve Yılmaz, 2001: 103).

Genel olarak, postmodernizm, gerçekliğin bir kurgudan ibaret olduğu ve gerçekliğin göreceliliği söylemiyle, modern düşüncenin her türlü 'kesinlik' iddiasına bir karşı koyuş olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle postmodernizm, modernizmin

kesinlik iddialarına ve bunlara tekabül eden temel süreçlerine (bilimsel bilginin üstünlüğü, pozitivizm, ulus-devlet anlayışı, sanayileşme, kapitalizm, insan hakları, hümanizm, aydınlanma, teknoloji, bürokrasi, uzmanlaşma, vb.) meydan okuyan ve onları sorgulayan bir düşünce yönelimidir. Başka bir deyişle, postmodernizm, büyük-anlatılar (meta-anlatılar) olarak değerlendirilen modernizme ait bu temel süreçlere olan inançsızlık ve güvensizlik olarak tanımlanmaktadır. Meta-anlatılara güvensizliğe karşılık, postmodernizm, belirsizliğe, parçalılığa, farklılığa, etnikliğe, alt kültürlere, kültürel çoğulculuğa, yerelliğe, özgünlüğe; yani küçük-anlatılara ayrıcalık tanıyan bir harekettir. Bu bağlamda postmodernizmin temelini, dünyaya, heterojen bir mekân ve zamanlar çoğulluğu olarak bakmak oluşturmaktadır. Meta-anlatıların yıkılışı üzerine kurulan bu temel, çeşitli yerel, kültürel, etnik ve dinsel küçük anlatıların bir arada yaşamalarını mümkün kılan bir zemine işaret etmektedir. Postmodernizmin bu çoğulcu yaklaşımı, kendisini, bir meta-anlatı olarak değerlendirdiği klasik insan hakları eleştirisinde de göstermektedir. Kaba bir ifadeyle postmodern bilgi modern süreç içinde oluşan bilimsel bilgi tekeline karşı insani özgürleşme çabasıdır. Postmodernizm kendine özgünlüğü yani bütün yerine parçayı savunur.

Postmodernizmin, insanın yaşamsal düzenine etkilerini konu ettiğimizde, Harvey bu etkiyi “zaman-mekân sıkışması” diye tanımlamaktadır. Bu bağlam da oluşan sonuç ise yaşam içinde bize yön veren değerler ve dolayısıyla kendimize tanımladığımız kimliğin elimizden kayıvermesidir. İnsan olarak yaşamsal duruşumuz, ister istemez değişti, çünkü toplumsal yaşamın zaman-mekân koordinatları, sağlam bir zemine oturmak bir yana, tıpkı dağılıveren kum tanecikleri gibi etrafa yayılmıştır. Zaman ve mekânın tanımı, bireysel ya da toplu kimlik yaratımı açısından temel önem taşır, kim olduğumuzu, büyük ölçüde, güvenilir zaman-mekân koordinatlarına dayayarak tanımlarız. Ama bu koordinatlar

kaydığında ya da güvenilirliğini yitirdiğinde, kim olduğumuza yönelik sorular cevapsız kalır. Hangi zamanda yaşıyoruz? Hangi mekânda yaşıyoruz? Köyde, bir ülkede, Avrupa’da, Batı’da, yoksa Türkiye’de mi? Bugünün anlayışıyla “insan ölmedi” ama kesinlikle dayanaklarını yitirdi. Küresel çapta bir başlangıç yaratan 68 olayları birçok şeyden sıkılmış olduğumuzu gösterdi, ama eski olan şeylerden sıkıldığımız için değil, dünyaya ilişkin konumumuz değiştiği için artık insan olarak her birimizin kimliğimizi yeniden kurma arayışı içinde olduğumuz açıktır. Öncelikle, dünyayı yorumlayıp, betimlememize ve yeniden çizmemize yarayan yeni bir anlayışın kabul edilmesi, eski anlayışların tükenmiş olduğu anlamına gelir ve eski anlayışa karşı bir tepki olarak yorumlanabilir. Disiplinlerin ve kültürel formların içe dönük ve dar görüşlü tarihçelerinin tümünde, kişisel çekememezliklerin ve (kimi kez de kuşaklar arası) rekabetin ayrıntılı öyküsüne dönüşen bu iddiada, her zaman bir doğruluk payı vardır (Harvey, aktaran Bayhan, 2006: 83-84).

Postmodernist düşüncenin insani düzeyde karşı çıktığı nokta modernizmin, toplumsal düzeni sağlama adına, toplumsal yaşama istediği gibi yön verebilme yetkinliğini kendinde görmesidir.

“Modernlik bir yapay düzenin ve büyük toplumsal tasarıların çağı; toplumu uzmanca tasarlanacak, sonra yetiştirilecek ve tasarlanmış biçimin korunması için doktorluk yapılacak bakir bir toprak parçası gibi gören plancılardan, hayalcilerin ve –daha genel olarak-‘bahçıvanlar’ın dönemidir” (Bauman, 2007:154).

Bu düzen kılıfıyla ortaya çıkan modernist dayatma insani yaşamda insanın geleceğine yön vermesi bağlamında da insani acizliğe neden olduğu yani insanın kendi olabilmesinin önünde büyük bir engel oluşturmaktadır.

“Modern hayatın baskı ve adaletsizliklerine direnmeye çalışmanın faydası

yoktur; çünkü özgürlük düşlerimiz bile zincirlerimize yeni kilit takmaktan başka işe yaramaz. Ne var ki bunun tümünden yararsız olduğunu bir kez anladık mı, hiç olmazsa rahatlayabiliriz” (Berman, 2006: 57).

Postmodern tavrıyla, her bireyin kendi olanı ortaya koymasında ki en büyük engel modernizmin formüle edilmiş insan betimlemeleridir. Modernizm modern insana ‘kudretli olmuşluk’ hissi kazandırsa da kaybedilen insanın kendine özgülüğü olmaktadır.

“Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi” (Berman, 2006: 27).

Batı dünyasının geri kalmış ülkelere dayattığı, evrimsel süreçlere boyun eğerek bizim gibi olma yaklaşımı, bu ülkelerin kendi iç dinamiklerini meydana getiren değerlerin yok oluşuna neden olmuştur. Bu durumda geri kalmış ülkelerin batı bağımlılığından başka bir seçeneği kalmadığından, Batı insanının kendiliğini tanımlamada kullandığı sıfatları içselleştirmek zorunluluğuna düşmektedir.

Özet bir sonuç ortaya koymamız gerekirse, postmodernizm, modernizmde ki mutlak gerçeklik anlayışına karşı gerçeklikteki görecelik anlayışıyla kendini şekillendirmiştir. Şöyle ki, postmodernizm de her felsefi sistemde olduğu gibi bir ‘gerçek’ anlayışı vardır. Postmodernistlerin meselesi apriori kabul edilen, mantık ve akıl tarafından temellendirilerek genele dayatılan gerçeklik anlayışıdır. Çünkü modernizmin tek, evrensel ve mutlak gerçeklik anlayışı postmodernizmde çoğul, tikel ve görelî hale dönüşmüştür. Gündelik hayatta sahip olduğu amaçtan koparılan hakikatin hiçbir anlamı yoktur (Murphy, 2000: 61). Hakikat belirsizdir; çünkü yorumlar değişkendir. Bu nedenle postmodernite, rasyonel düzen ve mutlak hakikat gibi, en başta belirlenmiş amaçlara asla ulaşamayacağı

anlayışı üzerine temellenir. Postmodernizmde *doğru bilgi* tek bireyin anlamıdır. Dünyanın ve öznenin eşdeğeri yoktur. Hatta dünyanın ve tek insanın tanımı ya da tanımsızlığı budur. Ne eşdeğer vardır, ne de kopya. O halde dünyanın muhtemel bir doğrulaması da olamaz. İşte tam da bu yüzden gerçeklik bir düzmece olmaktan başka bir şey değildir (Baudrillard, 2005: 10). Bu şekliyle son cümlede postmodernizmin, modernizmin evrensellik dayatmasına karşı, tekliği ön plana çıkaran anlayışı betimlediğini dile getirebiliriz.

II. BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT FELSEFESİ VE İNSAN KAVRAMI

II. 1. Michel Foucault ve Felsefesi

15 Ekim 1926 yılında Fransa'da dünyaya gelen M. Foucault ilk felsefe derslerini, Paris'teki W. Henry Lisesi'nde, Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi" adlı eserini Fransızcaya çevirmiş ve yorumlamış olan, Jean Hyppolite'den alır. Daha sonra bilim tarihçilerinden Georges Canguilhem'in ve yapısalcı marksizmin kurucusu Louis Althusser'in derslerini alır. 23 yaşında felsefe öğretmeni olarak mezun olduktan sonra psikopatolojiye yönelir. İlk kitabı "Psikoloji ve Ruhsal Hastalık"ı 1954 yılında yayınladı. 1968 yılında, bir yıl görev aldığı Tunus Üniversitesi'nden, birçok ünlü Fransız düşünürünü yetiştirmiş olan Vincennes Üniversitesi'ne felsefe bölümü başkanı olarak gelir. "Düşünce Sistemleri Tarihi Kürsüsü" nün başına ise 12 Nisan 1970'de getirilir. Thomas Kuhn ve Jean Paul Sartre'dan biraz genç; Jürgen Habermas ve Derrida'dan biraz yaşlı olan Michel Foucault, Collège de France'ın üyesi olarak ölümüne değin verdiği ders ve konferansların yanı sıra, Libération adlı haftalık bir dergiyi yönetmiş, ceza reformları için uğraşmış, hippilik hareketinin yanında yer alarak felsefesiyle bereber aktivist bir kişilik sergilemiştir (Urhan, 2000: 6).

Foucault felsefesinin gösterdiği gelişim birçok farklı alana yayılım gösterse de amaç olarak bir insan anlayışı ortaya koyma çabası nedeniyle kendine özgü bir bütünlük içerir. Bu amaçla hapisane, tımarhane ekseninde yaptığı çalışmalarından ortaya çıkardığı kapatılma, arkeolojik çözümlemeyle birlikte ortaya çıkan söylem, toplumsal yapı ve siyaset ile ilgili çalışmalarında ortaya çıkan iktidar kavramlarının her biri, insanın modern dünya tanımını deşifreye yönelik, çalışmalardır.

Foucault, Hegel, Husserl, Heidegger felsefesinden etkilenmesinin yanı sıra

Nietzsche, Marx ve Freud gibi düşünürlerin etkisiyle kendi felsefi yönelimini meydana getirmiştir. Genel anlamda Foucault'nun ait olduğu dönemde (1960) Sartre ekolü ve varoluşçuluk hâkim anlayışı meydana getirirse de Foucault bu akıma karşı bir duruş sergileyerek Hegel, Nietzsche ve Heidegger'i yeniden keşfeden grup içerisine dahil olmuştur (Topçuoğlu, 2006: 224).

Foucault; Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Felix Guattari gibi düşünürlerle birlikte, Postyapısalcılığın temsilcileri arasında sayılır. Modern insana ilişkin bir eleştiriyi içeren postyapısalcılık, insanı anlamaya yönelik kavramların anlamsal değerine tepki olarak tarihselciliği eleştirmiştir. Bu nedenle tarihsel rasyonalite ve birikimsel ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkmıştır. Anlam ve felsefe eleştirisiyle ortaya çıkan postyapısalcılık, önermelerle gerçeklik arasında karşılıklı bir ilişki bulunduğu görüşüne ve yapı kavramına karşı çıkmış, dildeki nesnellik amaçlı yaklaşımları yıkıcı manada sorgulamıştır. Doğruluğu metnin kendisinde gören yapısalcılıktan farklı olarak postyapısalcılık, okuyucunun katkısını vurgulamış, okuyucuyla metin arasındaki karşılıklı etkileşimi hesaba katarak değerlendirmiş ve bu manada doğruluğu okuyucunun etkisiyle ilişkilendiren bir yolu savunmuştur. Bu anlamda Descartes'in bölünmez özne anlayışına ve insanın/öznenin bütüncül bir bilince sahip olduğu fikrine karşı çıkan postyapısalcılık, insan öznenin temelinde dil yoluyla yapılandığını savunmuştur (Ulaş, 2002: 1175). Foucault'yu postyapısalcılığa dâhil eden bu açıklamaların yanında, postmodernizmin öncüsü olan isimlerin aynı zamanda postyapısalcı yaklaşımın öncüsü olduğunu belirtmek Foucault'nun felsefesini anlamakta tutarlılık katacağı kanısındayım.

Daha önceden belirttiklerimiz dâhilinde Nietzsche ve Foucault geleneğinin ortak noktasının modernizm eleştirisi olduğunu ifade edebiliriz. Marx'da bu eleştiri modern bir olgu olarak kapitalizm eleştirisi, Nietzsche'de rasyonalizm eleştirisi,

Foucault'da da kabul gören modern birey eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Foucault, Nietzsche'nin başlattığı düşünce dünyasına, egemen akılcılığın iktidarına dair felsefi eleştiriyi geliştirerek postmodern yaklaşımın önemli bir temsilcisi olmuştur. Bireyin kendini gerçekleştirme sürecine Nietzsche'nin üstinsan öğretisi ile bireyin kendisi için alternatif yaratabileceği iddiasını ve Foucault'nun bu iddiayı oluşturan insanın kendini yapılandırması pratiğini modern anlayışa tepki üzerine temellendirmesi ile özgünlüğü bağlamında postmodern felsefeye dâhil olma imkânını sağladığı büyük ölçüde açıktır.

Bu bağlamda Foucault, "Kelimeler ve Şeyler" adlı eserinde, Rönesans, Klâsik ve Modern dönemleri ele almakla birlikte Postmodern bir dönemi öngörmüş, bu dönemin felsefi temellerinin hazırlayıcılarından olmuştur. Bu nedenle kendi felsefesinde, özcülüğe, ikiciliğe, Descartesçi felsefeye, akıl ve mantıkçılığa, Aydınlanma felsefesiyle pozitivistliğe; dolayısıyla tüm moderniteye ilişkin olarak çok ciddi eleştirel bir yaklaşım ortaya koymuştur (Ulaş, 2002: 1174-1175).

Gerek düşüncenin gerekse bilginin öznelerin bilinçli yaratıları doğrultusunda hep bir süreklilik gösterdiğine yönelik geleneksel yaklaşımlara karşı düşünce oluşum sürecinin kırılmalı bir tarih oluşturduğu fikrini savunmuştur. Bu nedenle bilgiyi mevcut kılan doğruluk dayanaklarının oluşturulduğu söylemin koşullarını anlamamanın önemli olduğunu belirterek paradigmanın önemine atıfta bulunmuştur. Bu amaçla araştırmalarında söylemin belirleyicisi olan ve söylemi yapılandıran ilkeleri araştırmayı, insanı anlamada temel konu saymıştır. Bu nedenle Foucault çalışmalarının büyük kısmında bilgi iktidar ilişkisinin temelinde yatan bağı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmalarında modernizmin insanı nesneleştirdiği, temel varsayımı olmuştur.

Foucault felsefesindeki yöntem anlayışına baktığımızda bireyin düşünce akımlarıyla ilişkisini 'söylem yapıları' bağlamında değerlendirerek buna yönelik yöntemler

geliştirmiş olduğunu görürüz. Bu noktada, oluşturdu düşünce yapısı bağlamında iki ana aşama ve bunlara özgü iki yöntem söz konusudur. İlk dönem ‘kazıbilim’ yöntemi ve ikinci dönem soybilim (soykütük) yöntemidir. Temelde Foucault’nun kazıbilim yöntemi, Kant’tan beri egemen bir konumda bulunan ‘insancılık’ anlayışında önemli bir rol oynayan özne tasarımını merkezi konumdaki yerinden düşürmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda kazıbilim bir felsefi dizgeden bir başkasına nasıl geçildiğini açıklama amacını sahiplenmiştir. Kazıbilim, söylemlerin içinde şekilsel ayrıntıyı oluşturan düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları, saplantıları değil de bu söylemlerin kendilerini tanımlamaya çalışır. Kazıbilim bireysel eserlere egemen olan, bazen de ancak onun bir parçasını yöneten, söylemsel uygulamaların tiplerini ve kurallarını tanımlar. O bir yeniden yazılımdan başka bir şey değildir; bir nesne-söylem hakkındaki sistematik betimlemedir (Foucault, 1999:177-178).

