

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

MICHEL FOUCAULT'UN TARİH ANLAYIŞI

137 139

Serdar USLU

137/139

Danışman
Doç. Dr. Sara ÇELİK


YÜKSEK LİSANS TEZİ


Mersin


Temmuz, 2003

Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne.

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan 
Doç. Dr. Sara ÇELİK
(Danışman)

Üye 
Yrd. Doç. Dr. Kamuran GÖDELEK

Üye 
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ERJEM

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

03.07/2003


Prof. Dr. Serra DURUGÖNÜL
Enstitü Müdürü


ÖNSÖZ

Foucault'un çalışmaları bugün batı kültürünün en yetkin eleştirilerinden birini oluşturuyor. Tarihi ve felsefeyi birbiriyle bağdaştıran, tarih anlayışını batı kültürünün bugününü kavrama amacı üzerine kuran Foucault, bu sayede Türk okuruna bu kültürün hem olanaklarını hem de içinde bulunduğu bunalımı anlama adına önemli imkanlar sunuyor. Bunun en önemli nedenlerinden biri Foucault'un çalışmalarının bugün batıda başlıca tartışma konuları haline gelmiş olan bir çok alanda önemli vargılar içermesidir. Tezimizde bunlara elimizden geldiğince değinmeye çalıştık.

Bu tez çalışmasını, Foucault'un eserlerini dilimize kazandıran ve böylelikle içinde bulunduğumuz onyılların kültür iklimini büyük ölçüde şekillendirmiş olan bu düşünürü Türk okuruna tanıtan çevirmenlerimize borçluyum. Öyle ki Foucault'un hemen tüm eserlerini ve birçok söyleşi ve makalesini bugün dilimizde okuma imkanına sahibiz. Bu çabayı takdirle anmamak mümkün değil çünkü Foucault okumak bugün felsefede neler olup bittiğini anlamak adına büyük bir önem taşıyor

Bu çalışma süresince herşeyden önce Foucault'un kendi eserlerinden ve özellikle Kelimeler ve Şeyler'den yararlandım. Bunun dışında yapıtları dilimize çevrilen birçok Foucault yorumcusunun eserlerini de göz önünde bulundurdum. Bu sayede Foucault üzerine yapılan farklı yorumlar arasında bir karşılaştırma yapma imkanı buldum. Bu da bana, Foucault hakkında daha geniş ve sağlıklı bilgi edinme olanağı sağladı.

Son olarak hocalığımı ve kişiliğini her zaman minnet ve takdirle anacağım hocam Doç. Dr. Sara ÇELİK'e yardımlarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

Foucault geleneksel tarih anlayışlarının, genel-geçer hakikat, kurucu özne, tarihsel akışta süreklilik ve ereklilik gibi birçok yerleşik öğretisine karşı çıkararak yerine bugün post modern bir tarih yapma yolunu açan önemli düşünceler koyar. Buna göre özne ve her tür bilgi her tarihsel dönemde o tarihsel dönemi belirleyen tarihsel a priori yani episteme tarafından belirlenir. Bu epistemeler arası hiçbir geçiş imkanı yoktur. Böyle olunca tüm tarihe bir kopukluk hakimdir. Dil, herbir epistemede farklı şekilde ortaya çıkar ve o dönemin bilgi anlayışının kurulmasında, şekillenmesinde etkin rol oynar. Bu nedenle Foucault'un çalışmaları hakikatin dilsel bir kurmaca olduğu yönündeki eğilimleri destekler tarzdadır. Buna göre dünya, 1. Ortaçağ ve Rönesans epistemesinde *benzerlik*, 2. klasik epistemede *kıyas ve çözümlene*, 3. modern epistemede ise *tarih* tarafından kurulup şekillendirilir.

Foucault'un düşünceleri yaşamının geç dönemlerinde bazı farklılıklar göstermişse de hakikat konusundaki genel eğilimleri açısından düşüncesinde her zaman bir tutarlılık olmuştur. Ancak Foucault geç dönem eserlerinde yapısalcı etkiler altında olduğu anlayışını reddeder. Erken dönem eserlerine hakikatin dilsel bir kurmaca olduğu fikri hakimken, geç dönem eserlerinde iktidar çözümlenmeleri ağırlık kazanır ve hakikat ile iktidar arasındaki ilişkiler ön plana çıkar. Foucault buna paralel olarak Nietzsche'ci jeneolojiyi ön plana çıkarır ve Nietzsche'ci tarih anlayışını aynen benimser. Hegel ve Nietzsche'nin tarih anlayışları karşıt anlamda birbirlerini tamamlayıp Foucault'un düşüncesine yansılar.

Tarih Foucault'a göre özellikle modern epistemede büyük bir önem kazanmış ve tüm bilgiyi (ki Foucault bundan insan bilimlerini anlar) şekillendiren, sınırlandıran bir temel haline gelmiştir. Bu anlamda modern episteme aslında bir tarih çağıdır. İnsan, tıpkı Nietzsche'de

olduğu gibi tarihsel bir varlık olarak algılanır ve böylece bugün anladığımız anlamda ilk kez modern epistemede karşımıza çıkar.

Anahtar Kelimeler: Foucault, episteme, arkeolojik yöntem, yapısalcılık, geleneksel tarih.
postmodern tarih



MICHEL FOUCAULT'S CONCEPT OF HISTORY

SUMMARY

Foucault puts forward important ideas which open the way to doing post-modern history by rejecting established views of traditional approaches of history such as absolute truth, cogito (subject), continuity in historical flow and teleology. According to his view, the subject and all kinds of knowledge are determined by historical a priori, namely episteme, which determines the historical era in each historical era. There is no transfer between these epistemes, because of this, whole history is disconnected.

Language appears differently in each episteme, and plays an active role in forming and shaping the theory of knowledge of that period. For this reason, Foucault's work seems to support the tendencies about which truth is a speculation of language.

In this formulation, the world is established by analogy in the episteme of Middle Ages and Renaissance, by syllogism and deduction in classical episteme, by history in modern episteme.

Even though Foucault's views have changed through late periods of his life, his views on truth has shown a considerable consistency throughout his life. Foucault, himself denies the structuralist influence on his late period work. While the view that the truth is only a speculation of language is dominant in his early work, his late work reflects the relationship between truth and power, and dominated by analysis of power. Accordingly, Foucault emphasizes geneology of Nietzsche and accepts Nietzsche's views on history. Foucault's

views on history is a reflection of a dialectical combination of both Nietzsche's and Hegel's views.

History is especially important in modern episteme and it has become a foundation to form and limit all knowledge (which is human sciences according to Foucault). In this way, modern episteme is, in fact, an era of history. A person is perceived as a historical entity just as Nietzsche thought, and hence, it acquires the meaning we have today, in the modern episteme for the first time.

Key Words: Foucault, epistem, archeological method, structuralism, traditional history, post-modern history



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: FOUCAULT'UN GENEL EĞİLİMLERİ VE BAZI ÖNCÜLLERİ	15
I. 1. 20. Yüzyılın Hakikat Anlayışı Ve Foucault	15
I. 2. Foucault'un Tarihte Nesnellik Fikrine ve Geleneksel Tarihe Yönelik Eleştirisi	19
I. 3. Hegelcilik ve Foucault	23
I. 4. Nietzsche'nin Tarih Anlayışı ve Foucault'a Etkileri	29
II. BÖLÜM: FOUCAULT'UN TARİH ANLAYIŞI VE EPİSTEME	37
II. 1. Kelimeler ve Şeyler ve Foucault'un Tarih Anlayışı Açısından Önemi	37
II. 2. Yapısalcılık ve Foucault'un Tarih Anlayışı	39
II. 2. 1. Yapısalcı Dil Anlayışı ve Foucault	42
II. 2. 2. Yapısalcı Özne Anlayışı ve Foucault	45
II. 3. Kelimeler ve Şeyler'e Giriş ve Foucault'un Epistemeler Öğretisi	47
II. 3. 1. Episteme ve Arkeolojik Yöntem	49
II. 3. 2. Süreksizlik Fikri ve Episteme Nosyonu	51
II. 3. 3. Sorunsal Kavramı ve Gaston Bachelard	54
II. 3. 4. Doğruluk ve Episteme	55
II. 3. 5. İnsan Bilimleri ve Episteme	56
II. 4. Giambatista Vico ve Michel Foucault	61
II. 5. Kuhn'un Paradigmalar Öğretisi ve Episteme	65

III. BÖLÜM: BATI TARİHİNİN ÜÇ EPİSTEMESİ	69
III. 1. 'Deliliğin Tarihi' ve Foucault'un Epistemeler Öğretisi Açısından Önemi	69
III. 2. Kelimeler ve Şeyler'de Batı Tarihinin Üç Epistememesinin Görünümü	80
III. 2.1. Ortaçağ ve Rönesans Epistememesi	80
III. 2.2. Klasik Episteme	85
III. 2.3. Modern Episteme	96
III. 3. Kelimeler ve Şeyler'de Tarihin Görünümü	99
III. 4. Modern Episteme ve Foucault'un İnsan Anlayışı	104
III. 5. İnsan Eleştirisi ve Post Modern Epistemeye Geçiş Olanığı	105
SONUÇ	108
KAYNAKÇA	111

GİRİŞ

Michel Foucault'un felsefesi yüzyılımızın ikinci yarısında özellikle tarihçiler ve tarih kuramcıları arasında büyük bir popülerlik kazandı. Bunun nedeni, Foucault'un birçok tarihçi tarafından, (örneğin Hayden White, Keith Jenkins, Paul Wayne v.b.) post modernizmin başat söylem halini aldığı günümüzde, post modern bir tarih yapma olanağını en fazla sağlayan düşünür olarak nitelendirilmesidir. Ancak kuşkusuz post modern savların hemen tümü anlamlarını geleneksel anlayışların, yerleşik düşünce ve kabullerin eleştirisinden alırlar. Böyle olunca post modern bir tarih kuramcısı olarak Foucault'u konu edinen bu çalışmada birçok yerde 'geleneksel-bütüncül tarih anlayışları' ifadesini eleştirel anlamda kullanmak durumundaydım. Bu giriş yazısıyla amacım 'geleneksel-bütüncül tarih anlayışları' derken neyin kastediliyor olduğuna açıklık getirmek olacak. Böylece Foucault'un tarih anlayışında geleneksele yönelik eleştiriler daha belirgin hale gelecektir inancındayım.

Geçmiş çok uzaklara dayanmadığı halde tarih felsefesi, bir felsefe disiplini olarak birçok farklı görüşü, düşünce eğilimini içinde barındıran oldukça geniş bir alandır. Ancak 'geleneksel-bütüncül tarih anlayışları' ifadesi, tarih felsefesinde genel eğilimleri ve savları açısından birbirleriyle örtüşen, aynı tartışma konuları etrafında şekillenen belli felsefelere işaret eder. Geleneksel-bütüncül tarih anlayışları, büyük ölçüde 19. yüzyılda ortaya çıkan sistematik tarih felsefeleri doğrultusunda şekillenmiştir. Elbette 19. yüzyıldan önce de batı düşüncesinde tarihe ilişkin önemli kuramlar geliştirilmiştir. Ancak 19. yüzyıl, tarih biliminin gerçek değerini kazandığı, büyük felsefi söylemlerce yüceltildiği bir çağ oldu. Bu nedenle birçok düşünce tarihçisi tarafından 'tarihin altın yüzyılı' olarak nitelendirildi. Gerçekten de büyük tarih kuramlarının hemen tümü bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bir

yandan Kant'ın tarih felsefesinden yola çıkan Alman idealistleri Fichte, Schelling ve Schleiermacher ayrı ayrı tarih felsefeleri geliştirirken diğer yandan Hegel, Marx ve Comte büyük sistematik tarih öğretileri oluşturdular. Böylece 19. yüzyıldan günümüze kadarki kısa süre içerisinde felsefenin bu yeni disiplinde birçok değişik tarih kuramı geliştirildi. Tarih felsefesi en yaratıcı ve üretken felsefe disiplinlerinden biri oldu.

Birbirinden birçok noktada ayrılrsa da geleneksel-bütüncül tarih anlayışları birçok ortak noktada birleşirler. Bu ortak noktalar, post modernizmin geleneksel tarih anlayışlarına yönelik eleştirileri üzerine düşünürken daha belirgin hale gelir. Her tür üst anlatıyı reddeden, her tür genel-geçer hakikat düşüncesine karşı çıkan post modern eğilimli düşünürler, geleneksel-bütüncül tarih anlayışları arasında önemli farklılıklar görmezler. Öyleyse geleneksel-bütüncül tarih anlayışlarının genel kabullerini ele alarak, bunları büyük sistemci tarih felsefeleri doğrultusunda değerlendirelim.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi geleneksel-bütüncül tarih tezlerinin kökenlerini daha eskide ve özellikle de ortaçağda aramak gerekir. Her şeyin din ve Tanrı açısından değerlendirildiği ortaçağ felsefesi, daha sonraki tarih felsefelerine temel oluşturabilecek bazı düşüncelere sahipti. Öyle ki, batı düşüncesinde ortaya çıkan büyük tarih felsefeleri ortaçağın tarih anlayışından az-çok esinlendiler. Ortaçağın tarih felsefesine katkılarını şöyle sıralayabiliriz; birincisi; ortaçağ düşüncesi tarihi ilk kez başı sonu belli çizgisel bir süreç haline getirmiştir. İkincisi; ortaçağ düşüncesi bugünkü evrensel insan kavrayışına temel oluşturabilecek bir 'insanlık' anlayışı geliştirmiştir. Buna göre insanlar Adem'in soyundan gelirler ve ortak bir insanlık birliğinin parçalarıdır. Üçüncüsü; ortaçağın

eskaton¹ anlayışı hemen tüm büyük tarih filozoflarını etkilemiştir. Eskaton anlayışı aslında tarihin amacını, sonunu hedefini simgelemektedir. Tarihsel süreçte böylesi somut bir varış noktası görme eğilimi 19. yüzyılın bütün büyük tarih felsefelerinde farklı görünümeler kazanarak da olsa görülür; Hegel özgürlüğü, Marx sınıfsız toplumu, Comte tümüyle olgusal bir düşünümü ve bilimi ortaçağın eskaton anlayışına yakın bir şekilde felsefelerinde içeriklendirmişlerdir. Dördüncüsü; ortaçağda tarih bilgisi anlamını Tanrıdan alır, tarihsel olayların kendinde bir değerleri yoktur, değerlerini Tanrı'dan alırlar. Tarihin kendinde değeri olmaması, değerini daha üst bir anlamlılıktan alması düşüncesi tüm yakınçağ tarih anlayışlarında da görülür. Daha üst bir güç ya da söylem tarihsel olayları ve tarihsel süreci bir anlamlılığa bürür. (Örneğin; Hegel'in geisti)

Antikçağın döngüsel tarih anlayışının yerini alan Ortaçağın çizgisel tarih anlayışı tarihi olup biten, bir defalık bir süreç olarak görür. Bu tarihsel sürecin bir başı ve sonu vardır ve tarihsel olaylar bu başlangıç ve sonuç noktaları arasında akıp giderler. Bazı kesiklikler, iniş-çıkışlar varmış gibi görünse de tarih genel anlamda sürekli ilerleyen bir süreçtir ve bu anlamda olaylar arasına bir neden-sonuç bağlantısı, bir zincirleme ilişki, bir bütünlük her zaman bulunur. (Özlem, 1996:24-25)

Ortaçağ düşüncesi batı düşüncesinde bugünkü anlamda geleneksel-bütüncül tarih anlayışlarının ortaya çıkmasında görüldüğü gibi çok büyük bir öneme sahiptir. Ancak bugünkü anlamda geleneksel-bütüncül tarih tezleri büyük ölçüde aydınlanma çağının bazı gelen eğilimlerinin etkisi altındadırlar. Aydınlanmanın insanlığa kazandırdığı 'ilerleme' ve 'ereklilik' kavramlarının yerleşmesi, genel bir kabul görmesi, bütüncül tarih kuramları

¹ Eskaton, kıyametin kopmasından sonra Tanrının kuracağı ve insanları yargılayacağına inanılan göksel mahkemedir.

açısından önemli bir kazanım oldu. Çünkü 'ilerleme' ve 'ereklilik', sistematik tarih felsefelerinin en önemli kabulleridir. Bu düşüncelerin tüm büyük tarih filozoflarınca farklı biçimlerde kullanıldığını, farklı tarih kuramlarında farklı görünümle kazandığını görmek zor değildir. 'İlerleme' ve 'ereklilik' kavramlarının 19. yüzyılda bu kadar yaygın bir kabul görmesini, 19. yüzyıl tarih felsefelerini bu kadar büyük ölçüde etkilemiş olmasını herkesten çok Kant'a borçluyuz. Çünkü Kant, aydınlanmanın kazanımlarından en iyi şekilde yararlanmayı ve bu kazanımları 19. yüzyılın tarih düşüncesini etkileyecek tutarlı bir tarih felsefesine dönüştürmeyi bilmiştir. Onun 1784 yılında kaleme aldığı 'Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi' adlı yazısı tarih felsefesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu yazıda Kant 'teorik akıl'-'pratik akıl' ayrımından yola çıkarak, tarihsel olayları ve tarihsel süreci anlamada teorik aklın hiçbir işe yaramayacağını, çünkü anorganik nesnelere dünyasında zorunluluk ve nedensellik ilkelerine göre iş gören teorik aklın tarihte hiçbir zorunluluk ve nedensellik göremeyeceğini bu nedenle tarihe yöneldiğinde orada tam bir karmaşa ve kaos ile karşılaşacağını ileri sürer. Kant tarihsel olayların teorik akıl'a uygun bir rasyonelliği olduğu düşüncesini 'saçma' kabul eder. Çünkü bu düşünce bizi tarihte bir nedensellik (determinizm) aramaya götürür ki bu durumda insan özgürlüğü, insanın tercihleri tümüyle görmezden gelinmiş olur. Tarihte elbette bir rasyonalite vardır ama bu teorik akıl doğrultusunda oluşan bir rasyonalite değildir. Tarihte, biz onu kendi aklımıza dayanarak kurduğumuz ölçüde, onu kendi özgürlüğümüze göre tasarladığımız ölçüde bir rasyonalite vardır. Öyleyse Kant'ın tarih felsefesi olabirliğini teorik akıldan değil, pratik aklın özgürlük idesinden alır. Tarihteki rasyonalite de böylece bizim özgürlüğümüz doğrultusunda şekillenen bir rasyonalite olur. Yukarıda bahsi geçen yazısında Kant açıkça şöyle diyecektir; "tarih felsefesi insanın daha fazla özgürlüğe doğru ilerlediği düşüncesi olmadan yapılamaz"

Yine 1784'te 'Berlinische Monatsschrift' adlı aylık dergide yayınlanan 'Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt' başlıklı bir başka makalesinde açıkça; "Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez" diyecektir. (Kant, 1984:215) Öyleyse teorik aklın katı bir determinizm gördüğü yerde pratik akıl insan özgürlüğü adına bir ereklilik ve ilerleme görmüş olur. Böylece teorik aklın sadece bir olaylar yığını ve karmaşa gördüğü yerde, pratik akıl, tarihsel malzemenin seçimi ve anlamlandırılması için bize bir ölçüt sağlamış olur, bu ölçüt 'dünya yurttaşlığı'dır. Doğa bizi özgür kılmakla, aslında bizden aklımızı kullanmamızı talep eder. İnsanın ödevi, pratik aklına dayanarak, özgür istenciyle hareket ederek bir evrensel birlik, bir dünya devleti gerçekleştirmektir. Çünkü böyle evrensel bir birlik idesi olmazsa tarih felsefesi yapma olanağı kalmaz. Bu nedenle Kant'ın tarih felsefesinin a priori, 'dünya yurttaşlığı', 'evrensel birlik' idesidir. Kant bu hedefin bir ütopya olarak görülmesinden korkmuş olacak ki tarihin pratik akılca kurulduğunu bilen, kendi yasasını kendi koyan bir insanlık için böylesi bir hedefin bir ütopya olmadığını, hatta kendi çağında bunun bir gün gerçekleşebileceğini gösteren bazı tarihsel işaretlerin² görüldüğünü söylemiştir. 'Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt' başlıklı yazıda şöyle der; "Şimdi acaba aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz? Sorusu sorulunca yanıt şöyle olacaktır: Hayır, aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz." (Kant, 1984: 219) Kant'a göre insan aklını kullandığı sürece özgürleşecek ve bir 'dünya devleti' kurulması kaçınılmaz olacaktır. Kant bu düşünceleri ile tarihte bir a priori söz etme olanağının, insanın kendi geleceğini akıl ve özgürlük doğrultusunda belirleyebildiği anda ortaya çıkabileceğini ifade etmiş olmaktadır. Pratik akıl tarafından yönetilen ve bu anlamda üretilen, insanın kendi koyduğu yasalarla kendi akli doğrultusunda yönlendirdiği bir tarih gerçek anlamda bir insanlık tarihi olacaktır.

² Kant'ın tarihsel işaretler derken kastettiği en önemli olay Fransız İhtilali'dir. Kant Fransız İhtilali'nin ve aydınlanmanın temel ereklilerini destekliyordu.

Burada Kant'ın 'legal ilerleme' ve 'ahlaksal ilerleme' ayrımına da kısaca değinmek gerekir. Kant yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız gibi tarih felsefesinin olabirliğini etik postulatlarla dayandırmaktadır. Çünkü 'özgürlük' kavramı Kant'ın ahlak felsefesiyle tarih felsefesini ideal şekilde birleştirecektir. İnsanın artık ahlaksal ödevleri olduğu gibi tarihsel ödevleri de vardır ve bunların ikisi de özgürlük adınadır. Ancak tarihte teorik akla dayalı bir 'legal ilerleme' görmek te olanaklıdır. İnsan doğayı taklit ederek teknik bazı araçlar geliştirir, bilimsel ilerlemeler sağlar, zanaat ve sanatlarda büyük gelişmeler görülebilir. Bilimsel gelişmelere dayalı bu ilerlemeler zorunluymuş gibi görünür ve tarihte böyle bir ilerleme görmek yararlı olabilir. Ancak tarih felsefesi bu türden bir ilerleme sayesinde olanaklı hale gelmez. Tarih felsefesi 'ahlaksal ilerleme' ile olanaklıdır. İnsanın pratik aklı ile yönlendirdiği özgürlüğe ve dünya devletine doğru bir ilerleme şeklindeki 'ahlaksal ilerleme', 'legal ilerleme' gibi zorunlu görünmez. Sürekli bir gelişim göstermekten çok, inişli-çıkışlı bir ilerlemeymiş gibi görünür. Yani 'ahlaksal ilerleme' düz değildir, inişli çıkışlıdır. Ancak 'dünya devleti' ve 'dünya yurttaşlığı' idesi gerçekleştikten sonra düz bir ilerleme halini alabilir. Böylece ahlaksal ilerleme sadece özgür insana açık bir olanak olarak görülür. Bu olanığın gerçekliğe dönüşebilmesi tarihin, bir 'özgürleşme tarihi' olarak görülmesi sayesinde olabilir. Böylece insan hayvani güdülerinden sıyrılır, doğadaki zorunluluk zincirini kırar ve özgürlüğe geçer. Kant sonuçta, özgür istenci sayesinde kendisine ahlak yasaları ve erekler koyan insanın 'legal ilerleme'yi de felsefi anlama kavuşturacağını savunur. Kısaca Kant ilerlemeden 'ahlaksal ilerleme'yi anlamaktadır. (Özlem, 1996: 67-68)

Kant'ın yukarıdaki görüşler ışığında şekillenen tarih felsefesi kendisinden sonra özellikle Alman idealistleri üzerinde büyük etki yaptı. Örneğin Fichte Kant'ın tüm

görüşleri içerisinde en çok pratik akıl ile ilgilendi ve Kant'ın görüşlerini bu doğrultuda ilerletti. Ona göre de özgürlük verilmiş bir şey değil, gerçekleştirilecek bir görevdir. Özgürleşmenin yolu da insanın kendisini erek olarak görmesi, kendi ürettiği ve uyguladığı yasalarla kendisini gerçekleştirmesidir. Fichte de Kant gibi insanlık tarihini özgürlüğe doğru ilerleyen bir süreç olarak görür. İnsan 'doğaya atılmıştır' ve bu şartlar içinde özgürlüğünü ve kendini gerçekleştirmeye çalışır. Felsefe de bu yolda en önemli araçtır. Fichte bu düşünceler doğrultusunda a priori bir evren planı oluşturmaya çalışmıştır. Bu evren planı iki a priori üzerinde yükselecektir; 'insan özgürlüğü' ve 'insanların birliği'. Bu evren planı yeryüzünde yaşayan tüm insanları kapsayan bir plandır ve insanlık kendi bütünündeki bu plana göre ilerleyecektir. İnsanlık, akla dayalı bir özgürlükle bu planı yönlendirecek ve böylece insan eylemleri doğal güdülerin etkisinden kurtularak akıl ve özgür bilinç doğrultusunda şekillenecektir. Her insan bir ulusun ve giderek insanlığın kendine özgü bir yeri olan bir üyesidir. Bu üyeliğin bilinciyle hareket etmeli ve insanlığın özgürlüğe doğru ilerleyişi içinde üzerine düşen ödevi yapmalıdır. (Copleston, 1996: 75) Bu bir ahlaksal yükümlülüktür ve tarih, bu ahlaksal yükümlülük olmadan anlamsız olacaktır. Fichte'nin bu düşüncelerle amacı tarihi raslantısallıklarca oluşturulmuş kör bir oluş olmaktan çıkarmak, onu ahlaksallaştırmak, böylece tarihi bir ilerleme süreci olarak görebilmektir. Tarihin özü böylece akıl ve özgürlük olacaktır. (Copleston, 1996: 76) Fichte de tıpkı Kant gibi tarihin ilerleyişinde böyle bir amacın gerçekleşebileceğine dair bazı ümitler görür. Tarihin genel gidişine bakıldığında, orada bir ilerleme olduğu görüşü pekişecektir. Fichte bu doğrultuda tarihi beş döneme ayırır; aklın sadece potensia halinde olduğu, bilinç ve özgürlükten yoksun olduğu, içgüdünün ve doğal eğilimlerin egemenliğindeki 'suçluluk dönemi' aklın dışarıdan gelen bir otoriteye bağlılık şeklinde açığa çıktığı ve bu nedenle toplumsal otorite ile bireysel akıl arasında çatışmaların da baş

gösterdiği 'günahkarlık dönemi', otoriteye bir başkaldırının iyice açığa çıktığı ama bu başkaldırının akıldan değil, bencillikten kaynaklandığı, bu nedenle aklın tümüyle etkinliğini yitirdiği 'tam günahkarlık dönemi' insanın bencilliğinden arınarak aklın önceliğini onayladığı, bilimin egemen olmaya başladığı 'akılsallığın yükseliş dönemi' ve aklın pratik işlevinin insan yaşamına bütünüyle egemen olduğu ve böylece tam özgürlük çağının yaşandığı 'tam arınma ve kurtuluş dönemi'. (Özlem, 1996: 73) Fichte'ye göre insanlar bilim çağına geçmek üzeredirler ama bilim çağı da tam özgürlük çağına geçişte bir araçtır sadece. Fichte'nin tarih anlayışı son noktada bir teoloji ile birleşir ve Tanrı, tarihte insanlığı tam özgürlük ereğine doğru yönlendiren bir güç olarak görülür. Bu anlamda tarih, Tanrısal varlığın da apaçık katıldığı içkin bir zorunluluk olur. Bu sürecin sonunda da Kant'ın 'dünya devleti'ni andıran bir 'mutlak devlet'e ulaşılmış olacaktır.

Alman idealistlerinden Schelling'in tarih felsefesinde ise Kant ve Fichte'yi aşan bir ereklilik anlayışı görürüz. Kant her ne kadar tarihte bir ilerleme görüyor idiyse de doğada böyle bir erekselliğin görülemeyeceğini söylüyordu. Fichte'nin de bu fikre katıldığını görüyoruz. Ama Schelling ikisinin aksine doğada tam bir ereklilik olduğunu savunacak ve bu erekli yapıyı da 'bilinçsiz bir zeka'nın kendisini açtığı bir alan olarak tanımlayacaktır. Bu zeka, yarattığı bu erekli yapı ile birlikte gelişir, onda kendini açar çeşitli basamaklardan geçerek insanda en yüksek halini alır. Böylece doğa bilinçsizlikten bilince doğru ilerleyen bir plana sahiptir. Doğayı yaratan ilke maddi değil tinseldir. Schelling, Kant ve Fichte'nin kabul ettikleri pratik akıl-teorik akıl ayrımını da aşar ve bu ikisini birden kapsayan bir 'yaratıcı bilincin' varlığından bahseder. (Copleston, 1996: 127) Teorik akıl da pratik akıl da bu bilincin iki ayrı görünümü olurlar. İkisi de aynı temele, insandaki yaratıcılık temeline dayanırlar. Böylece Schelling teorik akılca anlam kazanan

'zorunluluk' ile pratik aklın bir idesi olan 'özgürlüğü' de yaratıcı bilinçte sentezler. O halde tarihteki ilerleme de ne insan özgürlüğüne ne de determinizme dayandırılabilir, daha yüksek bir ilke tarafından yönetilir. Bu ilke bir yaratmadır. Schelling düşünce çizgisinin sonraki dönemlerinde Kant ve Fichte'ye biraz daha yaklaşır. 'Evrensel bir hukuk devleti' ve 'bir dünya yurttaşlığı anayasası'ndan bahseder ve bu amaçlara ulaşmak için tarihe bir özgürlük süreci olarak bakmak gerektiğini savunur. Bu amaçlara ulaşıldığında savaşlar bitecek, mutlak barış sağlanacak ve gerçek insanlık tarihi başlayacaktır. Tarihin son çağı da bu anlamda zorunluluk ve özgürlüğün sentezlendiği, bireysel bilinçle mutlak bilinç arasındaki ayrımın yitdiği bir çağ olacaktır. Sanatsal yaratıcılık bize bu konuda yardımcı olacaktır çünkü o tinin yaratıcılığı ile özdeşdir. Schelling'de tıpkı Fichte gibi tarihi genel gidişi açısından dönemlere ayırmıştır; ona göre tarihsel süreç şu üç tarihsel dönemden oluşacaktır; bilinçsiz günahkarlık ve kaderciliğin hakim olduğu 'doğal evre', aklın özgürleşmeye başlayarak tarihte mutlak tinin açılımını (ki Schelling bununla Tanrıyı kastediyor) izlemeye başladığı 'tarihleşme evresi', özgürlük ve zorunluluğun özdeşleştiği böylece doğa ve tarihin bir ve aynı şey haline geldiği 'birlik evresi'

Kant, Fichte ve Schelling'in tarih felsefeleri doğrultusunda şekillenen Alman idealizmi 19. yüzyılda Hegel ile birlikte altın çağına ulaştı. Hegel kendisinden önceki birçok düşünceden izler taşıyan sistemci tarih felsefesinde kendisinden önceki Alman idealistlerinden ve Kant'tan etkilenmiştir. Ama kuşkusuz en büyük etki Schelling'inki olmuştur. Hatta Hegel'in tarih felsefesine Schelling'inkinin genişletilmiş biçimi gözüyle bakanlar bile vardır. Hegel'de tıpkı Schelling'de olduğu gibi tarihte bir ereğe doğru ilerleyen bir süreç görmekte ve tüm sürecin temelinde de bir tür öz, akıl ya da ide

denebilecek bir tin³ olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce ‘Tarihte Akıl’da açıkça vurgulanır; “dünya tarihinin tinsel bir zemin üzerinde geçtiğine dikkat etmemiz gerekir.” (Hegel, 1995:52) Bu tinin ereği, kendi bilincine ve özgürlüğüne ulaşmaktır ve Hegel dünya tarihini de bu son ereğe göre inceler. (Hegel: 55) Çünkü nasıl ağırlık maddenin tözü ise, bunun gibi özgürlük de tinin tözüdür. (Hegel: 57) Tinin bu erek doğrultusundaki ilerleyişi her zaman üç basamaklı bir diyalektik süreç sayesinde gerçekleşmektedir. Tin diyalektik sürecin ilk basamağında, Fichte’nin tarihsel dönemlerinin ilkinde olduğu gibi sadece bir potensiyedir. İkinci basamakta doğadaki kör determinist süreçten geçecektir, burada tin kendisine yabancılaşmış, başka bir şey olmuştur. Ama diyalektik sürecin üçüncü basamağı olan tarih ve kültür dünyasında tin yeniden kendisini bulur, bilinç ve özgürlük yoluyla kendisine döner. Bu nedenle tin doğada bir zorunluluk olarak işlerken, kültür ve tarih dünyasında yani özgürlük alanında kendisi olur. İnsan burada bir doğa varlığı olmaktan çıkarak bilinç varlığına dönüşür, kişi olur. Bu süreç de yine üç alt süreçten oluşacaktır. İnsan tinsel dünyadaki gelişim sürecinin ilk basamağında birey olarak subjektif tindir. Burada tin henüz ortaya çıkmamıştır. İkinci basamak olan objektif tinde ise ‘toplum’, ‘devlet’ ve ‘tarih’ evreleriyle birlikte tin ortaya çıkar. Tinin mutlaklaşması ise üçüncü basamakta ‘sanat’, ‘din’ ve ‘felsefe’ evrelerinden oluşan ‘mutlak tin’ basamağında gerçekleşir. Hegel’in düşüncesinin en önemli yanı, tarihte de salt düşünmenin konusu olan tinin, aynı aklın egemen olduğunu düşünmesidir. Salt düşünmenin konusu olan tin, aynı zamanda tarihte de egemen olan tindir. Tarih, tinin kendi özünü açtığı, kendini dışa vurduğu yerdir ve bu nedenle bir tarih felsefesi tarihte, tinin gelişim basamaklarını, kendisini gösterme şekillerini izlemelidir. Hegel insanın kendi kendisini gerçekleştirme sürecini, tarihsel süreçte tinin kendisini açma şekillerini takip etme süreciyle özdeş görür.