Foucault bu yöntemde olan eksikleri gidermek ve söylem yapıları arasındaki bilginin anlamsal algılanış değerindeki değişimleri toplumsal iktidar yapılarındaki söylemsel olmayan eylemlerinde oluşan kopmalarla ilişkilendirerek açıklayabilmek için “soybilim” adlı araştırma yöntemi oluşturma gereğine ihtiyaç duymuştur (Ulaş, 2002: 567). Soybilim (jenealoji) ile Foucault yine bir tarih çalışması yapar. Nietzsche’nin tarihsel çözümleme ile ilgili görüşlerinden etkilenererek kullandığı soybilim yol ile keşfedilecek bir özün veya orijinal bir birliğin bulunmadığını ortaya koymaya çalışır (Urhan, 2002: 11). Foucault bu yöntemi Antik Çağ’dan başlayarak insanın anlamına yönelik düşüncenin geçirdiği tüm dönemleri incelemek, dönemlere ait söylemsel etkileri çözümlemek ve bu manada bir dönem ile bir sonraki dönem arasındaki düşünsel bağları keşfetmek için kullanmıştır. Böylece Foucault kendi felsefesinin şekline yönelik tarihsel arşivleme içeriği oluşturmuştur. Bu çalışmaların sonucu olarak Foucault’nun düşüncenin kesintisiz evrimini

savunan idealizmi, hümanizmi ve çağlar arası doğrusal uzanımlı tarihsel nedenselliği reddettiğini görüyoruz (Urhan, 2000: 48). Foucault'da kazıbilimin ödevi; söylemsel oluşumları, pozitiflikleri, ifadeleri, bunların oluşumlarını ve özel bir alanı, arşivle birlikte ortaya çıkarmaktır (Urhan, 2002: 41). Bu şekliyle Marx, Freud ve diğer klasik yaklaşımlardan farklı olarak, yöntemlerinde genele yönelik bir yaklaşıma ve sonuca yönelmeyerek postmodern yanının vurgusunu yapmıştır. Foucault'nun yöntem bağlamında çalışmaları tarandığında anlaşılacağı üzere kazıbilim genelde “söylem”le ilgilenirken, buna karşın soybilim ‘iktidar’a yönelik konularda kullanım bulmuştur. Kazıbilim söylemsel pratikler ve etki derecesini tespit etmeye ve bu amaçla oluşan pratiklerin gerçekleşmesine ve dönüşmesine ilişkin kuralları ortaya koymaya çalıştığı halde, soybilim, söylemsel pratiklere uygun olan iktidar güçlerine ve ilişkilerine bağlanır. Foucault'nun kazıbilim çözümlemenin sınırlarını genişleten soybilime gösterdiği ilgi, onu iktidarın incelenmesi için bazı genel kuralları ifade etmeye götürmüştür (Urhan, 2002: 11). Bu bağlamda hapisane, hastane gibi tarihsel bir dönüşüm içinde şekillenen söylemlerin yönetim uygulamalarının ortamsal düzenlemesinin bir sonucu olan bu kurumların, XVIII. yüzyıl sonunda Avrupa'da ortaya çıktığına dikkat çekmiştir.

Anlaşıldığı üzere toplum ve bireye yönelik bu kurumsal pratiklerin belirlenim imkânını sağlayan bilimsel yaklaşımların temelinde yatan, görünüşü olmayan, söylemin ortaya çıkarılması da kazıbilim çalışmalarının amacı olmaktadır. “Kliniğin Doğuşu” nda Foucault modern anlayış içinde insan vurgusunun söylemsel oluşumlardan meydana geldiğini ve hastane ve hastane içindeki uygulamaların dayanağı olan bilimsel uygulamalarında söylem içinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Yine bu şekilde hapisaneler görünen olarak nitelendirilirken, bunun disiplinler temelleri söylemsel oluşumlardır (Urhan, 2002: 15). O daima görünenden önce söylenene öncelik verir ve

görünen ile söylenen arasındaki ilişkiyi araştırır. Bu sebeple, Foucault'nun düşüncelerini anlayabilmeyi kolaylaştırmak maksadıyla, söylemin analizinden hareket etmek en doğru yol olacaktır.

Söylem dilbilimde belirlenmiş kuramsal bir konumu olan eylemsel uyuma yönelik birliktir; söylem bilinebilir herhangi bir olayı kuran sözcelerin topluluğudur. (Çotuksöken, 2002: 168). Yaygın tabiriyle 'egemen görüşü', bilimsel şekliyle de 'paradigmayı' ifade eden 'söylem'e Foucault'nun ilgisi, doğru ya da yanlış olabilen, insanın kabul gören normalini tanımlayan, ifade gruplarının oluşumunu mümkün kılan söylemsel kuralları ortaya koyma amacıdadır (Skinner, 1991: 73–74). Foucault modernizmin içinde gördüğü insan tamamen söylemseldir. Ona göre modern insan, Nietzsche'nin gereklilik olarak kabul ettiği kurucu yapıda olmayan, söylemlere bağlı olarak manipüle edilmiş bir unsur olarak sadece söylemlerde vardır. Bu bağlamda insanın tarihi onu belirleyen söylemlerin tarihidir. Bu nedenle modern insanı sadece günümüzün söylemini meydana getiren modernizm çerçevesinde anlayabiliriz. Foucault söyleme ve söylemin temeli olan bilgi ve düşünceye, tarihsel, kültürel ve ideolojik bir tavırla yaklaşır.

Söylem sözcüğünü uzun uzun tartıştığı "Bilginin Arkeolojisi"nde tarihselliği yepyeni bir anlamda değerlendirir. Günümüzde, bilginin dayanağı olarak tarihin artık anıt diye varsayılanları gözlemlemeye ve çözümlenmeye yönelmediğini; tersine kendi anıtlarını seçip kendi yöntemini kurup, kendi tarihinin oluşumuna hizmet ettiğini; tarihin ve bilginin birer bilim dalı olmaktan çıkıp tarihselleştiklerini öne sürer (Doltaş, 2003: 50). Bu konuya ilişkin olarak bir Afrika atasözü şöyle der: "Aslanlar kendi tarihçilerine sahip olana kadar avcılık öyküleri hep avcuyu yüceltecektir" (Başkaya, 1997: 13).

Daha öncede değindiğimiz gibi Foucault, modernizmde olduğu şekliyle nedenlerin kaynağına ulaşmak için tarihsel olguların geçmişe uzanan izlerini sürmek

yerine, onların içinde buldukları zamandaki konumlarını derinlemesine incelemeyi önemser. Tarihin temel problemi gelenek ve iz sürme değil, kopma, sınır ve dönüşümlere ilişkin olduğundan, yeni tarihin görevi; söz konusu dönemlerin içindeki serileri, kopuklukları, iniş çıkışları ve dengeleri yeniden gözden geçirmek ve kazıbilim bir çözümlenmeye tabi tutmak olduğunun, değerini vurgular (Foucault, 1999: 18).

Foucault tarihe, tarihsel içerikleri şimdinin bakış açısından kurtarmak için tarihin başlangıç noktasını sorgulamanın önemini vurgular. Şimdinin etkisinin önemini vurgulayan Foucault'ya göre tarihsel yorumları, şimdinin mutlaklık ve zorunluluk taleplerinden kurtarmak gerekliliği insanı anlamada vazgeçilmez bir unsurdur. Özetle Foucault'nun tarihin yorumlanmasına ilişkin vurgusu, şimdinin geçmişe empoze edilmesiyle mücadele etmektir (Falzon, 2001: 111-113). Bu bağlamda soybilimin yöntem olarak başlıca amacı sadece olayları olduğu gibi betimlemek değildir, temel amaç geçmişin açıklamada kullanılan olanakların hatasını ortaya koyarak geçmişin başka biçimde de anlaşılabilceğini ortaya koymaktır (Ulaş, 2002: 568).

Bu şekliyle Foucault felsefesi genel anlamda, bilginin epistemolojik kökenleri, bireyin var oluşu, siyaset, iktidar ilişkileri ve ahlaki kapsayan konularda düşünceler geliştirmiştir. Özellikle modern insana yönelik düşünceler ve değerlendirmeler ile döneminin felsefecileri açısından radikal bir duruş sergilemiştir. Bu çerçevede Foucault, insana yönelik yaklaşımında birçok filozoftan farklı bir yaklaşım ve buna bağlı olarak farklı bir düşünsel sistem kullanmıştır. Felsefi yaklaşımında kendi düşünce yapısına bağlı yöntem ve sistem anlayışı serimlemesinde yegâne amaç insanı anlamak olmuştur. Bu manada kazıbilim çözümlenme ve soybilim yöntemiyle tarihsel bir yorum oluşturma çabaları ve bu amaçla insana yönelik kurumların tarih içindeki konumlarının tespiti ekseninde başlayıp devam eden iktidar, bilgi, söylem gibi kavramlara yoğunlaşmasıyla

mevcut düzen anlayışı içinde insanın varoluş biçimini ortaya koymaya çalışmıştır. Özet bir ifadeyle tam bir insan filozofudur (Çolak, 2008: 35).

Foucault felsefesini meydana getiren konu ve kavramları ele alırken diğer felsefi yaklaşımlardan farkını şu şekilde dile getirir: “Bu kitap, kesin olarak, bir tıp için, diğerine karşı ya da tıba karşı, bir tıp yokluğu için yazılmadı. Burada da, diğerlerinde olduğu gibi, söylemin derinliği içinden tarihinin koşullarını çıkarmayı deneyen bir çalışma söz konusudur” (Foucault, 2006b: 18).

Foucault arkeolojik çözümleme ve soybilim yöntemleriyle düşünce tarihini incelerken insanı anlamada dayanak olarak aradığı şey hakikattir. İnsana, hayata, çağlara ve tarihe yön veren, inanılan, bilinen, ulaşılmaya çalışılan nihai gerçekliktir. Dolayısıyla Foucault’nun insani projesinin çekirdeğini oluşturan şey bir “hakikat tarihi”dir; insanoğlunu uzun bir zaman boyunduruğu altında tutmuş olanın gerekçesinin ne olduğunu yani “hakikati” insanı anlamak amaçlı sorgulamaktır (Bernauer, 2005: 31).

Foucault, egemen anlayış çerçevesine dâhil edilen sistemlere karşı yıkıcı bir felsefi tavır ortaya koymuştur. Bunu, bu sistemlerin atalarını, titizlikle ve derinlemesine eleştirerek entelektüel soy çizgilerinin kökenine ilişkin iddiaların yanlış olduğunu ortaya çıkararak yapmıştır (Michel Foucault, Gutman ve Hutton, 1999: 121).

İnsanı anlama çabası içinde modernizm eleştirisi yapan Foucault modern çağda insanı, sosyal açıdan bilimsel yaklaşımlarla söylemler içinde inşa edilmiş olarak görür. Buna yıkmaya çalışan Foucault’ya göre insan, tözsel bir varlık, toplumsal kabul bağlamında etkisi olmadan sunulanı kabul etmek zorunda olan ya da tarihin söylemleri çerçevesinde belirlenmiş olanla sınırlı bir varlık değildir. Ama var olan bağlamında Foucault’ya göre:

‘Biz’, 18 ve 19. yüzyıl arasında maddî ilişkilerin dönüşümüne paralel olarak iktidar ilişkileri, ben teknolojileri ve bilgi etkileri sonucunda belirlenmiş olanız. [...] insan değişmez gerçekliğini,

merkez ve belirleyen olma özelliğini yitirdiğinden her şey söylemin genelleyci sistemine göre anlam kazanmaktadır. Modern özne, bir yanda hastaneler, klinikler, fabrikalar, okullar ve hapishaneler gibi kurumsal pratiklerde, şekillendirilmekte, diğer yandaysa modern özneyi kuran pratiklerle, yaşamın, çalışmanın ve benliğin anlamına ilişkin belirli pratik/felsefi yansımalara ilişitirilmektedir (Tekelioğlu, 2003: 16).

Açıktır ki Foucault için, söylemin bilgisi içinde insanın ayrıcalıklı konumu modern dünyada amaçsallığa hizmet etmektedir. İnsan için kişi olarak modern söylemin içinde söylemin kurulmuş öznesi olma durumu söz konusudur. Psikoloji gibi modern bilimlerin söylemleri içinde ‘insan’ kendi anlayışının belirleyicisi değildir, insan psikoloji biliminin ‘normaline’ tabi olmak zorunda olmaktadır. Bu nedenle insan bugün, bilimin nesnesi konumundadır.

Foucault modern düzende modern bilimin doğrusunu “dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postülaları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanların kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belli bir düşünce yapısı – genel bir el tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı – gibi bir şey [...]” (Foucault, 1999: 244) olarak betimler. Bu nedenle bilginin mevcut seviyesine ulaşmada kesintisiz evrimsel gelişimi savunan, idealist ve hümanist yaklaşımları reddeden Foucault, modern anlayış çerçevesinde insanın bu biçimde tanımlandığı gerçeğini ortaya koyma amacıyla, bilginin kabul edilmiş, onaylanışının olanaklılık koşullarını belirlemeye çalışmıştır. İleriki bölümlerde açıklanacağı üzere, Foucault’nun modern dünya çözümlemesine göre, bugünün toplumu gözetim toplumdur. Bireyci kültür hegemonyası altında bireyler insani yanlarına yabancılaşmakta etkisiz parçalara bölünmüş modern kölelere dönüşmektedir.

Foucault’nun tüm felsefi sisteminde tüm konu ve kavramların dayandığı, üzerine kurulduğu ya da üzerinde değerlendirmeler yapıldığı temel öge “insan”dır. Foucault düşüncesini harekete geçiren asıl deneyim kapatılma ve bunun çekirdeği de insan

figürüdür (Bernauer, 2005: 34). Modern anlayış zincirlerinden kurtularak insanın bağımsız çabayla kendini yeniden ortaya koyma imkânını sağlamak Foucault'nun ana amacı olmaktadır.

II.2. M. Foucault Felsefesinde Modern İnsan

Foucault'nun bakış açısıyla insanı araştırma konusu yapmak, yaşayan insandan hareketle insanın içinde bulunduğu dönemi dikkate alarak günümüz anlayışına etki eden bulunan tüm tarihi etmenleri dikkatle incelemeyi gerektirir.

[...] görünüşler düzeyinde, hiç kuşkusuz insan kendi organizmasının içinde, kafasının kabuğu içinde, organlarının donanımı içinde ve fizyolojisinin bütün sinir dokusu içinde var olmaya koyulduğunda başlamaktadır; modernlik, insanın ilkesi ona egemen olan ve ürünü elinden kaçan bir çalışmanın kalbinde var olduğunda başlamaktadır; modernlik, insan düşüncesinin, kendinden çok daha eski olduğu için, onun sözünde hayat bulmasına rağmen anlamlarına egemen olamadığı bir dilin kıvrımlarının arasına yerleştirildiğinde başlamıştır (Foucault, 2001: 443).

Foucault'nun insanı anlamaya yönelik bir felsefe yapması bağlamında onu mevcut dönem içerisinde sıra dışı yapan, seçtiği konular ve buna özgü olarak ortaya koyduğu yöntem ve kullandığı terminolojidir. Felsefeye yaklaşım tarzı o kadar çok yönlüdür ki, ortaya koydukları çerçevesinde, gelecek öngörüsü oluşturacak genelleyici bir teori ve formül söz konusu bile olmamıştır. Mevcut dönemi çerçevesinde modern insan algısını da bu paralelde gerçekleştirmiştir.

“Kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler, kimlik ilişkileri değildir; bunlar, daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır. Her zaman aynı olmak çok sıkıcıdır” (Foucault, 2007: 276).

Bu sıkıcılığın bağlı olduğu sorunuda şu sözlerle ifade eder:

“Sorun artık basitçe, genelde bir insan topluluğuna ait olma sorunu değil; ondan daha çok, belirli bir ‘biz’e, insanın kendi güncelliğinin karakteristik özelliğini yansıtan bir kültürel bütünlükle ilişki içinde olan bir bize ait olma sorunudur” (Foucault, 2005c: 164).

Foucault insan ve insan bilimlerini yorumlarken, Klasik Çağ'ın epistemesinde görülen tabiat ile insan tabiatının birbirlerine olan zıtlığından bahseder. Klasik Çağın bilgi anlayışı, Klasik epistemenin Batı kültürüne yansımış olan özelliği bu özelliğin her şeyi tablo hâline getirme durumu varolduğu sürece insanın varoluşunun da sorguya çekilmesi imkânsızlaştığı tepkisini dile getirir. Foucault'nun düşüncelerle mücadelesinde insanın varoluşunun sadece tek bir bakış açısıyla; yani Cogito temelli tek hizaya sokan genelleyici tespitlerle betimlemesinin yanlışlığını dile getirir. Bu yaklaşımın nedenini Modern felsefede, bu felsefenin de başlangıcını Kant'la temellendiren Foucault'ya göre Cogito'yu bireysel öznenen soyutlamaksızın ele alan ve bireyin bu gücünü kendisinin dışındaki başka her şeye empoze ettiğini düşünen ilk filozof Kant'tır (Tekelioğlu, 2003: 14). Kant insanın kendisini evrensel kabul çerçevesinde tanımlamıştır. Her insan için geçerli olan evrensel potansiyeli ve bunun vuku bulmasını insani çabanın değerine bağlayarak bu değeri özgürlükle taçlandıran Kant bu şekliyle hem özgürlüğü hem de özgürlüğün sınırlarını iç içe geçirerek aynı zeminde betimlemiştir. Bu neticeyle bana göre Kant, kendi olmanın koşulunu ortak bir 'öz'e bağlayarak insan olmanın olanağını ve dolayısıyla da insani sınırlamayı ortaya koymuştur.

Bu şekliyle Foucault modern insanı, bilginin hem konusu hem de bilginin kurucusu olarak görür. Ona lütuf edilen mümkünlük bağlamında ki akıl, nesnelerin arasında kendi geleceğini ortaya koyma kararını verme imkânıyla aydınlığa çıkmış ve bu bağlamda öznelliğine kavuşma potansiyeliyle umutlandırılmıştır (Urhan, 2007: 14).

Felsefesinin genel teması insan olan Foucault, felsefesinde geliştirdiği soybilim, kazıbilim gibi yöntemleriyle, tüm dikkatini insana yöneltmiştir. Kazı bilim çözümlemede bilgi ve epistemenin değerlendirilmesinden sonra Klasik dönem ve Modern dönemi karşılaştıran Foucault, bunu daha çok insan açısından yapmıştır.

Modern felsefe geleneğinde öznellik dendiğinde genellikle anlaşılan şey insanın kendi kendisiyle kurduğu bilinç ilişkisidir ve kendi çerçevemize giren bütün davranış biçimlerinin kavramsallaştırılması ve bu kavramsallaştırma sonucunda o davranış biçimlerinin öznel deneyim dediğimiz şeye dönüştürülmesidir. Foucault açısından modernizmin insanı, hem birey hem de bireysel etkinlik bağlamında insani doğallığa yani kendine özgülüğe sahip değildir. Bu çerçevede ‘modern insan nedir?’ sorusunu, belirlenmişlikler ve söylemsel pratiklerle kurulmuş olan varlık olarak cevaplar. Modern insanı anlamak egemen olan düşünceyi veya söylemi bilmeyi gerektirir. Bu nedenle Foucault’a göre, insanın kendi olabilmesi ya da insanın özgür olabilmesi, modernizmi oluşturan etkilerden arınmayı gerektirir. Modernizme ait bu etkilerden en önemlisi, iktidar olgusudur.

Foucault, günümüz insanına bağlı olarak ortaya konan modern anlayışı ele alan felsefenin modern olana bakış açısını şu şekilde ifade eder: “[...] şimdiki zamanın sorunsallaştırılması olarak ve filozofun hem ait olduğu hem de kendini ona göre konumlandıracağı bu şimdiki zamanın sorgulaması olarak felsefe, felsefeyi modernliğin söylemi ve modernlik üzerene söylem olarak niteleyebilir” (Foucault, 2005c: 164).

Foucault modernliğin doğal bir sürecin son ürünü olarak algılanmamasını, modernliğin kendi döneminin kendine özgü bir vurgusu olduğuna dikkat çeker. Foucault’ya göre kendimizin tarihsel bir ontolojisini yapmak, bilgi öznesi, iktidar ilişkilerinin öznesi ve kendi eylemlerimizin etik öznesi olarak nasıl kurulduğumuz sorularını sormayı gerektirir (Foucault, 2005c: 14).

Bir sonraki başlığa geçmek üzere, Modern insanı yani dönemin kabul gören insanını açığa çıkaran Foucault’ya göre birey, aslında iktidar tarafından yaratılmış bir olgudur. Günümüz insanını anlayabilmek, onu çevreleyen iktidar olgusunu çözümlenmeyi gerektirir.

“Hedefim, iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktı” (Foucault, 2005c: 57-58).

II.2.1 Modern İnsan ve İktidar

Modernizmin insan üzerinde ki etkisini ortaya koymayı amaçlayan Foucault'nun modern bireyi, var olan düzene tabi bir varlıktır. Bu anlamda insanın kendini ortaya koyuşunu müdahaleye açık olduğunu kabul eder ve bu müdahaleyi ‘iktidar’ olarak tanımlar. O, insanı bedeni ve kimliği ile inşa edilen bir varlık olarak görür. İnsanı inşa eden, bireyi tahakkümü altında tutan iktidardır. Netice itibariyle, modern dönemin insanı özgür olmayan dolayısıyla da iktidarın nesnesi olan bir şeydir. Bu nedenle modern insanı anlamak için iktidarı ya da etkisini anlamamız gerekmektedir. Foucault'nun iktidar kavramsallaştırması kuramsal bağlamda devletle ilişkili bir alt başlık şeklinde bir konu değildir; aksine deneyimlere dayalı, bilgi, iktidar ve etik eksenindeki ilişkiler yumağında inşa edilen insanı açıklamaya yönelik bu çerçevede de ‘devlet’i içine alan çok geniş bir konudur.

Modern anlayış çerçevesinde iktidarın insana etkisine dikkat çeken Foucault'nun bakış açısıyla tarihe baktığımızda, Aristoteles'in, insan “yaşayan ve buna ek olarak siyasi bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvandır.” (Kalaycı, 2007: 173) demesine karşın, Foucault modern insanı, “bir canlı varlık olma sıfatıyla yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz konusu eden bir hayvandır” (Kalaycı, 2007: 173) şeklin de tanımlamıştır. Foucault; modern insanın siyasi yapıya tabi kılındığını dile getirir. Bu bağlamda modernizm de insan siyasetin nesnesi olmak şartıyla siyasi bir nitelik kazanmıştır. Foucault'a göre insan yaşamının siyasetin temel konusu olması, siyasetin iktidara hatta biyo-iktidara dönüşmesine yol açmıştır. Günümüz İktidar mekanizmaları

bedene ve dolayısıyla da yaşama yönelmiştir. Bu açıklamalar çerçevesinde günümüz insanının tasarlanan bir makine gibi, girdi ve çıktı hesabı yapılabilmesi oranında bir araç olarak değer kazanmış olduğu anlaşılmıştır. Bu şekliyle, insanın ruhsal yanının bedensel yanına indirgenmesinin yanı sıra, onun siyasi ve ahlaksal varoluşunun biyolojik yanına yani bilimsel müdahale imkânı tanıyan yanına mecbur kılındığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu durum, bilinen tüm siyasi kavramların Foucault'da değişmiş olduğunun göstergesidir. Çünkü konusu biyolojik yaşam olan siyaset, kendisini bu etkinliğiyle tanımlamaya başlamıştır. Bu nedenle de günümüzde özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırlar ve siyaset ile siyasetin önkoşulları arasındaki ayırım bulanıklaşmıştır. Oysa Aristoteles tarafından siyasetin önkoşulu olarak belirlenen şey, siyasetin kendisi olduğunu belirtmesine karşın bugün “insan yaşam”ı siyasetin ana konusu olmuştur. Amaç, bu durumu ortaya koyarak insanın kurumsal manada yitirdiği anlamını yeniden ele geçirmesine hizmet etmektir (Kalaycı, 2007: 173-174).

İnsan olma süreçlerini kendine konu yapan Foucault'nun iktidarı konu olarak önemsemesinin nedeni; insanın sadece üretim ilişkileriyle oluşan anlam bağıntıları içinde sınırlanamayacağını belirterek, insanı tabi olduğu karmaşık iktidar ilişkileri içinde olmasıyla açıklamaktadır. Bu şekliyle Foucault iktidar olgusunu geleneksel biçimde ele almaz; onu hukuksal ya da kurumsal modeller çerçevesinde incelemek yerine, iktidarın öznelerin bedenlerine ve hayat tarzlarına nüfuz etme biçimleri üzerine odaklanır; iktidarla derin bağları olan toplumun rasyonelleştirilmesini, delilik, hastalık, ölüm, suç, cinsellik gibi her biri temel bir deneyime gönderme yapan alanlarda incelemeler yaparak ele alır (Kalaycı, 2007: 174-175).

Foucault'nun felsefi anlayışında iktidarı nasıl yorumladığını kavrayabilmek için tarihsel olayları da nasıl ele aldığına bakmamız gerekir. Kendine özgü yöntemiyle

yani kazıbilimsel ve soybilimsel çözümlenmeyle modernizmin bütüncül tarih anlayışına ve olaylar ve kahramanlara yönelik evrimsel sürece tabii olan bakış açısına güçlü bir eleştiri getirir.

İnsanın kendiliğindenliğini anlama amacıyla olan Foucault'nun felsefi anlayışında insan üzerindeki iktidar etkisinin büyüklüğünün kabulü onu iktidar analizinde kazıbilim ve soybilim yöntemine götürmüştür.

Soybilim çözümlenme aracılığıyla farkında olunmayan, bu nedenle de anlamsız sayılan olaylara, kesintili, yerel, öznel ve meşru olmayan bilgilere odaklanır. Bu yaklaşımda tarihsel kırılmalara yapılan vurgu olmasına karşın tarihsel süreçlere yönelik bir önem söz konusu edilmez.

“Sıra dışı söylemler/uygulamalar, şimdiye göre taşıdıkları olumsuzluk bakımından, hesabı yeterince verilmeksizin kabul gören görüngülerin ‘ussallığı’ni çürütmek amacıyla araştırılır. Böylece, geçmişin iktidar yordamı inceden inceye araştırıldığında, geçmişin ‘usdışı’ olduğunu ileri süren günün iddialarının ayağı kaydırılmış olur” (Sarup, 2004: 89-90).

Bunun yanında çeşitlilik, güç etkileşimlerine yönelik bir ilgi söz konusu olmasına karşın tanrısal bir öz anlayışına yönelik eleştirel bir yaklaşım da söz konusudur.

“Foucault'nun yaptığı hakikat analizi bizi şeylerin özünü yakalamak için ya da tarihin akışı içinde gelişecek olan bir ‘sabit biçim’i araştırmak amacıyla başlangıçlara bağlamaz; tam tersine keşfedilecek bir özün ya da orijinal bir birliğin olmadığını ortaya koymaya çalışır” (Urhan, 2000: 11). Foucault'nun iktidar çözümlenmesinde insan, modern anlayış çerçevesinde hem iktidar tarafından kurgulanan hem de iktidarın üzerine kurulduğu bir unsurdur. Foucault, günümüz modern insanının nasıl kurgulanıp nesneleştirildiği düşüncesi üzerinde yoğunlaşmıştır. O modern insanı, iktidarın baskısı altında şekillenen

ve nesneleştirilen bir varlık olarak görür.

Bu bağlamda, daha öncede değindiğimiz gibi Foucault'nun insanın yönetsel manada etkileşim içinde olduğu unsurları açıklamada iktidar başlığını neden daha çok önemsedini ortaya koymak için konuya ilişkin kavramlardan biri olan siyaset konusunu irdelediğimizde; siyaset, belli bir toplumda eşitsizlikten doğan, çatışma halinde olan çıkarların uzlaştırılmasına yönelik bir faaliyet anlamında karşımıza çıkar. Eşitsizlik ve çıkar çatışmasının vuku bulduğu her alan bu faaliyetin uygulama alanını oluşturur.

Siyaset, iktidara sahip olanla tabi olan arasındaki ilişkinin düzenlenme ve işleyiş biçimidir. Modern çağda toplumsal yaşamın en üst düzeyinde iktidarı temsil eden kurumsal simge devlettir. Yasama, yürütme, yargı gibi yönetsel araçları bünyesinde bulunduran devlet, toplumsal düzeni sağlamak adına elinde tuttuğu kurumlara işlerlik kazandırmasıyla varlığını ortaya koyar ve bu şekliyle görünen olur. Ayrıca bu yetki ona toplum üzerinde yaptırım uygulayabilme gücü de vermiştir. Bu çerçevede siyasal iktidar sahibi ve görüneni olan devlet, diğer iktidar biçimlerinden daha açık ve kurumsal olandır. Buna karşın, iktidar gözlemlenebilir değildir; görelî yoğunlaşma ya da seyrelme alanları belirlenebilse de ölçülür değildir, yalnızca etkilerinde analiz edebileceğimiz, kendini yalnızca etkilerinde var eden bir ilişkidir.

Modern devlet anlayışında topluma yönelik her uygulama insan hakları, özgürlük, eşitlik demokrasi gibi söylemlerle temellendirildiğinden siyasi iktidarı elinde bulunduran devleti diğer tarih içindeki iktidarlardan ayıran en önemli özelliği modern devletin meşruluğa sahip olmasıdır. Bu meşruluk halkın demokratik onayına açık olmasıyla temellendirilir. Ama Foucault için devlet düzen yapılanmasının bir sonucu olarak yapılanmış kurumlar ile varlığını ortaya koyan ve bu şekliyle iktidarın sahibi olarak görünsede, iktidar devlet dâhilinde sınırlanamaz bir olgudur.

Modern devleti bireylerin üstünde onların ne olduğunu hatta varlıklarını görmezden gelerek gelişmiş bir şey olarak değil; tam tersine bireylerin tek bir koşulla dahil edilebileceği –bu bireyselliğe yeni bir biçim verilmesi ve bir dizi çok spesifik örüntüye tabi kılınması koşuluyla– çok gelişkin bir yapı olarak görmeliyiz. Bir bakıma, devleti modern bir bireyselleşme matrisi ya da pastoral iktidarın yeni bir biçimi olarak görebiliriz (Foucault, 2005c: 66).

Devletin iktidarı kullanma biçimi olarak kendini ortaya koyan siyaset ise Foucault’a göre:

[...] doğası gereği temel nitelikte ve nötr olan ilişkileri son kertede belirleyen (ya da üst-belirleyen) şey değildir. Her güç ilişkisi, her an bir iktidar ilişkisi içerir (bu da bir anlamda o güç ilişkisinin anlık kesitidir) ve her iktidar ilişkisi, kendi sonucu ya da olabilirlik koşulu olarak, ait olduğu siyasi alana gönderme yapar (Foucault 2007: 112).

Modern düzen içinde devlete işlerlik kazandırma hakkına sahip olan siyasiler ve tabi oldukları siyasi yapı da iktidarı tamamen içine alan bir olgu olamaz. Çünkü devlet gerçek anlamda bir iktidarın kapsamı dâhilinde bir unsurdur. “Günümüzün, siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır” (Foucault, 2005c: 68).

Anlaşıldığı üzere toplumsal düzeni sağlayıcı bir unsur olarak devletin yetkisel değeri ve önemi tartışılmaz ama iktidarın bu sınırları aşan bir konu olduğu vurgusu Foucault anlayışında belirgindir. Siyaset devletin toplumu yönetme biçiminin adını koyar. Yani modern toplumda devletin yönetim biçimi toplum tarafından kabul görmüş iktidar olan siyasal yapılar tarafından oluşturulur. Ama neticede,

Günümüzde, işin derinine inildiğinde, insanların kendi rızalarıyla yönetildiğini söylemek güçtür. Bu kullanılan ve büyük önem taşıyan iktidar araçlarından biri de insanların rızalarını biçimlendirme ve güdülemedir. Yaşadığımız dönemde bu iktidarların sınırlarını kesinlikle belirleyememekte olmamız günümüzde, uygulanmakta olan iktidarın büyük bölümünün bireyin aklıyla ve özgür rızası ile haklılaştırmaya gerek bile görülmeden uygulanmakta olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz (Mills, 2000: 73).

Bu iktidarın çok geniş kapsamlı bir konu olduğu vurgusunu dile getirir. Bu noktada Foucault’nun ortaya koymak istediği iktidarla mücadele edilmesi gerekliliğidir.

Burada mücadele edilecek olan iktidar, bireyi kategorize eden, onu kendi bireyselliğiyle tanımlayarak, ona kendi kimliğini yapıştıran, ona tanımak zorunda olduğu bir hakikat kanunu dayatan ve bu bağlamda da insanı nesneleştiren bir şeydir (Bernauer, 2005: 289). Neticede Foucault, insanın özgürleşmesi imkânı bağlamında sadece görünen olan ‘devlet’e rakipliğin yetersizliğini açıklar. Çünkü Foucault’nun iktidar anlayışı “Modern dönemle birlikte insanın yaşamasına, çalışmasına ve konuşmasına ilişkin kurumların (hastane, hapisane, fabrika, okul) ve söylemlerin birlikte ortaya çıkardıkları bilginin benin bireyselleşmesini gerçekleştirmek amacıyla kullanılmasının doğurduğu bir dış iktidar” (Urhan, 2000: 9) şeklindedir.

Modern anlayışın ürünü olan iktidarın ve onun en önemli aracı olan bilimin insan üzerindeki etkisi Foucault’nun çözümlemesinin önemli bir unsurunu oluşturur. Modern anlayışın egemen olmasıyla birlikte ‘toplumun merkezindeki Tanrı’nın yerini bugün bilim almıştır. Bu durum modernizmin hakikat anlayışının sonucudur. Bu çerçevede Foucault’a göre kabul gören hakikati meydana getiren bilgi, belirli bir dönem ve yaşamın bütünselliği içinde anlam kazanan, bu şekliyle de insanın günlük kavrayışının belirleyicisi olan, doğru olarak görülen şeyler hakkında insanoğlunun bir söylem geliştirdiği koşulları tamamlayan tarihsel önsellerdir. Bu şekliyle modern bilginin iktidar içindeki yeri ve bunun insana etkisi Foucault şu şekilde açıklar:

Hakikat oyunu, doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır. Kısacası düşüncenin eleştirel tarihi; ne hakikatin elde edilmesinin, ne gizlenmesinin tarihidir: Doğru söylemlerin tarihidir, bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanıyla eklemlenmiş biçimleridir (Foucault, 2004a: 352).

Foucault açısından modern anlayışın kabul gören doğrusu ve bir önermenin doğruluk değeri tamamen o önermenin toplumsal işlevi ile ilgili bir meseledir. Neticede modern doğru iktidarın çıkarına hizmet eden bir araçtır. Bu şekliyle ekonomi, bilim ve

siyasetin, toplumsal yaşamın düzenini ve devamını sağlayan ögeler olarak, insanın kendini ortaya koyması açısından engel teşkil eden araçlara dönüşmesini Foucault, bu ögelerin her birinin bir iktidar ögesi olmasıyla açıklar. Orta Çağ döneminde bunu dini kurumlar sağlarken modernizmle birlikte bilim ve bilimin şekillendirdiği ekonomi ve siyaset olguları insan üzerinde yaratılacak iktidarın araçları olmuştur. Foucault'nun çözümlemeye çalıştığı iktidar, birçok unsuru içine alan karmaşık bir bütündür. Geçmişin tanrısal iktidarından farklı olarak her şeyi bilen değildir ama bilgiyi kendine tabi kılan bir iktidar söz konusudur. Modern toplumda iktidar, insanın üzerinde ki direk etkileriyle insana gelecek vaatlerinde bulunan ve bu şekliyle de somut, görünen bir özelliğe sahip olmayan bir şeydir. “Foucault iktidarın merkezilik ve sahiplenici yoğunlaşma yoluyla değil de dağılmış yerleşmiş mikro iktidar ağları yoluyla işlediğini çözümler” (Connor, 2001: 84).

Geldiğimiz şu nokta itibariyle Foucault'nun ortaya koymuş olduğu iktidar anlayışı, aydınlanma/modernizm ile ortaya çıkan, söylemlerin ve bu söylemlerin ürünü olarak, insanın toplumsal yaşamını düzenleyen kurumlar (hastane, hapisane, fabrika, okul vb) bağlamında insanın farkındalığını aşarak içselleşmiş olan iktidardır.