³ Tin kelimesi’nin Almanca karşılığı olan geist, bazı felsefe metinlerinde Türkçe’ye çevrilmeden aynen kullanılmaktadır.

Böylece dünya tarihi tinin kendi eylemidir ve bu eylem tinin kendi öz bilgisine ilerlemesinden başka bir şey değildir. (Hegel: 57) Tinsel etkinliklerin organize olmuş biçimi ise devlettir. Bu nedenle tinin gelişme basamaklarını takip eden tarih felsefesi, büyük devletleri, büyük devlet adamlarını da konu edinecektir. Tin, tüm insanları gelişimi için kullanır ama büyük devlet adamları bu açıdan özellikle önemlidirler. Bu kişiler, dünya tininin kendilerini kullanarak yeni bir çağa doğru yöneldiğini hissederler. Ancak bunlar, kendi kişisel tutkularını doyumak için çalışmaktadırlar aslında. Rollerinin dünya tini açısından taşıdığı önemi bilmeyebilirler. Dünya tini bu insanların tüm tutkularını kullanır ve bu durum Hegel'e göre 'akıl hilesidir.' Böylece dünya tarihinin genel gidişi ve tarihin içeriği tümüyle tinin açılım alanını oluşturmaktadır. Hegel'in tarih anlayışının pratik alanda, yani tarihsel akış içinde nasıl ortaya çıktığını, nasıl bir görünüm kazandığını tezimizin 'Hegelmilik ve Foucault' altbaşlıklı bölümünde inceleyeceğiz.

Hegel'in bu tarih anlayışı kendisinden sonraki düşünürler tarafından çeşitli açılardan büyük eleştirilere uğradı. Bu eleştirilerin en önemlisi kuşkusuz Marx'ındır. Marx, Hegel'in tümüyle olgulardan kopuk bir tarih yaptığını, olgulardan çıkarması gereken gerçeklikleri ve ilişkileri kendi kafasındaki mantık zincirlerinden türettiğini söyleyerek Hegel'e karşı çıktı. Marx'a göre tarihte bir akıl vardır ama bu akıl tarihi ve varlığı belirlemez, tersine varlık ve tarih bu akli belirler, şekillendirir. Böylece Hegel'in tarihi tinsel bir töze dayandırmasına karşılık Marx tarihi maddi ilişkilerin oluşturduğunu söyler. 'Üretim güçleri' ve 'üretim ilişkileri' ne dayanan maddi ilişkiler tarihsel değişimlerin devindirici gücüdür. Üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar ayrı sınıflar oluştururlar ve üretim güçlerinin hızla değişmesine rağmen üretim ilişkileri bu değişime ayak uyduramazsa bu çelişki sınıflar arası bir çatışmayla, devrimle giderilir. Bu süreç dünya

tarihini 'dünya halklarının birliğine' doğru devindirir. Bütün Alman idealistlerinde olduğu gibi Marx'ta da özgürlük bir erektir. Gerçek tarih 'özgürlük' gerçekleşikten sonra ortaya çıkacaktır. Ancak Hegel, ereğe ulaşıldıktan sonra tarihin sonunun geleceğini savunurken Marx bu ereğin gerçek insanlık tarihini başlatacağını iddia eder. Bundan öncesi 'özgürlük öncesi tarihtir.' (Cohen, 1999: 27) Marx aynı zamanda Darwin'in evrim kuramından esinlenerek doğanın da tarihin bir parçası, tarihsel bir ürün olduğunu söyler. Çünkü doğada da bir evrim süreci devam etmekte, doğa da kendi tarihselliğini ortaya koymaktadır. İnsan ve toplum doğanın ürünüdürler ve bu nedenle tarihe doğa yasaları egemendir. İşte bu düşünce Marx'ı Hegel'den ayırır. Çünkü Hegel'e göre tarihte aklın yasaları egemendir. Doğadayken akıl kendine yabancıdır. Marx'ın Hegel'deki diyalektiği idealist bir düzlemden çıkarıp maddeci bir düzleme taşıdığı, doğaya ait kıldığı görülür. Bu nedenle Marx doğada bir zorunluluğun egemen olduğunu, tarihteki raslantısallığın da bu içkin zorunluluk yasasına bağlı olduğunu savunur. Tarihte hiçbir üstün akıl, Tanrısal güç yoktur. Tarih tamamen insanın yapıp etmeleriyle oluşur.

Geleneksel tarih savları açısından önemli olduğunu düşündüğüm bir başka gelenek de Fransa'da Auguste Comte ile ortaya çıkan pozitivist gelenektir. 19. yüzyılda yükselişe geçen en önemli felsefe ekollerinden biri olan pozitivism, doğa bilimlerinde ortaya çıkan şaşırtıcı gelişmelerin oluşturduğu ivmeden yararlanmak, sosyal bilimlerde de doğa bilimlerini örnek alan bir devrim yapabilmek inancıyla tarihi bir 'yasa bilimi' haline getirmeye çalıştı. Comte, 'Pozitif Felsefe Kursları' adlı yazısının birinci bölümünde; insan zihninin ilk günlerinden bu yana görülen gelişim takip edildiğinde, tüm temel kavramlarımızın her birinin ve her bilgi dalının art arda üç farklı teorik halden geçtiğinin görülebileceğini söyler. İnsan zihni, doğası gereği tüm araştırmalarında, karakterleri farklı

olan ve hatta birbirine zıt olan bu üç halden aynı zamanda üç felsefe yapma yöntemi çıkarır ve bunları uygular. (Comte, 2001: 32) Comte bunun bir yasa olduğunu (üç hal yasası) ve tarihin genel gidişi takip edildiğinde zihnin gelişimi boyunca görülen üç dönemin orada da birer tarih dönemi olarak ortaya çıktığını söyler. Böylece tüm geçmiş, insan zihninin ve doğasının bağlı olduğu gelişimin yasaları içinde ele alınacak böylece tarih çağlarının herbiri bu temel gelişimin belirli evreleri olacaktır.

Teolojik halde, insan zihni, araştırmalarını tek kelimeyle mutlak bilgilere yöneltirken fenomenleri, evrende olup bitenleri doğaüstü etmenlere bağlı olarak açıklar. Metafizik halde, bu doğaüstü etmenler yerini soyut güçlere, yani fenomenler bizzat kendi başlarına neden olabilecekmiş gibi tasarlanmaya başlanır. “Son olarak pozitif halde, mutlak kavramları elde etmenin imkansızlığını kabul eden insan zihni, kendini, iyi düzenlenmiş akıl yürütmenin ve gözlemin kullanımıyla kendini fenomenlerin gerçek yasalarını keşfetmeye adan (...) Fenomenlerin asıl nedenlerini öğrenmekten vazgeçer.” (Comte, 2001: 33) Geçmiş de insan zihnindeki bu ilerleme gibi ‘yasa bilimi’ne bağlıdır. Bu yasa bilimi de tarih değil, sosyolojidir. İnsanlık bugüne dek böyle bir bilim kuramamış çünkü teolojik ve metafizik evreden pozitif evreye geçememiştir. Ancak Comte kendi çağını pozitif evrenin yaşanmaya başlandığı bir bilimler çağı olarak görür. Comte’a göre insanlık kendi tarihine belli bir tinsellik altında ancak bu evrede yönelebilecektir. Comte’un düşüncesinde bizi ilgilendiren nokta onun insan zihninin gelişim evrelerini aynen tarihin işleyişine de yansıtması ve bu evreler ışığında tarihe yönelmesidir. Bu anlamda tarih bilimi ancak pozitif bir bilim olarak sosyoloji ışığında anlamını kazanacaktır. Görüldüğü gibi tarihsel dönemler, belli bir ereğe doğru ilerleme ve akılsallık açısından Comte’un tarih anlayışı geleneksel tarih tezlerinin birçok genel savını paylaşır ve yansıtır.

Bu giriş yazısında kısaca ele almaya çalıştığım geleneksel-bütüncül tarih anlayışları, aralarında birçok farklar olmakla birlikte birçok ortak kabulde birleşirler. Öncelikle tüm geleneksel tarih felsefelerinde tarihin bir ereğe doğru sürekli ilerlediği görülür. Elbette bu ilerleme süreci içerisinde bazı kesintiler, iniş-çıkışlar görülecektir ama bunlar hiçbir zaman tarihin genel gidişinde sürekli bir ilerleme olduğu savına gölge düşüremezler. Bu nedenle aydınlanmadan bu yana tüm geleneksel tarih felsefelerinde görülen 'ilerleme' ve 'ereklilik' ideleri farklı görünümeler altına tüm büyük sistemci düşünürlerde karşımıza çıkar. İkinci bir ortak kabul, tarihin başlayıp biten, belli tarihsel dönemlerden geçen ve sonunda büyük bir erekle son bulan çizgisel bir görünüme sahip olmasıdır. Üçüncü ortak kabul, tarihte bir rasyonalite'nin olduğu düşüncesidir ki büyük sistemci düşünürlerin hemen tümü tarihe akıl idesi açısından bakarlar ve bunu tarihteki karmaşanın giderilmesi, tarihin anlamlı bir süreç haline gelebilmesi için önemli bir şart olarak görürler. Bu nedenle tarihsel olayların tek başlarına, tikel olarak hiçbir değerleri yoktur. Tüm tarihsel olaylar, tarihin geneline yayılmış geniş ve aşkın bir plan doğrultusunda anlam kazanırlar ve bu sürecin bütünlüğü içerisindeki rolleriyle değerlendirilirler. Böyle olunca tarihsel süreç değerini ve anlamını daha üst güçlerden, idelerden alır. Bu güç bazen Tanrı olurken, bazen 'özgürlük', bazen de akıl doğrultusunda şekillenen 'bilim' olmaktadır. Ama insanlığın ilerlediğine, geliştiğine ve tarihsel akışın bizi bugünden daha üstün ve aydın bir geleceğe taşıdığına duyulan inanç, geleneksel-bütüncül anlayışların tümünde köklü bir yer edinmiştir. 19. yüzyıldan sonra geleneksele yönelik eleştiriler büyük bir etkinlik kazanmaya, sistematik tarih felsefelerinin etkisi hızla çözülmeye başladı. Bu eleştiriler elbette batı düşüncesinde ortaya çıkan yeni bazı eğilimlerle koşut gitmekteydi. Michel Foucault'un tarih konusundaki çalışmaları bu eleştirel tavır ve yeni eğilimler doğrultusunda değerlendirilmelidir.

I. BÖLÜM: FOUCAULT'UN GENEL EĞİLİMLERİ VE BAZI ÖNCÜLLERİ

I. 1. 20. Yüzyılın Hakikat Anlayışı ve Foucault

Amerikalı pragmatist düşünür Richard Rorty'nin önemli bir tespiti vardır; “Yaklaşık iki yüzyıl önce” der; “hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığı düşüncesi Avrupa'nın imgelemine egemen olmaya başladı.” (Rorty,1995: 23) Rorty bu ifadeyi, Batı düşüncesinde görülen ve özellikle yüzyılımızda iyice belirgin hale gelen, sözcükler ile şeyler arasında ortaya çıkan bir kopmayla bağlantılı olarak ele alır. Bu düşünceye göre; bizler sözcük ile dünya arasında herhangi bir zorunlu bağlantı kurmak zorundayızdır ve bunu çoğu kez keyfi bir şekilde yaparız. Bu durum en açık ifadelerinden birini edebiyat ve kültür kuramcısı George Steiner'in *Real Presences*¹ adlı eserinde bulur. Bu eserde Steiner sözcük ile dünya arasındaki kopmayı batı tarihinde görülen az sayıdaki devrimden biri olarak kabul etmektedir. Ona göre örneğin, gül sözcüğünde ne kök, ne yaprak ne de diken vardır, pembe, kırmızı ya da sarı değildir, koku da vermez. Sadece bir sözcük olarak kendi başına yani *per se* olarak ele alındığında tamamen keyfi, boş bir işarettir. Bu sözcüğün sesbilimsel öğelerinde, kökenbilim tarihinde ya da dilbilgisel işlevlerinde beylik bir biçimde göndermede bulunduğu inandığımız ya da hayal ettiğimiz nesneye karşılık gelecek hiçbir şey bulunmamaktadır. (Jenkins; 1997; 43)

Steiner'in bu düşüncelerinde çağımızın genel eğilimi olan post modernizmin temel savlarından birini buluruz, insanın gerek bilim, gerek tarih gerek toplum ile ilgili olsun tüm yapıp etmelerini koşullayan önemli düşüncelerden biridir bu; hakikatin yaratıldığı ve bu yaratmanın herşeyden önce dilsel bir yaratma olduğu düşüncesi. Elbette bu durum tarih konusunda da yeni bir algılamaya yol açacaktır. Çünkü tarih, bir anlatı tarzı olarak,

¹ Bu eserin dilimize çevrilmiş olup olmadığını bilmiyorum, alıntıyı Keith Jenkins'in *Tarihi Yeniden Düşünmek* adlı eserinden yapıyorum.

tarihçinin bir kurgusu, olayları, olguları ve kişileri kendi anlatım tarzı ve güdülerini doğrultusunda bir tür dile getirişidir ve bu dile getiriş, yukarıdaki savlar ışığında konuşacak olursak, herhangi bir genel geçer yasa ya da yasalar bütünü tarafından kayıtlanan bir dile getiriş değildir, tümüyle keyfidir. Nitekim günümüz post modern tarihçilerin ileri gelenlerinden Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek* adlı eserinde Foucault'un hakikat konusuna bakış açısını nitelendirirken; “tanımlama keyfi bir iştir ve böylece sözcüklerle şeyler arasındaki ilişki de tümüyle keyfidir.” (Jenkins, 1997:43) diyordu. Her kültürde, toplumda ve çağda sözcükler ve şeyler arasındaki ilişki bu anlamda, keyfi olarak yeniden kurulur ve belirlenir. Rorty bunu *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma* adlı eserinde daha tipik şekilde ifade ediyor; “bütün anlamlar ve hakikatler olumsal durumlar içinde yaratılmışlardır ve bu da sözcük ile dünya arasında bir kaymanın ortaya çıkması demektir.” (Rorty, 1995: 27) Foucault'un ayrıntılı şekilde ele aldığı bilgi-hakikat ilişkisi Rorty'nin bu düşünceleriyle, genel eğilimleri açısından büyük ölçüde örtüşür çünkü aynı genel eğilimin savlarından beslenir ve o savları ilerletir, geliştirir, böylelikle geleneksel yaklaşımların ötesine geçer. Öyleyse Foucault'un çalışmalarını geleneksel yaklaşımın ötesine taşıyan en önemli nokta yukarıda ifade etmeye çalıştığımız, dili merkeze alan hakikat karşıtı görüşüdür; Dili merkeze almak elbette herhangi bir merkez olduğu görüşünü reddetmekle aynı anlama gelecektir çünkü böylelikle genel geçer bir taban fikri reddedilmiş ve ‘gerçekliğin dil tarafından her seferinde yeniden ve farklı şekilde kurulduğu’ savunulmuş olur. Hermeneutiğe ilişkin yorumlarıyla tanınan Hekman, bu nedenle, “Foucault'un çalışmalarının geleneksel yaklaşımla olan farklılığı, herhangi bir mutlak bilgi temelini reddederek, bilginin biricik a priorisinin tarihsel olarak oluşturulmuş a priori olduğunu düşünmesidir” der. (Hekman, 1999: 235) Yani Foucault'a göre, insan zihni açısından gerçekten bilinebilir, orijinal ve hakiki bir gerçekliğe dolaylı erişmenin yolu yoktur ve

Tarih olarak işlenmiş geçmiş, bir imgelem gücü faaliyeti olarak tarihinin giriştiği sonsuz bir yorumlama sürecidir, çözümlene kategorilerimiz, varsayımlarımız, modellerimiz ve figüratif biçemlerimizin hepsi çözmeye çalıştığımız tarihin bir parçası haline gelirler.

Böylece Foucault'un yüzyılımızın önemli bir problemiyle hesaplaştığı görülür; genel-geçer bir hakikat yoktur, hakikat yaratılmıştır. Bunu en iyi Jürgen Habermas'ın Foucault yorumunda buluyoruz; kendisini Rawls ile birlikte ussal ilerici düşüncenin bir temsilcisi olarak gören ve yüzyılımızın özellikle ikinci yarısında *evrensel akıl* ve *ussallık* gibi bazı köklü ve geleneksel kavramları yeniden canlandırma ve başat söylem haline getirme yolunda önemli çalışmalar yapan Habermas, Foucault'un bu duruşunu hem en iyi gören, hem de en keskin şekilde yorumlayıp eleştiren düşünürdür. Habermas'a göre *evrensel bir akıl ilkesinin terk edilmesi* felsefenin sonu anlamına gelecektir ve eğer bugün felsefede bu türden bir eğilim varsa bunun başlıca üç sorumlusu vardır; *Eski Frankfurt Okulu Eleştirisi*, *Heidegger'in akıldışı ontolojisi* ve *Foucaultcu genealoji*. Habermas'ın bu tespiti sadece Foucault'un bu türden bir tehlike adına taşıdığı potansiyeli değil, aynı zamanda felsefesinin günümüzde ne denli etkin bir düşünce haline geldiğini de göstermektedir. Foucault'un hakikat karşıtı bu görüşleri, bazı yorumcularca nihilizme yakın bir düşünür olarak tanımlanmasına yol açtı. Örneğin, Hekman, Foucault'un nihilist görüşlerle yakınlığına dikkat çekerken, bir alternatif ortaya koymaktan çok, belirli otorite kalıplarını eleştirmekte iyi olduğunu savunur. (Hekman, 1999:237)² Gerçekten de Foucault çalışmasının ana hamlesini *hakikat tutkusuna saldırmak* olarak açıklar; hakikat kavramı bu dünyadaki çok sayıda sınırlamanın ürünüdür, hiçbir hakikat kavramı diğerine göre üstün değildir ve tüm hakikat yaklaşımları belirli kavramsal şemaların ürünleridirler. Başka bir

² Ancak Hekman aynı eserde, Foucault'un düşüncesinde, nihilizmi aşma konusunda umutlar vadeden bazı deliller olduğunu da kabul eder. Yine de bunları fazla belirsiz bulur. Bu konuda daha fazla bilgi için *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* adlı esere bakılabilir.

yazısında da amacını şöyle dile getirir; “*Güç-iktidar-bilgi ve beden ilişkilerini göstermek ve kökenlerin önceliği, ezeli ve ebedi bir hakikatin varolduğu varsayımını yıkmak.*”

Hekman Foucault’u tüm bu düşünceleri ışığında Gadamer’e yakın görmekten de geri durmaz, her toplumun kendi moral kodunu ve hakikatini üreteceğine dair duyduğu inanç açısından Foucault, Gadamer’in bazı temel düşünceleriyle örtüşmektedir. Hekman bununla da kalmaz Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri ile Foucault’un *Kelimeler ve Şeyler* adlı yapıtı arasında bir paralellik kurar ve iki yapıtın da dille ve dilin düşünceyi yapılandırması ile ilgilendiğini söyler. Hekman’a göre dili, düşüncenin ve dünyanın merkezinde görmek, bir merkezsizlik düşüncesini savunmaktan pek de farklı değildir. (Hekman, 1999: 226)

Tüm bunlara karşın bazı Foucault yorumcuları ve özellikle de Foucault üzerine ciddi çalışmalar yapmış olan vatandaşı Merquior, Foucault’un sıklıkla *belge* sözcüğünü kullandığını yani gerek delilik, gerek hapisane ve cinsellik üzerine yaptığı tarihsel incelemelerde geleneksel tarihçiler kadar nesnel gerçeğin kendi lehinde olmasını önemsedini söyler. Bu görüş, Foucault’un tarih incelemelerini okuduğumuzda daha akla yatkın gelecektir. Çünkü Foucault tarih incelemelerinde birçok belgenin dökümünü yapmakta, birçok kaynaktan alıntılarda bulunmakta ve görüşlerini bu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak bu durum onun tarih konusundaki genel fikirlerini değiştirmez. Foucault herhangi bir tarihsel dönemden bahsederken belgelere başvurmakta ama ortaya koyduğu tarih çalışmalarının mutlak doğru, genel geçer, nesnel bilgiler olamayacağını da kendi kendisine itiraf edebilmektedir. Foucault tarihçilerin bu türden bir itirafta bulunmalarını önemser. Her tarihçinin başlıca kaygısı ve okuruna verdiği başlıca vaadi olduğu halde, tarihçinin içinde yaşadığı kültürel sınırları aşan ampirist garantili bir

nesnellik iddiasında bulunması okuruna karşı bir haksızlıktır. Nesnellik iddiasından vazgeçmek okura karşı dürüst olabilmenin de başlıca koşuludur. Foucault'un bu iddiası bugün bize radikal bir sav gibi gelmeyebilir. Çünkü post-modern bir dünyada yaşadığımız fikrine katılmayanlar bile, post-modern tezlerin hemen her alanda, derin hakikat, nesnellik, güvenilir bilgi sağlama gibi bir takım Aydınlanma kökenli kavramlara açtıkları savaş sayesinde bu türden yadsımalara iyiden iyiye alışmış durumdadırlar. Fakat Foucault'un ellili ve altmışlı yıllar boyunca yazdığı yazılarla modernist tarihe yönelttiği bu eleştiriler, eleştirel, yapısökümcü, post-yapısalcı ya da post-modern diye adlandırabileceğimiz tarih tezlerinin şekillenmesinde, netleşmesinde büyük rol oynadı. Foucault'dan sonra pek çok tarihçi özellikle de Paul Vayne, Hayden White, Roger Cartier, Keith Jenkins v.b. tarih çalışmalarının ve tarihin, kurgulanmış anlatılar olduğu fikrine sıcak bakmaya başladılar .

I. 2. Foucault'un Tarihte Nesnellik Fikrine ve Geleneksel Tarihe Yönelik Eleştirisi

Foucault açıkça nesnelliği bir mit olarak niteliyordu, nesnellik her tarihçinin ulaşmayı düşlediği fakat gerek tarih biliminin yapısı, gerekse bu alanda çalışma yaparken kullanmaya mecbur olduğumuz birtakım metotların doğası gereği ulaşamayacaklarını kendi kendilerine itiraf etmekten kaçındıkları bir mittir. Bunun tersine modernist tarih tezleri, sözcüklerle şeyler, önermeler ile belgeler arasında şaşmaz bir göndermecilik olduğu fikrine dayanmaktadırlar. Oysa Foucault'a göre bu türden bir göndermecilik hiçbir şekilde mümkün değildir. Tarih, tarihçinin de inisiyatifi bulunan yapılmış bir şeydir ve tarihçide onun içindedir. Oysa tarihçiler tarihe dışarıdan, objektif bir gözle bakmayı tarih biliminin meşruluğunu ve geçerliliğini sağlamak adına hayati önemde kabul etmektedirler. Tarih, yükselişe geçtiği 18. ve 19. yüzyıllarda bile bu türden yasallık tartışmalarından arındırılmadı. Nihayet Foucault, kaba olguculuk, tarafsız tarihçiler, nesnellik, ilerleme,

istikrar, süreklilik, kesinlik, kökler ve tarih, ideoloji, kurgu, perspektif gibi birtakım genel tutumlardan türetilen bu miti kesin bir dille bir kenara koydu. Foucault'a göre tarihsel yöntemin temel özelliği, bağlantısız ve süreksiz her bir tarihi çağın, bilginin üretilmesi ve kullanılmasına nasıl tek yanlı bir entelektüel düzen dayattığını açıklamasıdır. Böylece klasik tarih anlayışlarının savunduğu eski bir tez de tersten okunmuş olur; *olaylar tarihe hükmetmezler, tarih olaylara hükmeder*. Foucaultcu tarih, cumhuriyetler, monarşiler, savaşlar, göçler gibi bildik ve yerleşik analiz kategorileri ile değil, toplumların bilgiyi nasıl yorumladığı, yarattığı, denetlediği, düzenlediği ve dağıttığına bakılarak tanımlanır.

Foucault'cu tarihi geleneksel tarihsel incelemelerden ayıran en önemli özellik de buradadır. Bir sonraki bölümde Hegel'in tarih anlayışını kısaca yeniden ele alarak bu kez Foucault'un tarih anlayışıyla ilişkili olarak irdeleneceğim ve aradaki farkı ortaya çıkarmaya çalışacağım. Girişte de değindiğim gibi geleneksel yani bütüncül tarih olayları büyük açıklama dizgeleri ve çizgisel süreçler içine sokar ve bunu yaparken bir takım olaylar ve kişilere yönelir, onlara öncelik tanır. Tarihsel çalışmaya köken bulmak bir başlangıç noktası aramak kaygısındadır ve belgelere de çoğu kez tüm bu amaçları gerçekleştirme adına yönelir. Foucault'un geleneksel tarihe yönelttiği eleştirinin önemli nedenlerinden biri de geleneksel tarihin tüm bunları gerçekleştirmek adına tarih olarak geçmişe yaptığı müdahalelerdir. Geleneksel bütüncül tarih anlayışları, söz konusu bütüncül kuramlar adına olayları, kişileri tarihsel durumları kısacası tüm bir geçmiş, süzgeçten geçirerek kendi içlerinde orijinal ve önemli bütünlükler taşıyan tek tek olaylara onları bir çizgisel süreçte toplama adına müdahale etmekte, bir sıradüzene sokmaktadır. Bu da tarihçiyi ister istemez aralarında belki de hiçbir bağlantı bulunmayan olaylar arasında bir nedensellik aramak adeta nedenselliği olaylara dayatmak gibi bazı yanlış eğilimler içine

sokacaktır. Oysa Foucault, bir eleştiri biçimi olarak herhangi bir olayın arkasında yatan etkenlerin çeşitliliğini gözler önüne serer. Hiçbir sabitliğe, sürekliliğe, nedensellik ve erekselliğe yer vermediği gibi derin hakikat, öz gibi kavramların da ısrarla karşısındadır.

O halde Foucault'un çalışmalarını geleneksel yaklaşımın ötesine taşıyan üç nokta vardır; 1. Herhangi bir mutlak bilgi temelini reddeder. Bilginin biricik a priorisi, tarihsel olarak oluşturulmuş a prioridir. 2. Geleneksel tarihçilerce açıklanan, açık inanç sistemleri düzeyinin ötesini araştırır. Sadece söylenen şeyi değil, söylemeyi anlamlı kılan şeyi de keşfetmeye çalışır. 3. Geleneksel tarihçiler ve marksistlerin tersine söylem ve pratiğin birliğini, sosyal pratikle sosyal söylem arasındaki etkileşimi gösterir. Sonuç olarak; herhangi bir mutlak bilgi temelinden kaçınır ve bilginin çeşitli alanlardaki temelini ortaya çıkarmaya çalışır.

Fakat geleneksel tarihin olaylar üzerine, yukarıda bahsettiğimiz müdahalesi onun olaylara yaklaşımında bazı değişmez ölçütlere, düzenleme ve ayırım ilkelerine sahip olduğu gerçeğini de beraberinde getirir. Bu düzenleme ölçütleri nelerdir öyleyse? Bu soru bizi Foucault'un tarih konusundaki çalışmalarının bir başka amacı daha olduğu sonucuna götürmektedir. Alan Megill'in *Aşırılığın Peygamberleri* adlı yapıtında dile getirdiği gibi Foucault'un en önemli amaçlarından biri de özellikle 18. yüzyılın sonlarından beri Avrupa toplumu içinde işlemiş olan düzenleme ve dışlama mekanizmalarını betimlemektir. Çünkü Foucault tarihte *aynı olan* ile *başka-öteki olan* arasında sürekli bir çatışma görmektedir. Megill bu durumu Hegel'in köle-efendi diyalektiğine yaptığı bir atıfla açıklamaktadır, her efendinin bir köleye ihtiyaç duyması gibi, her aynı da, kendisini ona karşı tanımlayabileceği bir başkasına ihtiyaç duyar. Böyle bir başkası yoksa dahi icat

edilmelidir. (Megill; 1998: 292) Kısacası Foucault'un çalışmalarının ve araştırmalarının önemli bir bölümünü bu öteki ve onun dışlaştırılması konusu oluşturur. Bu durum bize Foucault'un çalışmalarının yöneldiği konuların neden bu denli marjinal ve sıra dışı olduğunu da açıklıyor; Madan Sarup'un da belirttiği gibi Foucault Aydınlanma usçuluğuna ve onun getirdiği bazı yerleşik kavramlara (süreklilik, ilerleme, ereksellik v.b.) karşıt bir düşünür olarak usun dışladığı ne varsa ilgilenmiştir; kopukluk, rastlantı, süreksizlik v.b. (Sarup, 1997: 95) Deliliğin Tarihi'nde delilerin, Kliniğin Doğuşunda hastaların, Hapishanenin Doğuşunda ise suçluların birer öteki olarak yerleşik düşüncelerce nasıl dışlandıklarını ele alırken, Kelimeler ve Şeylerde yine benzer şekilde aynı olanın, egemen düşünce içinde yarattığı düşünce ve söylem tarzlarını inceler. Foucault'un takındığı bu eleştirel tutumun geleneksel tarih bir yana daha özel bir hedefi vardır. Bu da 20. yüzyıl Fransız düşüncesine dal budak salan Hegelci söylemdir. Megill Aşırılığın Peygamberleri'nde Foucault'un çabasını Hegel'den kopma ve bağımsız olma çabası olarak değerlendirmektedir. Pek çok yorumcuya göre Foucault, büyük ölçüde Nietzsche'den devşirdiği tarih anlayışında, Nietzsche'nin tarih incelemeleri konusunda takındığı genel tavrı tekrar eder. Nietzsche tarihsel incelemelerine şimdiki zamandan başlıyor, belli bir ayrıma varana dek zamanda geriye gidiyor sonra ayrımın yarattığı dönüşümün izini sürerek tekrar ileriye yöneliyor, tüm bu çalışmalar esnasında da her türden bağlantı ve bağlantısızlıkları göz önünde bulunduruyordu.