İktidar, insanların kendileri üzerinde etkide bulunması olarak tanımlandığında ve bu durum yaşamsal iradenin insanın elinden alınması olarak görüldüğünde özgürlüğü soruşturma gereği ortaya çıkar. İktidar yalnızca ‘özgür özneler’ üzerinde ve yalnızca onlar özgür oldukları sürece uygulanır (Foucault, 2005b: 75). Foucault'nun modern iktidarın varlığını özgür bireylerin varlığıyla açıklamasıyla hem iktidarın baskıcı bir nitelikten uzak hem de insanın farkındalığına olumsuz bir eleştiri getirir. Bir anlamda farkındalık dâhilinde mevcut olan dayatma algısının varlığı ile bugünkü anlamda bir “iktidar” olmazdı. Çünkü bilgi üreten, zevk yaratan, bir umut veren modern iktidarın varlığı kendini özgür sayan insan varlığını gerektirir. Boyun eğen insan tipi iktidarın amacına aykırı bir unsurdur. Bu

da iktidarın ortadan kalkmasına yol açar. Bu bağlamda “Hapishanenin Doğuşu” ve “Cinselliğin Tarihi” adlı kitaplarında Foucault dayatmacı olmayan bireye yönelik üretici olan iktidar tanımına yönelmiştir. Foucault, baskı uygulayan ve bireylere “yapmamalısın” diyen bir iktidarı kabul eder ancak bunun farkındalığının modernizmle birlikte gizlendiği vurgusunu da yapar. Bu şekliyle Foucault, iktidar yalnızca tarihte örnekleri olan bir baskı yöntemiyle hareket eden bir yapıdan ibaret olsaydı modernizmin amaçladığı insan tipinin elde edilemeyeceğinin vurgusunu dile getirir.

Eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir özellik taşımasaydı, eğer ‘Hayır!’ demekten başka hiçbir şey yapmıyor olsaydı, ona gerçekten hep boyun eğileceğini düşünebilir misiniz? İktidarın etkili bir güç olarak geçerliliğini korumasını, iktidarı kabul etmemizi sağlayan etken, onun ağırlığını salt ‘Hayır!’ demekle yetinen bir güç olarak göstermekle kalmayıp, aslında bir takım şeyler arasında dolaşıp birtakım şeyler üretmesi, zevk yaratması, bilgi oluşturması ve bizzat söylem üretmesidir (Foucault, 2005b: 69).

Neticede Foucault iktidarı somut bir görünüme sahip olmayan stratejik bir yapı olarak tanımlar. “İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır” (Foucault, 2003: 72).

“İktidarı güçlü kılan şey, temel işleyişinin olumsuz düzlemde olmamasıdır: iktidarın olumlu etkileri vardır, bilgi üretir, zevk yaratır. İktidar sevimlidir. Eğer yalnızca baskıcı olsaydı, ya yasağın içselleştirilmesini ya da öznenin mazoşizmini (sonuçta ikisi de aynı şeydir) kabul etmemiz gerekirdi” (Foucault, 2007: 74). İnsanın kendini özgür hissedebilmesi için iktidarın silinmesi ve kendini iktidar gibi göstermemesi gerekir. Bununla yapılmak istenen, tarihin insanların kafasına kazıdığı yönetim algısındaki esaret biçiminden uzak, bir iktidar anlayışı yaratmaktır. Modern iktidar, özgür olan ve iktidarı şekillendirme kapasitesine sahip olan insanı amaç edinir. Foucault’nun çözümlediği iktidar ilişkisi tarihin ortaya koyduğu dayatmacı bir görünümde değildir. Foucault’ya göre direniş

olmasaydı iktidar ilişkileri olmazdı. Çünkü her şey basitçe bir itaat sorunu olurdu. Birey istediği şeyi yapamaz durumda olduğu andan itibaren insanın istendiği ölçüde manipüle edilmesinin önüne geçilmiş olur. Çünkü bireysel direnme ortaya çıkar. Bu durumda uyum çabasında olan birey yerine denileni yapmak zorunda olduğunun farkında olan köleler elde edilirdi. Bu durumun önüne geçilmek amacıyla artık iktidar görünen olmayıp bir stratejiye dönüşmüştür.

Bunu sağlamak amacıyla iktidar hayatın günlük rutini içinde görünenden uzak bir yapıya bürünmüştür. Foucault'nun amacı iktidarı gündelik toplumsal ilişkilerde somutlaştırmaktır. Ona göre her insani ilişki bir sosyal ilişki, her sosyal ilişki bir iktidar ilişkisidir. İktidar her yeredir. Modern anlayış çerçevesinde insanın özgürlüğü “iktidarın varlığı” algısında bir olumsuzluk olmamasıyla temellendirilmiştir. Bu durumu oluşturmak iktidarın asli görevidir.

İktidar kendini bastırmakla, gerçeğe sınır çekmekle, bir söylemin ifade edilmesini engellemekle sınırlamaz: iktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe girer, işte onu bu çalışma içinde suçüstü yakalamak gerekir; yapılması gereken şey bu analizdir, bu da güç bir şeydir (Foucault, 2007: 49).

Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri yaşam üzerindeki iktidarın çevrelerinde örgütlendiği iki kutbu oluşturur. Klasik çağda bu çift taraflı –anatomik ve biyolojik, bireyselleştirici ve özgüleştireci, bedenin performanslarına dönük ve yaşamın süreçlerine bakan- büyük teknolojinin yerine oturması, artık en yüce görevi öldürmek değil de yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan bir iktidarın özelliğidir (Foucault, 2003:103).

Foucault'ya göre, yönetilene yönelik işkencenin ortandan kalması insani değerlere yönelik bir gelişmişliğin sonucu değildir. İnsan algısına yönelik bir değişimin sonucudur. Modernizmle birlikte cezalandırmada muhatap alınan insan bedeni değil ruhu olmuştur. Bedenin acıtılmasıyla elde edilen aciz insan modern anlayış için bir anlam ifade etmemektedir. Artık iktidarın amacı, insanın düşüncesi ve iradesi yoluyla uyum mekanizmasına egemen olmaktır.

Suçlar ve kabahatler adı altında, hep yasa tarafından tanımlanmış hukuki nesnelere yargılanmaktadır; ama aynı zamanda tutkular, içgüdüler, anormallikler, sakatlıklar, uyumsuzluklar, ortam ve kalıtımın etkileri de yargılanmaktadır; ırza geçmeler, ama aynı zamanda cinsel uyumsuzluklar da yargılanmaktadır. Aynı zamanda damar atışları ve arzu da olan cinayetler yargılanmaktadır (Foucault, 2006a: 52).

Foucault bu şekliyle iktidarın varlığını biyo-iktidar olarak adlandırır. Biyoiktidar bedenler üzerinde kurulan iktidar demektir. Bu tür iktidar ile gerçekleştirilen şey, toplumsal düzenin sağlanması adına insanların manipüle edilmesidir. İktidar bunu modernizm ile ortaya çıkan modern bilimler sayesinde gerçekleştirmektedir. Foucault bedene yönelik siyasal teknolojinin etkisini ortaya koyabilmek için ‘iktidarın mikro fiziği’ adını verdiği bir kavram türetmiştir. İktidarın mikro fiziği kavramıyla iktidar-bilgi bağlantısına dair vurgusunu dile getirir. Foucault’ya göre, iktidar ve bilgi birbirinden ayrı düşünülemez bir yapı kazanmıştır.

İktidarın modern bilimler bağlamında insana yönelik etkisini açıklayan biyo-iktidar kavramı Foucault’a göre: “Tarihte kuşkusuz ilk kez, biyolojik olan siyasal olanda yansıma bulur; artık yaşama olgusu arada bir ölümün ve ölümlülüğün izin verdiği ölçüde ortaya çıkan o ulaşılmaz yer değildir; belli ölçüde bilginin denetim ve iktidarın müdahale alanına kayar” (Foucault, 2003: 105). İnsan bedeninin modern bilim tarafından nesneleştirilmesindeki işlevini, oyuncağın kurulması işlevine benzettiği açıktır.

“İnsan bedenine bir makine olarak yaklaşan biçimi ‘disiplinci’ bir iktidardır. Bedenin anatomo-politiği olarak adlandırılan bu biçimin amacı, insan bedenini disipline etmek, yeteneklerini geliştirmek daha verimli ve uysal kılma ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmektir” (Keskin, 2005: 17). Burada sözü geçen disiplin kavramı iktidara ait bir dayatmayı içermez. Aksine insanın kendini özgürce ifade etmesi yoluyla onu yeniden şekillendirme imkânının bulunduğu bir uygulamayı içerir.

İktidarın toplumsal etki manasında kendini en belirgin şekilde ortaya koyuşu,

toplumun benimsediği, disiplin anlayışıyla gerçekleşmektedir. Modern öncesi dönemde disiplin mekanizmaları sadece manastır gibi dini kurumlarda görülmekteydi. Modern Çağ'a geçişle, fabrika, okul, ordu vb. kurumlar disiplin mekanizmalarını oluşturmaya başlamıştır. Yine nüfusun yönetim bağlamında bilimin konusu olmasıyla birlikte iktidarın nüfusa yönelmesi 'disiplin'i gündeme getirmiştir (Foucault, 2005b: 280).

Belirtildiği üzere, bu disiplin zora dayalı ve yıkıcı bir disiplin değildir. Aksine insanı baskı altına almaktan çok, şekil vermeyi, yönlendirmeyi amaçladığını belirtir. Bu biçimde gerçekleşen iktidar, bireyleri yok etmek yerine canlı tutup, üretkenliğinin devamını sağlamış olur. Bu bağlamda iktidarın yaptığı şey bireylerin bedenine hâkim olmaktır.

Modern toplumda bilgi; iktidar için, hükümet ve devlet insanların daha üretici olmalarını sağlamak için, onların hayatlarını kontrol etmeye yarayan bir biyo-politik geliştirebilir. Birey için cinsellik üzerindeki baskı hakkında konuşmak, cinsellik hakkında konuşmak haline dönüşür bu yolla iktidar baskı altına almış olmaz ama cinselliğe toplumsal ve bireysel biyo-politik içinde biçimlendirerek, şekil vermiş olur. Toplumsal değerler hiyerarşisini yeniden kurmuş olur. İktidarın amacı disiplin altında tutmaktır, biçimlendirerek amacına ulaşır. Gizli olan şey konuşulandır ve gizli olduğu yerde kendisinden bahsedilmesini bekleyerek karanlıkta durur ve ne zaman kendisinden bahsedilmeye başlanır o zaman aydınlığa çıkar ve de kendinden bahsettirir (Akay, 2000: 30).

Bio-iktidarın amacı, sınıfsallığa bağlı bir bölünmeye hizmet etmek değildir, bir üreten olan insanı verimliliği bağlamında denetim unsuru haline getirmektir. Foucault'nun tanımladığı bio-iktidarın klasik iktidardan farklı olan bir diğer özelliği de bilimselliğe bağlı olarak, genel kabul gören, insani kurallar oluşturmasıdır. Bu bağlamda kabul gören 'normal' anlayışı oluşturularak bireysel denetim sağlanmaktadır. Bu uygulamada fire olarak kabul edilenler 'normal dışı' sayılmakta ve bu noktada kapatılma mekânları (hapishaneler ve tımarhaneler vb) ortaya çıkmakta ve modern toplumun normalinin dışında kalanlarına hizmet vermektedir. Bu noktada bio-iktidarın tahakküm altına alma işlevi netleşir. Buralarda söz konusu olan iktidar ilişkisi değil, otoriterin belirgin olduğu bir

ilişkidir.

Toplumun normal olana tabiliği durumu iktidar teknolojisinin bir ürünüdür. Normal ve normal dışı ayrımı iktidara kendi kendine işleyen bir denetim mekanizması meydana getirir. Bu yönetim anlayışı içinde insanın kontrolünü disiplin kavramıyla açıklayan Foucault'nun bilimin bu amaca yönelik etkisini panoptikon örneğiyle açıklar. Mimari bir yapı olan panoptikon hapisane olarak kullanılmıştır. Panoptikon: Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını kat etmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri olan bir yapıdır. Merkez kuledeki görevli hücrelerin gözetiminden sorumlu kişidir (Foucault, 2006a: 295).

Bu yapıda, hücrelerin her biri içindeki suçluların yaptığı her şeyi görebilecektir. Buna karşın yapının merkezinde bulunan kule içindeki gözetmenin görülme imkânı yoktur. İç denetimin sağlanmasına yönelik bilimsel bir çaba ortadadır. Foucault, panoptikon örneğiyle modern iktidarın nasıllığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Modern insanın yaşamının panoptikondan farklı bir şey olmadığını düşünen Foucault için bireyler de, toplumda bir ağ halinde olan iktidar ilişkileri aracılığıyla, gözetlenir, denetlenir ve disiplin altına alınır. Bu anlayış bağlamında disiplin altına alınabilenler normal diğerleri ise anormal olarak etiketlenirler. Modern anlayışın, okul hastane hapisane gibi tüm kurumları bu amaca hizmet etmektedir. Dolayısıyla iktidar her yerdedir.

İktidar diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu –ya da bir noktadan yayıldığı- fikri bence yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir (Foucault, 2005a:124).

Foucault bu şekliyle bir merkezden her yeri etkisine alan homojen bir

egemenlik anlayışını reddeder. Ona göre iktidar, aşağıdan yukarıya doğru yükselen, çok sayıda mikro ölçekli mekanizmadan oluşur ve aşağıdan yukarıya doğru yükselen bu mekanizmalar aracılığıyla analiz edilmelidir (Foucault, 2004b: 44). Foucault'nun iktidar analizi, sadece insanın karşısında tek olan -görünen olan: Devlet- değil bir çok alana nüfus etmiş olan, çoklu bir iktidar algısı üzerinedir.

İktidarın işleyişinden söz ettiğimde yalnızca devlet aygıtı sorununa yönetici sınıf, hegemonik kastlar sorununa gönderme yapıyor değilim, bireylerin gündelik davranışlarında, bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen, giderek daha da incelen tüm mikroskobik iktidarlar dizisine gönderme yapıyorum. Toplumda, binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri, dolayısıyla küçük çatışmalar, bir anlamda mikro- mücadeleler vardır (Foucault, 2007:176).

Şu ana kadar tüm söylediklerimiz neticesinde, Foucault'nun amacı, insana dayatılan hakikatin ve insanı engelleyen sınırların farkına varılması, sorgulanması ve açığa çıkarılması için iktidarı deşifre etmektir.

Bu iktidar bireyi katogorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak ona hem kendisinin, hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşamına müdahale eder. Bu bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır; denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tâbi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor (Foucault, 2005c: 63).

Sonuç olarak Foucault mevcut dönem insanının farkındalığının değişmesi manasında, modern düzende insan üzerine kurulan 'iktidar' olgusuyla, modernizmin derinlemesine ve tarihsel bir eleştirisini gerçekleştirmiştir. Foucault felsefi tavrıyla modern insanı etkisi altına alan, modernizm sonrası ortaya çıkan bu yeni iktidar şeklinin, bilimin düzenlediği yapılanmalarla, hangi amaçla olursa olsun, insanın nesneleştirilmesine karşı çıkmıştır.

Foucault felsefi yaklaşımıyla insana yönelik her unsurun bir iktidar ilişkisi ürünü olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Yaşamın her alanında insanın kendisi ve kendisinin gerekli saydığı kurumsal olan ve olmayan her öğede bir iktidar söz konusudur.

Bu iktidarın gücü ona tabi olan bireylerin iktidarı meşru görme durumlarıyla, gerçekleşmektedir. Çünkü dünyada yaşanan ve insanı kaygılandıran her olay bir iktidar gerekliliği doğurmaktadır. Bu şekliyle gereklilik olarak görülen iktidar bu sayede kendisi için gerekli olan güç ve dolayısıyla da sürekliliğinin garantisini meydana getirmektedir. Bu neticeyle ne yazık ki insan nesneleştirilmektedir.

II.2.2. Modern Bilim Ve İnsan

Bu başlığa yer vermemizde ki neden Foucault felsefesinin insanı anlamlandırmada ulaşmak istediği yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda onun başlıca amacı tıp, psikiyatri, ruhbilim, suç bilim ve toplum bilim gibi insan bilimlerinin bilgi iddialarını ve uygulamalarını irdelemek yoluyla modern insanın ve dolayısıyla da toplumun denetim ve disiplin altında tutulmasına karşı bir eleştiri yolu sağlamaktır. Modern anlayış insanı anlamlandırmada insan bilimlerine belli normlar inşa ettirmiştir. Bu normlar öğretmenlerin, işçilerinin, doktorların, yargıçların, polislerin ve yöneticilerin ellerinde yeniden üretilip meşrulaştırılır. İnsan bilimlerinin insanı düzenin öznesi, dolayısıyla da bilimin nesnesi, olarak resmi bir çalışma konusu yapmaları nedeniyle, günümüzde ussallaştırılmış yönetim ve toplumsal denetim dizgelerinin amansız genişlemesi söz konusudur (Sarup, 2004: 110).