Oysa Hegel diyalektiği evreni, ussal zihnin, geistin, devinimi içinde kuşatmaya çalışmaktaydı. Hegel sonrası tarihçilerin büyük çoğunluğu, Aydınlanma'dan kalan bazı katı tutumların da etkisiyle tarihsel olayları bu yüksek anlatı doğrultusunda anlama çabasına girdiler ve Hegelci anlayış geleneksel tarih ve tarihçilerin önemli dayanağı haline

geldi. Bu nedenle Hegel'in çalışmaları geleneksel anlamda tarihin en parlak ve yüksek çağını yaşamasına sebep olmuştur denebilir. Diyalektik karşıtı bir düşünür olarak Foucault ise Hegelci *Homo Dialektikus* anlayışına adeta meydan okur. Her tür dünya tını, Avrupa zihni anlayışını reddeder. Bu durum Foucault'un Nietzsche'ci yönünü de bir kez daha anlamlı kılmaktadır. Temsil olarak tarihi reddeden Nietzsche bunun yerine edebiyat olarak, şiir olarak, söylen (mit) olarak, yeniden yaratmaktan yana bir tutum takınır.

I. 3. Hegelcilik ve Foucault

Yüzyılımızdaki Fransız düşüncesi üzerine yapılan birçok incelemede, kaleme alınan birçok makalede, bu düşüncenin ne türden etkiler altında olduğu üzerine yazılanlar birbirleriyle büyük oranda örtüşürler. Özellikle II. Dünya Savaşından hemen sonraki Fransız düşüncesinin temel eğilimleri, savaş sonrası Fransız düşünürlerinin belki de en önemlisi olan Michel Foucault'u bu eğilimler ışığında incelemeyi zorunlu kılacak kadar belirgindir. Herşeyden önce Hegel'in özellikle 1945 ve 1960 arası Fransız entelektüel ortamında bir hayli önemli olduğu görülüyor. Alexandre Kojève ve daha da önemlisi Jean Hyppolite'in Hegel'in Fransız düşüncesine tanıtılması yolunda yaptıkları çalışmalar Hegelciliğin, söz konusu dönemde yetişen hemen tüm düşünürlerce tanınmasını sağladı. Fransızlar Hegel'in Fransa'da bu denli iyi bilinmesini belki de yalnızca bu iki isme borçludurlar. Kojève ve Hyppolite'in Fransız ve daha önemlisi batı düşüncesi için önemi elbette yalnızca iyi birer Hegel çevirmeni ya da yorumcusu olmalarıyla açıklanamaz. Bundan daha önemli olanı, Fransız düşüncesine iyi bir Hegel vizyonu sunmakla, Batı düşüncesine dolaylı ancak kuvvetli bir modernite anlayışı aşlamış olmalarıdır. Çünkü Hyppolite ve Kojève, Hegel'in modern düşünce için belirleyici bir önemi olduğunu savunmaktaydılar. (Megill, 1998:284) Bu kuşkusuz çağımızı anlama uğraşı üzerine

belirleyici bir fikir sahibi oldukları anlamına geliyordu. Çağımızı diyorum çünkü Hegelcilik Fransız düşüncesinde sık sık çağdaş felsefenin yönelimlerini açıklamakta bir dayanak olarak kullanılmıştır. Bu nedendir ki yine bir Fransız olan Jacques D'Hondt; "Hegelcilik tüm bir dünyadır... günümüzde Hegelcilik yoksa çağdaş felsefe de yoktur" diyordu. (D'Hondt, 1994:7-9) Nitekim Foucault da *Söylemin Düzeni* adlı konuşmasında bir *Hegelci* varoluştan bahsetmekte ve bunu Fransız ve belki de Batı düşüncesine Hyppolite'in aşladığını vurgulamaktadır. (Megill, 1998:284) Vurgunun Kojeve'den ziyade Hyppolite'e ya da yalnızca Hyppolite'e olması şaşırtıcı gelebilir. Çünkü Fransa'da Hegel'den ve Hegel'in etkilerinden bahsedildiğinde Kojeve adının geçmemesi şaşırtıcıdır. Ancak Hyppolite'in Foucault üzerindeki etkisi düşünüldüğünde bunu doğal karşılamak gerekir. Bunun nedeni Hyppolite'in hem IV. Henry lisesinde hem de Sorbonne'da Foucault'un hocalığını yapmış olmasıdır. Foucault bir konuşmasında Hyppolite'den "bize ait bütün sorunları... bizim için belirlemiş kişi odur." diye bahsediyor. Savaş sonrası Fransız düşünürleri Hegel'i iyi tanyorlardı bu sebeptendir ki Hegel karşıtlığı ve Nietzsche'nin yüzyılımıza etkileri belki en açık şekilde Fransız düşüncesinde görülmüştür. Fransızlar Nietzsche'ci düşünce biçimini en iyi şekilde işletmiş ve onu Hegelciliğe karşıt bir tutumun temel belirleyeni kılmışlardır. Gilles Deleuze ve Jacques Derrida bu düşünürlerin en önde gelenleridir ve Foucault'un da 1950'li yılların sonlarında Nietzsche'nin açık etkisiyle tarihselcilik ve insancılığa eleştirel bakmaya başladığı görülür. (Sarup, 1997:137) Bu nedendir ki Megill, onu Hegel karşıtı bir diyalektiğin Nietzsche ve Heidegger'den sonraki üçüncü bir durağı olarak kabul eder³. (Megill, 1998: 283)

³ Ancak Megill böylesi bir tanımın yetersizliğini de yine aynı eserinde vurguluyor; ona göre Foucault'da Nietzsche ve Heidegger'de rastlanmayan yada ima düzeyinde kalan bazı önemli kaygılar devreye girerler. Bu yazıda bunlara değiniliyor.

Hegel ve Hegelciliğin Foucault'u anlamak için neden önemli olduğunu, Hegelci anlayışın, Foucault'un yaşadığı entelektüel ortamda, geleneksel tarih ve tarihçilerin önemli dayanağı haline gelmiş olmasıyla açıklayabiliriz. Hegel tarih biliminin belki de altın çağını temsil ediyordu. Bu, ondan sonraki birçok tarihçinin tarihsel olayları Hegel'in yüksek anlatısı doğrultusunda anlamaya çalışmalarından da anlaşılabilir. Foucault'un yetişme çağı olan ikinci dünya savaşından sonraki yaklaşık yirmi yıllık süre boyunca Fransada çağdaş herşey Hegel'den doğuyor ve çağdaşlığın tüm çelişkili istemlerini uzlaştırmanın biricik yolu bir Hegel yorumu sunmaktan geçiyordu. Altmışlı yıllardan sonra ise çağdaş herşey Hegel'e düşman oldu. (Descombes, 1993:23) Öyleyse Hegel'in Fransız düşüncesine etkisi iki türdür. Savaş sonrası düşünürleri Hegel'in etkisi altındaydılar, ve daha yenileri ise Hegel karşıtı bir söylemi benimsemişlerdi. Foucault 1970'te College de France'da yaptığı açılış konuşmasında (ki bu konuşma Söylemin Düzeni adlı bir kitap haline dönüştürüldü ve dilimize de çevrildi.) ister mantık ister bilgi kuramı yoluyla, ister Marx ister Nietzsche yoluyla olsun, bütün evremiz kendini Hegel'den koparmaya çabalamaktadır diyordu.

Hegel'e karşı olmak aslında Hegel'i aşan bir karşıtlığı simgelemesi açısından önemlidir. Hegel bir semboldür. Bunun nedeni Hegel'in, batı ussalcılığının ve idealizminin altın çağını simgeliyor olması böylece geleneksele yönelik tüm eleştirilerde odak noktaya oturmasıdır. Hegel düşüncesini karakterize eden şey, insanla ilgili her türlü şeyin incelenmesine ve araştırılmasına tarihsel bakış açısını getirmiş olmasıdır. Olayların ve olguların geri dönüşü olmayan bir zamansal sıralanış kazandığı ve diyalektik bir sürecin geri dönmemesine işlediği Hegelci düşünce, bu nedenle başından sonuna tarihseldir. Tarihçi, olayları, olguları gözlemlemek için onlara yöneldiğinde göreceği ilk şey, çeşitlilik,

değişim ve karışıklık olacaktır. Hegel buna *alaca karışıklık* der. Ancak bu karışıklık özün kendisinin görünüşü değildir. Eğer bunu kabul edecek olursak hiçbir şey söylememeye boyun eğmek gerekecektir. Her türden açıklama girişimi, olayların sıralanışında bir mantığın gizli olduğunu ve tarihin kargaşaya indirgenemeyeceğini varsayar. Fakat burada şu soruyu sormak gerekecektir neden olgulardan doğrudan gözlemlediğimiz şey bu denli usa karşıt ve bu denli karmaşıktır? Hegel'e göre bu durum, bizim olguları değerlendirme biçimimizden, bizim onları ussal olarak tasarlayamamamızdan kaynaklanmaktadır. Olayları soyut biçimde, onlara dışsal olarak, bağlı oldukları akışın bütünselliğinden yalıtarak, birbirinden ayırarak, keyfi olarak durağanlaştırarak incelemeye çalıştığımızda, bu türden bir inceleme ve kavrama çabası yanlı, kısmi olacaktır ve hepsi de gerçek bütünselliği bölmeye, öğeleri yalıtıp durağanlaştırmaya dayanacaktır. Öyleyse biz, gerçek, yaşayan tarihsel sürecin yerine, yalnızca birbirine rastlantısal biçimde eklenmiş dağınık parçaları kavriyoruz ve onlardan oluşturduğumuz tasarımlar, özgürleştirici çözülmeyi boşuna bekleyen buz tutmuş dogmalar haline geliyorlar. (D'Hondt, 1994: 95)

Ne zaman olguları, bağlantıları içinde yeniden oluşturur, tarihsel bütünselliği kavrama kaygısını güderiz, o zaman tarih tutarsız bir diziye benzemeyi bırakır ve evrensel karşılıklı etkileşim herşeyin merkezinde görülmeye başlar. Hegel 'Tarihte Akıl' adlı eserinde tarihe yönelik felsefi incelemenin raslantısalı uzaklaştırmaktan başka bir amacı olmadığını söyler. "Tarihte öznel tını, ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı, onu usumuzla kavramalıyız." (Hegel, 1995: 32) Böylece Hegel tarihi, evreleri ve kiplikleri dışsal nedenlere değil aklın kendisine dayanan bir süreç olarak düşünülür. Çünkü aynı eserde Hegel raslantısallığı dış zorunlulukla aynı şey olarak görmektedir. (Hegel, 1995:32) Bu durum Foucault'un tarih

anlayışıyla Hegel’ci tarihi birbirinden ayıran en önemli noktalardan biridir. Foucault tarihi usun egemenliğinden kurtarmaya çalışırken aslında tümüyle Hegel’in tarih felsefesini hedef almaktadır. Oysa Hegel ‘Tarihte Akıl’da açıkça; “Felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram sadece us kavramıdır, buna göre us dünyaya egemendir ve dünya tarihinde her şey usa uygun olmuştur” demektedir. (Hegel, 1995: 31) Dünya tarihinin tümü de bu usun bir dışavurumu olan tinsel taban üzerinde geçer.

Hegeli tarih aynı zamanda bir dönemselliği de kabul etmektedir. Ona göre her tarihsel dönemin belli bir karakteristiği vardır ve nesnel olgular yığını, her tarihsel dönemde, *saltık bir belirleyen* tarafından düzenlenir, bir birlikle donatılır ve tine bağlanır. Ancak bu tin ulusal bir tindir⁴. Şöyle ki; her tarihsel dönem, belli bir halkın diğer halklara olan üstünlüğünce belirlenir. O çağın temel belirleyeni olarak kabul edilebilecek tüm kurumları, oluşumları belirleyen biricik öge, bir halkın, ortaya koyduğu tüm yapıtlar doğrultusunda biçimlenen bu ulusal tindir. Hiçbir birey ulusal tinin dışına çıkamaz. “Kendini başka bireylerden ayırdedebilir, ama halk tininden değil.” (Hegel, 1995:62) Ulusal tinler her zaman belli bir ilke ile dışavururlar. Örneğin Roma İmparatorluğu döneminin temel ilkesi soyut bireysellik ilkesi iken, Fransız İhtilalinin temel ilkesi soyut özgürlük ilkesi olmuştur. Bu ilkelere birinin tarihsel süreç içerisinde bir diğerinin yerini alması, bu ilkelere anlam veren ulusal tinlerin bir çatışmasını doğurur ki bu, halkların çatışması anlamına gelir. Böylece Ulusal Tinler, tarihsel süreç içerisinde çetin mücadelelerle birbirlerinin yerine geçerler ve herhangi bir Ulusal Tin, bir diğerine bütünüyle yabancıdır. Birbirlerinden bütünüyle yalıtılmışlardır. Bu nedenle herhangi bir dönemin tini etkisinde yaşayan herhangi bir birey, diğer bir tinin insanlarını anlamakta her

⁴ Ulusal tin ifadesi bazı kaynaklarda halk tini olarak geçmektedir. Aynı şeye işaret ederler. Halk tini ya da ulusal tinin Almanca’daki karşılığı Volksgeist’tir.

zaman zorlanır. Örneğin yukarıda da belirttiğimiz Roma İmparatorluğu çağının emperyalist anlayışı yeniçağ ihtilalcilerine anlaşılması güç bir anlayış gibi gelecektir. Ulusal tinlerin birbirlerine bu karşıtlığı Hegelci tarih anlayışının tarihsel değişim konusundaki savlarına temel oluşturmaktadır. Bunu Hegel 'Tarihte Akıl' adlı eserinde şöyle ifade ediyor; "Her halkın ilkesi kendinedir ve ona erişmeye çalışır. Ereğine vardı mı, dünyadaki işi sona erer." (Hegel, 1995: 66) Nitekim yeni bir tinin dünya egemenliğini ele geçirmesi herşeyin yeni baştan inşası sürecini başlatacaktır. Ahlak, toplum, sanat, din, felsefe, hukuk ve düşünce alışkanlıkları yerlerini yeni tinin egemen unsurlarına terk edecektir. Bu durum aslında tarihsel dönemler arası bir kesikliklerdir ama Hegel bu kesikliği tarihsel sürecin sürekliliğinin bilincine dayandırır ve böylece Ulusal Tinler tüm çeşitlilikleri içeren dinamik bir sürecin yani Dünya Tininin uğrakları olurlar. Hegel; "Doğadaki yeniden canlanma yalnızca aynı şeyin yinelenmesidir (...) Ama tinin güneşiyle iş değişir. Onun gidişi, devinişi bir kendini yineleme değildir, tersine tinin daima başka başka biçimlere girmesiyle değişen görünüşü özünde ilerlemedir." (Hegel, 1995:72)

Hegel'in Tarihsel Dönemler anlayışının önemli özelliklerinden biri de her ne kadar ilk bakışta birbirlerinden tamamen farklılaşmış gibi görünseler de Ulusal tinlerin herbirinin daha üst bir tin olan Dünya tini tarafından içerilmeleridir. D'Hondt'un yaptığı gibi her bir ulusal tini bir küre olarak niteleyecek olursak bu her bir kürenin daha üst bir kürenin içinde olduğunu, bu üst kürenin de bağımlı kürelerin bütünselliğinden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. (D'Hondt, 1994:98) Böylece karşımızda tümüyle bütünlük gösteren, ereksel, diyalektik bir sürekli tarihsel akış vardır. Bu akış bazı firelere rağmen genel bir ilerleme doğrultusunda sürer. İnsan, her zaman gelişen, bir önceki yapıtını sorgulayan ve ona yeni şeyler katarak yeni yapıtlar yaratan bir varlık olur. Bu, insanın gücünün sürekli

yayılması demektir ki Hegel'e göre insanın gücünün bu sürekli yayılımı, aynı zamanda insanın sürekli özgürleşmesini sağlar. İnsan dış doğaya karşı, kendi doğasına karşı, ve bilmeksizin bizzat kendisinin yarattığı bu üst, ikinci doğaya, yani kültürel ve toplumsal doğaya karşı özgürlüğünü durmaksızın çoğaltır. Hegel özgürlüğü şöyle tanımlayacaktır; "Kendisinin bilincine varma, çünkü kavramı gereği, özgürlük kendini bilmedir (...) o kendi kendisinin ereğidir. Tinin biricik ereğidir." (Hegel, 1995: 65) İnsanın en yüksek toplumsal özgürlük basamağı ise Devlettir. Onun değişik biçimlerinde, insan gittikçe daha bilinçli bir biçimde, özgün varlık olarak kendini gerçekleştirir ve kendini seyrederek. (D'Hondt, 1994:99) Böylece insan, her aşamanın hem içselleştirilip hem de daha üst aşamada yeniden ele alındığı tarihsel bir süreç içerisinde özgürleşimini gerçekleştirmeye devam eder. Kısaca açıklamaya çalıştığımız Hegel'ci bu tarih tezleri elbette geleneksel tarihin özgün ve ileri bir anlatımıdır. Tarihsel dönemler arası süreklilik, genel bir amaç doğrultusunda sürekli bir tarihsel akış ve ilerleme düşüncesi, tarihin, mutlak tinin kendini açtığı bir sahne olarak düşünülmesi sadece Foucault'un değil tüm post-modern düşünürlerin ve düşüncelerin eleştiri odaklarından biri haline aldı. Foucault'un tarih anlayışı ve epistemeler öğretisi ile karşılaştırıldığında aradaki ayrımın açıkça ortaya çıkabilmesi için Hegel'in tarih konusundaki genel savlarını böylece özetlemiş olduk.

I. 4. Nietzsche'nin Tarih Anlayışı Ve Foucault'a Etkileri

Hegel karşıtlığı yalnızca Foucault üzerindeki Hegel etkisini göstermekle kalmaz onun Nietzsche'ci yönünü de anlamlı kılar. Zaten Hegel'de doruğuna ulaşan batı ussalılığı ve idealizminin Fransız düşüncesindeki en etkin eleştirileri Nietzsche'ye dayandırılmakta ve Nietzsche geleneksel tarih anlayışlarının hemen tüm eleştirilerinin belki de tek büyük esin kaynağı kabul edilmekteydi. Foucault'u da bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Öyleyse denebilir ki Hegel ve Nietzsche karşıt anlamlarda, Foucault için öncelikli öncüller olarak kabul edilmelidirler. Hegel'e ve Hegelciliğe karşı Nietzsche'nin tarafında olmak, Foucault'un düşünsel etkinliğinin önemli bir bölümünü tanımlamakta bir taslak sağlayabilir. Zaten Nietzsche'ci düşünme biçimi tanımlanırken onu geleneksel düşünce biçimlerinden kesin çizgilerle ayırmak adet olmuştur. Örneğin; Stauth ve Turner Nietzscheci soykütüğünü toplumsal uzlaşımın bir arada tuttuğu öğeleri düzensizleştirmek, parçalamak ve yapıbozuma uğratmak olarak tanımlarken, onu insanlığın akıl ve rasyonellik yoluyla gelişmesini saptamaya ve açıklamaya girişen tüm tarihsel analiz biçimlerinin panzehiri olarak nitelerler. (Stauth&Turner, 1995:205)

Foucault'un özellikle Tarih hakkındaki nosyonları, Nietzsche'nin batı kültürünü *Tragedya'nın Doğuşu* adlı eserinde ele alma tarzıyla paralellik gösterir. (Stauth&Turner, 1995:206) Hatta iyi bir Foucault yorumcusu olan Michel Serres'e göre "Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu* adlı kitabının Antik Yunan kültürüne getirdiği şey ne ise, Deliliğin Tarihi kitabının Klasik Çağ kültürüne getirdiği şey de tam tamına odur." (Merquior, 1986: 32) Şen Bilim adlı eserinde Nietzsche yazılması gereken tarihleri şu şekilde sıralıyordu; aşk, hırs, haset, vicdan, acıma, acımasızlık, hukuk ve ceza tarihi. Foucault'un önerilen bu tarihlerin bir kısmı üzerinde ayrıntılı incelemeler yaptığı göz önünde bulundurulduğunda Foucault'un yapıtlarının, Merquior'un öne sürdüğü gibi, Yeni-Nietzscheciliğin önde gelen örneği ve özgün bir Nietzsche'den yararlanma biçimi olduğunu kabul etmek gerekir. Yukarıda anılan nedenlerle bir Foucault yorumcusu olan Alan Sheridan'ın ifadesiyle; Nietzsche'yi Foucault'un düşüncesinin odağında görmek yerinde olacaktır. Öyleyse Nietzsche'nin hangi anlamda Hegelciliğe karşı olduğunu özellikle tarih konusundaki görüşleri bağlamında kısaca da olsa incelemekte yarar var. Nietzsche'nin ortaya koyduğu

tarih anlayışı Hegel'in anlayışıyla tümüyle karşıtlık göstermektedir. Hem öyle bir karşıtlık ki Hegel ve Nietzsche batı düşüncesini, tarih disiplinine yaklaşımları açısından tamamen birlikte etkilemişlerdir diyebiliriz. Hegel'e karşı olan her görüş Nietzsche tarafında olmayı, Hegel'in yanında olmak ise Nietzsche'nin karşısında olmayı büyük ölçüde gerektirmektedir.

Nietzsche tarihle ilgili görüşlerini en açık şekilde *Çağa Aykırı Düşünceler* adlı eserinde yer alan *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine* başlıklı yazısında ortaya koyar. Bu yazıda Nietzsche'nin çıkış noktası, "tarihe evrensel-nesnel değil, yaşamsal-öznel bir girişin aranması gerektiği" fikridir. (Gawoll, 1996:57) Nietzsche bu durumu sözkonusu yazının hemen başında Goethe'den yaptığı bir alıntıyla şu şekilde dile getirir; "etkinliğimi artırmadan ya da doğrudan doğruya canlandırıp (yaşamıma) bir şey katmadan bana yalnızca bilgi veren her şeyden nefret ediyorum" (Nietzsche, 2000:57) Nietzsche'nin bu yazıda, tarih bilimi açısından yaptığı şey, hem tarihi hem de yaşamı anlamada yeni bir paradigma ortaya koymaktır. Batı düşüncesinin Descartes ile başlayan ve giderek gelenek halini alan bağımsız ve kurucu özne fikrine amansız bir saldırı vardır burada. Nietzsche Descartes'in *Cogito ergo sum (düşünüyorum öyleyse varım)* anlayışının atılması ve yerine *vivo ergo sum (yaşıyorum öyleyse varım)* anlayışının getirilmesi gerektiğini iddia eder. Cogito ergo sum sözünün Nietzsche'ye göre anlamı içi boş bir varolmadır (sein); "İçerik boş bir varolma (sein) sağlanmıştı bana, ama dolu ve yeşermiş bir yaşam (leben) değil; benim ilkel duygum bana yalnızca, düşünen bir varlık olduğumu gösteriyor, canlı bir varlık olduğumu değil." (Nietzsche, 2000:182) Nietzsche aydınlanma akılcılığın vazgeçiyor değildir, ama aklın "çuvaldızı kendisine batırarak" önce kendi kaynağını yani yaşamın kendisini tanıması gerektiğini söylemektedir. (Gawoll, 1996:58) Çünkü Nietzsche'nin karşı

çıktığı başlıca düşünce, aklın, yaşamdan koparak kendi başına bir değer kazanması ve aklın, yaşama dışsal ve kendine özgü bir gerçekliği olduğu fikridir. Böylece Nietzsche ne özneyi, ne aklı ne de başka bir geleneksel kavramı öngörür, bizzat yaşamın kendisini felsefenin başlıca nesnesi olarak kabul eder ve insan varoluşunun tarih içinde kendi kendini nasıl anlayabileceğini, tarih ile nasıl bir ilişki içinde bulunabileceğini irdelemeye ve aydınlatmaya çalışan bir varoluşsal analitiği ilk kez gerçekleştirir. Böylece Nietzsche'nin hem felsefe, hem tarih hem insan hem de yaşam açısından kilit sorusu şöyle belirlenmiş olur; “insan, dünyanın tarihselliği içinde, kendi yaşamını nasıl kavrayabilir?”

Nietzsche'ye göre insan her zaman mutluluğu amaçlamıştır ama genelde karşı karşıya kaldığı şey mutsuzluktur. Bunun nedeni, insanı hayvandan ayıran en temel özelliklerden birinde aranmalıdır. Nietzsche Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine adlı yazısına şu sözlerle başlar; “önünde yayılan sürüyü gözle bir: ne dünü bilir ne bugünü (...) bugünden öbür güne, kısacık yaşamın haz ve acılarıyla bağımlı anın tepeciklerinde yaşar durur.” (Nietzsche, 2000:61) İnsan, hayvanlar gibi yalnızca anı yaşayan, ve yaşadığı andan başkasını unutan bir varlık değildir, o anımsar ve böylelikle yaşamında içinde bulunduğu andan taşan bir şeyler vardır. İnsan Nietzsche'ye göre “unutmayan hayvandır.” “İnsan unutmayı bir türlü öğrenemeyip de hep geçmişe bağlı kaldığı için şaşar durur kendine” (Nietzsche, 2000:61) Bu tanımlamayla Nietzsche bir yandan insanla hayvan arasındaki temel ayrımı koyuyor diğer yandan insanın yazgısının önemli bir özelliğini belirlemiş oluyor. Çünkü anımsama edimi, insana, zorunlulukla kendini içinde bulacağı zamansallığını dayatır. Böylece insanın içinde bulunduğu ve yaşamakta olduğu an, bir yandan bitip giden bir geçmişe dayanır ve bu geçmişin yansımalarıyla doludur, ki bu salt bu anın yaşanmasını engelleyen bir ögedir, diğer yandan geleceğe yönelik planlarla ve

bitmeyen bir dikkatle sürekli tetikte ve koşullanmıştır. Geçmiş ve gelecek böylece şimdide düğümlenir ve insanın mutsuzluğunun kaynağı olan sonluluk fikrini ona anımsatan bir zamansallığa insanı mahkum eder. Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Zararı Üzerine* adlı yazısında yukarıda anlatılanlar ışığında insan ve yaşam ilişkisi üzerine şu radikal tezi savunur; insan zaman içinde yaşamaz, insan yaşadığı zamanın ta kendisidir. İnsan yaşamı zamansallığın kendisinde içkin olması nedeniyle tarihe gereksinim duyar ve anımsama ve zamansallık düşüncesi ancak tarih aracılığıyla insanı mutlu kılacak öğeler haline gelebilirler. Aksi takdirde insan mutsuzluğa mahkumdur. Nietzsche'ye göre insan, mutluluğu salt şimdiden, yaşadığı andan yola çıkarak ve yalnızca onunla kurmaya çalıştığında bunun eksik bir çaba olacağını ve varoluşunun bu şekilde hiçbir zaman tam olamayacağını, bir bütünlük ortaya koyamayacağını görür. Bu bütünlük ancak geçmişin yani insanın tarihselliğinin de işin içine katılmasıyla olanaklıdır. Bu nedenle insan, kendisini geçmiş ile bir bütünlük içerisinde yeniden var etmeli, geçmişi de işin içine katarak kendi varoluşunu bir anlamda yeniden yaratmalıdır. Bu çaba, insan olma yolunda atılmış en büyük ve en önemli adım olacaktır. “insanın, kendisi hakkındaki tasarımını sahneleme eylemi, onu tarih medyumunda (sahnesinde) kaçınılmaz olarak bir oyuncuya dönüştürmektedir.” (Gawoll, 1996:62) Tarih böylece Nietzsche'de geleneksel anlamından çok farklı bir içeriğe sahip olmuş olur; tarih nesnel bir tavırla, insanın özünün ne olduğu sorusunun yanıtını aramak yerine, “insana kendini anlamlandırabileceği ve eyleme geçebileceği bir temel oluşturma amacını taşır.” (Gawoll, 1996:62)

Tarihin oluşturduğu söz konusu sahnede insan kendisini üç biçimde belirler; 1. Tarihte güç ve iktidar elde etme amacıyla büyük işler yapan ve böylelikle tarihe damgasını vuran, onu kısmen de olsa tek başına belirleyen insanların tarihle olan ilişkisi *anıt*sal bir

ilişkidir. Anıtsal tarih, insanları yeni amaçlar bulmaya, bu amaçları gerçekleştirmek için büyük işler yapmaya güdüler ancak bu belirlenim tarzının bazı tehlikeleri de vardır, yeni amaçlar bulma hırsı kolaylıkla fanatizme dönüşebilir ve büyük başkaldırıların ve savaşların ortaya çıkmasına ve birçok büyük imparatorluğun çöküşüne zemin oluşturabilir.

2. Fakat ikinci bir yaklaşım daha vardır ki ilkinin bir ölçüde dengeler. Bu da tarihi korumak ve sonraki kuşaklara aktarmak isteyen, tarihin biricikliği doğrultusunda ortaya koyduklarının yitip gitmesinden korkan *eskiyi koruyucu* tarih anlayışıdır. Eskiye koruyucu tarih, insanın geçmişten bir ölçüde yararlanmasına katkı sağlayacaktır. İnsanın geçmişinin, bugününün bir parçası haline gelmesini, geçmiş ve bugünün bir bütün olarak algılanmasını sağlayan anlayış budur. Bu sayede insan kendisini geçmişin devamı olarak algılar, birliğin ve biz bilincinin oluşması ve böylece tarihsel bir kimliğin kazanılması bu sayede mümkün olur. Nietzsche'ye göre bu tarih anlayışının yararları ortadadır ama bu anlayışın üstün olmayan yanı tarihi, böylelikle yaşamı korumayı amaçlaması ancak yaşamın ne olduğu ve nasıl olabileceği sorularına kayıtsız kalmasıdır. Böylece bu anlayış gelecekte kopuk ve dolayısıyla yeniliklere karşı kör bir anlayış olarak kalacaktır.

3. Bu nedenle üçüncü bir yaklaşım gerekir ki yenilik söz konusu olabilsin. Bu anlayış *eleştiridir*. Bu noktada yaşamın “karanlık, doyumsuz, durmak bilmeyen ve sürekli kendini isteyen bir güç” olarak ortaya çıktığını görürüz. Bu, aynı zamanda Nietzsche'nin Dionysosculuk dediği şeydir. Geçmişe ait olana karşı acımasız olan, onu bir kenara iten bu üçüncü yaklaşım yaşamın sürekli olarak yenilenmesi ve yeni atılımlar kazanmasını sağlar ama bu kez geçmişten kökten bir kopuşa da sürüklenebilir. Çünkü Nietzsche her ne kadar geleneğe yönelik acımasız eleştirilerde bulunsa da alışlagelmiş gelenek terk edilirken,

onun yerine geçecek olanın ne ölçüde yeterli olacağını da sürekli gözetir. Böylece bu üç yaklaşım bir ölçüde birbirlerini dengelerler ve ideal bir tarih anlayışının ortaya çıkmasını hep birlikte sağlarlar. Nietzsche böylece herşeyi yaşamın kendisi açısından anlamlandıran bir tarih anlayışını savunmuş olur. Genel olarak tarihe bilimsel bir nesnellikle yaklaşıldığında bu tür bir yaklaşımın hiçbir işe yaramadığı, yaşam açısından bir değerinin, yararının olmadığı görülecektir. Tarih ile anlamlı bir ilişki ancak yaşamın kendisi ve özellikle de insanın bugünü yaşadığı an göz önünde bulundurulduğunda kurulabilir. İnsan öznel bir bakış açısı ile tarihe yönelmeli ve onda geçmişten gelen ve geleceğe yönelen bir tasarımın izini sürebilmelidir. Yaşam böylelikle, kendini tarih içinde ve tarihe karşı kanıtlar, bilimsel nesnellik iddiası ise insanın yaşamını anlamlandırma çabalarını yok eder. Kişi, kendi varlığının anlamını dışarıdan beklememelidir. Böylece Nietzsche büyük dinler de dahil olmak üzere tüm ideolojilere amansız bir saldırı başlatır. Ama özelde hedefi Hegelci tarihtir. Çünkü Hegel tarihi, insan yaşamının anlamını tümüyle geist'in gelişim basamaklarından biri haline getiriyor ve onu katı bir tarihsel akışın bir parçası kılıyordu. Oysa Nietzsche'ye göre insan, kendi anlamını, amacını ve hedefini kendi kendisine belirlemeli, varlığını anlamlı kılacak a priori bir temel olduğu fikrini unutarak, terk ederek kendi hayatının anlamını ve önemini a posteriori olarak kendi çabasıyla kurmalıdır. İnsan büyük amaçlar belirlemeli ve yaşamını bu amaçlar doğrultusunda tüketmelidir. Böylece Nietzsche'nin insan tanımı, "yaşamını salt kendi içinden anlamlandıran ve belirleyen kişi" olarak gerçekleşecektir. Ancak Nietzsche bu tanımın genel geçer olduğunu asla iddia etmemiştir. İnsan, anlamsız olduğunu, saçma olduğunu bildiği halde, bu fikri tümüyle unutarak kendi yaşamı için bir amaç belirlemelidir. İnsan, kör ve anlamsız bir olgular akışına rağmen, yaşamda amaçlanmaya değer hedefler varmış gibi davranmak zorundadır. Tarih gerçekliği de bu şekilde ortaya çıkmıştır zaten. Tarihteki büyük kişilikler, kendileri

için büyük amaçlar belirleyen ve bu amaçları gerçekleştirmeye yetecek atılımı kendilerine sağlayan insanlardır. Nietzsche böylece insan yaşamının ötesinde hiçbir gerçeklik tanımayarak, insanın ötesinde bir yaşamın olabileceği düşüncesinden de uzak durur ve bunu felsefenin erdemi olarak kabul eder. “Tarihle varolan bir yaratık olarak insan, kendi sonluluğunun ve kendisi için belirlediği her tür amacın anlamsızlığına karşın yine de tarih yapma zorunluluğu ile karşı karşıyadır ve bu da ona kendi yaşamının sorumluluğunu tüm ağırlığıyla yükler.” (Gawoll, 1996:71)



II. BÖLÜM: FOUCAULT'UN TARİH ANLAYIŞI VE EPİSTEME¹ ÖĞRETİSİ

II. 1. Kelimeler ve Şeyler ve Foucault'un Tarih Anlayışı Açısından Önemi

Michel Foucault 1966 yılına dek, özellikle klinik ve tıp üzerine incelemeler yapan bir akademisyen olarak biliniyordu. Yayımlayacağı eserleri titizlikle seçen, saygın Gallimard yayınevi 1966 yılında onun, *Kelimeler ve Şeyler (Les Mots et Les Choses)* adlı eserini yayımladıktan sonra herşey değişti. Bundan önce *'Deliliğin Tarihi' (Histoire de la Folie)* ile başlattığı tartışma insan Bilimlerinin, Foucault'cu ifadeyle, bir arkeolojisi olan bu kitapla genişledi ve yaratıcı bir görünüm kazandı. Foucault, altmışlı yılların ikinci yarısından başlayarak yalnızca Fransa'da değil tüm batıda bütün ilgilerin odak noktası haline geliverdi. (Merquior, 1986:16) Yayımlandığı günden bu yana *Kelimeler ve Şeyler* üzerine birçok şey söylendi ve yazıldı. Birçok Foucault yorumcusu tarafından, onun en önemli eseri olarak kabul edildi. Ünlü Foucault yorumcularından Roberto Machado, *Kelimeler ve Şeyler*'i, Foucault'un en iddialı kitabı olarak nitelerken (Machado, 2002:131) Josef Van de Wiele, onu eylemsel tarih yazıcılığının en güzel örneği olarak gördüğünü açıkladı. (de Wiele, 2002:164) Pierre Burgelin'e göre, kitap, "parlak, zengin, etkileyici, yeni, sağlam, çekici ve şaşırtıcı"dır. (Burgelin, 2002:78) Merquior'a göre "Foucault'un başyapıtı", (Merquior, 1986:45) Ian Hacking'e göre ise "türünün ilk ve hiç kuşkusuz son başyapıtıdır". (Hacking, 2002:63)

Bütün bu övgüler gösteriyor ki *Kelimeler ve Şeyler* yüzyılımızın özellikle ikinci yarısına damgasını vurmuş sayılı yapıtlarından biridir. Hangi özellikleri sayesinde böyledir, ve neden Foucault'un başyapıtı, türünün ise tek örneğidir? Bu soruların yanıtı, yapıtın yapısalcı yönü ile yakından ilgilidir. Orhan Tekelioğlu *Kelimeler ve Şeyler*'i

¹ Bu kelime bazı yorumlarda *epistem* bazılarında ise *episteme* olarak geçiyor. Bu iki kelime arasında anlam açısından hiçbir farklılık yoktur. Foucault'un düşüncesinde aynı şeye karşılık gelirler.

Foucault'un, anlaşılması en zor eseri olarak niteliyor. (Tekelioğlu, 1999:82) Tekelioğlu bunun nedenleri üzerinde fazla durmamış olsa da eserin anlaşılmasının zorluğu konusunda onunla fikir birliği edenler, bunun sebebini büyük ölçüde, eserin şekillenmesinde büyük bir rol oynayan yapısalcı etkilere dayandırmaktadırlar. Kelimeler ve Şeyler her şeyden önce, Foucault'un düşüncesinin yapısalcı olarak nitelendirilmesini sağlayan kitaptır. Öyle ki dilimizde de felsefe sözlüklerinin bir bölümünde Foucault, yapısalcılığın tarih ve felsefedeki temsilcisi olarak görülür². Oysa Foucault'un yazdıklarına ve söylediklerine bakılacak olursa bu durum hiçte bu kadar açık değildir. Nitekim kendisi yapısalcılığı yine Kelimeler ve Şeyler adlı yapıtında; "çağdaş bilginin dinmez bilinci" olarak yorumlamış ama eserin 1970 yılında yayımlanan İngilizce baskısına yazdığı önsözde "Fransa'daki bazı yarım akıllı yorumcuların kendisine yapısalcı payesi vermesine karşın, "yapısal çözümlmeyi belirleyen yöntem, kavram ya da anahtar terimlerin hiçbirini kullanmadığını" açıkça belirtmiştir.

Foucault, kendi düşüncesi ve yapısalcılık hakkında, düşünce yaşamının ilk yıllarında bundan çok daha farklı düşünüyordu. Kelimeler ve Şeyler'den önce yazdığı iki eser, *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*, tam da klasik tıbbın ve deliliğin yapısal bir incelemesine adanmıştı ve Foucault bir söyleşisinde, kendi eserini bildikten sonra hiçbir yorumcunun yapısalcılığın tarihi ihmal ettiğini ileri süremeyeceğini iddia ediyordu. Aslında durum şudur; *Kelimeler ve Şeyler*'i tipik yapısalcı bir kitap olarak yorumlayanlar haksız değillerdir ama Foucault'un düşüncesini yalnızca yapısalcılıkla sınırlamak, onu yapısalcı sınırlar içerisine hapsedmek doğru değildir. Yapısalcılık, onun düşüncesinin erken dönemleri boyunca etkisini açıkça gösterir (ilk dönem eserleri olan *Deliliğin Tarihi*,

² Felsefe Terimleri Sözlüğü'nün yapısalcılık maddesinde Akarsu, bir yandan 'bugüne dek bir yapısalcı felsefe olmamıştır'derken, diğer yandan Foucault'u yapısalcılığın felsefedeki temsilcisi olarak gösteriyor. (Akarsu; 195)

Kliniğin Doğuşu ve Kelimeler ve Şeyler'de bu etki açıkça görülür.) ama Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'den hemen sonraki eseri olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde bir yapısalcı değildir artık, Megill'in ifadesiyle yapısalcılığın ötesine geçmiştir. (Megill, 1998:317)

O halde yapıt, nasıl bir önkabulle değerlendirilmeli, Foucault'un düşünce çizgisinde nereye oturtulmalıdır? Bu sorunun yanıtı önemlidir, çünkü *Kelimeler ve Şeyler*, Foucault'un tarih anlayışının odak kitaplarından biri olduğuna göre, bu kitabın tipik yapısalcı bir eser olduğunu söylemek, onun yapısalcı tarihin önemli bir örneği ya da Hacking'in ifadesiyle türünün ilk ve son başyapıtı olduğunu söylemekle (ki Hacking bunu *Kelimeler ve Şeyler*'in yapısalcı tek tarih kitabı olması anlamında söylüyor) aynı anlama gelecektir ki işte bu özellik, *Kelimeler ve Şeyler*'i yüzyılın ikinci yarısında yazılmış sayılı önemli eserden biri yapar. Çünkü yapısalcılık Foucault'a kadar henüz dilbilim, psikanaliz, antropoloji ya da edebiyat kuramından dışarı taşamamış, bir felsefe değeri haline gelememişti. Özellikle tarih gibi köklü ve saygın bir alanda yapısalcı bir anlayış ortaya koymak elbette yapısalcılığı hem daha etkili kılacak, hem de bu etkinin alanını yayacaktır. Bu nedenle *Kelimeler ve Şeyler* özellikle yapısalcılar açısından büyük bir sevinçle karşılanmış ve dikkatle izlenip değerlendirilmiştir. Böyle bir durumda yapısalcılığın temel çerçevesini vermek ve Foucault'un özellikle *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinde şekillenen ilk dönem tarih anlayışının neden bu çerçeveye uygun olduğunu göstermek gerekecektir.

II. 2. Yapısalcılık ve Foucault'un Tarih anlayışı

Yapısalcılık kelimesinin çeşitli felsefe sözlüklerindeki anlamı hemen hemen benzer şekilde; "bir yapıt, olguyu ya da değeri, toplumsal-tarihsel özellikleri içinde değil de bir bütün olarak kavramayı öngören öğretisi" olarak verilir. (Timuçin, 2000:342) Adından da

anlaşılacağı üzere yapısalcılık yapı kavramı üzerine kurulu bir tür bilim kuramıdır. Yapı, ögeleri birbirine ve kendisine bağlı olan, ama ögelerinin toplamından daha fazla şey oluşturan bir bütündür. (Akarsu, 1998:195) Bu görüşü düşünce tarihinde ilk kez ortaya koyan düşünür dilbilimci Ferdinand de Saussure oldu ve Saussure'un dilbilimi bugün hala yapısalcılığın en tipik örneği olarak görülür. Daha sonra birçok bilim adamı, sanatçı ve insanbilimci, dilbilim örneğinin kendi bilim dallarında yapmayı amaçladıkları şeyi kanıtlamaya yardım edebileceğini görmeye başladılar. (Culler,1985:11) Bu da Saussure'un etkisinin, yalnızca dilbilimle sınırlı kalmayarak, özellikle Fransa'da büyük yankı bulan yapısalcılığa temel oluşturacak şekilde genişlemesini sağladı.

Saussure'un temel sorusu, kişinin çağdaş dünyanın görünürdeki kargaşasıyla nasıl başa çıkabileceğiydi. Bu soru Saussure'un birçok çağdaşınca kendi disiplinlerinin sınırlılıkları içinde sorulmaktaydı ama ünlü Saussure yorumcusu Jonathan Culler'e göre Saussure'un verdiği yanıt birçok çağdaşına örnek oldu; "Salt ya da Tanrısal bir bakışa varmayı ummadan, bir açı seçip, bunun sınırları içinde, nesnelere, ne türden olursa olsun özlerinden dolayı değil de birbirleriyle bağlantılarıyla tanımlamak." (Culler; 1985: 8-9) Bu tutum, yapısalcılığın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Saussure bu görüşleri kendi dilbilim anlayışında da aynen yansıttı ve bu genel tutum elbette onun, bir dilbilimci olarak kendi alanına yani dile kökten farklı bir bakış açısı ile yaklaşmasına yol açtı. Ona göre; "dilbilim, incelediği konunun özelliğini ortaya koyma sorunuyla" hiç ilgilenmemişti. "Oysa bu ilk işlemi gerçekleştirmeden, bir bilim kendine özgü bir yöntem oluşturamaz"dı. (Saussure; 1976: 23) İşte Saussure'u dilin özerk bir yapı olarak görülmesi gerektiği düşüncesine ulaştıran da budur. (Altuğ, 2001:173) Saussure'un karşı çıktığı anlayış dili bir dizelge olarak gören anlayıştı. Ona göre bu anlayış, cümle yapılarını, düşüncelerin

mantıksal yapılarından çıkarsamaya çalışmakta ve dili düşüncelerin ya da verili olguların yapısının bir yansıması veya temsili olarak görmektedir. Böyle bir anlayış, dilin kendine içselliğini ve özerkliğini tanımamaktadır. Oysa Saussure'a göre dil özerktir ve dil yapısının özellikleri başka yapıların özellikleri çerçevesinde açıklanamaz. (Altuğ, 2001:174) Saussure'ci düşüncenin en çarpıcı yanı ise onun "nesnenin, görüş açısından önce varolması şöyle dursun, neredeyse görüş açısının nesneyi yarattığı" fikridir. Dilin özerkliğini savunan böylesi bir görüşün elbette bu türden çarpıcı bir teze ulaşması şaşırtıcı değildir. Ama Saussure'ci dilbilimin ardıllarına en büyük etkisi bu düşünce ışığında gelişti. Çünkü Saussure, insanın varoluş etkinliğini anlamada dili çok önemli bir noktaya taşımış ve insan varoluşu, özünde dilsel olarak eklemelenmiş bir varoluş halini almıştır.

Saussure'a göre dilin sessel ve kavramsal yönleri de birbirlerinden özsel olarak ayrılmazlar. Saussure'in dilbilim konusundaki açıklamaları; insanın hem konuşmasını hem de aklını açıklayan, organize eden bir yapıyı savunur. Bu yapı dildir ve dilbilimin görevi bu dili incelemektir. (Altuğ, 2001:174) Saussure bu düşünceler ışığında dilin bir dizelge olduğu fikrinin yerine dilin bir dizge olduğu fikrini koyar ve başyapıtı olarak kabul edilen *Genel Dilbilim Dersleri*'nde tamamen dilin bir dizge olduğu fikrini temellendirmeye çalışır.

Saussure'in bu kitapta savunduğu anlayışa göre dil, klasik dil anlayışlarının yaptığı gibi, şey ya da düşünce ile onu belirten ad arasındaki bir bağ olarak tanımlanamaz. Bu temsil edici anlayış, sözcükleri ait oldukları dizgeden, bütünden yalıtılarak ele alır. Onları, tek başlarına birer anlamları varmış gibi değerlendirir. Onları, temsil ettikleri, karşılık geldikleri düşünce ya da verili olgu açısından değerlendirir, oysa dil düşünceye borçlu

değildir, ortada bir borçluluk varsa bu düşüncenin dile olan borcudur. Çünkü Saussure'a göre dil olmaksızın düşünce belirsiz, ayrılaşmamış bir bulutsu olarak kalacaktır. (Altuğ, 2001:175) Dil ortaya çıkmadığı sürece hiçbir şey seçiklik kazanmayacaktır; farklı diller gerçekliği farklı biçimlerde betimlerler. Çünkü her dil, dünyayı farklı şekilde düzenler.

Yapısalcılık elbette sadece Saussure'un dilbilimiyle sınırlı kalmadı. Levi Strauss Antropolojide, evrim düşüncesinin tamamen dışında kalarak, her yapıyı indirgenemez bir dizge olarak değerlendirdi, Roland Barthes onu yazın eleştirisine taşıdı ve bir yapıtı kendi iç bütünlüğü içinde, yazarından, kültürel, tarihsel, toplumsal bağlamından ayırarak değerlendirmeyi savundu. Jacques Lacan, yapısalcı anlayışa dayalı bir psikanaliz geliştirdi. Böylece yapısalcılık zamanla Saussure'un dilbiliminden sıyrılarak daha genel ve daha geniş bir tanım kazandı. Zaten Saussure doğrudan yapı kelimesini değil, elbette rahatlıkla bunun yerine kullanılacak dizge kelimesini kullanmaktaydı. Yapısalcılar Saussure'un dizge kavramını yapı kavramına uyarladılar. Öyleyse nedir söz konusu olan bu geniş ve genel tanım; Descombes klasik yapısalcı tanımın şu şekilde yapıldığını belirtiyor; "çözümlenen nesnedeki anlam bu nesnenin parçalarının düzenlenmesine bağımlı olarak alındığında, çözümleme yöntemi yapısalcıdır." Kısaca, yapısalcının, bir ögenin bağlamından soyutlanamayacağını ve 'herşeyin bağlı olduğunu' anlamış biri olduğu düşünülür. (Descombes, 1993:87)

II. 2. 1 Yapısalcı Dil Anlayışı ve Foucault

Tüm yapısalcı düşünceler içinde Foucault'a en doğrudan etkiyi Saussure'un dilbilim kuramı yapmıştır. Birçok Foucault yorumcusu yukarıda ana hatlarıyla verdiğimiz dil anlayışının özellikle Kelimeler ve Şeyler'in yazını süresince Foucault'u etkilediği görüşünde birleşirler. Hatta Megill, Foucault'un, Kelimeler ve Şeyler'de özne ve nesneyi

tamamen ortadan kaldırarak tüm dünyayı dilden ibaretmiş gibi tasarladığını ileri sürmüştür. (Megill, 1998:307) Megill'in, Foucault'un, en azından Kelimeler ve Şeyler göz önünde bulundurulduğunda, tipik yapısalcı bir düşünür olarak görülmesini kolaylaştırdığını iddia ettiği dört nedenin tümü dil ile yakından ilgilidir. Aşırılığın Peygamberleri adlı kitabında Megill, bu dört nedeni aşağıdaki gibi sıralar; Foucault'un Kelimeler ve Şeyler'de işlediği tezleri, yapısalcılığın temel savlarıyla daha rahat karşılaştırabilmek için aynen veriyoruz.

1. Yapısalcılık dille yakından bağlantılıdır ve Foucault'un metinlerinde de dil önemli bir yere sahiptir.

2. Yapısalcılık artzamanlı değil, eşzamanlı³dir, Foucault da tarihte süreksizlik fikrini ön plana çıkarır ve bir episteme⁴den ötekine geçişleri ve buna neden olan değişimleri açıklamaz.

3. Yapısalcılık aynı zamanda ikili karşıtlıklar sayesinde işler⁵, Foucault da Kelimeler ve Şeyler'de aynı olan-başka olan arasında herşeyi kuşatan bir karşıtlık görür.

4. Son olarak yapısalcılık gösterge kavramına odaklanır ve Foucault'un metinlerinde de onun göstergelerle birçok yerde ilgilendiği görülür.

³ *artzamanlı* (ya da *art süremlî*) ve *eşzamanlı* (ya da *eşsüremlî*) kelimeleri iki ayrı dil incelemesi anlayışını ifade etmek için Ferdinand de Saussure'un kullandığı iki kavramdır. Buna göre eşzamanlı dil incelemesi dil dizgesinin, zaman gözönüne alınmadan, belli bir durumda incelenmesi anlamına gelirken, artzamanlı dil incelemesi dilin zaman içinde evriminin incelenmesi anlamına gelir. Elbette bu açıdan bakıldığında artzamanlı dil incelemesi, dilin tarih boyunca izlediği evrimi gözetmekle tarihsel bir süreklilik fikrini de içinde barındırır. Oysa eşzamanlı dil incelemesi bir zaman yokluğu, daha doğrusu tarihsel bir süreksizlik üzerine kuruludur.

⁴ Bu kavram ileride daha ayrıntılı ele alınacaktır.

⁵ Yapısalcılık genellikle bir yöntem olarak tanımlanır ve bu yöntem karşılaştırmacı bir yöntemdir, ancak öğelerden çok kümeleri ya da yapıları, terimlerden çok ilişkileri karşılaştıran bir yöntem.

Aslında Foucault, dil ile ilgili görüşlerini Kelimeler ve Şeyler'den önce kaleme aldığı Deliliğin Tarihi'nde açıklamıştı. Orada Foucault deliliğin dili'nden bahsederken; "konuşan öznesi ve dinleyicisi olmayan, kendi üzerine yığılmış, boğazı düğümlenmiş, herhangi bir söze dökmeye kavuşmadan önce çözülen ve uzaklaşmayı hiçbir zaman başaramadığı sessizliğe ses çıkarmadan dönen, salt kendi başına konuşan bir dildir" diyordu. Megill'e göre kendi başına, konuşmacı ve dinleyiciden bağımsız olarak konuşan bir dilden dem vurmamak, yapısalcı bir konunun Foucault'ca, henüz Kelimeler ve Şeyler kaleme alınmadan önce benimsendiğini gösterir. Ama asıl büyük etki Kelimeler ve Şeyler'de ortaya çıkar. Bu kitapta Foucault dili, özerk ve kendi kendine gönderme yapan, ama genişleyen ve dünya yaratıcı bir varoluşa sahip bir şey olarak görecektir.

Bu kitapta Foucault dil ile söylem arasındaki bir karşıtlığa dikkat çeker. Dil ile söylem birbirleriyle bir karşıtlık ilişkisi içindedirler, dil öne çıktığında söylem kaybolur, söylem öne çıktığında ise dil ortadan yitecektir. Buradaki dil kelimesi, yapısalcılığın özellikle de Saussure'ci dilbilimin kullandığı tarzda kullanılmıştır. Kendi içinde bir bütünlüğü olan ve ancak bu bütünlük sayesinde anlaşılabilen, özerk, içsel ve dünya yaratıcı bir yapı olarak. Ancak söylem kavramı daha sonra Bilginin arkeolojisinde farklı bir anlam kazanacak olsa da, her türlü özgöndermenin, her türlü iç oyunun, metaforun ortadan kaldırıldığı dil anlamında kullanılmaktadır. Dil ve söylem kavramları arasındaki fark, anlam kavramı doğrultusunda belirlenir. Dilde, anlamın yönü tümüyle içe yöneliktir, çünkü dil kendisini dünya olarak görür; söylemde ise tümüyle dışa yöneliktir, çünkü söylem kendisini yalnızca dünyayı temsil eden bir şey olarak görür. Buna göre söylemin tek işlevi, kendi dışındaki şeyleri ve fikirleri saydam bir biçimde temsil etmektir. Foucault'un yapısalcılığı üzerine çalışmalarıyla tanınan Wahl'a göre o halde söylem ve dil birbirleriyle

Sassure'un dizge-dizelge karşıtlığına yakın bir karşıtlık içinde bulunmaktadırlar. Foucault Kelimeler ve Şeyler'de batı kültür ve düşünce tarihi boyunca bu iki anlayışın yani söylem ve dil anlayışının birbiriyle yer değiştirdiğini ve söylem anlayışı ağırlık kazandığında dilin yittiğini, dil ağırlık kazandığında ise söylemin elini eteğini çektiğini ileri sürer. Zaten bu iki kavram daha sonra göreceğimiz gibi, iki ayrı epistemin iki ayrı belirleyeni olarak kabul edilecektir.

II. 2. 2. Yapısalcı Özne Anlayışı ve Foucault

Yapısalcılığın Foucault'a etkileri dil ile sınırlı kalmadı. Bu etkinin dil kadar önemli ikinci bir yönelimi daha vardır; özne. Yapısalcılığın özne konusundaki etkisi Foucault'un sorduğu şu soruda daha belirgin hale gelir; "nasıl oldu da insan öznesi, kendisini akla uygun bilginin nesnesi olarak ele aldı?" Özne üzerine düşüncelerini bu soru ışığında şekillendiren Foucault'un modern özneye yönelik etkin eleştirisi, kökenini böylece yapısalcı özne anlayışında buldu.

Modern felsefenin klasik özne anlayışı Descartes'te ifadesini bulmuş ve çağımızın hemen başlarında Husserl'ci fenomenoloji tarafından yeniden canlandırılmaya çalışılmıştı. Çünkü Husserl'e göre, Descartes'ci özne anlayışının yeni bir yorumla yeniden diriltilmesi çağımızda felsefenin içinde bulunduğu bunalımı aşmakta önemli bir dayanak sağlayabilirdi. Bilindiği üzere Descartes, insan öznesinin kendisini, kendi kendisinin nesnesi olarak ele alabilmesini sağlam bilginin başlangıcı olarak görüyordu. İnsan önce kendi benine değgin sağlam bir bilgiye sahip olmalıydı ki bu sağlam temel üzerine tüm bilgisini kurabilirdi. Bu, kurucu özne düşüncesinin, daha sonra hiçbir düşünce tarafından aşılamamış anlatımı oldu ve hemen tüm felsefe tarihçileri tarafından modern felsefenin

başlangıcı olarak kabul edildi. Descartes'in özne anlayışının modern düşünce ile böylesine iç içe geçmesi, onu böylesine belirlemesi elbette özne kavramını modern düşünce açısından önemli bir dayanak kıldı. Nitekim Descartes'ten Hegel'e dek bu kurucu özne fikri, idealizmin en büyük dayanağı olarak kabul edildi. Hegel'in tarih anlayışında ise doruk noktasına ulaştı.

Oysa yapısalcılar kurucu ya da yaratıcı özne fikrine karşıydılar. Bunun her türden metafizik düşüncenin en büyük dayanağı olduğunu düşünüyor ve kurucu özne fikrini hep bir ağızdan *bete noire* yani *baş belası* olarak niteliyorlardı. (Merquior, 1986:21) Düşüncenin bir an önce kurtulması gereken bu baş belası benzetmesi Foucault tarafından da aynen kullanıldı ve onun tarih konusundaki fikirlerini şekillendirdi. Foucault açıkça şöyle diyordu;

Benim amacım hiçbir erekselliğin peşinen etkisiz hale getiremeyeceği bir kesintililik içinde tarihi incelemek (...). Hiçbir aşkın yapının kendisine özne biçimini dayatamayacağı bir anonimlik içinde tarihin açılımına olanak sağlamak; tarihi hiçbir biçimde başlangıç noktasına dönme umudu vermeyecek bir geçiciliğe kavuşturmakta. Amacım tarihi deneyüstü narsisizminden tamamen sıyırmaktı. (Merquior, 1986: 22)

Merquior'a göre yukarıda bahsi geçen *aşkın narsisizm* yani kendi kendini düşünen özne nitelendirmesi, tarihselliğe kötü bir ün kazandıran eğilime ilişkindir. Yani tarihsel gerçeğin kendisinden çıkarsanmaktan çok, tarihsel gerçeğe dayatılan ve haklı bir temele dayanmayan tarih mantığından yana çıkma eğilimi. (Merquior, 1986:22) Foucault'un araştırmalarına çok genel anlamda bir bütünlük getiren şey işte bu özne anlayışıdır. (Keskin, 1999:16) Foucault kendi düşüncelerini ve yazılarını değerlendirdiği birçok konuşmasında bu savı destekleyecek açık ifadeler kullanmış ve amacını insanların özneye

dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazmak olarak yorumlamıştır. Ancak Keskin'e göre; "Foucault'un tarih çalışmasında söz konusu olan, verili bir özneyi tarihselleştirmek, yani tarih içinde aldığı biçimlerin analizini yapmak değildir, öznenin ta kendisinin belli tarihsel söylemler ve pratikler yoluyla kurulduğu sürecin analizini yapmaktır." (Keskin, 1999:16) Böylece öznenin tarihi belirlediği, kurduğu yolundaki modernist sav, tarihsel koşulların her çağda özneyi ayrı biçimlerde ve birbirleriyle hiçbir şekilde bağlantılanamayacak biçimlerde kurduğu yolundaki Foucault'cu savla yer değiştirdi. Bu da; insan merkeziliği (antrophomorphism) insan doğası içinde gerçekliğin doğasına ulaşmak için bir ipucu olduğunu savunacak kadar ileri götüren idealist metafiziğe önemli bir karşı sav geliştiren Foucault'u çağdaş özne karşıtı düşüncenin odağı yaptı. Ve Foucault son dönem eserlerinde yapısalcılığı aşmış olsa da bu özne eleştirisini daha da geliştirdi ve yetkinleştirdi.

II. 3. Kelimeler ve Şeyler'e Giriş ve Foucault'un Epistemeler Öğretisi

Foucault'u Kelimeler ve Şeyler'i yazma yolunda yüreklendiren şey ünlü Arjantinli şair ve öykü yazarı Jorge Louis Borges'in bir metnidir. Bu metinde Borges, bir Çin Ansiklopedisinden söz etmektedir. Foucault'un dikkatini çeken şey, sözkonusu ansiklopedideki bir hayvan sınıflandırmasıdır. Ansiklopedi hayvanları; a.) İmparatora ait olanlar, b.) İçi saman doldurulmuş olanlar, c.) Evcilleştirilmiş olanlar, d.) Süt domuzları, e.) Deniz kızları, f.) Masalsı hayvanlar, g.) Başiboş köpekler, h.) Bu sınıflandırmanın içinde yer alanlar, i.) deli gibi çırpınanlar, j.) Sayılamayacak kadar çok olanlar, k.) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l.) Vesaire, m.) Testiyi kırmış olanlar, n.) Uzaktan bir mesafeden bakıldığında sinek gibi görünenler şeklinde ayırmaktadır. (Foucault, 2001: 11) Bu sınıflandırma elbette alışıldık sınıflandırma tarzlarından bir hayli farklıdır. Başlangıçta komik gelen bu metinde, Foucault batı düşüncesinin sınırlarını tespit etmek adına önemli

esin kaynakları görür. Kendi deyimiyle bu sınıflandırmada “alışılmamış buluşmaların tuhaflığı söz konusudur” ve onları birbirleriyle tokuşturan sıralama, tek başına bir büyüleme gücüne sahiptir.” (Foucault, 2001: 13) Tıpkı bir masanın, üzerinde duran şemsiye ile dikiş makinasının ortak yeri olması gibi, tüm bu alışılmadık varlıkların ortak alanı da işte bu sözkonusu sınıflandırmadır.

Söz konusu ansiklopedi Borges’in bir hayal ürününden başka bir şey olmasa da bu durum Foucault için çok da önemli değildir. Onun gözündeki ansiklopedide yer alan bu sınıflandırma batılı düşünce anlayışına yabancı gelen sınıflandırma modellerinin bir simgesi halini alacaktır. Bu metinde şeyleri düzenlemeye ilişkin bir başka sınıflandırma biçimi, bizimkinden farklı olarak uygulanan bir sınıflandırma biçimi anlatılmaktadır. Bu masal, şeyleri düzenlemeye ilişkin birbiriyle orantısız sistemlere işaret etmektedir. (Merquior, 1986: 46) Foucault bu metinden yola çıkarak, *Kelimeler ve Şeyler*’in inceleme alanını belirleyecek bir soru sorar; “öyleyse kendi düşünce biçimimizin sınırları nedir? Biz çağdaş batılılar olguları nasıl sınıflıyoruz?” İşte *Kelimeler ve Şeyler*, bu sorunun yanıtını tarihsel bir bakış açısı sunarak vermeye çalışan bir yapıt kimliğiyle, yaşantıya düzen veren bu *temel kültürel şifreleri* inceleyecektir. Foucault’un üzerinde ilk durduğu sorun yukarıdaki soru ışığında şekillenen bir düzenleme sorunudur. Elbette her türden düşünme, düşüncelerin ve deneyimlerin düzensizliğini düzene sokmak biçiminde ortaya çıkacaktır. Çünkü tam anlamıyla düzensizlik bizden uzaktır. Düzenlenen şeyleri ise düzenlemenin ve seçmenin benzerliklere ya da benzersizliklere, aynılıklara ve farklılıklara göre değişik biçimleri vardır. (Burgelin, 2002:79) Batı düşüncesinin düzenleme tarzları ise her tarihsel dönemde değişiklik gösteren bazı *tarihsel a priorilerce* belirlenecektir. Belirli bir tarihsel dönemde, olguları, bilgileri, nesnelere belli bir bağlam içinde toplayıp onlara anlam veren,

yaşam bütünselliği içinde bir bilgi alanını sınırlayan, bu alanda ortaya çıkan nesnelere olma biçimini tanımlayan, insanoğlunun günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında insanoğlunun söylem geliştirdiği koşulları tanımlayan bu *tarihsel a priori*ler her tarihsel çağda çeşitli bilgi alanlarına temel oluşturur ve o çağın düzenleme ilkeleri bu tarihsel a priorielerde belirginlik kazanır. Şeylerin düzenine ilişkin genel teoriler ve bunların davet ettiği yorumlar, bir tür ilkel taban diyebileceğimiz bu düzenin üzerinde inşa edileceklerdir. (Foucault, 2001:19) Bu tarihsel a priori, bu ilkel taban, bu her çağın karakterini koşullayan kavram *epistemedir*. Eski Yunanca'da bilgi anlamına gelen bu sözcüğü Platon, duyulardan elde edilen ve bu nedenle de değişken, yanıltıcı ve geçici olan *doxa* bilgisinin karşıtı olarak, mutlak, genel-geçer hakikat bilgisi anlamında kullanmıştı. Nasıl *idea* kavramı Platon'un ontolojisi açısından temel kavram ise, *episteme* kavramı da Platon'un epistemolojisinin merkezinde yer almaktadır. Duyular dünyası'nın bize sağladığı bilgi *doxa* yani sanı düzeyinde kalırken *episteme* kavramı, idealar dünyasının sağladığı bilgiye eşdeğer gelir ve genel geçer, mutlak bilgi anlamlarını içerir. Foucault'un bu kelimeyi seçme nedeni, bir çağın epistememesinin bilgisinin, o çağın bilgi anlayışını doğru şekilde kavrayabilmek için gerekli bir temel olduğunu düşünmesi olabilir.