İnsani anlayışların oluşumu konusunda, bireysel çaba üzerinden düşüncenin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını kazıbilim yöntemiyle belirlemeye çalışmıştır. Yapıları bakımından evrensel değişmezliğe sahip olmayıp, tarih içinde değişen ve belirli söylemsel kabullere özgü kalabilen bu kurallar, belirli bir tarihsel dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen epistemeyi ya da bilginin biçimini inşa eden kültürel şifreleri oluştururlar. Foucault 16. ve 20. yüzyıllar arasında var olduğunu

söylediği söz konusu üç ayrı tarihsel dönemin ya da epistemenin, her birinde bilinçsizce kendiliğinden oluşmuş birbirinden bağımsız bilgi sistemlerinin ortaya çıktığını öne sürer ve insan bilincine egemen olan söylemsel yapılar arası süreksizliklere dayanan bir tarihten yola çıkarak, bilgi anlayışları arası doğrusallığı ve birikimselliği doğuran tarihsel nedenselliği reddeder (Urhan, 2000: 47). Bu nedenle Foucault, tarihsel ilerleme ve süreklilik konusundaki geleneksel teorilerin egemenliğini kırmak için tarihsel kırılmaların önemine vurgu yapar. Kırılmalar şeklinde meydana gelen bu dönüşümler, her çağın bilgi biçimlerini yöneten epistemelerin değişmesiyle olanaklı hâle gelir. Tarihsel değişim de bu epistemeler arasında ortaya çıkan çöküş ve altüst oluşlardan ibarettir.

Batı düşüncesinin, Klasik ve Modern olmak üzere, iki büyük döneminin bilgi sistemlerini birbirinden ayırmaya ve onları betimlemeye büyük bir özen göstermiş olan Foucault, bu iki dönemden her birinin egemen anlayışlarının kendine özgü olduğunu vurgulayarak, bu egemen bilgi anlayışlarının birbirlerinden doğmadıkları gibi, birbirleriyle zıtlasmalarının ortaya çıkaracağı bir diyalektik sürecin içinde gerçekleşen düşünce devrimleri olarak nitelenmesine de karşı çıkar. O döneme egemen olan ve söylemi oluşturan her bilgi anlayışını, onlardan belirli bilgi koşullarından boşalmış olan bir alanın birden bire ve kendiliğinden başka bilgi sisteminin içine yerleşmiş olması suretiyle açıklar (Urhan, 2000: 47).

Zira Avrupa'da Orta Çağ'dan beri süre gelen bu düşünce tarihinin büyük bir kısmını içine alan, Rönesans, Klasisizm ve Modernizmden oluşan, üç dönemde insanın tabi olduğu bilgi anlayışlarına baktığımızda: Rönesans epistemesinin temel karakteristiği apiori dayanağından benzerlik temelli düşünce ana ilkesi üzerine kurulur, buna karşın Klasik Çağ'ın epistemesi ise düzene, evrensel tasnife ve evren tablosuna ilişkin gerekliliğe vurgu yapar. Modern döneme geldiğimizde ise; episteme, zamana ve tarihe egemen olan

rolüyle belirginleşir. İnsanın özgür sayıldığı bu dönemde, bilgiyi kontrol altında tutma artık güç olarak kabul edilmektedir (Yalçıntaş, 2007: 35).

Bu noktada Foucault'nun episteme tanımı:

Belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel aprioridir (Urhan, 2000: 46).

Bu tanıma dikkatlice bakıldığında, Foucault epistemenin, insanın kavrayışı üzerinde belirleyicilik niteliği taşımasına vurgu yapmıştır. “Bilginin Arkeolojisi” adlı eserinde de episteme hakkında şu tanımı verir.

Episteme her türlü bilimlerin ötesine geçtiğinden bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya rasyonellik tipi değildir; söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, bilimlerin arasında, belirli bir çağ için keşfedilebilecek olan ilişkiler bütünüdür (Foucault, 1999: 245).

Ve bir başka tanımında da:

Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postulatları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanların kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı - genel bir el tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı- gibi bir şey (Urhan, 2000: 46).

Foucault bu şekliyle her dönemin episteme anlayışını bir söylem olarak tanımlar. Tüm bu tanımlarda insana yönelik bir belirlemecilik vurgusu vardır. Foucault hakikat bağlamında insani iradenin yok olduğunu belirtir. Foucault'ya göre, hayatı kontrol eden bilgi formunu oluşturan hakikatin gerçek mahiyetini gizleyen ve farkındalığı engelleyen, önceki bölümlerden açıkladığımız gibi, “söylem”dir. Bu şekliyle, modernizmin özgür sayacağı insan modernizmle birlikte modern bilimin nesnesi olmuştur. Çünkü güçlü bir modern devlet için bu gereklidir. Foucault, insanın bu şekliyle anlam kazandığı modern devleti bireyselliğe yeni bir biçim verilmesi için bir dizi çok spesifik örüntüye tabi kılınmasını amaçlayan gelişkin bir yapı olarak görür (Foucault, 2005c: 66).

Dile getirilen bu nedenlerden dolayı modern bilim sayesinde siyasi yapı iktidara ve biyo-iktidara dönüşmüştür. Foucault'nun önemi, bu bağıntılar çerçevesinde insanın hak ettiği anlamını ortaya koyma çabasıdır. Amacı insanları öznel haline getiren farklı nesneleştirme tarzlarını deşifre etmektir. Çünkü Foucault için 'iktidar', barışa hizmet eden, toplumdaki güç dengelerini koruyan, insanların veya grupların birbirlerini sömürmesini önleyen bir kurum gibi değildir. Tam tersine barış zamanında yapılan siyaset-iktidar; toplumdaki güç dengesizliklerini, gizli bir savaş yürüterek sürdürüp kollamaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Foucault'ya göre iktidar, tarih içinde güç ve egemenlik sağlama mücadelelerinin sonucunda oluşmuş olan ve bu şekliyle de modern toplumda, devlet yapılanmasına ya da ekonomik temele indirgenemez büyüklüğe sahip bir şeydir. İktidarı en tepede olan bir merkez olarak değil en ince noktaya ulaşabilen bir ağ gibi düşünmek gerekir (Foucault, 2005a:187). İktidar sahip olunan bir mülk gibi de görülemez ve bundan dolayı iktidar; köle gibi modellerin tabi olduğu ilişkiler seviyesinde değil, bilimsel teknikler ve stratejiler düzeyinde analiz edilmelidir (Foucault, 2005b: 101).

Bu bağlamda Foucault, modern bilimin, insanların 'bağımlı değişken' haline getirilmesinde üç tarz olduğunu belirtir. İnsanın bilim statüsü elde etmeye çalışan inceleme tarzları içinde nesneleştirilmesi⁹ (örneğin, konuşan öznenin gramer içinde, üretici öznenin ekonomik analiz içinde, dirimsel öznenin biyoloji içinde nesneleştirilmesi); insanı bölümlenmeye yönelik uygulamalar neticesinde nesneleştirilmesi (ya özne kendi içinde ya da ötekenden farkının ortaya konulması amaçlı bölünmesi –deli ve akli başında, hasta ve

⁹Kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleri diye adlandırdığı şey, modernizm sonrası, pozitivist ve rasyonalist anlayışla ortaya çıkan bilimlerdir. Bu anlamda örneğin, filoloji, konuşan bireyi; psikoloji, düşünen bireyi; biyoloji, yaşayan bireyi nesneleştirme işlevi görmüştür (Foucault, 2004:106).

sağlıklı arasındaki ayrım bunun bir göstergesidir); son olarak, insanın kendini özneye dönüştürme şekli (iç dünyasında kendini anlamlandırması) (Kalaycı, 2007:174).

Tüm bu modern bilim uygulamalarının sonucunda iktidarın biyoiktidara dönüşmesini Foucault, 18. yy.da değişen epistemeye ilişkilendirir. Çünkü 18. yy.da klasik anlayışın yerini modern bilgi anlayışı almıştır. Modern devletin kökeninde de işte bu modern episteme bulunur. Foucault, epistemeyi tarihsel apriori kurallar ya da bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünü olarak tanımlayarak modamsı tavra atıfta bulunur. 18. yy.daki episteme değişikliği yalnızca varlık, bilgi ve dil arasında kurulan bağlantıları değiştirmemiş, kendini tarihsel düzlemde de göstermiştir. Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi değişen epistemenin iki farklı düzlemdeki görünümüdür. Kant'ın olanaklı her bilginin genel ve gerekli koşulu olan 'transzendental özne'sinin gerekli saydığı Modern Devlet, Fransız Devrimi'nin sonucudur. Modern devlet, transzendental akıl sahibi özne ve yaşayan, çalışan, konuşan empirik bir nesne olarak insan tasarımını ortaya çıkaran bir söylemin toplumsal yaşama aktarılmış halidir (Kalaycı, 2007: 75).

Bu noktada Foucault'nun karşı çıktığı konu, modern anlayışın getirisi ve dayanağı olan modern bilimin insana yönelik yaklaşımında insan doğasına yönelik tek tipleştirme çabasıdır. Bu durumda, transzendental özne anlayışıyla tüm insanlara tek pencereden bakılarak farklılıklar göz ardı edilmektedir. İnsanların tek tipleştirilmesi çabaları modern devlet uygulamalarının ana ilkesini oluşturur. Bunun nedenini de modern devletin iktidarını artırma çabasıdır. Rasyonel düşüncenin güçlü bir dayanak olarak kabul edilmesi bilimin etki alanını genişletir. Bu da modern devletin meşruluğunu güçlendirir. Bu şekliyle modern düzene ait olan insan, gizlenmiş iktidar unsurunun aracı olan bilimin müdehalisiyle görünmeyen egemenliğin altında mutlak ve aşkınsal öze tabi bir unsur görünümüne kavuşur (Kalaycı, 2007:174-178).

İnsanların kendine özgü özelliklerini aynılıklar içinde yok etmek isteyen modern devlet ve dolayısıyla tıp, psikiyatri, psikoloji, kriminoloji, sosyoloji gibi modern bilimlerin belirledikleri standart ve tüm insanları buna tabi kılma çabaları ‘disipliner’ anlayışı gerektirmiştir. Anlaşıldığı üzere normal saydığını kurumsallaştıran modern anlayış bu durumu bilimle gerçekleştirmiştir. Ayrıca modern devletle birlikte ortaya çıkan çoğul iktidar yaklaşımına baktığımızda, çoğul iktidar, şu üç unsur arasında ki ilişkiler karmaşası olarak karşımıza çıkar: İktidar ilişkileri (insana yönelik uygulamalar), iletişim ilişkileri (göstergelerin, iletişimin, karşılıklılık ve anlam üretiminin alanı), nesnel kapasiteler (şeylerin, araç haline gelmiş bir tekniğin, emeğin ve gerçeğin dönüşümünün alanı). Bu alanlar birbirleriyle örtüşür, birbirlerini karşılıklı olarak destekler ve araç olarak kullanır. Teknik kapasitelerin, iletişimsel işleyişlerin ve iktidar ilişkilerinin işleyişini belli formüllere göre birbirlerine uygun hale getiren ise disiplinler yani bilimlerdir (Kalaycı, 2007: 176). Modern bilgi, dolayısıyla bilim, insan yaşamının her alanında.

Foucault, disiplin kavramını ve disiplin toplumunun oluşumunu “Hapishanenin Doğuşu”nda ele alır. Burada disiplini tanımlayan iki anlam söz konusudur: 1- Terbiye etmek, düzene sokmak, itaat ettirmek. 2- Belirli bir alanda birikmiş bilgi ya da bilim dalı (Kalaycı, 2007:176). Kavramın bu iki anlamı arasındaki örtüşme işlevselliğe vurgu yapar.

Herhangi bir disiplin, ancak disipline ettiği nesne hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu ilişki tersinden de kurulabilir: Bir alanın disipline edilmesi için, o alana yapılan müdahalenin bilgisinin sistemleşmesi ve kendini başka bilgi alanlarından ayırması, bağımsız bir uzmanlık dalına, ayrı bir disipline dönüşmesi gereklidir (Gürbilek ve Savaşır, 1989: 8).

Görüldüğü gibi ‘disiplin’ iktidar ile bilgiyi birbirine bağlamaktadır. İktidar-bilgi ilişkisi modernitenin en önemli özelliğidir. Modernizmin ana özelliklerinden biri olan ‘güç ve bilgi özdeşliği’ fikrine olan itibar, bilimi iktidarın tekeline bırakmıştır. Çünkü iktidar etkinliğinin şekillenmesinin yanında meşruluğunu da bilime borçludur. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki söylemsel ilkelere göre düzenlenir. Ve böylece tasarlanmış

uygulamalarla düzeni sağlayan gerekli meşruluğa ve iradeye sahip olan modern iktidar varlığını ortaya koyar. Hastahaneler, hapisaneler, okullar, atölyeler disiplinler tarafından yalnız düzene sokulmakla kalmamış, iktidar buralarda disiplinler şeklinde var olmuştur. Bütün bu kurumlarda disiplinler tarafından disipline edilmeye çalışılan şey bedendir. Böylece iktidar mekanizması insan bedeni içine girmiş ve iktidar biyo iktidar halini almıştır.

Tüm bunlardaki amaç, hem insanların birbiriyle etkileşimini hem de hız ve etkinliğe uygun olarak belirlenen tekniklere göre iş görebilsinler diye insanların nasıl manipüle edilebileceğini tanımlamaktır. Artık bu şekliyle insan parçalara ayrılıp uygulama alanı haline getirildiği gibi aynı zamanda insanın üzerinde hissedilmeyen bir egemenlik kurulmuş olur. Böylece beden bir yandan bir kapasite ya da yatkınlık haline getirilmektedir, öte yandan katı bir bağımlılık ilişkisi içine sokulmaktadır. “Disipline dayalı baskı, bedende artırılmış bir yatkınlık ile büyüyen bir egemenlik arasındaki zorlayıcı bağı kurmaktadır” (Foucault, 2006a: 211). Disiplin, itaat eden insan yaratmayı amaçlar. Bağımlılık ya da manipüle edilmeye açık olmak ve bu şekliyle istenilen gelişmenin sağlanabilmesiyle elde edilen, itaatkâr insandır.

Bu amaçlanan düzen bağlamında, disiplin nasıl sağlanır?

Foucault’ya göre, ilkin eylemin mekân içinde dağıtılması, düzenlenmesi gerekir. Bunun basamakları şunlardır: 1- Büyük kapatma: Kapatılan mekân içinde –hapishane, hastane, tımarhane, fabrika, lojman, kışla, kolej– düzeni ve disiplini sağlamak. 2- Mekânın daha esnek ve daha ince bölünmesi: Dağıtılması gereken ne kadar beden varsa, mekânın da o kadar parçaya ayrılması. 3- Sadece düzeni sağlamayı değil, yararlı bir mekân yaratmayı da sağlayarak dağıtımı işlevsel kılmak. Böylece bireyselleştirici çerçeveleme gerçekleştirilmiş olur; birey hem tecrit edilmiştir, hem de tecrit içindeki birey verimli bir şekilde kullanılmaktadır. 4- Disipline sokulan unsurları birbirleriyle değiştirilebilecek şekilde düzenlemek. Böylece beden işlevsel olarak indirgenmiştir, kesit-beden olmuştur; kesit-beden de ait olduğu bütünün içine yerleştirilmiştir. Foucault’ya göre disiplin içine sokmak budur. Disiplin terbiye etme görevine sahip olan iktidardır (Kalaycı, 2007: 177).

Küresel çapta iktidar anlayışına karşı çıkan Foucault uygulamada çoklu

anlayışın varlığını ve iktidarın bireyde içselleşmesini yani itaatkâr bireye yönelik yaklaşımı şu şekilde dile getirir.

Kendine tabi kılınmış olanları tekdüze ve kitlesel bir şekilde dize getirmektense, onları ayırmakta, çözümlenmekte, farklılaştırmakta, bu ayrıştırma süreçlerini gerekli ve yeterli tekilliklere kadar götürmektedir. Bedenlerin ve güçlerin hareketli, karışık ve yararsız kalabalıklarının, bir bireysel unsurlar çoğulluğu –ayrı küçük hücreler, organik özerklikler, genetik kimlikler ve süreklilikler, birleşmelerden oluşan kesitler– halinde terbiye etmektedir (Foucault, 2006a: 255).

Bu şekliyle iktidarın meşruluğu her bedene ve dolayısıyla her alana yayılır ve bu da iktidarın algılananın ötesinde ki gücünü ortaya koyar. Yani insan itaat ederek iktidara tabi olduğu gibi aynı zaman da iktidarın halkası haline gelerek iktidarın meşruluğunu ve sürekliliğini garanti etmektedir (Foucault,2005c: 140)

Tüm bu iktidar uygulamaları kurumsallaşan disiplin kavramıyla adlandırılmaktadır. Disiplin, bir iktidar fiziği veya anatomisi olup koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünüdür. Foucault bu iktidar tekniği oluşumunu 18.yy.la başlatır. Foucault’ya göre iktidar uygulaması, akıl hastanelerinde, hapisanelerde, ıslahanelerde, öğretim mekânları gibi tüm kurumlarda, kıyaslama üzerine kurulmuştur. Kıyaslama sonucu yapılan ayırımla deli-akıllı, normal-anormal gibi bölümlenmeler ve bunu da kapatılma ya da kapatılmama kararı takip eder. Bu durum, sürekli gözetim imkânı ile gerçekleştiği gibi aynı zamanda bedenler üzerinde denetimi yani disiplini sağlayan bir baskı mekanizmasıdır (Foucault, 2006a: 294-295). Bilim tüm bu aşamaların her yerindedir. Böylece anormallikler ölçülebilecek, denetlenebilecek ve düzeltilebilecektir. Bentham’ın panopticon’u bu düzenlemenin mimari biçimidir. “Panopticon, nesnesi ve amacı disiplin ilişkileri olan yeni bir ‘siyasal anatomi’nin genel ilkesidir.” (Foucault 2006a:307). Merkezi kulede tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi ya da bir öğrenci kapatmak yeterlidir. Panopticon tutukluda, işçide, öğrencide iktidarın otomatik işleyişini sağlayan

tutarlı ve sürekli bir denetlenebilirlik hali yaratarak etkisini sağlar. Mahkûmları kontrol etmek, hastaları tedavi etmek, öğrencileri eğitmek, delileri muhafaza etmek, işçilerin kaytarmasını önlemek modern bilimin uygulama alanı olan bu model sayesinde sağlanır. İktidar ve bilgi ilişkilerinin içinde her ayrıntıya varancıya kadar tam bir uyumun sağlanabildiği karma bir bilim mekanizması oluşturmakla daha fazla iktidar ve daha fazla üretim arasında doğru bir oran kurma imkânı sağlanmıştır. Panoptikon kurumsallığa yönelik atılımlarda iktidarlar için ‘laboratuvar’ işlevi görmüştür.