II. 3. 1. Episteme ve Arkeolojik Yöntem

Foucault *episteme* sözcüğünü, her tarihsel dönemde, düşüncenin temel taşı olarak oluşturan, belirli bir çağda insanın bilgi bağlantılarına temel oluşturan zihinsel üstyapı, tarihsel a priori, kavramsal bir örgü anlamında kullanır. 'Bilginin Arkeolojisi'nde *episteme* oldukça açık bir biçimde tanımlanır ki bu tanım Foucault'un yazıları içinde *episteme*'nin açıklanmasına yönelik en net tanımlardan birini oluşturur;

Her bilgi dalına aynı normları ve savları, genel bir akıl durumunu, belli bir dönem insanların kaçamayacağı belli bir düşünce yapısını dayatan bir dünya görüşü, bütün bilgi dallarını kucaklayan bir tarih dilimi gibi bir şey; meçhul bir el tarafından bir kere yazılmışve hiç değişmeyen bir yasalar toplamı. (Foucault, 1999: 191)

Episteme kavramını bu anlamda Kant'ın kategorilerinin tarihselleşmiş biçimi olarak görenler vardır. (Megill, 1998:50) Bunu, Kant'ın kategorileri ile karşılaştırmanın, bu kavramın anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle yaparlar. Nasıl ki Kant, aklın kategorileri olmadan bilginin oluşması mümkün değildir diyorsa, Foucault'da her hangi bir dönemin epistemesi bilinmeden o dönemin bilgi temelini ve anlayışının kavranamayacağını ileri sürer. Öyleyse episteme kavramı, Foucault tarafından herhangi bir tarihsel dönemde, o dönemin bilgi ve insan anlayışına daha doğrusu o dönemle ilgili tüm toplumsal, bilimsel, kültürel bağlamlara anlam veren, onları belli bir çerçeve içine toplayan ve düzenleyen bir taban anlamında kullanılmaktadır diyebiliriz. İşte Foucault'un ilk dönem tarih anlayışının temeli bu episteme kavramıdır. Çünkü onun tarihsel olayları incelemede bir yöntem olarak geliştirdiği arkeoloji kavramı tam olarak bu epistemeleri konu edinecek, onları ortaya çıkarmaya, belirgin kılmaya çalışacak ve böylece her tarihsel dönem, önce o dönemin epistemesinin belirlenmesi, daha sonra tüm bilginin bu episteme temelinde anlamlandırılması şeklinde ortaya konacaktır. Bu nedenledir ki Foucault, Kelimeler ve Şeyler'de, arkeolojiyi, bilgileri gelecekteki şimdiden ya da geçmişin kendisinden değil, onların içinde buldukları zamandan hareketle çözmeye çalışan bir yöntem olarak tanımlar. Foucault'a göre; "bilginin tarihi, ancak kendisiyle çağdaş olandan hareketle; ve hiç kuşkusuz karşılıklı etkileşime ilişkin terimlerle değil de, zaman içinde oluşmuş koşullara ve a priorilere ilişkin terimlerle yapılabilir." (Foucault, 2001: 19) Böylece arkeolojik tarih, ne evrimsel, ne geçmişe yönelik, ne de döngüseldir; o tamamen

episteme ile ilgilidir. (Machado, 2002:136) Bir cümle ile arkeolojik yöntem, her dönemde hüküm süren epistemeyi anlama doğrultusunda gelişen bir yöntemdir. Foucault'un tarihsel yöntem olarak belirlediği arkeolojik yöntemi bir arkeolojik kazıya benzetenler vardır. Bu benzetmeye göre, Foucault'un arkeolojik kazısı, insan bilimleri alanında, bu bilimlerin kavramsallaştırılmasını yetkinleştiren figüratif ve anlatsal stratejileri açığa çıkaracaktır. (Urhan, 2000:51) Ünlü post modern tarihçi Hayden White'in ifadesiyle bu; "dilsel mecazların (protokoller) derin yapısıdır."

Foucault farklı çalışmalarında bu arkeolojik yöntemi farklı biçimlerde kullanmıştır. *Deliliğin Tarihi*'nde, delilik deneyimini ve batı düşüncesinin deliler üzerine bilgisini incelemek için tarihsel bir perspektif geliştirilmeye çalışılırken, *Kliniğin Doğuşu* adlı eserde, tıp biliminin bir arkeolojik incelemesi yapılmaya çalışılır.

II. 3. 2. Süreksizlik Fikri ve Episteme Kavramı

Foucault'un arkeoloji ve episteme kavramları arasında kurduğu bu ilişki, onun tarih ile ilgili bazı temel eğilimlerini de açığa çıkaracaktır. Bu temel eğilimlerin en önemlisi, Foucault'un tarihte bir kopukluk ve süreksizliğin hakim olduğu görüşüdür. Merquior Foucault'un tarihte süreksizlik konusundaki düşüncesini bir cümle ile açıklıyor; "epistemeler arası ilişkilere egemen olan yasa mutlak süreksizliktir." Buna göre arkeolojik tarih, sürekli ya da süreksiz bir gelişmenin varlığını kabul etmez, gelişme sorununu etkisiz hale getirerek süreksizlik fikrini ön plana çıkarır. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault episteme kavramı üzerinde ayrıntısıyla durur, her bir tarihsel dönemin epistemelerini bütün ayrıntılarıyla resmetmeye çalışır, her bir epistemenin kendi içinde bir bütünlük olduğu fikrine dayanarak bu bütünlüğü ortaya koyar ama buna karşılık epistemler

arası bir geçişlilikten ve tarihsel bir akıştan hiç bahsetmez. Bunun nedeni, Foucault'un bir epistemeden diğerine geçişin tam bir kopma sonucunda gerçekleştiğini savunmasıdır, yeni episteme bir öncekinin tümüyle karşıtı bir yapıdadır ve bir epistemeden diğerine geçişin nasıl gerçekleştiği üzerinde yeterince durmaması, Kelimeler ve Şeyler'in önemli bir eksikliği olarak kabul edilir. Oysa bu durumu aslında bir eksiklik olarak görmek tartışma götürür bir konudur. Tarihteki her türden sürekliliği reddeden ve bunun yerine kopukluklardan, süreksizliklerden oluşan bir tarih anlayışını getiren bir düşünürün çeşitli tarihsel dönemler arası (ki bu çeşitli tarihsel dönemlerin çeşitli epistemelere denk geldiğini artık biliyoruz) bir geçişlilikten bahsetmeyi ihmal etmesi, onun tarih anlayışı adına önemli bir ipucu olarak da algılanabilir. Ama elbetteki belirli bütünlükte bir epistemenin, yerini diğer bir episteme bırakması konusu, tarihte bir süreklilik olduğu anlamına gelmez. Nitekim bir episteme'nin bir diğerinin yerini alması süreci, kökten radikal bir süreçtir. Çünkü epistemeler birbirleriyle tamamen uyumsuz ve orantısızdırlar. Foucault buna, bir Rönesans doğabilimcisi olan Aldrovandi ile, bir klasik dönem doğa bilimcisi olan Buffon arasındaki ilişkiyi örnek olarak verir. Bu tipik örnek, tarihteki kopukluk ve süreksizlik fikrinin bir dayanağı olarak anlaşılabilir. Buna göre, bir rönesans dönemi doğa bilimcisi olan Aldrovandi'nin bilimsel olarak kabul ettiği bazı yöntem ve araştırmalar, bir klasik dönem doğa bilimcisi olan Buffon tarafından kesinlikle anlaşılmazdırlar. Aldrovandi'nin yapıtının başlığı dahi günümüz insanına ters gelecektir; *Canavarlar Tarihi*. Kuşkusuz Aldrovandi bir teolog, ya da edebiyatçı olsaydı bu başlık bize bu denli ters gelmezdi ama Aldrovandi'nin bu yapıtı bir doğa bilimci kimliğiyle yazmış olması kuşkusuz başlığı ilginç kılıyor. Aldrovandi söz konusu eserde korkunç dev yılanlardan, alev püskürten ejderhalardan, bahsetmekte ve yine aynı eserde bu canlıları tamamen bilimsel normlara uygun araştırmalar doğrultusunda incelemekte olduğunu ileri sürmektedir. Buffon yapıtı ve

onun bilimselliğini haklı olarak şiddetle eleştirecektir. Ama Buffon'un farkında olmadığı ve belki asla farkında olamayacağı şey, Aldrovandi'nin döneminin bilim düşüncesi ile kendi bilim düşüncesi arasındaki farktır. Aldrovandi'nin çalışmaları Buffon'un tarafından bakıldığında anlaşılammaktadır çünkü çoktan yitip gitmiş olan başka bir episteme içinden bakıldığında anlamlı olacaktır. Aldrovandi ve Buffon, tıpkı bizim hayvanların tuhaf ve komik bir sınıflandırmasından dem vuran yukarıdaki Çin ansiklopedisine duyduğumuz yabancılık gibi, birbirlerine yabancılık duymaktadırlar.

Foucault'un dönüşüm anlayışı da tamamen episteme kavramına endekslidir. Foucault'a göre dönüşüm, her çağın bilgi biçimlerinin birliğini yöneten epistemelerin değişmesiyle mümkün olur. (Urhan, 2000:52) Böylece tarihsel değişim dediğimiz şey, bu epistemeler arasında ortaya çıkan çöküş ve altüst oluşlardan ibarettir. (Munslow, 2000: 196) Foucault'un düşüncesindeki yapısalıcı etkiler *episteme* kavramı üzerine düşünürken daha belirgin hale gelir. Çünkü her bir epistemenin kendi içine kapalı bir bütünlük olduğu ve bir epistemenin yerini bir diğerine radikal bir biçimde bıraktığı, yeni epistemenin eskisinden kökten farklı olduğu türünden fikirler yapısalıcı düşüncenin *yapı* kavramı ile yakından bağlantılı gibi görünmektedir. Ancak süreksizlik kavramı açısından Foucault'un en önemli önceli ünlü Fransız bilgi kuramcısı Gaston Bachelard olmuştur. Gaston Bachelard bir bilgi kuramcısı olarak bilimin hep başarılı ve doğrusal olarak ilerlediği görüşünü reddediyordu. Bir kavramlar tarihi çalışması olarak öne çıkan Bilimsel Düşüncenin Oluşumu adlı eserinde Bachelard, abartılı ve doğrusal bir ilerlemeyi tespit etme önünde epistemolojik engeller bulunduğu düşüncesindeydi. Bachelard'ın Foucault tarafından miras alınan en önemli düşüncesi bu süreksizlik ve kopma düşüncesi olsa da bu etki yalnızca bununla sınırlı değildir. Bachelard'ın Foucault'a miras kalan bir başka

düşüncesi de karşı-deneyselciliktir. Bachelard bilimsel akliselim ile sağduyuyu birbirinden ayırmakta ve bilimin hiçbir zaman gerçekliğin bire bir yansıması olmadığını savunmaktadır. Bu anlayışa göre bilim, gerçekliği verili olanın değil, kurulu olanın içinde aramalıdır. Oysa deneyselci anlayış bunun tersini savunmakta ve bilimi deneyim üzerine bir laf kalabalığı haline getirmektedir.

II. 3. 3. Sorunsal Kavramı ve Gaston Bachelard

Ancak Bachelard'ın Foucault'a en önemli etkilerinden biri Foucault'a dolaylı yollardan geçen Sorunsal kavramıdır. Bachelard bu kavramı *Sorunsal (Problematique)* adlı eserinde ele almaktadır. Kavramı Canguilhem ve Althusser'den almış olsa da, bu düşünürlerin sözkonusu kavramı Bachelard'a borçlu oldukları düşünüldüğünde Foucault'un da dolaylı anlamda Bachelard'a borçlu olduğu görülür.

Sorunsal kavramının Foucault için önemi, onun özne anlayışı ile ilgilidir. Daha önce Foucault'un modern özne anlayışını eleştirdiği ve kurucu özne fikrine karşı çıktığını belirtmiştik. "Foucault'a göre öznel deneyim, tarihsel olarak sorunsallaştırmalar yoluyla kurulur." (Keskin, 1999:16) Kendi tarih çalışmalarını da bir anlamda bu sorunsallaştırmaların tarihi olarak niteler. Sorunsallaştırma kavramı, herhangi bir kavramın, belli söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikler tarafından bir doğruluk oyununa sokulması, yani bir düşünce nesnesi haline getirilerek onun hakkında belli doğruluklar üretilmesi anlamına gelir. Delilik olarak adlandırılan davranış biçimlerinin psikoloji, psikiyatri, psikopatoloji gibi söylemsel yani bilimsel olan pratiklerce ve akıl hastanesi sistematığı, bu hastane içindeki bazı kurallar, idari uygulamalar gibi söylemsel olmayan pratiklerce sorunsallaştırılmış ve bu sorunsallaştırma

sonucunda delilik 'akıl hastalığı' kavramına dönüşmüştür. Artık bu, kurulmuş bir deneyimdir ve bireyler bu kurulmuş deneyimin öznesi olurlar. (Keskin, 1999:17) Kelimeler ve Şeyler'de Foucault, insanın nasıl bir bilgi öznesi haline geldiğini incelemekte ve insanı bilgi öznesi olarak kuran bilgi alanlarının ve bu alanların ürettiği doğrulukların oluşumunun ve bu oluşuma özgü söylemsel pratiklerin analizini yapmaktadır. Böylece sorunsallaştırma kavramı aslında epistemenin de devindirici bir gücü olarak görülür. Çünkü sorunsallaştırma insanın bir bilgi öznesi olarak kurulmasını sağlayan bir devindirici ise, herhangi bir belirli tarihsel dönemin epistemesinin oluşumunda önemli bir rolü olmalıdır.

II. 3. 4. Doğruluk ve Episteme

Arkeoloji, bilgileri bir tarihsel a priori'den, yani belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluş koşulu olan epistemedeki hareketle çözümler demistik. Öyleyse kısaca arkeoloji, bir çağın epistemesini açığa çıkarıp belirgin kılarak bilgiler arasındaki benzerlik ve farklılıkları çözümlenmektedir. Bir episteme aynı zamanda bir zorunluluklar ağı olarak açıklanabilir. Yani her bir episteme kendi içinde bir bütünlüktür, böylece tarihsel doğruluk kavramının da bu episteme kavramı ile bağlantılı olarak düşünülmesi kaçınılmaz olur.

Arkeolojik yöntem bilim tarafından belirlenen ve artık klasikleşen doğruluk ölçütlerini kabul etmez. Tarihsel bilginin doğruluğu hiçbir zaman evrensel ve genel geçer bir doğruluk değildir. Eğer öyle olsaydı Foucault'u geleneksel tarih anlayışlarından ayıran önemli bir nokta yitmiş olurdu. Çünkü Foucault batının modernist akıl anlayışına dayanan ve ondan beslenen geleneksel tarih anlayışlarının tersine tarihte genel geçer bir gerçeklik olduğu fikrini kesinlikle reddeder. Her bir tarihsel dönemin doğruluğu o tarihsel dönemin

koşullarınca, Foucault'cu terimlerle konuşacak olursak o dönemin epistemencesine belirlenecektir. Öyleyse doğruluğun temeli, yukarıda tanımını vermeye çalıştığımız tarihsel a priorilerdir ki bu tarihsel a prioriler her çağda farklı şekilde belirginlik kazanırlar. Doğrunun epistemolojik ölçütlerini de bilimden bağımsız olarak her çağın kendisi belirler. (Urhan, 2000:51) Bir söyleşisinde sorulan bir soruya karşılık Foucault, doğruluk ile ilgili şu saptamayı yapmıştır; “doğruluk, önermelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.” (Keskin, 1999:18) Bu saptamayı daha açık kılmak için bir noktayı belirtmekte yarar var; arkeolojik analize göre bilgi, tarihsel olarak bir episteme içinde ve bu epistemenin söylemsel pratiklerini tanımlayan kurallara göre oluşur, bilginin öznesinin söylemdeki konumunu belirleyen de yine aynı kurallardır. (Keskin,1999:18)

II. 3. 5. İnsan Bilimleri ve Episteme

Foucault'un Kelimeler ve Şeyler adlı eserinin bir başka yönünü daha açık kılmak gerekmektedir. Foucault bu kitabın alt başlığını *Une Archeologie des Sciences Humaines* yani *İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* olarak belirlemiştir. Oysa bundan önceki yazdıklarımızda biz arkeolojik yöntemi kısaca “bilgiyi mümkün kılan tarihsel koşulları ve bu koşulların belirlediği epistemik uzamı ortaya çıkarmak amaçlı bir yöntem” şeklinde açıklamıştık. Bu açıklama yanlış olmasa da eksik bir açıklamadır.

Foucault Kelimeler ve Şeyler'in İngilizce baskısına yazdığı önsözde, arkeolojik düşünceyi “biçimsel olmayan bilgi” sistemlerinin bir tarihi olarak gördüğünü yazmıştır. Bu önsözde Foucault bilim tarihinin uzun yıllar matematik ve fizik gibi gerek duyulan soylu bilimleri tuttuğunu söylemekte ve bu dengeyi düzeltmeyi tasarladığı yolunda mesajlar

vermektedir. (Merquior, 1986:47) Merquior'a göre Foucault'un bu genel tavrının dayanağı, onun "çağdaş bilimin ilk adımlarından itibaren dünyanın matematikleştirilmesine pek az önem vermesindedir." (Merquior, 1986:77) Oysa çağdaş bilimlerin yükselmesi açısından matematiğin oynadığı rol ortadadır. Hatta matematiğin ve matematiksel düşünmenin yükselişi modern düşüncenin yükselişiyle koştur bir yapıdadır. Bunun en tipik örneği de elbette bizzat Descartes'in kendisidir. Onun matematikte ve geometride ortaya koyduğu başarılar felsefedeki çığır açıcı fikirlerinden aşağı kalır başarılar değillerdi. Kelimeler ve Şeyler'de Foucault bir anlamda bir bilim ve bilgi arkeolojisi yapmakta ise de ona göre ileride daha ayrıntılı göreceğimiz gibi her tarihsel dönemin epistemesi, özellikle insan bilimlerinde ve daha özel anlamda üç deneyim alanında kendini açığa çıkaracaktır, bu nedenle Foucault her tarihsel dönemin epistemelerini bu üç deneyim alanında gözlemlemeye ve açık kılmaya çalışır. Bu üç deneyim alanı yaşam emek ve dildir. Elbette bunlardan biri biyolojiye, ikincisi ekonomiye ve üçüncüsü filolojiye (dilbilime) karşılık gelir. Görüldüğü gibi Foucault Kelimeler ve Şeyler'in alanını özellikle bu üç deneyim alanı ile kısıtlamıştır. Bunu yaparken Foucault sağlam bir insani bilimler anlayışı ile hareket ediyordu. Aslında doğa bilimlerini değil de insani bilimleri tercih etmesinin önemli sebeplerinden biri, onun bilim tarihlerince adeta birer kahraman haline getirilen Galileo, Descartes ve Newton gibi önemli bazı isimleri modern düşüncenin ve batı akılcılığının tipik temsilcileri olarak görmesi ve bugün batı kültüründe baskın anlayış olan batı akılcılığının ve modernliğinin ısrarla önümüze sunduğu bu isimlerin adını anmayı batı akılcılığının ekmeğine yağ sürmek olarak görmesidir. Bu açıklama elbette biraz duygusal bir açıklama gibi gelebilir. Ancak gerçekten de batı akılcılığına ve moderniteye karşı çıkmak, bir anlamda batının iyiden iyiye kanıksanan bazı kavram ve değerlerince şekillenen bilim tarihine de karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Çünkü geleneksel tarihin kendilerinden beslendiği tarihte süreklilik,

ilerleme, aydınlanma gibi fikirlerin ortaya çıkması ve batı düşüncesinin merkezine oturmasını sağlayan şey büyük ölçüde bilimsel gelişmelerin ortaya koyduğu sonuçlardır. Bu bilimsel gelişmeler de elbette insani bilimlerden çok doğa bilimlerinde ve formel bilimlerde (matematik, geometri, mantık) ortaya çıkmıştır. Bu ikisi, iki önemli kavramı da beraberinde getirmektedir ki bunların batı bilimindeki önemi büyüktür; birincisi mekanizm ikincisi matematik ve matematiksel düşünüdür. Oysa Kelimeler ve Şeylerde irdelenen alanlarda mekanizm ve matematik hiçbir biçimde öne çıkmaz. (Merquior, 1986:78) Doğa bilimleri ve matematik tümüyle görmezden gelinir ve bilgi ve bilimin alanı sürekli insan bilimlerindeki gelişmelere indirgenir. Daha önce belirttiğimiz gibi bilgi ve bilim anlayışı açısından insan bilimlerine öncelik tanımak her zaman felsefe tarihindeki modernist karşıtı söylemlerce beslenmiş ve onları beslemiştir. Ancak elbette Foucault'un bilim alanını bu denli daraltması ve episteme kavramını incelerken kendisini insan bilimleriyle sınırlandırması tartışma götürür bir durumdur. "Foucault'un tasarısını benimsemeye yakın bir noktada olan Canguilhem bile, Kelimeler ve Şeyler'in ince mimarisinde fiziğin ihmal edilmesinden kaygılanmış ve fiziğin hesaba katılması durumunda yapıtın can alıcı teorisini oluşturan kesin süreksizliğin alaşağı olacağını görmüştür." (Merquior, 1986:79) Merquior Canguilhem'in bu kaygısını haklı bulmuştur ve; "bilimlerin gerçek tarihine bakıldığında, bazı klasik söylemlerin (mesela Newton'un söyleminin) kendilerini izleyen epistemelerle içiçe girdiğinin ama bazılarının da böyle olmadığını görülebileceğini" iddia etmiştir. (Merquior, 1986:79)

Öyleyse sorun şu şekilde özetlenebilir; Foucault tarihte süreksizlik fikrini temellendirirken bunu epistemelerin bazı özelliklerine dayandırarak yapmaktadır. Buna göre Foucault'un ifadesiyle epistemeler yekpare sütunlar, kesin olarak bölünmez ve tek

bilgi kalıbı niteliğini taşırlar ve belirli bir kültürde ve belirli bir anda, her zaman için bütün bilginin akla uygunluk koşullarını belirleyen yalnız bir episteme olur. Kelimeler ve Şeyler episteme kavramını yalnızca bu özellikler ışığında ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda onlara bir tür dokunulmazlık da tanır. Buna göre her epistemik dönüşümde, birdenbire şeyler eskisi gibi kavranır, tanımlanır, ifade edilir, nitelendirilir, sınıflandırılır ve bilinir olmaktan çıkarılırlar. Oysa Foucault'un bilgi ya da bilim tarihine alternatif oluşturan doğa bilimlerinin ve matematiğin tarihine bakıldığında, bu alanlarda, Foucault'un kendisine inceleme alanı olarak belirlediği insan bilimlerinde gözden rahatlıkla yitebilecek bir sürekliliği görmek daha kolay olmakta, öncüllerin ardıllarına etkileri daha belirgin hale gelmektedir. Burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum söz konusudur; tarihte süreksizlik ve kopma fikrinin haklılaştırılabilmesi her türden modernite anlayışını elbette daha yetkin hale getirecektir. Çünkü modernitenin özellikle tarih bilimindeki dışavurumu büyük ölçüde bu kavrama dayanmaktadır. Böylece Foucault modern ve geleneksel düşünceleri eleştirisinde aslında çok önemli bir noktaya ulaşmış bulunmaktadır. Ancak Foucault'un bunu yaparken insan bilimlerine öncelik vermesi elbette kafalarda bir soru işareti uyandırmıştır. Foucault'un tarihte süreksizlik fikrini özellikle bilgi ve bilim tarihi ile ilgili incelemelerinde göstermeye çalışırken doğa bilimleri ve matematiği bu ölçüde görmezden gelmiş olması ister istemez çalışmalarının etkisi konusunda bir zihin bulanıklığına yol açmaktadır. Bu türden bir süreksizliğin söz konusu alanlarda gösterilebilmesi elbette Foucault'un arkeolojik çalışmasını daha tam hale getirecektir. Nitekim incelediğim bazı kaynaklarda Foucault'un özellikle Kelimeler ve Şeyler yapıtına yöneltilen eleştirilerin özellikle bu odakta toplandığını görmüş bulunuyorum. Ancak bu eleştirileri değerlendirirken Foucault'un birçok konuşma ve makalesinde ısrarla belirttiği bir diğer amacını da göz önünde bulundurmak gerekir. Foucault bu amacı batı

düşüncesinde insanın özne haline dönüştürülmesi sürecinin bir tarihini yapmak olarak açıklar. Bu amaç bizi daha önce sözünü ettiğimiz modern özne düşüncesinin eleştirisine götürecektir. Elbette böylesi bir amacın gerçekleştirilebilmesi herşeyden önce insani bilimlerin, yani insanın hem özne hem de nesne olarak ele alınıp incelendiği disiplinlerin alanında gerçekleştirilecek derin bir araştırmaya dayandığı ortadadır. Foucault'un arkeolojik çalışmalarının özellikle bu alana ilişkin incelemelerden oluşmasının önemli nedenlerinden biri, belki de en önemli nedeni budur. Bu açıklamalardan sonra Foucault'un Kelimeler ve Şeyler adlı eserinin amaçlarından birinin kendilerini incelemek olduğunu açıkladığı insan bilimlerini biraz daha açmak gereği ortaya çıkmaktadır;

Tekelioğlu, episteme kavramını doğa bilimci, iktisatçı ve dilbilimcilerin söylem nesnelerini tanımladıkları tarihsel dönemlerin oluşum kurallarının ürünlerine karşılık geldiğini söylüyor. (Tekelioğlu, 1999:82) Bu tanım episteme kavramı ile insani bilimler arasındaki ilişkiyi özetler. Böylece yaşam, emek (ya da çalışma) ve dil ya da daha kesin bir anlatımla yaşayan, üreten ve konuşan bir hayvan olarak insan, ya da biyolojik, sosyo-ekonomik ve kültürel boyutu içinde insan, Foucault'un odak noktası olan üç deneysellik alanını oluşturur ve Foucault'a göre derin bir düzeyden bakıldığında, bütün bu bilgi alanları arasında her epistemik evrede yüksek bir eş biçimlilik bulunmaktadır. Bu üç ayrı epistemik bölge, her bir verili tarihsel dönemde içiçe girip birbirlerine karışır, birbirleriyle karşılaşır ve hep birlikte o dönemin epistemelerini oluştururlar. Daha önce Foucault'un tarihsel çözümlerinin konusunun tümüyle insan bilimleri olduğunu söylemiştik. Ancak insan bilimleri Foucault'a göre modern çağın başlangıcında yani 18. yüzyılda ortaya çıkmış bir kavramdır. Bunun nedeni de bugün batı düşüncesinin kullandığı anlamda insan düşüncesinin ancak 18. yüzyılda yani modern episteme ile kurulmuş olmasıdır. İnsan, iki

yüzyıldan daha az bir zaman önce, bilginin evreni düzenleme çabası içinde kendiliğinden ortaya çıkmış çok yeni bir varlıktır. 18. yüzyılın bitiminden önce ne insan ne insan bilimleri ortalıkta görünmemektedir. (Urhan; 65) Ancak modern çağ ile birlikte söz konusu üç deneyim alanı (yaşam, emek, dil) bugün kullandığımız anlamda üç insan bilimi tarafından nesneleştirilmiş ve böylece biyoloji, iktisat politikası (ekonomi) ve filoloji ortaya çıkmıştır. Bu farklılık nasıl ortaya çıktı? İnsan nasıl modern düşüncenin ileri sürdüğü anlamda kuruldu ve tarih sahnesine çıktı? Elbette bu soruları yanıtlamadan önce bir başka soruyu yanıtlamak gerekir. Acaba Foucault'un epistemeler öğretisinin tarihsel olarak anlamı nedir? Batı tarihinde epistemeler öğretisi nasıl dışa yansımıştır? Başka bir ifadeyle Foucault batı tarihini nasıl dönemleştirir ve epistemeler öğretisini bu tarihte nasıl işletir? Üçüncü bölümde cevap arayacağımız sorular bunlardır. Böylece her tarihsel epistemede dünyanın ne türden bir görünüm kazandığını belirleyerek insan bilincinin ve insan bilimleri kavramının bu her bir tarihsel dönemde ya da epistemede nasıl bir görünüm kazandığını açık kılma olanağına sahip olacağız. Ancak bundan önce Foucault'un epistemeler öğretisini daha iyi kavrayabilmek için episteme kavramını daha önce kullanan Giambatista Vico'nun düşüncelerine ve birçok yorumcu tarafından Foucault'un episteme öğretisiyle karşılaştırılan ve içerik açısından epistemeler öğretisine benzerliği bilinen Thomas Kuhn'un paradigmalar öğretisine kısaca değinmekte yarar var.

II. 4. Giambatista Vico ve Michel Foucault

Episteme kavramını Foucault'un kullandığı anlama yakın bir şekilde ilk kez kullanan kişi 18. yüzyılda yaşamış ünlü bir İtalyan filozofu olan Giambatista Vico olmuştur. Zaten Munslow'a göre Foucault'un tarih görüşü de genel anlamda Vico'nun ortaya koyduğu şu öncüle dayanmaktadır; "biz ancak insanın yaratılmış olduğundan emin

olabiliriz.” (Munslow, 2000:45) O halde Vico'nun görüşlerini kısaca ele alarak bunların Foucault'u ne anlamda ve ne ölçüde etkilediğini açık kılmaya çalışalım;

Vico'nun batı düşüncesindeki önemi, modernliğe alternatif bir bakış açısı geliştirebilmiş olmasıdır. Öyle ki yurttaşı Benedetto Croce, onu 19. yüzyılın temeli olarak görmektedir. Bu da Vico'nun etkisinin en az bir yüzyıl sonra tam anlamıyla ortaya çıkabildiği anlamına gelmektedir. Modernlik karşıtı düşünürler arasında sayabileceğimiz Foucault'un Vico ile olan ilişkisi de bu modernlik-karşıtı çizginin birçok düşünürce yine Vico'ya dayandırılmasıyla açıklanabilir. Vico, tarihsel-toplumsal bağlarından kopmuş Descartes'cı öznenin kurucu-yaratıcı rolünü yadsımakta ve böylece tarihsel ve toplumsal koşullarca değiştirilemeyen evrensel bir insan doğası fikrini eleştirmekteydi. Onun *Yeni Bilim* adlı eserinde ortaya koyduğu argümanların temeli, insan toplumunun, eylemin ürünü olarak tanımlanan insanlar arası ilişkiler ve tarihsel toplumsal kurumlardan oluştuğu savıdır. Bu savla Vico, tarihi de insanlığın eseri olarak aktif yaratıcı bir süreç olarak belirlemiş olmaktadır. Yine aynı nedendir ki Vico'nun düşüncesi insan bilimlerine öncelik veren bir anlayış doğrultusunda şekillenmiştir. Çünkü Vico, yapısı gereği insanın ancak kendisi hakkında yetkin şekilde bilgi sahibi olabileceğini iddia ediyordu. Böylece insan bilimlerinin doğa bilimlerine üstün olduğu savı Vico'nun bilim anlayışını yansıtıyordu. Oysa aynı yıllar batı düşüncesinde doğa bilimlerinin ve matematiğin altın çağlarının yaşandığı yıllardır. İnsan bilimleri henüz tam anlamıyla olgunlaşmamıştı. En bilinen ve köklü insan bilimi olarak kabul edilen tarih ise yöntem açısından doğa bilimlerinin yöntem anlayışlarının egemenliği altındaydı. Tarihsel gerçeklik düşüncesi batı akılcılığının gerçeklik anlayışından ayrı düşünülmemekteydi. Oysa Vico aynı dönemde insanın bilgi edinmek için sahip olduğu donanımların, en iyi kendi yapıp ettikleri üzerinde başarı sahibi olabileceğini iddia ediyordu. Bu anlamda Vico, Foucault'un çok erken

sayılabilecek bir öncülü olarak görülebilir. Çünkü Foucault'da Kelimeler ve Şeyler'de insan bilimlerine tam bir öncelik tanırken, bilim tarihinin karakteristik konuları ile hemen hiç ilgilenmez.

Vico'nun Foucault'a etkileri elbette bununla sınırlı değildir. 1725 ve 1744 yılları arasında yazıp tamamlayabildiği *Yeni Bilim* (The New Science) adlı eserinde Vico, tarihte ilk defa, dilin (mecaz ve anlatı olarak) dünyadaki şeyleri ne oranda temsil ettiği ve aynı zamanda onlar arasında var olduğu sanılan ilişkilere dair anlayışımızı ne ölçüde kurduğu üzerinde kurmuştu. (Munslow, 2000:201) Ancak Vico'nun dünyayı anlamada ve yorumlamada dile öncelik tanıyan bu görüşleri kendi çağında fazla anlaşılmuş değildir. Çünkü yaşadığı dönem batı biliminin ve akılcılığının altın çağını temsil ediyordu ve batı akılcıları, bilimin bir şekilde dilin dışında kalarak, kendi yöntemleriyle tarihsel gerçekliği gün yüzüne çıkarabileceğine inanıyorlardı.

Oysa Vico'nun kuramları hem çok köktenci ve hem de şaşırtıcı derecede günümüzün bazı temel eğilimlerini öngörür tarzdadır. Başta da söylediğimiz gibi Vico, dilin iki anlamda, hem mecaz üretme anlamında hem de anlatı anlamında, dünyadaki şeyleri kavrayış tarzlarımızı belirlediği üzerinde durmaktadır. Böylece kullandığımız dil, Vico'ya göre bir tür kurucu rol üstlenmiştir. Bu görüş elbette çağının dil anlayışları ile kıyaslandığında çok radikal bir tezdır. Temsil ettiği şeyleri aynı zamanda kuran bir yapı anlamında dil görüşü çağında çok tutulmadı. Bunun nedeni belki de batı düşüncesinin dile ilişkin kavrayışının henüz böyle bir tezin önemini kavrayacak bir noktaya ulaşmamış olmasıdır. Çünkü yüzyılımızda dil üzerine yapılan felsefi ve dilbilimsel çalışmaların diğer çağlara oranla çok daha ileri bir düzeyde olduğu rahatlıkla tespit edilebilir. Nitekim dilin,

felsefi düşüncede önem kazanması ve birçok felsefi akımın merkez teması olması, bugün Vico'nun savunduğu anlamda dil görüşlerinin yaygınlaşmasına neden oldu. Vico bu çağda yaşasaydı büyük olasılıkla teorisinin bu kadar yaygınlaşmış olduğunu yadırgamayacaktı. Foucault'da tıpkı Vico gibi, dilin özellikle metafor yaratma anlamında temel bir önemi olduğunu savunur. Daha önce yapısalcılık ile ilgili bölümde Foucault'un dil konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığını hatta Kelimeler ve Şeyler'in merkez temasının dil olduğunu söylemiştik. Bunun elbette bir nedeni vardır. O da dilin episteme kavramı ile ilişkisidir. Bu ilişki Vico'nun bu iki kavramı kullanışı ile de birçok benzerlik gösterir; Foucault'a göre episteme kavramı, "tüm insani bilgi dallarının zihinsel altyapısı, sadece anlatsal temsiller içinde ortaya serilebilen ve kurulabilen mecazi tarihsel a priorilerdir." (Munslow, 2000:200) Yukarıda ele alınan tanım gereği episteme kavramı belirli bir tarihsel dönemde şeyleri düzenleyen bir anlatı formudur, aynı zamanda. Bu da batı tarihi boyunca birbirinin yerini almış belirli tarihsel dönemlerin her birinde şeyleri düzenlemeye ilişkin farklı 'figüratif mecaz yapıları' olduğu anlamına gelir.

Vico'da *verum ipsum factum* diyordu, yani doğru olanla imal edilen aynıdır. (Munslow, 2000:202) Bu ifadeler bir yandan bilginin toplumsal bir kurmaca olduğu düşüncesini içermekte ve Kartezyencilik ve Aydınlanma akılcılığının radikal bir eleştirisi anlamına gelmekte, diğer yandan Vico'nun tarih anlayışının Foucault'un tarih anlayışına ne kadar yakın olduğunu göstermektedir. Çünkü Vico doğru olanla imal edilen aynı şeydir diyerek, 'her çağın bilgi anlayışının o çağın farklı figüratif mecaz yapıları kurulan episteme kavramı tarafından düzenlendiğini' söyleyen Foucault'a yakın bir çizgide olduğunu göstermektedir. Vico aynı zamanda tarihçilerin bir metin olarak geçmişi yazdıklarında, kaçınılmaz olarak onun bağlamı olarak şimdiki zamanı geçmişe

dayandırmakta olduklarını ileri sürer. Foucault'un tarih konusundaki temel eğilimlerini belirlemede Vico'nun bu anlayışının izini sürmek pek zor değildir. Çünkü Foucault da Vico'nun bu düşüncesi ışığında, tarihçilerin tarihsel bilmede objektif kanıt inançlarını askıya almaları ve tarihsel incelemede bir şimdıcilik ve dayatmacılığın olduğunu açık yüreklilikle görmeli ve kendilerine itiraf etmeleri gerektiğini düşünür. Öyleyse Vico'nun, insan bilimlerine öncelik tanıyarak, dilin şeyleri kurma adına öncelikli bir önemi olduğunun altını çizerek ve tarihçinin geçmişi incelerken kaçınılmaz şekilde kendi çağının koşullarını ona dayatacağını ileri sürerek Foucault'un düşüncelerine bir yönüyle doğrudan diğer yönüyle dolaylı bir öncül oluşturduğunu söyleyebiliriz.

II. 5. Kuhn'un Paradigmalar Öğretisi ve Episteme Kavramı

Thomas Kuhn'un 'paradigmalar öğretisi', kendi içinde tutarlı ve bilim tarihindeki birçok olayı açıklamakta oldukça kullanışlı bir öğretilerdir. Bu nedenle yüzyılımızın en popüler öğretilerinden biri olduğu söylenebilir. Belki bu popülerlikten yararlanarak Foucault'un epistemeler öğretisini daha anlaşılır kılmak için bazı Foucault yorumcuları episteme nosyonunu paradigma kavramı ile karşılaştırmış ve Foucault'un da tıpkı Kuhn gibi bazı bilimsel paradigmalar ortaya koyduğunu iddia etmişlerdir. Kuhn'un, 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' adlı yapıtında ortaya koyduğu paradigma öğretisi genel anlamda düşünüldüğünde Foucault'un episteme öğretisi ile fazla benzeşmez. Ancak bazı karşılaştırmalar üzerinde durulması gereken bazı benzerlikler ortaya koyarak episteme öğretisinin anlaşılmasını kolaylaştırabilir.

Daha önceki bölümlerde epistemeyi açıklarken onun herhangi bir çağda bilgi olan şeyin ne olduğunu anlamada tek ölçüt olduğunu söylemiştik. Kuhn'un 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' adlı eserinde paradigma kavramını ele alışı bu düşünceyle büyük bir

benzerlik gösterir. Kuhn bu eserde; “Bir paradigmanın ya da paradigma adayının olmadığı yerde, belli bir bilimin gelişmesi ile uzaktan yakından ilintisi olabilecek bütün etkenlerin görece önemlerini ayırd etme olanağı yoktur.” der. (Kuhn, 2000:73) Bu ifadeden yola çıkarak paradigma kavramının da tıpkı episteme gibi zorunlu bir temel olduğu düşüncesine varmamız olanaklıdır. Bu anlamda episteme ve paradigma birbirleriyle büyük bir benzerlik gösterirler. Nitekim Kuhn aynı eserde açıkça şöyle diyecektir;

Olguların seçimine, değerlendirilmesine, eleştirisine olanak veren bilinçli ya da bilinçsiz bir kuramsal ve yöntemsel inanç yapısı olmaksızın hiçbir doğa tarihçesine anlam verilemez. Eğer bu inanç yapısı daha başlangıçta olguların toplanışına sızmamışsa o zaman dışarıdan işe karışması, belki o sırada geçerli olan bir metafizik görüşten veya bir başka bilimden ödünç alınması, ya da kişisel ve tarihsel rastlantı sonucu edinilmesi söz konusudur. (Kuhn, 2000:74)

Öyleyse paradigma kaçınılmaz bir biçimde bilimsel çalışmalara dahil olmak, onlara temel oluşturmak durumundadır. Çünkü paradigma kendisine temel oluşturduğu bilim dalının tanımını da belirleyecektir öyle ki Kuhn, “paradigmayı terk etmek, onun tanımladığı bilim dalını bırakmakla özdeştir.” demektedir. Ancak bu noktada paradigmalarda epistemeler arasındaki en önemli fark ortaya çıkar çünkü bir paradigmayı terk etme olanağı vardır oysa epistemeleri terk etmek gibi bir şey söz konusu olamaz. Kuhn’un paradigmalarıyla Foucault’un epistemelerini karşılaştıranlar bu farkı dikkatle vurgular. Kuhn’un paradigmaları birer örnek niteliği taşırlar. Araştırmacılar bu paradigmaları bilimsel yapıp etmelerinde ortaklaşa benimserler. Oysa Foucault’a göre düşünce biçimlerini kendi yasalarından ibaret görenler için epistemenin kavram örgüsü her zaman için anlaşılabilirlikten uzak kalır. “Tamamen bilimsel bir kolektif bilinçaltından çok, pratik alanına girdiklerinden, paradigmalar sıkı sıkıya kurallara bağlı değildir. Ama

epistemeler kesinlikle böyledir.” (Merquior, 1986: 48) Öyleyse paradigmlar ile epistemeler birbirleriyle karşılaştırıldıklarında paradigmlar kuramdan daha fazla şeyler olarak kalırken epistemeler dünya görüşünden de öte bir yerde bulunurlar. Bilincin ve bilinçdışılığın daha derin bir katmanında yer alırlar. Kuhn’un düşüncesinde paradigma kavramı elbette çok güçlü bir şekilde işlenir. Bir paradigma kendi egemenliği süresince tüm bilimsel çalışmaları şekillendirir, yönlendirir ve ona tam bir model oluşturur. Örneğin Newton’un hareket ile ilgili görüşleri uzun bir süre bilim adamlarınca tartışılmamış ve tüm bilimsel pratikler bu hareket kavramını aynen kabul etmişlerdir. Ama Foucault’un düşüncesinde episteme kavramı, Kuhn’un düşüncesinde paradigma kavramının sahip olduğu konumdan çok daha güçlü bir konumda yer alır. Adeta o dünyayı, o dünyanın tüm bilgi, bilim, insan, doğa anlayışını yaratır, belirler, şekillendirir.

Ancak elbette paradigmlar ve epistemeler birbirleriyle sadece farklılıkları doğrultusunda ilişkili değildir. İlk anda görülen bir benzerlik, Kuhn’un kendi ifadesiyle paradigmların birbirleriyle asla kıyas edilemeyecek şekilde kökten birbirlerine karşıt olmaları buna karşılık epistemelerin de Foucault’un ifadesiyle yekpare sütunlar olarak birbirleriyle hiçbir ilişki içinde olmamaları ve birinin diğerinin yerini kökten bir şekilde almasıdır. Ancak bu benzerlik de dikkatle incelendiğinde içinde bazı derin farklar barındırır. Kuhn ‘Bilimsel Devrimlerin Yapısı’ adlı eserinde bir paradigmanın ortadan kalkarak yerini yenisinin alması sürecini birçok somut örnekle anlatmaktadır. Bu nedenle bir paradigmanın yerini yeni bir paradigmanın alması önceki paradigmanın karşılaştığı bazı zorlukların üstesinden gelemez hale gelmesiyle açıklanır. Kuhn bunu şöyle ifade eder: “Var olan kuralların başarısızlığı, yenilerinin aranması için bir nevi geçiş taksimi sayılır.” (Kuhn, 2000: 129) Öyleyse Kuhn’un paradigmları birbirlerinin yerine geçerler ve yeni

paradigma eskisinin sorunlarını çözmek üzere yola çıkar, böylece ondan bazı sorunları devralmış, onun bu anlamda bir devamı olmuş sayılır. Oysa epistemeler arasında böyle bir ilişki yoktur. Yeni bir episteme bir öncekinin mirasçısı değildir; tüm dünyayı ve bilgiyi tümüyle farklı bir biçimde baştan kurar ve bunun nasıl olup bittiği üzerinde hiçbir şekilde durulmaz. Öyleyse Kuhn'a göre eski ve yeni paradigmlar arasında şiddetli kapışma dönemleri yaşanır. Eski paradigmda, bir soruna bulunan çözüm, eğer gerçekten bir çözümse yeni bir paradigma çerçevesinde de geçersiz hale gelmeyecektir. Bu da Kuhn'un düşüncesini, "nesnelliğin özünün kabulüne doğru yöneltir." (Merquior, 1986:49) Böylece Kuhn'un düşüncesi, David Papineau'nun ifadesiyle bazı kuramların nesnel anlamda ötekilerden daha iyi olarak gösterilmesi açısından belirli bir yansız karşılaştırma zeminini barındırır. Oysa Foucault böyle bir şeye hiçbir zaman yanaşmamıştır; *nesnel bilgi* anlayışı, daha önce de gördüğümüz gibi, Foucault'a tamamen yabancı bir kavramdır.

III. BÖLÜM: BATI TARİHİNİN ÜÇ EPİSTEMESİ

III. I. 'Deliliğin Tarihi' ve Foucault'un Epistemeler Öğretisi Açısından Önemi

Önceki bölümde Kelimeler ve Şeyler'in Foucault'un epistemeler öğretisi adına en önemli yapıtı olduğunu belirttik. Bu bölümde epistemeler öğretisini içeriklendirmeye çalışacağız. Ama bunu yapmadan önce Foucault'un Kelimeler ve Şeyler'in yayınlandığı tarih olan 1966 yılına kadarki çalışmalarını ele almak yerinde olacaktır. Bunun nedeni Kelimeler ve Şeyler'deki bazı düşünce ve eğilimlerin bu ilk dönem yapıtlarda ortaya çıkmaya başlamış olmasıdır. Özellikle Deliliğin Tarihi, Foucault'un epistemeler öğretisi için önemli bir tarihsel inceleme örneği oluşturmaktadır. Kelimeler ve Şeyler'i Deliliğin Tarihi'nde izlenmeye çalışılan düşüncenin daha geniş ve kapsamlı bir görünümü olarak görmek mümkündür. Deliliğin Tarihi'ni değerlendirirken şöyle bir güçlük karşılıyoruz, bu yapıt batı tarihini delilik deneyimini anlamlandırışı, onu ele alışı bakımından belli tarihsel dönemlere ayırmakla birlikte, Foucault'un epistemeler öğretisi ancak 1966'da Kelimeler ve Şeyler'le belirginlik kazandığı için yapıtta epistemeler öğretisinin belirgin bir şekilde vurgulanmadığı ortadadır. Ancak Kelimeler ve Şeyler'in yazımından sonra Deliliğin Tarihi'nin içeriği, her zaman bu yapıttaki genel savlar ışığında değerlendirildi, epistemeler öğretisinin bir açılım örneği olarak görüldü. Şimdi kısaca Foucault'un erken dönem yapıtlarını ve Deliliğin Tarihi'ni değerlendirelim;

Hayatının erken dönemlerinde yoğun bir psikoloji ve psikopatoloji eğitimi aldığı ve bazı akıl hastanelerinde çalıştığı göz önünde bulundurulduğunda, Foucault'un ilk yapıtlarının ağırlıklı olarak psikoloji ve psikopatoloji üzerine olması şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan, Foucault'un bu çalışmalarının çok kısa bir süre içerisinde, batı kültürünün birçok tartışma noktasını içeren, kavrayan ve bunlara özgün katkılarda bulunan zengin bir

felsefeyi de içerecek şekilde genişleyebilmiş olmasıdır. Nitekim Foucault'un 1954 yılında yazdığı ilk kitap olan Akıl Hastalıkları ve Psikoloji (*Maladie Mentale et Psychologie*) belki psikopatolojide bazı varoluşçu ve fenomenolojik yaklaşımlara değiniyor, bu yaklaşımlar üzerine bazı özgün fikirler içeriyordu ama yine de sonraki eserlerine oranla oldukça zayıftı ve etkisi de o nisbette yetersiz olmuştur. Ancak Foucault kendisine Almanya'da devlet doktorası (doctorat d'etat) kazandıran *Deliliğin Tarihi* (Historie de la Folie) ile yüzyılımızın ikinci yarısını büyük bir etki altında bırakacağına sinyalini vermiş oldu. Bu kitapta Foucault, akıl hastalığı deneyiminin batı tarihi içerisinde büründüğü birbirinden farklı görünümlere değiniyor ve deliliğe bakışı açısından batı tarihinde, birbirinden, aralarında hiçbir geçiş kurulamayacak şekilde ayrılan üç tarihsel dönem görüyordu. Buna göre *Ortaçağ ve Rönesans* boyunca delilik toplumun diğer unsurlarından farklı bir şey olarak görülmezken (hatta Ortaçağ'da dinsel bir kimliğe ve ayrıcalığa da sahipken) *Klasik çağda* akıl hastalarının toplumdan tecriti süreci başlamış ve özellikle *Modern çağda* psikiyatri ve psikopatolojide büyük devrimler yapan Tuke ve Pinel adlı psikiyatristlerin önderliğinde bir hastalık olarak kurulmuştur. Foucault'un bu tarihsel dönemlendirmesi yaklaşık 5 yıl sonra kaleme aldığı 'Kelimeler ve Şeyler'de de aynen devam ettirilmiştir. Bu nedenle batı tarihinin üç epistemelerini konu alacağımız bu bölüme Foucault'un *Deliliğin Tarihi* adlı yapıtında ortaya koyduğu sözkonusu tarihsel dönemleri inceleyerek başlamak yerinde olur. Ancak bundan önce yapıtın genel bir değerlendirmesini yapmakta fayda vardır.

Foucault, batının deliliği değerlendirilme biçemlerine ilişkin bu çalışması esnasında deliliğin, batı akılcılığı tarafından modern çağda, akılı olumlamak üzere nasıl kullanıldığını keşfeder ve böylece batının bazı ayırım kriterlerini de aynı zamanda keşfetmiş olur.

Foucault'un bu kitapta yaptığı, daha önce Akıl Hastalığı ve Psikolojide kısaca değindiği bir düşünceyi ayrıntılı olarak ele almaktır ki bu düşünce yapının asıl önemini oluşturur. Foucault sözkonusu ilk eserinde psikiyatri ve psikopatolojideki bir yanlış yaklaşıma değiniyordu, bu yaklaşım delilik deneyimini tamamen farklı, yabancı bir unsur olarak gören, onu tamamen bir nesne olarak kuran anlayıştır. Bu anlayış, delilik deneyimini kavrayabilmekten dolayısıyla hastalığa bir çözüm üretebilmekten uzaktır. Foucault burada psikiyatriye farklı bir bakış açısı getiren Ludwig Binswanger'den etkilenecek, doktorun kendisini hastasının yerine koyması, olaylara ve şeylere kısacası tüm bir dünyaya onun bakış açısından bakabilmeyi başarması gerektiğini savunur. Böylece Foucault, özne-nesne ayrımının tümüyle yittiği, deliliğin bir farklılık, bir yabancılık, *bir başka-olan* olarak değil de yoğun bir duygudaşlıkla, insan deneyimlerinin bir parçası, bir türü olarak kurulduğu yeni bir psikopatoloji anlayışının sinyalini verir. Ancak bu fikir kitapta fazla geliştirilmez, zaten hacim olarak da oldukça yetersiz olan yapıta bu fikir böylece bırakılır. Ama psikopatolojinin içinde bulunduğu durumun elverişsizliklerine ısrarla değinilir. Ancak Foucault'u 1961 yılında yayınlanan *Deliliğin Tarihi*'ni yazmaya sevkeden güdüyü bu kitapta aramak yerinde olacaktır. *Deliliğin Tarihi* geniş bir incelemedir, içinde yoğun bir psikoloji ve psikopatoloji eleştirisi taşır ve giderek tüm psikopatolojik kuramlara şiddetli bir karşıtığa varır. Foucault Akıl Hastalığı ve Psikoloji'de özne-nesne ayrımının etrafından dolanmak, fenomenolojik bir psikopatoloji geliştirmek niyetindeydi. *Deliliğin Tarihi*'nde ise artık özne kavramından tümüyle vazgeçmiş ve böylece birçok yorumcuya göre yapısalcılığa iyiden iyiye yaklaşmıştır. Özne, Descartesçi anlamda dünyamızı ve bilgimizi kuran, genel-geçer bir hakikat anlayışından beslenip ona dayanarak, çağımızı, tarihimizi, toplumumuzu tüm yapıp etmelerimizi belirleyen bir güç, bir egemen değildir ona göre. Bugünkü anlamda ancak modern çağda kendini ortaya koyan bir kurgudur.

Derrida, Deliliğin Tarihi'ni yorumlarken onun aslında üstü örtük bir biçimde Batı akılcılığının tarihi olduğunu söyler. Gerçekten de Foucault bir yandan deliliğin, ayrı bir toplumsal gerçeklik olarak kurulmadığı, insan gerçekliğinin bir parçası olarak algılandığı Ortaçağ ve Rönesansa özlem duyarken, diğer yandan Batı kültürünün, şeylere acımasızca uyguladığı bir ölçüt olan 'aynı-olan/başka-olan' (biz ve ötekiler) ayrımının nasıl deliler üzerinde işletildiğini gözler önüne sermeye çalışır. Onun Deliliğin Tarihi'nde yaptığı şey, geleneksel tarihçilerin tersine, tarihe ve batı toplumunun geçmişine bugünü anlamak açısından, Nietzsche'yi andırır anlamda yönelmek, orada ne genel-geçer bir hakikat düşüncesi ne de kurucu bir öznenin egemenliği tarafından koşullanmaksızın olguları ve olayları incelemektir. Bu nedenle Foucault Deliliğin Tarihi'nde, 'delilik deneyimi' olarak adlandırdığı şeyin batı tarihinin çeşitli dönemlerinde nasıl bir görünüm kazandığı ve toplumca nasıl algılandığı, anlaşıldığını incelemeye çalışır. Bu inceleme sonunda Foucault, batı tarihinde 'delilik deneyiminin' algılanışı ve anlamlandırılışı açısından birbirleri arasında hiçbir geçişlilik ve etki olmayan üç tarihsel dönem keşfeder.

Delilik ortaçağ boyunca, her zaman kutsal bir olgu olarak kabul edilmiş ve bu nedenle delilere korkuyla karışık bir saygı duyulmuştur. Deliler adeta öte bir dünyanın belirsizlik zırhına bürünmüş ve toplum tarafından anlaşılmaz kabul edilen bir bilgelikle iç içe ele alınmışlardır. Bu tutum laik bir anlayışın hızla yayıldığı Rönesans boyunca da farklı bir görünüm alarak devam etmiştir. Öyle ki; ortaçağın kutsal bir rol biçtiği deliler Rönesans insanı tarafından yüksek ve alaycı bir aklın temsilcileri olarak kabul edildiler. Rönesansta delilik, dünyanın anlamsızlığını, saçmalığını insanların yüzüne vuran, akıl ötesi anlamlara sahip bir dünyayı simgelemekteydi. "Delilik kuşkusuz cezbetmekte, ama gözleri kamaştırmamaktadır. Dünyada kolay, neşeli, hafif olarak ne varsa onları yönetmektedir (...)

insanları ferahlatan, onlara dertlerini unutturan odur.” (Foucault, 2000:53-54) En önemlisi, Rönesans insanı, delilere gerçeklik içinde bir yer veriyor ve akıl ile akıldışı arasında toplumsal-düşünsel köprüler görüyordu. Deliler elbette, onlardan gelecek bazı zararlardan korunmak için toplumdan belli ölçülerde uzaklaştırılmaktaydılar ancak bu uzaklaştırma onları toplumdan tecrit etme anlayışınca güdülenmiyordu. Deliler toplumdan bütünüyle koparılmamaktaydılar. Rönesansın delilere yaklaşımı bu dönemde kaleme alınan birçok eserde açıkça günyüzüne çıkmaktadır ki Foucault bu eserlerden kimilerine çok önem verir. Erasmus’un ünlü ‘Deliliğe Övgü’ adlı eseri delilikte bir bilgelik görmekte ve bir ‘budalık bilgeliği’nden söz etmektedir. (Foucault, 2000: 60) Shakespeare’in eserlerinde yer alan deliler ya da Cervantes’in Don Quichotte adlı kahramanınca simgelenen yarı deli şövalye bu anlayışın önemli örnekleridir. (Foucault, 2000:72) Bunlar delice hareketlerde bulunsalar da çağlarının içinde bulunduğu durumu akıllı insanlardan daha iyi sezindikleri gibi bir düşünce uyandırmaktadırlar. Bu nedenle Foucault Cervantes ve Shakespeare’in deliliği yapıtlarında yüce yerlere yerleştirdiklerini söyler. (Foucault, 2000: 76)

Foucault’un yapıtın ‘Stultifera Navis’ başlıklı bölümünde bu dönemin deliliğe ilişkin anlayışını kavramak adına önemli gördüğü nokta, deliliğin akla ilişkin bir biçim olarak anlaşılmasıdır:

Delilik ile akıl sürekli olarak tersine dönebilen bir ilişki haline girmektedirler, bu da her deliliği onu yargılayan ve ona egemen olan kendi aklına sahip; her akılı da onda gülünç gerçeğini bulduğu kendi deliliğine sahip hale getirmektedir. Her biri diğerinin ölçüsüdür (...) ikisi de birbirini reddetmekte, ama her biri diğerinin üzerine yaslanmaktadır. (Foucault, 2000: 63)

Tüm bu dönem boyunca dünyanın Tanrı'nın gözünde bir delilik olduğuna inanılmıştır. İnsani düzen Tanrı'nınki ile karşılaştırıldığında delilikten başka bir şey değildir ve bu düzenden kurtulup Tanrı'ya ulaşmak için girişilen hareketin kendisi de deliliktir. (Foucault, 2000: 65) Foucault; “Delilik dünyadan el etek çekmedir, kendini Tanrı'nın meçhul iradesine terk etmektir, sonu bilinmeyi aramadır.” der. Öyleyse özetle delilikte aklın en yüksek biçimlerinden biri bulunur. Öyle ki akıl Tanrı'nın bilgisi türünden yüksek bir bilgiye ancak delilik durumuyla ulaşabilir. Ancak diğer yandan delilik akıl tarafından bir tür kontrol altında tutulmaktadır. Çünkü delilik ancak aklın alanı içinde bir anlama ve değere sahiptir. Böylece delilik akıl tarafından kuşatılmış, onun tarafından kabul edilmiş ve onun içine alınmış olur. Akıl, deliliği kendi biçimlerinden biri olarak keşfeder, böylece Foucault'a göre “deliliğin gerçeğinin aklın zaferiyle ve nihai egemenliğiyle bir ve aynı şey olduğu” görülmelidir. (Foucault, 2000: 72)

Foucault Ortaçağda ve Rönesansta birçok durumda akıllı insanlardan daha bilge davrandıklarına inanılan delilerin 17. yüzyılda, batı toplumlarında görülen ani bir yaklaşım farklılığı ile bu kez hızla toplumdan uzaklaştırılmaya başladığını iddia etmektedir. Deliliğin Tarihi'nin hemen başlarında uzun uzadıya anlatılan şey, Foucault'un 'büyük kapatılma' (grand referement) şeklinde adlandırılacağı büyük bir toplumsal olaydır. Cüzzam hastalığının batı toplumlarında yok olmaya yüz tutmasıyla birlikte bir zamanlar cüzzam hastalarını hapsedmek için kullanılan hapisane ve karantina merkezleri bu kez delileri hapsedmek ve toplumdan uzaklaştırmak için kullanılmaya başlanacaktır. “Cüzzamın gerçek mirasını fiili durumda burada değil de, çok karmaşık olan ve tıbbın sahiplenmek için uzunca bir zaman bekleyeceği bir olgunun içinde aramak gerekir. Bu olgu deliliktir.” (Foucault, 2000: 31) Böylece bir zaman cüzzamlıların karantinası için

kullanılan yerler delilerin ‘büyük kapatılma’ faaliyetleri sonucu toplumdan uzaklaştırılmaları için gereken ortam olanaklarını yaratmış olur. Delilik bu dönemde hızla toplumsal-olmayan bir kategori olarak kurulacaktır. Foucault’un özellikle dikkat çektiği nokta bu toplumsal olayın aklın yükselişe geçtiği ve bilimin büyük bir egemenlik ögesi haline geldiği bir çağda ortaya çıkmasıdır. Ama Foucault ‘ortaçağ-rönesans’ döneminden 17. yüzyıla başlayan ‘klasik çağ’ anlayışına geçişin nasıl gerçekleştiğini açıklamaz. Deliliğin Tarihi’nin onun ilk büyük tarihsel incelemesi ve ilk önemli yapıtı olduğu göz önünde bulundurulduğunda Foucault’un tarih konusundaki genel düşünce ve eğilimlerinin henüz bu yapıtta ortaya çıkmaya başladığını özellikle belirtmek gerekir. Çünkü Foucault bir tarihsel dönemden ötekine geçiş olanakları üzerinde düşünmek yerine her bir tarihsel dönemin diğerlerinden ne denli farklı bir görünüm kazandığına açıklık getirmekle yoğun bir şekilde uğraşmıştır. Bu tavır onun tarihsel dönemler arasında hiçbir süreğenlik, böylece tarihin genel gidişinde de hiçbir ilerleme ve ereklilik görülemeyeceği türünden post modern tarih anlayışlarına yakınlığını ortaya koyar. Bu nedenle Batı kültürünün deliliğe bakışındaki değişimler de ani şekilde gerçekleşmiştir, bu değişimin nedenleri üzerinde durulmaz. Ancak Foucault yapıtta klasik çağın delilere bakış açısını betimlerken batı akılcılığının (rasyonalizm) üzerinde ısrarla durur. Ona göre akılcı akıl, akıldışılığı ahlaki dokundurmalarla yüklü ‘patolojik’ bir lanet içine hapsedmiştir. Deliler, dilenciler, hırsızlar, katiller ve serseriler gibi toplum dışı bir öge halini aldılar. Artık ‘farklı’ kategorisi altında muamele görüyorlardı ve delilik, akıldan katı çizgilerle ayrılmaktaydı. Klasik çağ aynı zamanda deliliğin bir hastalık olarak görülmeye başlandığı, bu nedenle Avrupa’nın belirli yerlerinde birçok akıl hastanesinin kurulduğu bir dönem oldu. Bu dönemde elbette psikoterapi adına hiçbir gelişme olmamıştı ama klasik çağ doktorları deliliği fiziksel tedavi yöntemleri ile iyileştirebileceklerine inanıyorlardı. Deliliğin nedeni büyük ölçüde

bedensel bazı bozukluklara bağlanıyordu. Örneğin Deliliğin Tarihi'nde Foucault Followes adlı bir doktorun deliliğin tedavisi için geliştirdiği bir kuramdan söz etmektedir. Bu doktora göre deliliğin nedeni kirli gazların, beyinde kanın dolaşımını sağlayan kılcal damarları tıkamasıdır. Bu tıkanıklık beyin damarlarını kapatır ve böylece burada biriken kan zamanla çürüyerek aklın çalışma sistemini bozar. Followes, baş yağı (oleum cephalicum) adını verdiği bir losyon sayesinde kafa derisi üzerinde ucu açık sivilceler oluşturulması ve beyinde birikip tıkanıklık oluşturan kanın bu sivilcelerin uçlarından dışarı sızdırılması gerektiğini iddia eder. Sivilceler sürekli yağ ile kaplı olduklarından hiçbir zaman iyileşmeyecekler ve böylece kanın beyinde birikmesi de sürekli bir şekilde engellenmiş olacaktır. Aynı doktor uyuz, egzama, çiçek gibi deri hastalıklarının ve derinin dağlanması, yarılması sonucu oluşturulacak yaraların da aynı etkiyi yapabileceğini iddia etmektedir. 1785'te hastanelere yönergeler gönderen François Doublet adlı bir doktor ise "kan alma, müshil ilacı verme, sıcak banyo, soğuk duş gibi yöntemlerle cinnetin iyileştirilememesi halinde, kesin çare olarak 'dağlama', 'kıl fitili ile irin akıtma', 'vücutta apseler açma', 'uyuz aşılama' gibi yöntemlerle hastalığın sağaltılmasını önermekteydi." (Foucault, 2000: 164) Foucault'un Deliliğin Tarihi'nde ayrıntılı bir şekilde gözler önüne serdiği bu fiziksel tedavi yöntemleri akla ister istemez Descartes'in ruh-beden ikilemini çözmek için geliştirdiği biyolojik savları getiriyor. Descartes ruh ve bedenin beyinde 'kozalaksı bez' (pineal glans) adlı bir bölgede birbirleriyle etkileşim halinde olduklarını iddia ederken bir klasik çağ düşünürü olarak, klasik çağda deliliğin tedavisinde fiziksel yöntemlere neden bu denli önem verildiğine bir açıklık getirdiği ortadadır. Klasik çağ henüz günümüz modern psikolojik savlarında olduğu gibi bir ruh anlayışına sahip değildir. Bilimsel gelişmelerin etkisi ile gözlemlenebilen olgulara büyük bir öncelik veren bu çağın

düşünürleri deliliği de biyolojik-fiziksel bir bozukluk olarak tanımlamakta ve bu doğrultuda tedaviler geliştirmektedirler.