Modern Çağ’ın getirisi olan panopticon bir göz tekniği olarak yola getirici bir iktidar oluşumuna imkân sağlamıştır. Düzenin denetimini ve yeniden üretimini bir gözetim sorunu olarak ele almak yeni değildir; yeni olan gözetimin tek taraflı olmasıdır. Birer bilgi nesnesi olarak ele alınan bireyler iletişimin öznesi değildirler artık. Bu teknik sayesinde insana yönelik iktidarcı yaklaşımlara ve bireyin savunmasına yönelik müdahalelere gerek kalmamıştır. Tüm bunlardaki amaç, bireyler arasındaki farklılıkları silerek niteliksel çeşitlilik yerine nicel olarak ölçülebilen, tekbiçimliliği sağlayan bilimsel nesnelere yaratmaktır. Böylece kendiliğini ifade eden tarzda düşünmeyen, eylemde bulunmayan, konuşmayan, tartışmayan bireyler yaratan iktidar amacına ulaşmış olur. Bu sürecin bir diğer sonucu, bireysel farklılıkların öteki olarak tanımlanmasıdır. Çünkü farklılıklar ötekileştirilmediği sürece, onların yadsınması ya da bastırılması da söz konusu değildir. Kendi normalleştirici parametrelerine uymayan her şeyi baskı altına almak isteyen disiplinler, rasyonelleştirilemeyen, normalleştirilemeyen, tek biçimliliğe direnen farklılıkları baskı altına alır ve kapatılma bu noktada devreye girer. Foucault’nun bu noktadaki amacı farklılıkları öteki olarak kuran mekanizmaları teşhir etmedir (Kalaycı, 2007:178-9).

Kapatılma alanı dışına çıktığımızda disiplinler iktidarın gözünde, her türlü

ayrıntının önemi dikkat çeker. Bedenin verimliliğini ve itaatkârlığını orantılı olarak bir arada geliştirmek söz konusu olduğundan, her türlü ince detay disiplinler iktidarın dikkatindedir. Disipliner iktidar için de, tıpkı Tanrı gibi, itaatkâr kılınan ve uyruklaştırılan bedenlerin her türlü hareketi gözlenmelidir Foucault'ya göre, pedagojinin doğuşu, tamamen, disiplinler iktidarın ihtiyaçlarından kaynaklanmıştır. Disipliner iktidarın unsurlarını oluşturan mekanizmalar, modern anlamda birey ortaya çıkarmıştır. Daha öncede değindiğimiz gibi, modern birey artık özgür değildir. İktidarın amaçlarına uygun hale getirilmiş ve tüm nitelikleri iktidarlar tarafından bilinen bir şeydir. Disiplin sayesinde hepimiz tıpkı ünlü insanlar gibi tanınmakta olduğumuzu düşünürüz, iktidar tarafından anonim bir şekilde bireyselleştirilmekte olduğumuzun farkında değilizdir.

Sonuç olarak iktidar bilgi ilişkisinde insani rolün sahip olduğu önem ve bu önem sonucunda insanın değersizleşmesini şu sözlerle özetleyebiliriz:

[...]on sekizinci yüzyılın iktisadi dönüşümleri, iktidar etkilerini giderek daha incelikli kanallarla bireylere, onların bedenlerine, tavırlarına, tüm gündelik edimlerine varıncaya dek dolaşıma sokmayı gerekli kılmıştı. Böylece iktidarın, yönetilecek insan sayısının çokluğuna rağmen, sanki tek bir insan üzerinde uygulanıyormuş gibi etkili olması istenmişti (Foucault, 2007: 91).

Peki, bu nasıl sağlanacaktı? Sorusunun cevabı tabii ki modern bilim de aranacaktır. Çünkü: “Kapitalist modernleşmenin toplumu disipline edici maddi güçleri, [...] kendisi için gerekli bilgi biçimini örgütlemiş ve disipline etmiştir” (Ercan,1996: 51).

II.3. Foucault Felsefesinde Modern İnsanın Özgürlük Problemi

İnsan zaman içinde hareket eden bir varlıktır. Ve bu zamanın Antik döneminde insanlar olayların nasıl bir döngü içinde olup bittiğini, şu şekilde kavıyorlardı; Aristoteles'e göre: “Olaylar bir döngü üzerinde birbirlerini izliyorlarsa, döngünün başı sonu olmadığına göre, biz, başlangıca büyük yakınlığımızdan ötürü, bizden önce

yaşamışların ancak gerisinde yer alabiliriz; ama onlar da aynı nedenle bizim gerimizde olabilirler” (Lana, 1995: 121). Dile getirildiği üzere, bir çember üzerindeki herhangi bir nokta için, çemberdeki öteki noktalara oranla bir öncelik ya da sonralıktan söz etmek çok anlamsızdır. Aristoteles’in anlatmak istediği de şudur: “Düz bir hat üzerinde baş, son ve orta birbirlerinden ayrılırlar; ama bir döngüde bu olanaksızdır. Çünkü her nokta aynı biçimde baş, son ve orta olabilir. Demek her bir nokta hem daima başta ya da sondadır, hem de hiçbirinde değildir” (Lana, 1995: 120). Bu anlamda Antik dönemde “olaylar dizisi kadersel bir zorunlulukla yinelenmek zorundadır”¹⁰(Lana, 1995: 121).

Antik dönemin bu kadersel anlayışı, insanın davranış ve eylemlerinin önceden belirlenmiş olduğunu kabul eder. Sonuç olarak, demek ki ben, şu içinde bulunduğumuz yıldan önceki o ‘büyük yıl’da, gene ‘ben’de doğmuş olan ‘ben’in daha önce yaptığını aynen yinelemeden edemem. Söz konusu durumu kabul eden ‘ben’ için özgürlük bu sınırlar içerisinde anlamlandırılmaktadır (Lana, 1995: 120-121).

Aristoteles, bu tanımlanan sınırlar içerisinde var olan özgürlüğün devletle ilişkisini şu şekilde dile getirir: “Kent doğal bir olgu olarak vardır; insan da, gene doğal olarak, devlet düzeni içinde yaşamak üzere doğmuş bir canlıdır; ancak, kaderinden değil de, doğasından ötürü bir devlet düzeninde yaşamayan insan ya sefil biridir, ya da insanüstü bir varlıktır” (Lana, 1995: 122). Bu şekliyle Aristoteles bir anlamda devlet şekilli bir iktidar varlığına da onay verir. O bu noktada insan özgürlüğünü, “insan eylemlerinde somut ya da moral bir zorbalığa uğramadığı ve eylemlerini eylemek zorunda olduğu

¹⁰Söz konusu zaman anlayışında, modernizmde olduğu gibi, egemen bakış açısını geçmişe empoze etme söz konusu değildir. Çünkü dairesel zaman anlayışında geçmiş, bugün ve gelecek arasında değersel bir fark yoktur.

koşulları iyi tanıdığı zaman gerçekten özgürdür. Özne ne yaptığını, kime yaptığını, niçin yaptığını bildiğinde, eylem istemine uygun” (Lana, 1995: 122) luğuyla anlamlandırır. Stoalı Kleantes’in çok iyi bildiği ve dile getirmeye çalıştığı da bu olmalıydı: “Yol göster bana, Zeus! Sen de ey kader, yol gösterin bana: benim için saptadığınız yer neresi ise, yol gösterin; hazırım izlemeye. Hoş dik başlılık edip izlemek istemesem, ne olacak? Başka türlü gelir mi ki elimden” (Lana, 1995:120).

Antik dönemde özgürlük üzerine diğer görüşü temsil eden Karneades ise, özgürlüğün insan yaşamının temeli olduğunu kabul eder. “Diyelim ki kaderciliği kabul ettik, o zaman övgünün ya da yerginin, ceza yasalarının ya da adaletin, tanrılara dua etmenin ve dinin hiçbir anlamı kalmaz; erdem de, kusur da yok olmuş demektir” (Lana, 1995:125).

Cicero’dan öğreniyoruz: Bana göre antik dünyanın filozofları iki değişik görüş izlemişlerdir: birileri her şeyin kaderin buyruğuyla olup bittiğini, ve o şeye gerekli gücü de gerekli kaderin sağladığını savunuyorlardı (Aristoteles gibi); ötekiler ise, ruhun kaderden bağımsız, kendi istencinden gelen davranışları olduğunu ileri sürüyorlardı (Lana, 1995:122).

Görüldüğü gibi, özgürlük sorunu çerçevesinde, Antik felsefe görüşleri, ya özgürlüğü özerklik temeline oturtmuşlar ya da insan topluluğu için vazgeçilmez bir unsur olarak kabul etmişlerdir.

Orta Çağ’a geldiğimizde ise dönemin egemen görüşünü şu şekilde özetleyebiliriz; “O, insan özgür olsun diye ‘halibti’ yeryüzüne indirdi: çünkü ‘Tanrı Kutsal Ruh’tur ve Kutsal Ruh’un olduğu yerde özgürlük vardır” (Lana, 1995:130).

Hıristiyanlık, insan istencinin özgür olduğunu, kanıtlamaya gereksinim duyulmayan salt gerçek olarak kabul eder. Ve özgürlüğün, Tanrının Oğlu’nun çarmıhta kurban edilmesi ile elde edildiğine inanır. Bu noktada Tanrı’nın getirisi olan her şeye, dolaylı olarak Tanrı’ya, tabi olma zorunluluğu özgürlüğe özdeş sayılmıştır.

Yukarda anlattığımız döngüsel harekete tabi olan çerçeve içinde yer alan Antik

Çağ düşüncesinin egemen özgürlük anlayışında kabul gören insani etkinliği yorumlayan Foucault'a göre, 'kendilik kaygısı', Yunan-Roma dünyasında bireysel özgürlüğün kendini etik olarak düşünme tarzıydı. Foucault'un dediği etik sorun, özgürlük pratiğidir. Özgürlüğün etik olarak hayata geçirilmesi gerekir; çünkü etik, özgürlük pratiği değilse bile, özgürlüğün düşünülerek hayata geçirilmesidir. Etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir. Özgürlük etiğin ontolojik koşuludur (Foucault, 2005c: 225). Hem Yunanlılar'da hem Romalılar'da, doğru biçimde davranmak, özgürlüğü doğru biçimde hayata geçirmek için, gerek kendini bilmek gerekse kendini geliştirmek, kendini aşmak, sizi kendi girdabına çeken iştahlarınıza hâkim olmak amacıyla kendine özen göstermek bir zorunluluktur. Zira Antik Çağ'da, bilinçli bir özgürlük pratiği olarak etik, "kendin için kaygı duy" buyruğu etrafında şekillenmektedir (Foucault, 2005c: 225-226). Bu buyruk bağlamında, Antik Yunan'da döngüsel zaman anlayışı çerçevesi içinde insanın kaderini bulma etkinliği özgürlüğe giden yol olmaktadır.

Foucault'nun burada özgürlüğü pratiklere vurgu yaparak şekillendirmesindeki kasıt kesinlikle süreçsel bir gelişim anlamlandırmasına karşı çıkmak içindir. Bu bağlamda dayatılmış pratiklerin dışına çıkarak, insanın kendini geliştirmeye, kendi kendisini tepeden tırnağa değiştirmeye ve belirli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması anlamında pratik kavramını kullanmıştır (Foucault, 2005c: 222).

Bir sömürge halkı kendisini sömürgecisinden kurtarmaya çalışıyorsa, bu hakikaten, sözcüğün tam anlamıyla bir özgürleşme eylemini temsil eder. Ancak, gene bildiğimiz gibi, son derece belirgin olan bu örnekte, bu özgürleşme eylemi, daha sonra bu halkın, bu toplumun ve bu bireylerin kendi varoluşlarının ya da siyasi toplumlarının algılanabilir ve kabul edilebilir biçimlerini belirlemeleri için gerekli olacak özgürlük pratiklerinin yerleşmesine yetmez. İşte bu yüzden, özgürleşme süreçlerinden ziyade, özgürlük pratiklerinde ısrar etmekteyim. Özgürleşme süreçlerinin de bir yeri vardır, ama bence tek başlarına özgürlüğün tüm pratik biçimlerini tanımlayamazlar (Foucault, 2005c: 223).

Özgürlüğün bireysel etik olarak hayata geçirilmesi gerektiğini savunan Foucault'a göre etik, özgürlüğün düşünerek hayata geçirilmiş biçimidir. Söz konusu etik anlayış, kişiyi özgürlüğü üzerinde düşünmeye sevk ettiği için insanın kendisine yönelik ilgisi kendilik kaygısını oluşturur (Foucault, 2005c: 225). “Etiğin kendilik kaygısından ibaret olduğunu söylüyor değilim; ama Antik Çağ'da, bilinçli bir özgürlük pratiği olarak etik, şu temel buyruk etrafında şekillenmektedir: ‘Kendin için kaygı duy!’ (Foucault, 2005c: 226).

Foucault, benlik pratiklerine; toplumsal olarak empoze edilmiş kimlikleri, normalleştirici disiplinlerin beslediği özcü insan doğası ve hakikat kavramının parçalamanın yolunu sunma gibi bir misyon yüklemiştir. “Etik sorun dediğim, özgürlük pratiğidir” (Foucault, 2005c: 225). Özgürlüğün nasıl hayata geçirilebileceği meselesidir. Bu noktada kendilik kaygısı, Foucault için insanın kendini ortaya koyuş tarzı olmaktadır. Kendilik kaygısına bağlı insani etkinliğin etik bir değer ifade etmesi ‘kendini bilmek’ olarak tanımlanmaktadır. Bu Antik felsefede ki en önemli ahlak ilkesidir. Antik Yunanda insani erdemi sağlayan arzuların dizginlenmesi için ‘kendini bilmek’ temel aşamadır (Foucault, 2003:186).

Foucault'ya göre, benlik teknolojilerinin ya da etik tekniklerin amacı, kişinin, gerçek doğasını keşfetmesi ya da yeniden ele geçirmesi değil, kendisini sürekli biçimde özgür ve yaratıcı bir fail olarak üretmesidir. Foucault, özgürlüğü ulaşılması gereken bir nokta olması bağlamında arke olarak görmeyip bu konuda sürekliliği içeren bir değişim algısına vurgu yapar (Küçükalp, 2005:122-123).

Bir eylemin ‘ahlaksal’ olarak adlandırılabilmesi için bir kurala, bir yasaya ya da bir değere indirgenmesi şart değildir. Her ahlaksal eylemin, içinde olduğu gerçek ve gönderme yaptığı yasayla bir bağlantısı olduğu doğrudur; ama böyle bir eylem aynı zamanda kişinin kendisiyle de bir ilişkiyi

içerir ve bu ilişki, yalnızca ‘kendilik bilinci’ değil, ‘kendiliğin’, ‘ahlaksal özne’ olarak oluşturulmasıdır. Bu oluşturma sürecinde kişi, kendisinin o ahlaki pratiğin parçasını teşkil eden bölümünün etrafına bir sınır çizer [...] (Foucault ve diğ., 1999: 40).

Buna göre kendilik pratikleri yaşamsal süreç içinde kendimizle ilişkimizde, deneyimlerimizde ortaya çıkan düşünce ve davranışlarımızı yöneterek oluşturduğumuz kendine özgüldür. Bireyin kendini anlaması bağlamında kendi kendisine ulaşabilen insan, kendine özgülüğe yani kendisinin haz nesnesi konumuna ulaşır. Bu noktada, Foucault’nun etiğindeki kendine yönelik ilgi, ötekine açıklığı da beraberinde getirir. Çünkü kişinin kendisini bilebilmesi, yönetebilmesi, ötekini tahakküm altına almamasına bağlıdır. Söz konusu tahakküm ya da ötekine kapalılık; kendimize, şimdimize ilişkin bilgimizin gizlenmesi ve böylece kendi kendimizin kölesi olmamız sonucunu da beraberinde getirecektir. Her kölelik ilişkisinde olduğu gibi, kendimizin kölesi olmamız durumunda da, bir etik için gerekli olan özgürlük imkânı ortadan kalkacaktır (Foucault, 2005c: 231). Kimliğimizin kapanması, ötekini bu kapanma doğrultusunda insani önyargıların devreye girmesiyle çevremizi kötülüğün objeleri olarak betimlememiz ve bu durumu ilişkilerimizde evrenselleştirmemiz özgürlüğün olmadığını göstergesidir (Küçükalp, 2005: 123).

Özgür olamayışımız, söylemler ve bunlara tabiliğin varlığını sürdürmesi diğer bir deyişle, ezber bozmayan davranışlarla kendimizi yaratamamamız anlamına gelecektir. Kuşkusuz ötekine açık olmak, ona teslim olmak anlamına gelmez. Tıpkı başkasını tahakküm altına almak gibi, başkasına teslim olmak da bir görüş açısını totalleştirmek anlamına geleceğinden ötürü, etiğin ontolojik koşulu olan özgürlüğü ortadan kaldıracaktır (Falzon, 2001: 96).