18. yüzyılın sonlarında ise herşey birdenbire değişti. İngiltere’de William Tuke, Fransa’da Philippe Pinel önemli bir psikiyatrik reforma imza atarak delileri diğer toplum dışı öğelerden ayırdılar. Zaten kapitalizmin hızla yükselmesi, yoksul, serseri ve suçlu kişilerin büyük bir işgücü olarak görülmesine ve toplumdışı bir konumdan toplumsallaşmaya doğru itilmelerine yol açmıştı, deliler de böylece psikiyatrik kurumlar ve şifa evleri tarafından artık tutsaklıktan ve fiziksel işkencelere uğramaktan kurtarıldılar. Ancak Foucault delilere yönelik yaklaşımda ortaya çıkan bu değişikliğin pek de delilerin hayrına bir gelişme olmadığını iddia etmektedir. Foucault, delilerin bedenlerinin tutsaklıktan kurtarılması ve fiziksel işkencelerin bitmesini onların zihinlerini daha iyi tutsak etmek için yapılmış bir iş olarak görür. Akıl hastalıklarına bakış açısında köklü bir değişiklik ortaya çıkmıştır artık. Hastalığın psikiyatrik kuramların şekillendirdiği daha derin ve ruhsal tedavi yöntemleriyle iyileştirilebileceği savı delileri bu kez psikiyatrik savların otoritesi altına sokmuştur. Deliler, dışarıya çıkmak için hiçbir ümidin olmadığı ve sürekli derin bir psikiyatrik sorgulama geçirecekleri psikiyatri kliniklerinde ruhen tutsaktırlar. Foucault buna ‘manevi işkence’ adını verir ve bu işkence aslında aklın akıldışı-olan üzerindeki egemenliğinin açık bir göstergesi halini alır. İşkencenin devindirici gücü, delilerin bilinçlerinin değiştirilebileceğine yönelik derin inançtır. Bu nedenle Foucault, delilerin bilinçlerine ve ruhlarına yönelik hiçbir müdahalenin olmadığı klasik çağı deliler açısından daha özgür bir çağ olarak niteler ve bedenleri zincirlere vurulu olsa da ruhlarının özgür olduğunu, ancak psikiyatrik kuramların postuna bürünmüş olan aklın despotizminin bu kanatları kırptığını söyler.

Foucault'a göre 18. yüzyılın sonlarında artık delilik bir hastalık olarak gerçek anlamda kurumlaşmış ve akıl ile delilik arasındaki ilişki bütünüyle kopartılmıştır. Foucault psikiyatrik savların tümünün derin bir yanılgı içerisinde olduğunu savunur. Bunun nedeni tüm bu savların delilik üzerinde aklın bir monoloğuna dayanması, deliliğin diline, deliliğin kendini ifadesine hiçbir yer olmamasıdır. Öyle ki akıl deliliğe yönelirken bir boşluğa, hiçbir ses gelme ümidi olmayan derin bir kuyuya eğilir gibidir ve bu nedenle delilik eli kolu bağlı bir esaret biçimi halini alır. Foucault, Hölderlin ve Nerval ile birlikte Nietzsche'nin yapıtlarını da deliliğin suskunluğunu bozduğu ve parıltılar saçarak ne denli yaşam dolu olduğunu gözler önüne serdiği yapıtlar olarak tanımlar. Böylece Deliliğin Tarihi'nde delilik deneyimi salt bir hastalık anlamında kullanılmaz. Daha çok Batı akılcılığının egemenliğine bir baş kaldırı, bu egemenliğin dikte ettiği yerleşik kabullerin ötesinde bir düşünceye geçiş olarak görülür. Bu yapıtlarda dışavurumunu bulan 'deliliğin dili' aklın dilinin tersine belli bir öznesi olan bir dil değildir, burada konuşanın kendisi yitip gitmiş, konuşulan şey salt anlamını kendinde bulan bir şey halini almıştır. Foucault'un kendisi de 'Söylemin Düzeni' adlı konuşmasının hemen başında böyle öznesiz bir dile duyduğu özlemi açıkça dile getirir; "Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim." (Foucault, 2001:9) Foucault'un delilik ile ilgili yargılarında Nietzsche'ci bazı açılımlar görmek olanaklıdır. Nitekim Deliliğin Tarihi'ni Apollon'cu düzen altında bastırılan Dionysos'cu unsuru aydınlığa çıkarmaya çalışan bir yapıt olarak niteleyenler vardır. Bu niteleme, yapıtın sadece deliliğin geçmişini ele alan, batı kültürünün deliliği algılayışındaki değişimleri konu edinen bir tarih çalışması olmaktan çok Nietzsche'ci eğilimler doğrultusunda batı aklının eleştirisini, dışladıklarını konu olarak yapmaya çalışan anlamlı bir yapıt olarak konumlandırır. Foucault beş yıl

sonra kaleme aldığı Kelimeler ve Şeyler’de, Deliliğin Tarihi’nde ele aldığı dönemlendirmelerin aslında çok daha geniş ve köklü bir temele dayandığını keşfedecek ve yalnızca deliliğin değil, tüm bir dünyanın üç tarihsel dönemde birbiriyle hiçbir ilgisi olmayan üç farklı görünüm kazandığını savunacaktır. Deliliğin Tarihi Kelimeler ve Şeyler’den önce yazıldığı halde ancak Kelimeler ve Şeyler’deki savlar bilindiğinde gerçek anlamını kazanacak bir içeriğe sahiptir. Foucault’un Kelimeler ve Şeyler’de açıklığa kavuşturduğu epistemeler öğretisi Deliliğin Tarihi’ndeki üç tarihsel döneme uyarlanabilir. ‘Deliliğin Tarihi’, ‘Kelimeler ve Şeyler’in içeriği doğrultusunda okunduğunda okuyucuya daha anlamlı gelecek, bazı belirsizlikler ortadan kalkacaktır. Kelimeler ve Şeyler, Ortaçağ ve Rönesansın epistemelerini benzerlik olarak belirlemektedir. Böylece Ortaçağ ve Rönesans boyunca deliliğin aklın bir parçası, yüksek ve Tanrısal bir biçimi olarak görülmesinin nedeni de açıklığa kavuşmuş olabilir. Bu çağda akıl ile delilik arasında herhangi bir ayrım yoktur. Akıl deliliği kuşatmış, onu bir biçimi olarak keşfetmiştir. Buna karşılık farklılıkların ve ayrımın ön plana çıktığı klasik epistemde delilik farklı bir kategori olarak kurulup aklın karşısına geçmiştir. Akıl delilik üzerinde bir egemenlik hakkına sahip olduğu kanısındadır ve bu egemenliği tek taraflı olarak uygular. Modern çağda ise psikiyatrik savlar Batı düşüncesinin deliliğe yaklaşımında egemen olmaya başlarlar. Bireyin tedavisinde geçmiş yaşantısının izleri aranır ve böylece tedavi tarihselleştirilmeye başlar. Delilik ayrı bir bilimin, psikiyatri ve psikopatolojinin nesnesi olarak kurulur. Böylece ‘Deliliğin Tarihi’, Kelimeler ve Şeyler’de olanaklı olduğunca genişletilen büyük bir tasarımın bir tür öngörüsünü, bir tür basit çıkış noktasını temsil eder. Buna karşılık Deliliğin Tarihi’ni kuramsal bir tarih kitabı olarak görmemek gerekir. O, farklı bir anlayışla kaleme alınmış olsa da bir tarihsel incelemedir. Tarih biliminin doğasına ilişkin

büyük felsefi kuramlar içermekten uzaktır. Bu açığı Kelimeler ve Şeyler dolduracak ve post modern tarih anlayışının önemli bir örneği olarak gösterilecektir.

III. 2. Kelimeler ve Şeyler'de Batı Tarihinin Üç Epistememesinin Görünümü

Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de üç epistemeden söz etmekte bir dördüncüsünün de ufukta görüldüğünü ileri sürmektedir. Bunlar 1400 ve 1650 yılları arasında hakim olan 'Ortaçağ ve Rönesans epistememesi', 1650 ile 1800 yılları arasında ortaya çıkan 'klasik episteme' ve 1800'den günümüze dek hüküm süren 'modern epistememesi'. Foucault yapının sonunda bu modern epistememesinin yerini hızla bir başka epistememesine postmodern epistememesine bırakmakta olduğu yönünde dolaylı mesajlar verir. Böylece bu üç episteme bugünkü anlamda Batı düşüncesinin ortaya çıktığı 15. yüzyılın başından günümüze dek geçen süre boyunca birbirlerinin yerlerini radikal şekilde alarak süreksiz ve kopukluklardan oluşan bir tarih şeması ortaya koyarlar. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de özellikle klasik ve modern epistememeslerden söz edecek ve bu epistememeselerde birbirlerinden tamamen farklı görünüm kazanarak ve çalışmamızın ikinci bölümünde sözünü ettiğimiz üç deneyim alanının (yaşam, emek, dil) izini sürecektir.

III. 2. 1. Ortaçağ ve Rönesans Epistememesi

Foucault Batı tarihinin epistememeslerini incelemeye Ortaçağ'dan başlar; bir daha asla geri gelemeyecek şekilde Batı düşüncesinden yiten en eski episteme 'Ortaçağ ve Rönesans epistememesidir'. Foucault, bu tarihsel dönemin epistememesini *benzerlik* kelimesi ile açıklamıştır. Ona göre benzerlik, batı kültüründe 16. yüzyılın sonuna kadar yapıcı bir rol oynadı, metinlerin çözümlenme ve yorumlanmalarına o egemen oldu ve "simgeler oyununu düzene sokan, görünen ve görünmeyen şeylerin bilgisine izin veren, onları temsil

etme sanatına rehberlik eden de” yine ‘benzerliktir’. (Foucault, 2001: 45) Kelimeler ve Şeyler’in *Dünyanın Üslubu* başlıklı ikinci bölümünde Rönesans epistemisinin bu benzerlik kavramını ayrıntılandırır. Yukarıdaki alıntıda geçen bir ifade benzerliğin Rönesans epistemesinde üstlendiği rolün türünü belirlemektedir; benzerlik batı kültüründe 16. yüzyılda *yapıcı bir rol* oynamıştır. Yapıcı bir rol çünkü benzerlik kavramı, o tarihsel dönemde bilgi biçimlerini düzene sokan, birbirlerine benzeyen sonsuz sayıda şeyleri en azından bazılarının diğer bazılarına benzediğini benzer hale geldikleri biçimleri saptayarak belli bir dizge haline getiren bir işlev edinmiştir.

Foucault, benzerliğin o dönemde şeyleri düzenlemekte etkin rol oynayan dört ayrı biçiminden söz eder. Bunlardan ilki *convenientia* kavramıdır. Bu kavram dilimize *uygunluk* şeklinde uyarlanabilir. *Convenientia* kelimesi doğrultusunda dünya, şeylerin evrensel yakınlığı ve birbirlerine denk gelişleri, uygunlukları şeklinde algılanır. “Yeryüzünde ne kadar hayvan ya da doğa veya insan tarafından üretilmiş nesne varsa, denizde de o kadar balık vardır; suda ve yeryüzünde ne kadar varlık varsa, gökte de o kadar varlık vardır ve bunlar birbirlerine denk düşmektedirler ve giderek yaratılmış olan her şeyin içinde de “varoluş, iktidar, bilgi ve aşk tohumları eken” Tanrıdan bir parça vardır.” (Foucault, 2001:47)¹ Bu durum, şeyler arasında dışsal bir ilişkinin değil, derin ama karanlıkta kalan bir akrabalığın olduğu düşüncesince beslenmektedir. Böylece şeyler, birbirlerine öyle şekilde komşu olurlar ki mekansal olarak birbirlerine yakındırlar, “birbirlerine temas etmekte, kenarları birbirlerine karışmakta birinin sonu diğerinin başlangıcı olmaktadır.” (Foucault; 2001: 47) Bu, yakınları özümleyen ve benzer şeyleri

¹ Foucault bu alıntıyı Thomasso Campanella’nın *Realis Philosophia* adlı eserinden yapmaktadır. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*’de ve diğer tüm tarihsel incelemelerinde unutulup gitmiş ve etkileri kendi zamanlarını aşmamış bunun gibi birçok eski yapıttan alıntılar yapar. Kendisini ele aldığı epistemenin içine koymaya, o epistem içinden olayları ve durumları algılamaya çalışır.

birbirine komşu kılan anlayışın gücüyle, dünya kendi kendine zincirlenir. “Bitki vahşi hayvanla, ve vahşi hayvan duygusal olarak insanla ve insan da akıl olarak diğer yıldızlarla yakınsa, bu bağlantı ilk nedenden en aşağı ve önemsiz şeylere kadar gerilmiş olan bir ipe benzer şekilde işler.” (Foucault, 2001:48)² İşte bu gergin ve birbirine belirsizce karışmış halkalardan oluşan zincir herşeye hakim olan Tanrı'nın iradesini en derin ve uykuda köşelere dek yayar. Böylece *convenientia*, “hayvan ve bitki, toprak ve deniz, beden ve ruh gibi birbirine yakın şeyleri bağlantılandırarak büyük bir varoluş zincirine ulaşır.” (Merquior, 1986: 56)

Foucault'a göre benzerliğin ikinci biçimi ise *aemulatio*dur. Bu kelimenin Türkçe karşılığı *öykünmedir*. Benzerliğin bu biçiminde, birbirleriyle mekansal bir bağlantısı ya da yakınlığı olmayan evrenin iki ayrı ucundaki iki ayrı varlık birbirlerini taklit ederler, birbirlerine öykünürler. Örneğin gökyüzü güneş ve aydan oluşan iki gözle insan yüzünü andırır. Ya da “Karanlık yeryüzü, yıldızların serpildiği gökyüzünün aynasıdır.” Foucault'un bir başka yitip gitmiş tarihsel şahsiyet olan Crollius'tan yaptığı bir alıntıda şöyle denir: yıldızlar bütün otların dölyatağıdır ve gökyüzündeki her bir yıldız, bir otun manevi temsilidir; böylece her ot ya da bitki gökyüzüne bakan dünyevi bir yıldızdır; bu gökyüzü yıldızı yeryüzü yıldızlarından yalnızca maddesi itibariyle farklıdır.” Öyleyse *aemulatio* bir anlamda “şeylerin bir cins doğal ikizliğidir.” (Foucault, 2001:49) Öyleyse hangi şey diğerine benzemektedir? Bu benzerlikte çıkış noktası nedir? Foucault bu soruyu Paracelsus'un bir sözü ile cevaplıyor; “bu benzerlik ikizlerin görüntüsü gibidir, hiç kimse hangisinin diğerine benzediğini sormaz, şeyler de hangisinin diğerine benzediği sorusuna meydan vermeyecek şekilde tam bir benzeşme içindedirler.” (Foucault, 2001:49)

² Foucault bu alıntıyı Porta'nın *Magie Naturelle* adlı eserinden yapmaktadır.

Aemulatio kelimesinin Türkçe karşılığının öykünme olduğunu söylemiştik. Ancak Mehmet Ali Kılıçbay, Kelimeler ve Şeyler çevirisinde sözcüğü rekabet şeklinde dilimize çevirmiş. Böyle bir karşılık başta öykünme kelimesiyle çelişik gelebilir. Ancak Foucault'a göre aemulatio sözcüğü içinde bir rekabeti de barındırır. Böylece aemulatio birbirlerine benzeyen iki şey birbirleri karşısında hareketsiz kalmazlar. "Bunlardan biri daha zayıf ise onun edilgin aynasında kendini yansıtan diğerinin güçlü etkisi kabul edilir." (Foucault, 2001:49)

Üçüncü benzerlik biçimi ise *analogy*dir. Türkçe karşılığı *benzeştirme* olan bu benzerlik biçimi çok daha geniş bir alanı kapsar ve benzer şeylerden çok, benzer ilişkilere dayanır. *Convenientia* ve *aemulatio*, analoji kavramı içinde çakışırlar. (Foucault, 2001:51) Bir yandan *aemulatio* kavramı gibi benzerliklerin mekan içinde çarpışmalarını sağlar, öte yandan *convenientia* gibi, ayarlamalar, bağlar ve eklemlerden söz eder. Kısacası ilişkiler arası benzerlikleri sağlar diyebiliriz. Foucault'a göre, yıldızların içinde parladıkları gökyüzüyle olan ilişkilerin, aynı zamanda ot ile yeryüzü, canlılar ile oturdukları dünya, madenler ve elmaslar ile içinde gömüldükleri kayalar, duyu organları ile harekete geçirdikleri çehre, deri lekeleri ile gizlice damgaladıkları vücut arasındaki ilişkilerin birbirinin aynı olması, tüm bu bahsi geçen ikililer arasındaki ilişkilerin diğerlerinin benzeri olması benzerliğin analoji biçimine bir örnektir. Yeryüzünde sonsuz sayıda analoji bulunabilir ama tüm analogilerin destek noktası bulabileceği ayrıcalıklı bir nokta vardır ki bu da insandır. İnsan, dünyadaki herşeyle bir benzerlik ilişkisi içinde bulunabilir. "Eti topraktır, kemikleri kayalardır, damarları büyük nehirlerdir, yedi ana organı maden yataklarının dibinde saklanan yedi metaldir." (Foucault, 2001:52)³

³ Bu alıntı Crollius'tan yapılmıştır.

Dördüncü ve son benzerlik biçimi *sympathia* (yakınlık)dır. “Sınırsız bir belirleme çerçevesinde neredeyse her şeyi birbirine benzeten büyük bir evrensel çekimdir ki bu çekimin işleyişi sonucu yeryüzündeki bütün farklılıklar yok olur. (Merquior, 1986:57) Foucault’a göre Ortaçağ ve Rönesans epistemeleri boyunca sempatiye büyük bir güç atfedilmiştir ve bu büyük güç doğrultusunda bütün dünya benzeşmenin buyruğu altına sokulmuştur. (Merquior, 1986:57) Ancak sempati kavramının karşısında yer alan antipati kavramı sempatiyi örseler ve böylece bu iki kavramın birbirleriyle olan ilişkisi bütün benzerlik ilişkilerine örnek oluşturur. Birçok benzerlik ilişkisi birbirleriyle ideal bir komşuluk oluştururlar ve evrensel bütünlüğü sağlarlar; “ateş sıcak ve kuru olduğundan, ılık ve ıslak olan su ile bir antipati içindedir. Aynı ilişki, sıcak ve ıslak olan hava ve soğuk ve kuru olan toprak arasında da vardır. Böylelikle hava ateş ile suyun arasına, su toprak ve havanın arasına incelikle oturtulmuş olur. Çünkü hava sıcak olduğu için ateşe iyi bir komşu oluşturur, ıslak olduğu için de su ile uyum sağlar...Havanın sıcaklığı ile yumuşatılan suyun nemliliği, toprağın soğuk kuruluşunu hafifletir. Bu ilişkiler böylece sürüp gider.” (Merquior, 2001:57) Böylece benzerlik ya da uygunluk epistemelerinin dört temel biçimini kısaca açıklamış olduk. Elbette bu episteme, bugün Foucault’un de ifade ettiği gibi Batı düşüncesinin ufkundan tümüyle yitmiştir ve adeta bir masal dünyasına ait gibi görünmektedir. Kolayca fark edilebileceği gibi *convenientia*, *aemulatio*, *analogy* ve *sympathia* kavramları ne kadar ayrıntılı ve bol örneklidir bir şekilde açıklanırsa açıklansın günümüz insanınca tam olarak anlaşılabilmesine, içeriklerinin doğru bir şekilde doldurulabilmesine pek imkan yok gibi görünüyor. Elbette böyle bir dünyanın araştırma ve bilgi anlayışı da günümüz araştırma ve bilgi anlayışından tümüyle farklı olacaktır. Nitekim Foucault, Ortaçağ ve Rönesans epistemelerinin bilgi anlayışının büyük ölçüde ‘*divinatio*’ yani ‘öngörü’ kavramıyla açıklanabileceğini ileri sürer. Ona göre bu epistemede

bilmek, sanmak ile eşdeğer görülmekte ve bilme olayı gözlemlene ya da gösterme olarak değil yorumlama olarak anlaşılmaktaydı. Ortaçağ ve Rönesans epistemesinde kurulabilecek bütün benzetmelerin mümkün oluş koşulu imza deyişi ile açıklanabilir. Buna göre Tanrı karşılıklı benzerliklerini iyice göstermek için bütün şeylere bir damga vurur ya da imza atar. Tanrı'nın attığı bu imzalar saklı durumda bulduklarından, bu saklı anlamların yorumlanması gerekecektir.

Bu dönemin dil anlayışı da bugünkü anlamda dil anlayışlarından oldukça farklıydı. Dil dünyaya indirilmiş birşeydi. Bu dünyaya ait, dünyanın parçası bir olgu olarak algılanıyordu. Sözcükler kendilerini insanlara, şifreleri çözülmesi gereken şeyler olarak sunuyorlar, şeyler sakladıkları sırlarını bir dil olarak ifşa ediyorlardı. (Foucault, 2001:69) Bunun sonucunda dil doğanın bir parçası olarak kabul edilmekte ve unsurları (yani kelimeler, ifadeler vs.) tıpkı hayvanlar, bitkiler ya da yıldızlar gibi yakınlık ve uyum yasalarına, zorunlu kıyaslara tabi olmaktaydı. Kısacası dil, şeylere, zamanların derinliklerinden beri dayatılan bir tür gizli damga, imza gibi onların doğasının bir parçası idi. Ancak bu anlayış çok kısa bir süre içerisinde tümüyle değişecek ve dil baştan sona farklı bir görünüm kazanarak bilginin şekillenmesi ve algılanışını baştan başa değiştirecek bir tarihsel dönüşüme imkan sağlayacaktır.

III. 2.2. Klasik Episteme

Ortaçağ ve Rönesans epistemeleri, yerini çok kısa bir süre içinde klasik epistemeye bıraktı. Foucault bu ani değişimin en tipik dışavurumunu Cervantes'in Don Quichotte adlı yapıtında görür. Kelimeler ve Şeyler'in 'Temsil Etmek' başlıklı 3. bölümünde söz konusu romanın bu anlamda bir çözümlemesini yapmaktadır. Ona göre roman, eski benzerlikler ve

işaretler oyununun kendisinde son bulduğu, ve yerine yeni ilişkilerin kurulduğu önemli bir eserdir: “Onun macerası, dünyanın şifresinin bir çözümü olacaktır ve gerçeği işaret haline dönüştürmeye ilişkindir.”(Foucault 2001:84-85) Don Quichotte bir anlamda Rönesans dünyasının olumsuz yüzünü resmeder. Benzerlikler ve işaretler artık yanıltmakta, hayal görmeye sevketmektedir. “Dünyayı ve kitapları tek bir metin gibi okuyan allamelik, kuruntularına geri gönderilmiştir.” (Foucault, 2001:86) Böylece Don Quichotte, modern romanların ilki olarak, yazı ile şeylerin birbirlerine benzemedikleri, böylece dilin kendine özgü yeni güçlere sahip kılındığı bir eser olarak ‘klasik epistemenin’ tipik bir dışavurumu olur. Foucault’a göre Don Quichotte’nin bir hakikat anlayışı vardır ve bu hakikat anlayışı, kelimelerin dünya ile olan ilişkilerinden değil, sözel işaretlerin kendi aralarında kendiliğinden dokudukları ince ve sürekli ilişkiden kaynaklanmaktadır. Roman, sözcüklere ve giderek dile, kendi başına bir anlam, bir güç yükleyerek, onu şeyleri temsil eden bir yapı olarak görmekte, özdeşliklere ve farklılıklara dayalı yeni bir sistemi, işaretler ve benzerliklerin eski ve kanıksanmış düzeninin yerine koymaktadır. Elbette romandaki bu esaslı farklılık, batı kültüründe ortaya çıkan esaslı bir kopuşa dayanmaktadır. Don Quichotte, Batı kültüründe ortaya çıkan büyük ve ani bir değişimin sembolüdür. Bu değişimin, bütün ağırlığıyla kendisini gösterdiği ilk eserdir ve Foucault’a göre önemini buradan alır. Ama bu değişim kendisini nasıl göstermektedir? Batı kültüründe rönesans ile klasik episteme arasında hangi konularda bir algılama farklılığı doğmuştur? Rönesans epistemesinden farklı olarak klasik episteme bilgiyi nasıl kurar, nasıl anlamlandırır, nasıl içeriklendirir? Daha önce Ortaçağ ve Rönesans epistemesinin belirleyenin benzerlik kavramı olduğunu söylemiştik. Batı kültüründe klasik epistemeye yapılan ani sıçramada benzerlik, birden bire eski içeriğini kaybetmiş ve baştan sona yeni bir içerik ve görünüm kazanmıştır. “Benzerlik artık bilginin biçimi değil de daha çok hata fırsatı, karışıklıkların

iyi aydınlatılmamış alanı, incelenmediğinde maruz kalınan tehlikedir.” (Foucault, 2001:90) Benzerliğin algılanışındaki bu ani değişimin en tipik iki örneğini Descartes ve Bacon oluştururlar. Descartes *Regulae*⁴ adlı eserinde; “iki şey arasında herhangi bazı benzerlikler keşfedildiğinde, aslında bunların farklı oldukları noktalarda bile, yalnızca biri için doğruluğu belirlenen şeyi her ikisine birden atfetmek yaygın bir alışkanlıktır.” diyerek şeyler arasında benzerlikler görme eğiliminin zihnin bir alışkanlığı ve karşısında dikkatli olunması gereken bir alışkanlığı olduğunu savunuyordu. Bu tutum, benzerliğin henüz ussallaşmamış bir bilginin hayalleri ve cazibeleri olarak kabul edildiği bir çağın yaygın anlayışıdır.

Descartes, bir yandan benzerliği yadsırken, öte yandan karşılaştırma eylemini evrenselleştirir ve böylece saf biçimini verir. *Regulae* adlı yapıtında Descartes, her bilginin iki ya da daha çok şeyin aralarında karşılaştırılmalarıyla elde edildiğini söyler. “Ona göre iki karşılaştırma biçimi vardır; ölçü karşılaştırması ve düzen karşılaştırması.” (Foucault, 2001: 92) Sürekli büyüklükler dediği büyüklükler ve süreksiz büyüklükler dediği çokluklar ölçü karşılaştırması ile karşılaştırılırlar. “Ölçüm işlemi, öğelerden toplama giden hesap farkı içinde, önce toplamın ele alındığını, sonra onun kısımlara bölündüğünü varsayar.” (Foucault, 2001:93) Bunlardan süreksiz büyüklükler olan çokluklar böylece aritmetik birimler oluştururlar, ancak sürekli büyüklükler Descartes’e göre uzlaşma ya da ödüncleme ile karşılaştırılırlar. Ancak her iki büyüklükte de karşılaştırma yapabilmek için her ikisinin çözümlenmesine de ortak bir birim uygulanmalıdır. Öyleyse son anlamda, “ölçüm tarafından gerçekleştirilen karşılaştırma aritmetik eşitlik ve eşitsizlik ilişkilerine

⁴ Kelimeler ve Şeyler’in Mehmet Ali Kılıçbay tarafından yapılan Türkçe çevirisinde *Regulae* adı ile geçen bu eser dilimize *Aklın İdaresi İçin Kurallar* ya da *Usun Yönetimi İçin Kurallar* gibi adlarla çevrilmiştir. Descartes’in bu eserine kısaca *Regulae* denir. Bu kelimenin Türkçe karşılığı da *kurallar* demektir. Yukarıda alıntılanan ifade *Regulae*’nin başlangıç cümlesidir.

indirgenir, ölçüm benzerin, özdeşliğin ve farklılığın hesaplanabilir biçimine göre çözümlenmesine olanak verir.” (Foucault, 2001:93) Öyleyse ölçüm karşılaştırması önce birimlere ayırma yani bölme işleminden sonra da ortak bir birimin uygulanarak büyüklüklerin hesaplanması ile yapılmaktadır. Düzen karşılaştırmasında ise böyle dış birime gönderme yoktur. Yine daha karmaşık şeylere ulaşabilmek için önce basit birimler bulunur sonra buna en yakın şey keşfedilir ve böylece birimler belli diziler oluştururlar.

Bu anlayışın bir başka ifadesi de Francis Bacon’un idoller öğretisinde görülür. İdoller öğretisi bir yanlış anlama öğretisi olarak tanımlanabilir. (Foucault, 2001:91) Bacon, *Novum Organum* adlı eserinde benzerliklerden söz ederken, şeyler arasında benzerlikler görmeyi zihnin bir tür yanılgısı olarak gösteriyor ve bunu idoller (putlar) öğretisi ile açıklamaya çalışıyordu. Bunlardan mağara idolleri ve tiyatro idolleri, “şeylerin öğrendiklerimize ve bizi biçimlendiren teorilere benzediklerine bizi inandırmaktadırlar.” (Foucault, 2001:91)⁵ “İnsan zihni”, der Francis Bacon; “şeylerin arasında gerçekte bulunduğundan daha fazla düzen ve benzerlik olduğuna inanmaya doğal olarak eğilimlidir; ve doğa istisnalar ve farklılıklarla doluyken, zihin her yerde uyum, anlaşma ve benzerlik görür.”⁶ (Foucault, 2001:91) Soy idolleri de yine zihnin kendi yarattığı bir kurguya dayanır. Gök cisimlerinin hareketleri esnasında tam çemberler çizdiklerine dair inanış buradan kaynaklanır. Bacon bu idollere bir de dildeki bazı karışıklıkları ekler: çarşı-pazar idolleri olarak adlandırdığı bu yanılgı türüne göre, tek ve aynı ad, aynı cinsten olmayan şeylere, fark gözetilmeksizin uygulanmaktadır. İnsan zihni, doğaya özgü farklılıkları algılayabilecek hale geldiğinde yani dikkatli davrandığında şeylere nüfuz edebilir ve bu idollerin zihni sürükledikleri bazı yanılgılardan sıyrılabilir.