Foucault’nun etiğinde, varlıklar (kimlikler) arasında bir sıradüzeni, bir yetkinlik farkı söz konusu olmadığından, ötekine yönelik bir kayıtsızlıktan da bahsedilmesi

mümkün değildir. Kuşkusuz Foucault, öteki ile aramızdaki mesafeyi önemser. Fakat bu mesafe, kayıtsızlık anlamına gelmez (Küçükalp, 2005: 125). Öteki ile ilişki bağlamında iyi yöneticiyi Foucault, iktidarını doğru biçimde, yani iktidarını aynı zamanda kendisi üzerinde de uygulayan kişi, olarak tanımlar. Burada kendilik üzerinde uygulanan iktidar, başkaları üzerinde uygulanan iktidarı düzenleyecektir (Foucault, 2005c: 230).

Oysa kendiniz için doğru biçimde kaygı duyuyorsanız, yani kendinizin ne olduğunu ontolojik bakımdan biliyorsanız, gene kendinizin ne yapabilecek kudrette olduğunu biliyorsanız, bir şehirde bir yurttaş olmanın, bir oikos'ta bir hanenin başı olmanın kendiniz için ne anlam ifade ettiğini, nelerden korkup nelerden korkmamanız gerektiğini, neleri ummanın sizin için uygun, buna karşılık nelerin sizi hiç ilgilendirmemesi gerektiğini biliyorsanız, nihayet, ölümden korkmamanız gerektiğini biliyorsanız, bu durumda kendi iktidarınızı başkaları üzerinde istismarcı bir şekilde kullanamazsınız (Foucault, 2005c: 230).

Foucault'nun etiğinde ötekine yönelik ilgi, kendine yönelik ilginin sonucu olarak ortaya çıktığı için, diğer insanlarla dayatma içermeden birlikteliği sağlama, yalnızca kişinin kendi bireysel özgürlüğüne yönelik duyarlılığının güvencesi altındadır. Foucault, birlikte yaşamak için bireysel etik duyarlılığın ötesinde, daha makro bir güvence sunmadığı gibi, böyle bir güvence sağlama iddiasındaki bütünlük kavramlarına da, insani farklılığa vurgu yapan özgürlük anlayışı doğrultusunda şüphe ile yaklaşmıştır (Foucault, 2005c: 261).

Şu ana kadar yapılan etik çerçeve içinde ki özgürlük tarifinden sonra geldiğimiz bu noktada Foucault'nun modern insanın tabi olduğu özgürlük yorumunu anlamak için her şeyden önce ona şunu sormak gerekir: Modern felsefi düşünce, insanın gerçekten özgür olduğunu gösterebildi mi? Düzenlenmiş toplum, kişiliğin özgürce serpilmesi ve bireylerin ruhsal gelişmesi için bir engel haline gelmesi bağlamında Foucault'a göre modern özgürlük, egemene uygun olan ayarlanmış bir özgürlüktür. Ona

göre modern uygarlık, insanların özgürlük gereksinimini karşılamaktan aciz olduğunu kabul etmelidir. Foucault özgürlüğün önünde ki, en önemli engel olarak gördüğü insanı modern nesne haline getiren, modern uygulamaların etkisini şu şekilde dile getirir:

Bu noktaya kadar, özne ile hakikat oyunları arasındaki ilişki sorununu iki biçimde düşünmüştüm: Ya zorlama pratiklerinden yola çıkarak (psikiyatride ve hapishane sisteminde olduğu gibi), ya da örneğin zenginlik, dil ve canlı varlıkların analizinde görüldüğü gibi, teorik ya da bilimsel oyunlar biçiminde. Ben, Collège de France'da vermiş olduğum derslerde, bu sorunu, kendilik pratiği diye adlandırılabilir şey üzerinden (bizim toplumlarımızda, üzerinde fazla inceleme yapılmamış olmakla birlikte, Yunan ve Roma devirlerinden beri çok büyük önem taşıdığına inandığım bir fenomen) kavramaya gayret gösteriyorum. Yunan ve Roma uygarlıklarında, bu kendilik pratiklerinin önemi ve özerkliği, onların belli bir noktaya kadar dinsel, pedagojik ya da tıbbi ve psikiyatrik türde kurumlar tarafından kuşatıldıkları daha sonraki dönemlere oranla çok daha fazlaydı (Foucault, 2005: 222).

Foucault, modern uygulamaların kuşattığı insana yönelik yaklaşımını şu şekilde dile getirir:

Ben, ister bilim biçimine sahip olan ya da bilimsel bir modele gönderme yapan hakikat oyunları, isterse de denetim kurum ya da pratiklerinde bulunabilecek hakikat oyunları olsun, insan öznenin hakikat oyunlarına nasıl girdiğini anlamaya çalıştım. Bilimsel söylemlerde insan öznenin konuşan, çalışan ve yaşayan bir birey olarak nasıl tanımlanacağını göstermeye çalıştım (Foucault, 2005c: 221-222).

İnsanın özgürlüğü yolunda modern olana eleştirisininide şu şekilde özetler:

Ben, bir yandan, aynı zamanda insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran felsefi bir sorgulamanın Aydınlanma'da kök salmasını vurgulamaya çalışırken, öbür yandan da bizi Aydınlanma'ya bağlayabilecek olan bağın doktriner unsurlara sadakat değil, tam tersine, bir tutumun, yani, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir ethos'un sürekli olarak canlı tutulması olduğunu vurgulamaya çalışıyorum (Foucault, 2005c:184).

Foucault burada Aydınlanma'nın insanı özgürleştirme söylemlerinin temelinde yatan çıkarsal amaçlarını ortaya koyarak, insanın bunun içindeki yerinin tespiti ile var olanın özgürlük olamayacağını tanımlamaya çalışmıştır. Birey kendini, Aydınlanmayı betimleyen uygulamaların farkında olmadan, söylemlerin kölesi haline getirmiştir. Çünkü hakikat anlayışı modern toplumda bu sonucu yaratmıştır

Burada Foucault'nun insanı anlamaya yönelik çalışmaların temelinde, modernitenin belirlediği oranda bireyin özgürleşmesi konusunu, tanıtmaya çalışmaktadır. Peki, modern düzen bireye ne için, neye göre ve ne ölçüde özgürlük tanımaktadır? Kabul gören düzenin devamiyeti insanın en yüksek verimde kullanılmasını gerektirir. Bu durum da, bireyin kendini özgür hissetmesi gerekir (Bu nedenle, iktidarın zamanımızda baskıcı görünümde olmadığı iddiasını, dile getirir.). Çünkü insanın düzene bağlılığı anlamına gelen iktidarın halkası haline gelmesi modern anlayışta bu ilkeye bağlanmıştır.

Foucault'nun amacı, iktidar tarafından bireye dayatılan hakikatin altında yatanın birey tarafından fark edilmesi, sorgulanması ve ortaya çıkarılmasını sağlamaktır. Ona göre, birey iktidar tarafından bilimsel söylemlerle ona dayatılmaya çalışılan bu hakikatler kümesinin içine sıkıştırılmış olduğunun farkına varmalıdır. Çünkü özgürlük, sadece verilen güçlerin ilişkisi bağlamında ortaya çıkan tarihsel koşullu bir olasılıktır. Özgürlük yalnızca bireyin somut reddetme kapasitesinde varolur. Reddetme kapasitesi ana temelde, hem etikte hem de politikada yaratıcı bir çalışmayı mümkün kılan iktidara yöneliktir. Bu reddetme etkinliği etik olanı belirttiğinden özgürlük ahlaki eylemin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Özgürlüğün pratiği yani etik, bir davranış biçimi, 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 ahlaki bir özneleşmedir (Foucault, 2005c: 23).

“Özgür olmak insanın kendisi ve kendi iştahlarının kölesi olmaması ölçüsünde siyasi bir modele sahiptir.” (Foucault, 2005c: 228) sözünü dile getiren Foucault'nun felsefi tavrında insanın özgürleşme imkânı iktidarın etkisini kırmaya yönelik etik bir çabayla, tanımlanır.

Benim yapmaya çalıştığım analizler, özünde iktidar ilişkileriyle ilgilidir. Ben ‘iktidar ilişkileri’ teriminden tahakküm durumlarından başka bir şeyi anlıyorum. İktidar ilişkileri insan ilişkilerinde son derece geniş bir alanı kaplar. Ancak bu, siyasi iktidarın her yerde olduğu anlamına değil; insan ilişkilerinde, bireyler arasında, aile bünyesinde, eğitim ilişkisinde, siyasi yapıda, vb. etkili olabilecek bütün bir iktidar ilişkileri ağının var olduğu anlamına gelir (Foucault, 2005c: 224).

Demek istiyorum ki, ne olursa olsun bütün insan ilişkilerinde -ister şu anda birlikte yaptığımız gibi sözlü bir iletişim sağlama, ister bir aşk ilişkisi ya da kurumsal veya ekonomik bir ilişki söz konusu olsun- iktidar hep vardır: Bir kişinin başkasının davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi kastediyorum. Bunlar, dolayısıyla farklı biçimler altında farklı düzeylerde rastlanabilecek olan ilişkilerdir: bu iktidar ilişkileri hareketli ilişkilerdir, yani değişikliğe uğrayabilirler, kesin ve değişmez biçimde verili değillerdir (Foucault, 2005c: 235).

Dile getirdiğimiz gibi Foucault iktidarı eleştirmek veya ona saldırmak için değil, onu açığa çıkarmak için uğraşmıştır. Çünkü bu iktidar ilişkisi içine sıkışmış ve kendi olmaktan çıkmış birey, kendisi için artık bir sorun arz etmektedir. Bu sorunun nasıl ve neden ortaya çıktığını belirlemek gerekir. Yani bireyin bugünkü durumunun, nasıl ve neden bir sorun haline geldiği araştırılmalıdır.

Benim sorunun her zaman için, başlarken de belirtmiş olduğum gibi, özne ile hakikat arasındaki ilişki oldu. Özne belli bir hakikat oyununa nasıl dâhil olur? Benim ilk sorunun, örneğin, zamanın belli bir noktasından itibaren ve belli süreçlerin sonucu olarak deliliğin tıbbın bir türünü ilgilendiren bir hastalık olarak sorunsallaştırılmış olması oldu. Deli özne, bir bilgi ya da bir tıp modelinin belirlediği bu hakikat oyununa nasıl yerleştirilmiştir (Foucault, 2005c: 233).

Bu sorunun cevabını bilgi-iktidar ilişkisinde gören Foucault bu durumu bilgi-iktidar ilişkisinin ürünü olan hakikat dayatmasının sonucu olarak görür. Bu noktada insanın özgürlüğünü yani kendilik pratikleri bağlamında etik olanı, kendi kendine gövdesi, düşünceleri, duyguları üzerindeki uygulamaları ile mutluluğa, saflığa ve bilgeliğe ulaşma çabası olarak görür (Şaylan, 2006: 271). Bu, bireyin iktidar tarafından kontrol altına alınan bedeninin ve düşüncelerinin, yine bireyin kendi iradesi ile vereceği mücadele sonunda özgürleşebileceğini ortaya koyan bir düşüncedir. “Kişinin direnme gücü, akıllı ve istenci,

özgürlüğün de kaynağıdır” (Tekelioğlu, 2003: 241). İktidarla gireceği mücadeleyi birey ancak, kendini tüm varlığıyla keşfettiği zaman kazanabilir.

Birey üzerinde hakikat söylemleri ile bir güç oluşturmaya çalışan iktidara karşı bireyin tamamen çaresiz olmadığını düşünen Foucault, iktidarın heryerdeliği gibi, direnişin de heryerdeliğine inanır. Mikro iktidara karşı mikro direniş söz konusudur. Mikro direnişten kasıt bireysel direniştir. Bu direnişi oluşturan ve aynı zaman da insanın kendini tanıması ve bilmesine yönelik olan, kendilik pratikleri ve bu pratikler önünde bir engel olan cinselliğe yönelik modern etkiyi yorumlayan Foucault, bu etkiyi, özne olarak nasıl oluştuğumuzu ya da daha doğru sözlerle, oluşturulduğumuz çerçevesinde anlamlandırmıştır (Çolak, 2008: 31). Kendilik pratikleri çerçevesinde cinsel haz ve buna yönelik davranışları etik bir konu olarak görür.

Foucault etik çerçevede cinsel davranışın ve hazların neden ahlaksal bir konu olduğuna dikkat çekmiştir. Günah çıkarma eylemini bu konuya bağlı önemli bir başlık olarak gören Foucault bu eylemi, özneleri kendi cinsellikleri hakkında bir doğruluk söylemi geliştirmeye teşvik eden, kendi öznellikleri üstünde etkileri bulunan müdahale kapısı, olarak görmektedir (Sarup, 2004:107).

Foucault'ya göre psikanaliz, uygarlığımızın en temel niteliklerinden günah çıkarma yordamlarının kurumsallaşmasıyla ortaya çıkmıştır. O bu şekliyle psikanalizin özellikle Batı toplumlarında cinselliğin tıbbileştirilmesi olgusunun oluşumunda önemli bir paya sahip olduğunu dile getirmiştir (Sarup, 2004:107).

Foucault'nun çalışmaları 18. yy. da ki süreçler ile insan bedenlerine ilişkin düzenlemelerin nasıl olup da yaygın biçimde fabrikalar, hapisaneler ve okullar gibi özgül kurumsal mekânlarda ortaya çıktığını göstermektedir. Bu disiplinci uygulamaların kapsamlı bir sonucu, bedenlerini bundan böyle yararlı, yumuşak başlı, üretken ve

özneleşmiş birer varlık olarak görülmeye başlamasıdır. Bu çerçevede 20. yy. başlarında cinsel yaşam söylemi bilimin bir konusu olmuştur. Foucault'nun modern cinsellik söylemine ilişkin olarak getirdiği örnek, yeni bir bilimsel günah çıkartma diye gördüğü psikanalizdir (Sarup, 2004: 108).

Foucault'nun “Cinselliğin Tarihi” adlı kitabında, cinsellik hakkında ki söylemlerde kesinlikle gerçek bir patlamanın baş gösterdiğini öne sürer. Özellikle de tıp, psikiyatri ve eğitimle ilgili kuram ve uygulamalar bu söylemlerce üretilen bilgi ve varsayımlarla donatılmıştır (Sarup, 2004: 109).

Foucault, cinsellik üzerine geliştirilen bilim statüsü kazanmaya çalışan disiplinlerin varlığını iktidar kavramıyla çözümler. Cinselliğe yöneltilen dikkatte, yasaklayıcı bir iktidarın değil, bilme istencine hizmet eden ve bu şekliyle de özned disiplin varlığını sağlamaya yönelik bir çaba söz konusudur.

Bu şekliyle iktidarın bireyselleşmesi yani “mikro iktidara” dönüşmesiyle istenilen amaç, bireyin tüm noktalarına müdahale imkânı sağlamaktır (Foucault, 2007: 48). Bu durum sonucunda iktidarın biyoiktidara dönüşmesi ve yine bunun sonucunda da insana olan etki, kültürel kabullenmişliği ve meşruluğu içeren cinsellik algısıyla olmaktadır (Foucault, 2007:110).

Foucault'ya göre iktidar cinselliği biçimlendirir. Bu biçimin ve dolayısıyla da iktidarın insanda içselleşmesine karşı koyuş cinselliğimize dair yeni bir bilgi dizgesiyle değil, öz bilgi arayışımızı kışkırtan cinselliğimiz üzerinde iktidar kurma yönündeki irademizle gerçekleşmektedir (Foucault, ve diğ.,1999: 117). Çünkü genel kabulü olan ‘normal’in senin normalin olmadığına dair bir direniş söz konusudur.

Foucault'a göre iktidarın yasaklama ve gizleme içeren söylemleri; cinsellikten sürekli söz edilirliliği sağlamıştır. Tüm bu cinsellik konuşmaları normal olan çerçevede

değerlendiriliyor olduğundan bireye özgülüğünün gizliliği söz konusu olmaktadır. Bu gizlilikde aslında cinselliğe ilişkin söylemi yaratan koşulların bir sonucudur. ‘Gizlilik’; söylemin üzerinde daha çok konuşulması için ortaya çıkan kışkırtıcı bir parçasıdır. Çünkü insani özellikler böyle bir sonuca neden olmaktadır. Foucault’nun bu duruma ilişkin verdiği örnek, Hıristiyan olanların günah çıkarma eylemidir. Günah çıkarma eylemlerinde cinsellik, bu ortamda iç dökülerek af dilenecek bir konu olmaktadır. Cinsellik saklı mıdır? Hayır, tersine bir akkor halindedir cinsellik. Özellikle 20 yy.ın merak uyandıran temel konulardan biri olmuştur (Foucault, 2003: 62). Demek ki, cinsellik garip ve karmaşık bir şekilde, hem sözel yasaklamaya, hem gerçeği söylemeye, hem yaptığını gizlemeye ve hem de kişinin kim olduğunu deşifre etme zorunluluğuna bağlıdır. Bu zorunluluk itiraf olarak ortaya çıkar. Hıristiyanlıktaki günah çıkarma ritüelinden sonra, Klasik Çağ’dan modern topluma geçiş sürecinde itiraf, klinik dinleme yöntemi olarak tarih içinde bir sıçrama yapar. Cinsel itiraf geleneksel mekanizmadan kurtarılarak bilimsel biçimlere oturtulur. Bu dönüşüm tıbbi ve bilimsel yöntemler -tedavi için gerekli yöntemin belirlenmesi için sorgulama, hipnoz, etiyoloji -sayesinde olmuştur. Kabaca dile getirirsek cinsellik iktidara bağlılığın önemli bir aracı olmuştur. Sapkınlıkların artması, iktidar türünün bedenler ve bu bedenlerin hazlarıyla iç içe geçmesinin gerçek bir ürünüdür. Batı, iktidarlar ve hazların oyunu için yeni kurallar saptamıştır. Sapkınlıkların donuk yüzü bu çerçevede çizilmiştir. Sapkınlıklar iktidarı gerekli kılan ve bu şekilde de meşruluğa hizmet eden bir araç olmuştur.

Cinsellik tarihine baktığımızda bastırma mekanizmalarını oluşturan yasaklamaların 17. yy.’da ortaya çıkmasına karşın 20. yüzyılda bu mekanizmalar gevşemeye başlamıştır. Evlilik öncesi ve evlilik dışı ilişkiler konusunda sıkı cinsel yasaklardan görece bir hoşgörüyü geçilmiştir (Foucault, 2003: 87). Önceleri bastırma ve

ortadan kaldırmaya hizmet eden söz konusu bastırma yaklaşımlarından 20. yüzyıldaki gevşemeye geçişi Foucault, iktidarın daha önce var olan kapasiteleri bastırmak ya da ortadan kaldırmaktan çok, yeni kapasitelerin dikkatli bir biçimde gerçekleştirilmesine hizmet eden büyük ölçüde olumlu ve üretken bir işlevi olduğunu ileri sürer. “Cinselliğin Tarihi” kitabının temel savı, cinselliğin doğal bir gerçeklik olmadığı, bireyin gözlem ve denetim altında tutulmasına önemli katkılarda bulunan bir söylemler ve uygulamalar dizgesinin ürünü olduğu biçiminde özetlenebilir. Foucault modern özgürleşmenin bir kölelik (tabi olma) biçimi olduğunu çünkü hâlihazırdaki doğal cinselliğimizin gerçekte iktidarın bir ürünü olduğunu ileri sürmektir (Sarup, 2004: 109-110). Foucault Modern Çağ’da, cinselliğimizi anlamlandırmamızın, kim olduğumuza ilişkin gerçeği keşfetmenin bir yöntemi olarak düşünüldüğünü belirtir (Foucault ve diğ., 1999: 117).

Gerçekte söz konusu olan, beden ve cinsellik üzerinde uygulanan iktidar türüdür. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu iktidar yasaklamalarla kendini ortaya koyan bir görünüşe sahip değildir. Modernizmin getirdiği cinsel özgürlük tam anlamıyla çift değerlidir. Birinci evrede cinsel etkinlik ile üreme birbirinden ayrılır (gebeliği önleme, haplar, vs). İkinci evrede, üreme ile cinsellik birbirinden ayrılır (yapay dölleme) (Baudrillard, 2005: 35-36).

Cinselliğin özgürlük bağlamında ki önemi, en başta cinsel arzu ile ilgili davranışların beden dengesini sağlayan öğeleri etkilemesi kabulü üzerine kurulur. İnsanı özgürlüğe taşıyacak ahlaki yetinin ortaya çıkması için, cinsel etkinlik, insanın sahip olduğu gücü kaybetmesine yol açmayacak şekilde düzenlenmelidir. Çünkü kendini bilmek arzuların kontrolünü gerekli kılar. Kontrol gücü, kendilik pratikleri dışında sarf edildiğinde özgürlükten uzaklaşmış olacaktır. Bu noktada kontrol kaybı düzene tabiliğin devamiyetini sağlayacaktır. Hazların fiziksel düzeni ve bu düzenin dayattığı tasarruf, başlı başına

kendilik sanatının parçasıdır. Foucault iktidarın insanda kurulmasına hizmet eden cinsiyetteki belirlenmişliğin tersine çevrilmesini özgürlük amaçlı sayar (Çolak, 2008: 47).

Foucault kendini bilmenin ana koşulu olan iktidarın belirlediği arzuların kontrolünü bir özgürlük olarak betimler. Ona göre, bu arzuların esiri olan insanın kendilik pratikleri bağlamında özgürleşmesi söz konusu olamaz. Buna karşın arzuların dizginlenmesi sonucunda kendiliğin ortaya çıkması yani eski Yunan tabiriyle ruhun bedenden kurtulması bir özgürlük olmaktadır. Belirlenmiş hazlar karşısında özgür olmak, hazların kölesi olmamak demektir. Bu noktada Foucault'nun bakış açısıyla özgürlük, kişinin kendilik pratikleri bağlamında kendine özgürlüğe hizmet eden bir kontrolü gerekli kılmaktadır. Kişi böylece kendini bu hazlarının kölesi olmaktan kurtarır.

Kendi üzerindeki iktidar durumu bireyi özgürleştiren ahlaki bir temeldir. Bu alandaki hazlarına hâkim olmayı erdem sayar. Bunun için de ruh, bedene kendine özgü doğası, gerilimleri, içinde bulunduğu durum ve koşullar tarafından belirlenen bir düzen saptamak durumundadır; bunu düzgün bir biçimde yapması, ancak kendisi üzerine başlı başına bir çalışma yaptıktan sonra mümkündür.

Özgürlük acı çekmekte değildir, yanılıyorz. Ruh, hakikatlerin üzerine çıkarmak ve kendi hoşnutluğunu kendi üretecek hale getirmektir özgürlük; herkesin gülmesinden, ileri geri konuşmasından duyacağımız sürekli korkuyla huzursuz bir yaşam sürmemek için, dışımızdaki şeylerden kopmaktır özgürlük. Onların insanlardan da, tanrılardan da korkuları yoktu ve son derece zor bir şeyi başarmışlardı: dua etme gereksinimini bile duymamak. Fen'ler¹¹ böylesine özgürdü işte. İnsan soyunun tüm ilerlemelerine 'hayır' demek, insanın bizzat yarattığı olanaklardan

¹¹Tacitus'un Germania adlı yapıtında tanıttığı, Roma öncesi dönemde Hellus'lar ve Oksion'ların berisinde yaşamış millet (Lana,1995:117).

yararlanmayı reddetmekle özgürleşmişlerdi (Lana,1995:120).

SONUÇ

Modernizmle birlikte insan, evrensel bir öze sahip ve bu şekliyle de belirlenmişliğe tabi olan bir varlık olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Artık günümüz dünyasında, modernizmin bir getirisi olarak, bilim kesinlik imparatorluğunu ilan ederek, Tanrı'nın yerine, tüm doğruların dayanağı haline gelmiştir. Bu şekliyle insanın bilime bağlılığı doğal bir sonuçtur. Dolayısıyla bu durum içinde insan, bilime ve bilim adamlarına daha doğrusu bilimi elinde tutan efendilere (yönetici, patron vb.) tabi olmak zorundadır. Çünkü insandan beklenen modernizmin yaratımı olan normal olana uyumdur.

Günümüz dünya düzeninde egemen görüş varlığını o denli koruma çabası içindedir ki normal dışı olana yönelik etiketlenmenin tarifesine göre çok çeşitli insani izolasyonlar söz konusu olabilmektedir.

Kendine özgülüğün suç, kötü veya akıldışı sayıldığı modern dünya düzeninde insanlara kendi olanı yaşama bağlamında bir imkân sağlayan postmodern yaklaşımlar ve bu akımın en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul gören bir filozof olan Foucault tüm çalışmalarında, modernizm esaretini temsil eden zincirin halkası haline gelmiş insana tâbi olduğu bu zincir halkasını kırma imkânı sunmaya çalışmıştır.

Tez çalışmamızda belirttiğimiz gibi, modernizmle birlikte insan evrensel bir varlık olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bunun bir sonucu olarak da insan için belirlenmişliğe tabi olma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Çünkü modern düzene uyum ve bu düzenin devamiyeti bunu gerektirmektedir. Bu durumun insan tarafından fark edilmesine hizmet eden postmodern yaklaşımlar felsefi açıdan tartışılmaz bir değere sahiptir. Çalışmamızda dile getirdiğimiz gibi Foucault, ortaya koyduğu felsefi tavır ve insani farkındalığın oluşmasındaki çabasıyla bu değer önemli bir yapı taşı olmuştur.

Modernizmin ana unsuru olan evrensellik ve bunun bir getirisi olan kesinlik içeren doğrular yaşamın sabitlemişliğine sebep olmaktadır. Ve bu durumun felsefenin alan olarak daralmasına neden olduğu açıktır. Biz tez çalışmamızda insanın anlamı nedir sorusuna, postmodern bakış açısıyla, cevap arayarak bu alandaki felsefi yaklaşımlara yeni bir soluk verme çabası içinde olanların yanında yer almaya çalıştık.

Modernizm, insanı çepeçevre kuşattığı bir ortamda *seçeneksizliğin özgürlüğüne mahkûm etmiştir*. Bu şekliyle her birey ne olduğundan, kim olduğundan, daha doğrusu nasıl 'o' birey olduğundan bihaber olarak yaşamaya mecbur bırakılmıştır. Bu noktada insanın kendine özgürlüğüne ve tekliğindeki anlamsal değere vurgu yapan Foucault bu felsefi tavrı ile varolma imkânı olabilecek özgürlüğün yolunu açmaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Akay, A. (2000). *Michel Foucault'da iktidar ve direnme odakları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Anderson, P. (2002). *Postmodernitenin kökenleri*. (Çev. Elçin Gen) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arslan, H. (1992). *Epistemik cemaat bir bilim sosyolojisi denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- Aslan, S. ve Yılmaz A. (2001). Modernizme bir başkaldırı projesi olarak postmodernizm. *Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2, 2-5.
- Baudrillard, J.(2005). *İmkansız takas*. (Çev. Ayşegül Sönmezay) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2007). *Modernite ve holocaust*. (Çev. Süha Sertabiboğlu) İstanbul: Versus Kitap.
- Başkaya, F. (1997). *Paradigmanın İflası*. İstanbul: Doz Yayınları
- Baykan, F. (2000). *Nietzsche'nin felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yay.
- Bayhan, H. (2006). *Ulus devlet modernizm ve postmodernizm*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Berman, M. (2006). *Katı olan her şey buharlaşıyor*. (Çev. Bülent Peker ve Ümit Altuğ) İstanbul: İletişim Yay.
- Bernauer, J. W. (2005). *Foucault'nun özgürlük serüveni*. (Çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Best, S. ve Kellner, D. (1998). *Postmodern teori eleştirel soruşturmalar*. (Çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bottomore, T. ve Nisbet, R. (1997). *Sosyolojik çözümlemenin tarihi*. (Çev. Aydın Uğur) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Camus, A. (1990). *Başkaldıran insan*. (Çev. Tahsin Yücel) Ankara: Vadi Yayınları.
- Cevizci, A. (1996). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Aydınlanma felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitap evi
- Çiğdem, A. (2003). *Aydınlanma düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çolak, B. (2008). *Postmodernizm bağlamında Michel Foucault'nun ahlak anlayışı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Connor, S. (2001). *Post-modernist kültür*. (Çev.Doğan Şahiner) İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Coşar, M. (2002). *Nietzsche kavramada yeni bir yol*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. (2002). *Felsefe: özne-söylem*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Davies, N. (2006). *Avrupa tarihi*. (Çev. Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Dede, M. (1996). *F.W.Nietzsche ve H. Bergson'un ahlak anlayışları*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış doktora tezi.
- Deleuze, G. (2007). *Kant üzerine dört ders*. (Çev. Ulus Baker) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Doltaş, D. (2003). *Söylem üzerine*. Ankara: Metu Press.

- Eagleton, T. (1999). *Postmodernizmin yanılsamaları*. (Çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Elster, J. (2004). *Marx'ı anlamak*. (Çev. Semih Lim) Ankara: Liberte Yayınları.
- Ercan, F. (1996). *Modernizm, kapitalizm ve az gelişmişlik*. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Falzon, C. (2001). *Foucault ve sosyal diyalog*. (Çev. Hüsamettin Arslan) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin arkeolojisi*. (Çev. Veli Urhan) İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve şeyler*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları
- Foucault, M. (2003). *Cinselliğin tarihi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2004a). *Felsefe sahnesi*. (Çev. Işık Ergüden) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2004b). *Toplumunu savunmak gerekir*. (Çev. Şehsuvar Aktaş) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2005a). *Büyük kapatılma*. (Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005b). *Entelektüelin siyasi işlevi*. (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005c). *Özne ve iktidar* (Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin doğuşu*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2006a). *Kliniğin doğuşu*. (Çev. İnci Malak Uysal) Ankara: Epos Yayınları.

- Foucault, M. (2007). *İktidarın gözü*. (Çev. Işık Ergüden) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M., Gutman, H. ve Hutton, P., H. (1999). *Kendini bilmek*. (Çev. Gül Çağalı Güven) İstanbul: Om Yayınevi.
- Giddens, A. (2000). *Tarihsel materyalizmin çağdaş eleştirisi*. (Çev. Ümit Tatlıcan) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gökberk, M. (2000). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Günay, M. (2003). *Felsefe tarihinde insan sorunu*. İzmir: İlya Yayınları.
- Gürbilek, N., Savaşır, İ. (1989). *Foucault'nun hapishanelerine giriş*. *Defter*, 9, 7-11.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirmesi* (Çev. Oruç Aruoba). *Cogito*, 25, 134- 141.
- Heimsoeth, H, (1993). *Immanuel Kant'ın felsefesi: Kant'ı anlamak için anahtar kitap*. (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kalaycı, N. (2007). *Kamusal alan kavramı üzerine bir inceleme: Aristoteles, Marx, Habermas*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Kant, I. (1995a). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. İonna Kuçuradi) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1995b). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena*. (Çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Keskin, F. (2005). *Özne ve iktidar. Özne ve iktidar içinde* (ss. 11-24). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Köse, D. (2005). *Nietzsche felsefesi, modernizm, ahlak ve immoralizm*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Kuçuradi, İ. (1999). *Nietzsche ve insan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kumar, K. (1999). *Sanayi sonrası toplumdaki post-modern topluma, çağdaş dünyanın yeni kuramları*. (Çev. Mehmet Küçük) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Küçükalp, D. (2005). *Politik felsefede nihilizm sorunu: Nietzscheci bir tartışma*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Lana, I. (1995). Antik dünyada özgürlük (Çev. Filiz Ökten). *Cogito*, 3, 117-131
- Lyotard, J., F. (1997). *Postmodern durum*. (Çev. Ahmet Çiğdem) Ankara: Vadi Yayınları.
- Marx, K. ve Engels F. (2005) *Komünist parti manifestosu*. (Çev. Erkin Özalp) İstanbul: NK Yayınları
- Marx, K, Engels F. (2004) *Alman ideolojisi [Feuerbach]*. (Çev. Sevim Belli) Ankara: Sol Yayınları.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. (Çev. Tuncay Birkan) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mills, C., W. (2000). *Toplumbilimsel düşün*. (Çev. Ünsal Oskay) İstanbul: Der Yay.
- Murphy, J., W. (2000). *Postmodern sosyal analiz ve postmodern eleştiri*. (Çev. Hüsamettin Arslan) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nietzsche, F. (1983). *Böyle buyurdu zerdüşt*. (Çev. Osman Derinsu) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Nietzsche, F. (1998). *Ahlakın soykütüğü üzerine*. (Çev. Ahmet İnam) Ankara: Gündoğan Yayınları.

- Nietzsche, F. (2000). *Putların alacakaranlığı*. (Çev. Hüseyin Kaytan) İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık.
- Nietzsche, F.(2002). *Güç istenci bütün değerleri değiştirir denemesi*. (Çev. Sedat Umran) İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2004). *İyinin ve kötünün ötesinde*. (Çev. Ahmet İnam) İstanbul: Say Yayınları.
- Özlem, D. (1993). *Felsefe yazıları*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Özlem, D. (2004). *Ahlak felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitapevi
- Robinson, D. (2000). *Nietzsche ve postmodernizm*. (Çev. Kaan Öktem) İstanbul: Everest Yayınları.
- Sarup, M. (2004). *Post-Yapısalcılık ve postmodernizm*. (Çev. Abdülbaki Güçlü). Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (1993). *Türkiyede felsefe manzaraları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Stauth, G. ve Bryan, S.T. (2005). *Nietzsche'nin dansı toplumsal hayata hinç, karşılık ve direniş*. (Çev. Mehmet Küçük) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şaylan, G. (2006). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Skinner. (1991). *Çağdaş temel kuramlar*. (Çev. Ahmet Demirhan) Ankara: Vadi Yayınları.
- Tekelioğlu, O. (2003). *Foucault sosyolojisi*. Bursa: Alfa-Aktüel Kitabevi.
- Topal, Ç. (2009, 9 Mayıs).Queen's Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, *Radikal 2* Yayını. Erişim [http://www. Radikal. Com. Tr/ek](http://www.Radikal.Com.Tr/ek)
- Topçuoğlu, R. A. (2006). Foucault ve Entelektüeller. *Doğu Dergisi*, 37, 221-229.
- Touraine, A. (2000). *Eşitliklerimiz ve farklılıklarımızla birlikte yaşayabilecek miyiz?* (Çev. Olcay Kunal) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ulaş, S. E. (2002). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Urhan, V. (2000). *Michel Foucault ve arkeolojik çözümleme*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Urhan, V. (2002). *Foucault ve bilginin arkeolojisi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Urhan, V. (2007). Michel Foucault: klasik ve modern çağda insan. *EKEV Akademi Dergisi*, 32, 14-18.
- Vattimo, G. (1999). *Modernliğin sonu*. (Çev. Şehabettin Yalçın) İstanbul: İz Yayıncılık.
- West, D. (1998). *Kıta avrupalı ve felsefesine giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den, Foucault ve Derrida'ya*. (Çev. Ahmet Cevizci) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Yalçıntaş, Ö. (2007). *Foucault ve Heidegger'in insan anlayışı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi
- Yıldırım, C. (2007). *Bilim felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Yılmaz, A. (1996) *Modernden postmoderne siyasal arayışlar*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yıldız, H. (2009). *Postmodernizm nedir?* Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Hasan Yıldız'ın Yayınlanmamış Makalesi.