⁵ Foucault tarafından *Novum Organum*’dan alıntılanmıştır.

⁶ *Novum Organum*’dan.

Yeniçağın başlıca düşünürleri olan Descartes ve Bacon'un, benzerlik konusundaki bu güvensizlikleri, aslında Batı kültüründeki yeni bir epistemenin temelini oluşturmaktadır. Ortaçağ ve Rönesans epistemesinde bilginin temel kategorisi olarak kabul edilen benzerlik, şimdi artık özdeşlik ve farklılık terimleri doğrultusunda yapılan bir çözümleme adına yürürlükten kalkmıştır. Herhangi bir karşılaştırma, dünyanın değil, düşüncenin düzenine göre yapılmakta ve herhangi bir bilgi, doğrudan doğada değil, insan zihninde aranmaktadır. Düşüncenin kendi içerimleri, bilgi edinme sürecinin yeni hedefi haline gelmiştir. Bu da batı kültürünün epistemesinin temel konuları doğrultusunda köklü bir değişiklik yaşadığı anlamına gelir. Ortaçağ ve Rönesans epistemesinden klasik epistemeye bu ani geçişte, Batı kültüründe nelerin değiştiğini tam olarak saptamak tezimiz açısından yararlı olacaktır; Bu değişiklikler şöyle özetlenebilir;

1. Benzeştirme hiyerarşisinin yerini çözümleme almıştır;

XVI. yüzyılda öncelikle karşılıklıkların bütünsel sistemi kabul ediliyordu, her özel benzerlik bu bütünsel ilişkinin içine yerleşiyordu; artık her benzerlik, karşılaştırma sağlamasından geçirilecektir; yani ancak ölçüm, ortak birim veya daha kökten olarak düzen, özdeşlik ve farklılık dizisi tarafından bulunduktan sonra kabul edilecektir. (Foucault, 2001: 95)

2. Ortaçağ ve Rönesans epistemesinde dünyadaki şeyler arasında sonsuz sayıda benzerlik bulunup çıkarılabilirdi. Yeni benzerlikler keşfetmek her zaman söz konusuydu. Belki yalnız bir tek sınırlamadan, dünyanın sınırlarından bahsedilebilirdi. Oysa klasik epistemede nicelik anlayışı sağlam bir zemine oturmuş olmaktadır: "Şimdi tam bir sayım mümkün olacaktır: ya ele alınan bütünü meydana getiren bütün öğelerin tüketici bir sayımı biçiminde, ya incelenen alanı bütünlüğü içinde eklemleştiren bir kategorilere koyma

biçiminde ya da dizinin tümü boyunca alınan yeterli sayıdaki noktanın çözümlemesi biçiminde.” (Foucault, 2001: 96)

3. Öyleyse herhangi bir karşılaştırma artık tam bir kesinliğe kavuşabilecektir. Ortaçağ ve Rönesans epistemelerinin benzerlik sistemi, her zaman kurulabilecek yeni benzerliklere gebe olduğu için, asla tamamlanamayan, hiçbir zaman kesin olamayan bir yapı görünümünde olmasına karşın, yukarıda bahsini ettiğimiz tam sayılabilirlik, “her noktada bir sonrakine gerekli geçişi belirleyebilme olanağını sağlar ve böylece özdeşliklerin ve farklılıkların kesin bir bilgisine izin vermektedir.” (Foucault, 2001:96)

Descartes *Regulae*'de “ilgilendiğimiz sorun her ne olursa olsun, sayım tek başına, kendi hakkında her zaman doğru ve kesin bir bilgi edinilmesine izin vermektedir.” demektedir. Öyleyse şeylerin sayılabilirliği, klasik epistemelerin önemli özelliklerinden biri olacak ve böylece Batı insanına yeni bir dünya görünümü yaratacaktır. Bu dünyada formel bilimlerin özellikle matematik ve geometrinin yeri de yukarıdaki nedenlerle elbette özel olacaktır.

4. Ortaçağ ve Rönesans epistemelerinden klasik epistemeye geçişte karşılaştığımız değişikliklerin dördüncüsü ise zihnin etkinliği, yapıp etmeleriyle ilgili bir değişikliktir. Zihin artık şeyler arasında benzerlikler bulup bağlantılar kurma yoluyla onları *yaklaştırmaya* değil *ayırmaya* yönelecektir. Bu da Bacon'un yukarıda ifadesini sunduğumuz idoller öğretisiyle paralel bir anlayıştır. Bu, hiç kuşkusuz karşılaştırma etkinliğini, ayrılıkların dikkatle incelenmesi ve doğru bir şekilde tespit edilmesi yolunda

koşullayacak bir anlayıştır. Foucault klasik epistemenin bu yeni tavrını bu döneme özgü bir özdeyişle özetlemeye çalışır: “bilmek ayırmaktır.”

5. Yukarıdaki özdeyişi hayata geçirme yolunda en büyük değişiklik kuşkusuz bilim ve tarihin birbirlerinden ayrılmaları olmuştur. Batı insanının Platon, Aristoteles gibi eski yazarları algılayışı tümüyle değişmiştir artık. Eski yazıları ve yazarları okumak “onların kanaatlerinin bir oyunudur.” (Foucault, 2001:96) Ve herhangi bir konuda eski yazarlar anlaşma durumundan çok anlaşamama durumundadırlar. Oysa klasik epistemenin insanı bu tarihin karşısına, “onunla hiçbir ortak ölçü içinde olmamak üzere, sezgiler ve bunların bağlantılarının aracılığıyla bulunabileceğimiz güvenilir yargılar dikmektedir.” (Foucault, 2001: 96) İşte bu yargılardır ki bilimi meydana getireceklerdir.

Klasik epistemenin bu tavrını bize en tipik şekilde gösteren düşünür yine Descartes olmuştur. Descartes *Metot Üzerine Konuşma*’nın ilk bölümünde eski yazarlara yönelik tavrını özetlerken klasik episteme düşünürünün tipik örneğini sergiler. Gençliğinde birçok farklı alana ilgi duyduğunu, birçok alanda birçok yapıt okuduğunu, pekçok düşünürü tanıdığını söyleyecek, aldığı eğitimin yeterliliğinden, bulunduğu okulların nasıl dönemlerinin en iyi okulları olduğundan bahsedecek ama tüm bunların sonunda kendi açık seçik ve böylelikle kesin bilgisini nasıl kendi keşfettiği bir yöntem sayesinde sağladığını, kendi bilgi dünyasını nasıl yoktan var ettiğini ayrıntısıyla anlatacaktır. Klasik episteme insanının kendisinden önce düşünülen ve yapıp edilenlere bakış açısı budur. “Platon ve Aristoteles’in bütün akıl yürütmelerini okuduğumuzda” der Descartes; “öğreneceğimiz şey bilim değil tarih olacaktır.” *Regulae*’deki bu söz yeniçağın da tarih anlayışıdır.

6. Son bir değişiklik olarak klasik epistemenin dil anlayışından bahsetmek gerekir. Ortaçağ ve Rönesans epistemesinde dünyanın bir parçası olarak görülen dil ve metinler, artık dünyanın bir parçası değil, bir figürüdür; onu temsil eder.

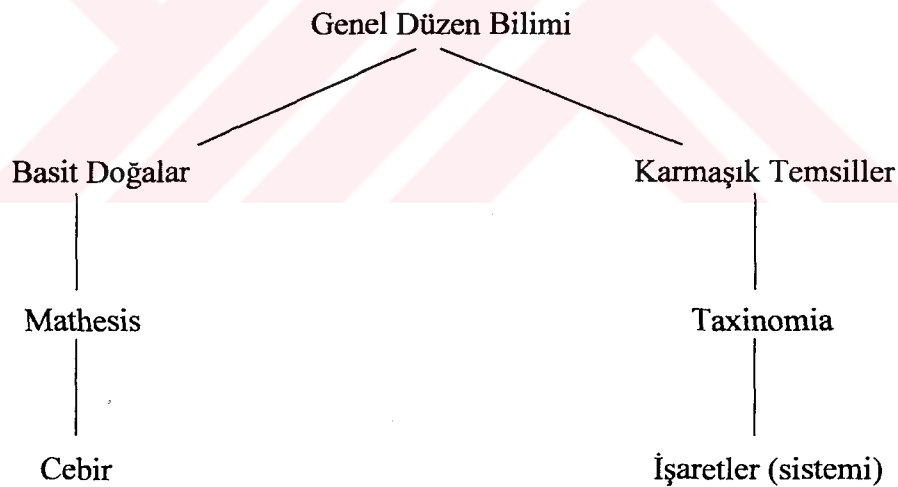
Dil, şeylere zamanların derinliklerinden beri dayatılan Tanrısal bir imza değildir. Gerçek, dışavurumunu ve işaretini, aşikar ve fark edilir algılanmada bulmaktadır. Eğer yapabilirlerse, bunu aktarma işi kelimelere düşmektedir; artık onun işareti olma hakkına sahip değillerdir. Dil, varlıklar ortamından çekilerek, şeffaflık ve tarafsızlık çağına girmektedir. (Foucault, 2001: 97)

Böylece klasik episteme artık varlıklar arasındaki ilişkilerin düzen ve ölçü biçimi altında düşünmektedir. Bu noktayı daha açık kılmak için klasik epistemede öne çıkan *mathesis* üzerinde durmak gerekir. Foucault'a göre *mathesis* genel anlamda düzenin genel bilimi olarak kabul edilmekteydi. Klasik epistemede her bilgi *mathesis* ile bir ilişki içindeydi ki bu ilişki ölçülemeyen şeyler arasında bile sıralı bir düzen kurma olanağını araştırmacıya ve düşünöre veriyordu. Fakat *mathesis* sözcüğünün modern dünyada algılanışı her zaman matematik bilimiyle çok yakın bir bağlantı içinde olmuştur. Oysa Foucault'a göre bilginin *mathesis* ile ilişkisi, "bilginin matematik içinde özümlemesi ya da mümkün her bilginin onun üzerinde temellenmesi anlamına asla gelmez." (Foucault, 2001:98) Bilginin *mathesis* ile olan ilişkisi belli sayıda empirik alanın, yani yeni bilgi alanlarının açılmasını ve kurulmasını sağlamıştır ama bunlar matematik temelli alanlar değildir. "Bu alanların hiçbirinde, bir matematikselleştirmenin izini bulmak mümkün değildir." (Foucault, 2001:98) Yine de tüm bu empirik alanlar, mümkün bir düzen bilimi üzerine kurulmuştur. Öyleyse *düzen*, yalnızca matematiğe indirgenemeyecek genişlikte bir bilgi tabanı oluşturmaktadır. Bu bilgi tabanı üzerinde, çözümlenebilirlik, ölçülebilirlik

kavramları doğrultusunda tanımladığımız mathesis ile ilişkili belli sayıda empirik alan kurulur ve yükselir, ancak bunlar çözümlenmeye uygun da olsalar, “her birinin özel aleti cebirsel yöntem değil işaretler sistemidir.” (Foucault, 2001:99) Bu bilgi alanları, genel gramer, doğa tarihi ve zenginliklerin çözümlenmesidir. Bu üç alan, çözümlemenin ve düzenin üç ayrı inceleme alanını oluştururlar. Böylece Foucault, bugün insan bilimleri adını verdiğimiz bilgi sistematiğine temel oluşturan üç önemli deneyim alanının ampirik temelli birer bilgi alanı haline getirilişlerinin nasıl mümkün olmuş olduğunu klasik epistememin temel belirleyenlerini ortaya koyarak göstermiştir. Dünyanın birbirine sayısız bağla ve benzerlik olanağıyla büyük bir bütün olarak bağlanmış bulunan farklı parçaları şimdi klasik epistememin özellikle çözülebilirlik, ölçülebilirlik ve düzen kavramları doğrultusunda farklı bazı bilgi alanlarına dönüşmeye başlamıştır. Şeylerde benzerlikler yerine farklılıkları aramayı, bulup çıkarmayı dikte eden bu bilgi, araştırma ve düşünme anlayışı farklı bilgi alanlarının da doğmasını sağlamıştır. Foucault’a göre tüm bu ampiriklikler, yani bilgi alanları “batı kültürünün tüm epistemisinin o sıralar evrensel bir düzen bilimiyle sürdürdüğü ilişkiler olmadan kurulamazlardı.” (Foucault, 2001:99) Foucault’un, bilginin düzen ile ilişkisine verdiği önem, Ortaçağ ve Rönesans epistemisinin yorum ile ilişkisinin bir benzeridir. Yorumlama ve semiyolojinin Ortaçağ ve Rönesans epistemisi boyunca oynadığı rol yerini şimdi farklı bir bilgi metodolojisine bırakacaktır:

Tıpkı XVI. Yüzyılın yorumunun bir semiyolojiyi bir yorumbilimle çakıştırarak, esas olarak bir benzerlik, aynı işaretler aracılığıyla düzene sokması gibi, bu ilişki de bütün ampirik bilgileri özdeşliğin ve farkın bilgileri olarak inşa etmektedir. Benzerliğin aynı anda hem belirsiz ve kapalı hem de dolu ve totolojik dünyası, çözülmüş ve ortasından açılmış gibi olmaktadır. (Foucault, 2001:99)

Bu yeni bilgi anlayışı elbette klasik epistemenin hakim anlayışı olan *tasarım* tarafından şekillendirilecektir. Artık dünya, düşünce tarafınan bazı araçlar kullanılarak bir tasarım haline getirilmiştir ve düşünce kendi olanaklarını, bizzat bu tasarımın kendisinde bulacaktır. Foucault'un ifadesiyle, "klasik epistemenin bütününe mümkün kılan şey, öncelikle bir düzen bilgisiyle olan ilişkidir." (Foucault, 2001:118) Buna göre basit doğaları düzene sokarken *mathesis*'e başvurulmaktadır ki bunun evrensel yöntemi cebirdir. Ancak karmaşık doğaları düzene sokmak söz konusu olduğunda bir *taxinomia* oluşturmak gerekecektir. Nasıl cebir *mathesis*'in evrensel yöntemi ise, bir işaretler sistemi oluşturmak da *taxinomia*'nın genel yöntemini ifade eder. Böylece *mathesis* ve *taxinomia* klasik epistemede, genel bir düzen bilimi tasarısının iki ayrı biçimini oluştururlar. Böylece klasik epistemenin en önemli belirleyeni olan genel düzen bilimi Foucault tarafından şu şekilde şemalaştırılır:



Mathesis ve *taxinomia* buna rağmen tamamen ayrı alanları tanımlamazlar. İkisi de klasik çağda bilginin dış biçimini belirleyen sağlam bir biraradalık şebekesinin parçalarıdır. *Taxinomia* *mathesis*'in içinde yer almaktadır ve ondan farklı değildir. Çünkü *taxinomia*da tıpkı *mathesis* gibi bir düzen bilimidir. Ama *mathesis* ve *taxinomia*yı daha dar bir anlamda ele alıp karşılaştıracak olursak, *mathesis*'in bir eşitlikler bilimi olduğu, daha çok ölçmeye

dayalı bir nicelik bilimi olduğu görülür. Foucault'a göre bu anlamda taxinomiaya da bir niteliksel mathesis demek mümkündür. Çünkü taxinomia, özdeşlikleri ve farklılıkları ele alan, eklemleştirmeler ve sınıflandırmalar bilimidir. Taxinomiaya varlıkların bilgisi de diyebiliriz. Temsil gücümüzün bize sunduğu herşeyi işaretlerden bulabilir ve varlıkları aralarındaki özdeşlikler ve farklılıkları tespit ederek sınıflandırabilir, tablolaştırabiliriz. Batı kültüründe klasik dönemde ortaya çıkan şey, tarihsel gerçeklikler göz önünde bulundurulduğunda da bundan farklı değildir. Yeniçağ bilimi, bir yandan matematik ve geometri gibi bilimlerin yükselişine ve mathesis universalis fikrine sahne olurken diğer yandan doğa bilimlerinde deneyin ve araştırmanın sağladığı bilgilerin sürekli olarak tablolaştırılması, sınıflandırılması ve aralarındaki özdeşlik ve farklılıkların saptanmasına yönelik yoğun bir etkinlik vardı. Özellikle botanik, zooloji, biyoloji, anatomi, tıp, kimya gibi doğa bilimleri söz konusu olduğunda bu sınıflandırma ve tablolaştırma, biricik bilimsellik ve doğru bilginin en büyük olanağı olarak kabul ediliyordu. İşte Foucault'un epistemeler öğretisinde klasik çağda ortaya çıkan ayrımın en açık ve kısa ifadesi bu gerçekler göz önünde bulundurulduğunda kendisini açığa çıkarır. Rönesans epistememesinin tersine klasik epistemede artık dünya, bilimsel ve titiz araştırmalar sonucunda tamamı tablolaştırılabilecek olan ve aralarında belli özdeşlikler ve farklılıklar bulunan, bu özdeşlik ve farklılıklar sayesinde tablolanan sınırlı sayıda öğeden meydana gelmektedir. Ve bu öğeler arasında sürekli bir oluşum, mekanik bir ilişkiler bütünü vardır. Bilginin alanı da böylece büyük ölçüde, taxinomia tarafından açıklanacaktır. "Taxinomia, mathesis'e göre, kesin bir yargının karşısında (apophatique) bir varlıkbilim (ontologie) gibi işlem görür. Varlıkların genel yasasını ve bununla aynı anda, onların tannabilecekleri koşulları tanımlar." (Foucault, 2001:122) Klasik episteme böylece, bir mathesisin ve bir taxinomia'nın aracılığıyla tanımlanabilir. Bilimlerin tümü, hiçbir zaman

gerçekleşemeyecek bir hedef olsa bile, tüm varlıkların içerildiği bir düzene sokma tasarısını bir amaç olarak sürekli uygularlar. Böylece klasik epistemeyi oluşturan XVII. Ve XVIII. yüzyıllar boyunca bilginin merkezi her zaman *tablo* olmuştur. Foucault'a göre dünya klasik epistemede koca bir tabloya, ya da tablo halindeki uzaya dönüşmüştür. (Foucault, 2001:123) Araştırmacı ise bu tablo halindeki uzayda, çözümlenmeye, en açık biçimde görüldüğü yerde girişmelidir. O halde taxinomia olarak çözümlenme, kendisini hangi alanlarda açık biçimde göstermektedir? Foucault bu sorunun yanıtını genel gramer, doğa tarihi ve iktisat olarak belirler ve Kelimeler ve Şeyler'de bu üç alanın klasik epistemede nasıl algılandığını ayrıntısıyla anlatır.

Genel gramer, doğa tarihi ve iktisat üç çözümlenme ve inceleme alanı olarak anlamı, genel bir işaretler ve temsil teorisinin içine taşır ve modern epistemede üç ayrı bilime dönüşecek olan üç ayrı deneyim alanı olarak içerik kazanırlar.

III. 2.3. Modern Episteme

XIX. yüzyıldan itibaren batı kültürü ve tarihinde yeni bir epistemik dönüşüm daha görüldü. Şeyler artık bir çizelgeler ve tablolar uzamından kurtularak, hiçbir klasik ölçüm ve sınıflandırma anlayışının açıklayamayacağı içsel bir uzam kazandılar ve bu bilginin yeni kaynağı da bu uzam haline geldi.

Daha önce Foucault'un epistemeleri açıklamada, oldukça ayrıntılı örnekler verdiği, büyük bir titizlikle her bir epistemenin üzerinde durduğu halde, epistemeler arası dönüşümün nasıl gerçekleştiğine yeterince değinmediğini ifade etmiştik. Foucault Kelimeler ve Şeyler'in "*Temsilin Sınırları*" adlı bölümünün hemen başında epistemolojik

düzenlerdeki beklenmedik hareketliliklerin, varlık tarzlarının bozularak yerine yenisinin gelmesinin nasıl gerçekleştiğini sorar: “Düşünce nasıl olmaktadır da eskiden oturduğu şu alanlardan –genel gramer, doğal tarih, zenginlikler- kopmakta ve bundan yirmi yıl kadar önce bilginin aydınlık mekanına yerleştirilmiş şeyin hataya, kuruntuya, bilgi olmamaya sürüklenmesine izin vermektedir.” (Foucault, 2001: 309)

Foucault yine aynı yerde bu sorunun cevabını açıkça verir: “süreklilik tabakasındaki bu derin açıklık (...) tek kelimeyle *açıklanamaz*.” (Foucault, 2001:308) Birçok Foucault yorumcusu, Foucault’un Kelimeler ve Şeyler adlı eserinde görülen en büyük eksikliğin bu epistemik dönüşümleri açıklamaktaki yetersizliği olduğunda birleşirler. Gerçekten de Foucault’un epistemeler öğretisinde bir episteme bir diğerinin yerini tümüyle ve radikal biçimde alır, yani bir epistemede görülen değişiklik, bir önceki epistemede olup bitenlerin devamı olarak yorumlanamaz. Modern epistemeye geçişte de işte böyle ani bir değişim meydana gelmiş ve bilginin uzamı artık özdeşlikler ve farklılıklar tarafından belirlenen, nicelik açısından kurulan düzenlerin, evrensel bir tablonun yani genel bir taxinomanın, genel bir mathesisin alanı olmaktan çıkarak Foucault’un ifadesiyle “bütünü bu işlevi yerine getiren unsurlar arasındaki iç ilişkilerden oluşturulan bir uzayın alanı olmuştur.” Yeni bir örgütlenmeden bahsedilmektedir burada. Bu örgütler süreksizdirler, yani büyük bir taxinomanın parçaları olarak algılanamazlar, bilgilerin artık kendilerine özgü mekanları vardır ve aralarındaki örgütlenme bu nedenle bir süreksizlik, kopukluk gösterecektir. Ortaya *kıyas* ve *ardışıklık* çıkarılır. “Bir örgütten diğerine olan bağ artık bir veya birçok unsurun özdeşliği değil, unsurlar arasındaki ilişkinin özdeşliğidir.” (Foucault; 2001: 309)

Modern epistemenin, klasik epistemeden tamamen ayrılan bu bilgi anlayışını biraz daha anlaşılır kılmak için anlatımı *Kelimeler ve Şeyler*'in akışından bir müddet koparmak yerinde olacaktır. Klasik epistemede bilgi alanları, bir büyük evrensel ve hükmedici tablo tarafından özdeşlikler ve farklılıklara dayalı bir sınıflandırma ile daimi bir mekan içine yerleştirilmekteydiler. Egemen şekilde hüküm süren bir düzen anlayışı, evrenin hızla tablolaştırılmasına, sınıflandırılmasına ve böylece büyük ve evrensel bir tabloya indirgenebilecek yeni bir evren anlayışına yol açmaktaydı. Ancak modern epistemeye geçiş dönemi olan XIX. yüzyıldan itibaren bilgiler ayrı biçimlerde örgütlenecek, kendilerine özgü mekanlarını ve içeriklerini edinecek, ancak düzenin yerine sahneye çıkan *Tarih* bu ayrı örgütleri zamansal bir kıyas dizisi içinde birbirlerine yaklaştıran bir dizi oluşturacaktır. Bu da modern epistemede hüküm süren kıyas ve ardışıklığın önemini açıklar. Tarih, üretim çözümlemesine (ekonomi bilimi), örgütlü varlıklar çözümlemesine ve son olarak da, dilsel gruplar çözümlemesine yasalarını dayatacaktır. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault düzen ve tarihin karşılaştırılmasını şöyle özetler; "tıpkı düzenin ardışık özdeşlikler ve farklılık yolunu açtığı gibi, tarih de kıyaslamalı örgütlere yer vermektedir." (Foucault, 2001:310) Ancak hemen burada Foucault, tarihin algılanması açısından önemli bir uyarıda bulunur. Tarih, empirikliklerin yani bilgi alanlarının temel varoluş tarzı, bunların onun sayesinde kuruldukları, düzenlendikleri şey olarak anlaşılmalıdır. Öyleyse *Tarih*'in bilgi alanları yani empirikliklerle ilişkisi görüldüğünden daha derin ve temel bir ilişkidir. Bu açıdan tarih, klasik epistemede rol oynayan düzenden farklı değildir. Öyleyse modern epistemede tarihin bu denli önemli olması düşünceyi zorunlu olarak, *düşünce için bir tarihe sahip olmanın ne demek olduğu* sorusuna götürecektir. Tarihin bilgi ile bu denli içli dışlılığı, düşünceyi, tarihselliği içine oturtmak için koşullayacaktır. Nitekim Foucault'a göre Hegel'den Nietzsche'ye kadar felsefeyi baskı altında tutan düşünce budur ve tarih bilimi daha da

önemlisi tarihsellik düşüncesi bu nedenledir ki modern epistemede oldukça önemli bir yere sahip olmuştur.

III. 3. Kelimeler ve Şeyler'de Tarihin Görünümü

Foucault'un Kelimeler ve Şeyler'de epistemleri ele alış tarzını ve her bir epistemin hangi karakteristiklerle ön plana çıktığını inceledik. Ancak bir bilim olarak tarih konusunda Foucault'un genel savlarını ele almadık. Foucault Kelimeler ve Şeyler'in son bölümünde, Tarih bilimini insan bilimlerinin ilki ve hepsinin anası olarak görür ancak tarihin insan bilimleri ile ilişkisi, insan bilimlerinin kendi aralarındaki ilişkiden daha temel ve daha belirleyicidir. Tarih, insan bilimlerinin ne içinde ne de yanında yer alır, "onlarla garip, belirsiz, silinemez ve ortak bir mekanda olabilecek bir komşuluk ilişkisinden daha temel bir ilişki sürdürmektedir." (Foucault, 2001:511)

Batı kültürü günümüze gelene dek tarihe çok değişik işlevler yüklemiştir, antik Yunan kültüründen bu yana o, bellek, söylence, sözün ve örneğin aktarımı, geleneğin taşıyıcısı, şimdiki zamanın eleştirel bilinci, insanlığın kaderinin şifresinin çözülmesi, geleceğin öndeyişi veya bir geri dönüş vaadi olarak algılanmış ve batı kültüründe böylesi işlevlerle birlikte yer edinmiştir. Bu klasik tarih anlayışını koşullayan şey, tıpkı Stoacılıktaki büyük kozmik kronoloji gibi, insanların zamanının dünyanın oluşuna göre düzenlenmesi fikrine ya da hıristiyanlıkta olduğu gibi, bir insanlık kaderi ilkesini ve hareketini doğanın en küçük parçalarına kadar genişleten bir anlayış üzerine dayanmasıdır. Bu hıristiyan tarih anlayışına göre (ki Hegelcilik aslında bu tarih anlayışının en yüksek örneği olarak da görülebilir) insanlar, hayvanlar, canlı-cansız her varlık aynı tarihsel akışın, aynı kaderin, aynı yükseliş ve düzenin içindedirler. Tarihin algılanışı Foucault'a göre,

modern çağın başlangıcı olarak kabul ettiği XIX. yüzyılın başına kadar işte böyle gerçekleşmekteydi. Ancak XIX. yüzyılın başından itibaren bu birlikçi ve bütünlükçü tarih anlayışı batı epistemisinin diğer pekçok unsuruna da olduğu gibi parçalanmış ve yerini bir başka tarih anlayışına bırakmıştır. XIX. yüzyıl epistemesinde doğanın kendisine özgü bir tarihselliği olduğu fikri egemen olmuştur. Sadece doğa değil, dil ve emek için de aynı şey geçerlidir:

(...) emek veya dil kadar insana özgü faaliyetlerin, insanın ve şeylerin ortak olarak yer aldıkları büyük anlatının içinde kendi yerini bulamayacak olan bir tarihselliğe kendiliklerinden sahip oldukları gösterilebilmiştir: üretimin gelişme tarzları, sermayenin birikme tarzları, fiyatların salınım ve değişme yasaları vardır ki, bunları ne doğal yasalarla birleştirmek, ne de insanlığın genel yol alışına indirgemek mümkündür. (Foucault, 2001: 513)

Foucault'un yukarıdaki alıntıda emek ve sermaye unsurları için söylediği şeyleri dile ve doğaya uyarlamak da mümkündür. Bu durum, dilin, emeğin ve doğanın artık kendi içeriklerine, onları kendi metodolojileri, tarihsellikleri olan ayrı birer bilim olarak kuracak bir özerkliğe sahip oldukları anlamına gelir. XIX. yüzyıl, insanlık tarihiyle diğer yüzyıllarda olduğundan çok daha fazla ilgilenmekte, zamanın sürekliliği ve düzeni olduğu ve bu düzeni ve sürekliliği şeylere dikte ettiği inancını terk etmektedir. İnsan artık kendi tarihselliği içinde, tarihsel bir varlık olarak tanımlanmaya çalışılmaktadır. Daha önce tezimizin Nietzsche ile ilgili bölümünde, Nietzsche'nin insanın kendi yaşamını yeniden kurmasını istediğinden bahsederken, onun insan olmaya doğru en ciddi adımı, ancak tarihselliğini göz önünde bulundurarak atabileceğini söylediğini belirtmiştik. Bu durum, Foucault'un modern çağda tarihin kazandığı önem ve batı kültüründe edindiği öncelikle ilgili görüşlerinin somut bir örneğidir. İnsanda keşfedilen bu tarihsellik, Foucault'a göre onun imal ettiği nesnelere (emek), konuştuğu dile ve daha da öte hayata doğru yaygınlık

kazanmıştır. “Ekonomilerin incelenmesi, edebiyat ve gramer tarihi, nihai tahlilde canlının evrimi, önce insanda keşfedilmiş olan bir tarihselliğin giderek daha uzaktaki bilgi alanlarına doğru genişlemesinin sonuçlarından başka bir şey olmayacaklardır.” (Foucault, 2001:513) Ancak burada bir yanlış anlamadan kaçınmak için bir açıklama getirmek yerinde olacaktır. Foucault, insanda görülen tarihselliğin onun ürettiği, konuştuğu şeye ve giderek yaşama yayılmasından bahsederken, bunu, bu üç deneyim alanının, yani emek, dil ve hayatın kendi tarihselliklerinin insanın tarihselliği tarafından taşındığı anlamında söylemez. Foucault bunun tam tersine şeylerin, onlara insanlarla birlikte aynı kronolojiyi dayatan, onları insanın tarihinin birer parçası kılan sürekli mekandan kurtulma olanağı veren kendilerine özgü bir tarihsellik kazanmış olduklarını savunur. Böylece klasik tarih anlayışlarının insanın tarihine ilintili hale getirdikleri birçok önemli unsur insanın elinden alınır ve kendi tarihselliklerini kazanır. Bu bağımsız tarihselliklerde dil, emek ve doğa kendi özgürlüklerini ilan ederek insana bağımlı olarak algılanmaktan kurtulurlar. Böylece Foucault’a göre insanın kendisi, bu anlamda *tarihsizleşmiştir*. “İnsanın artık tarihi yoktur, veya daha doğrusu, konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için, kendini kendine özgü varlığının içinde, ne ona bağımlı, ne de türdeş olan tarihlere tamamen dolanmış olarak bulmaktadır.” (Foucault, 2001:513)

Kısacası modern çağın başlangıcında, klasik bilginin bir kesintisizlikle yayıldığı mekan parçalanmış, böylece özgürlüğüne kavuşan her alan kendi oluşu üzerine yönelmiş, ve bu da insanın tarihsizleşmesine, ya da insana ait olarak tarihselleştirilen şeylerin tümünün kendi tarihselliklerini kazanmalarına yol açmıştır. Bu anlamda insan, kendi içinin boşaldığını, bir zamanlar kendisini onlar aracılığıyla kurup, tarihselleştirdiği şeylerin elinden yitliğini görür. Foucault’un anlatımıyla insan “kendini boşalmış olarak bulur.”

Fakat nasıl olur da insanın ürettiği şeylerin bir tarihinden, ya da kullandığı dilin tarihinden, doğanın ve yaşamsallığın tarihinden söz edildiği halde üreten, konuşan ve yaşayan bir varlık olarak insanın tarihselliğinden söz edilemez? Bu elbette önemli bir sorundur ve Foucault'da bu sorunun üzerine dikkat çeker. Foucault'a göre insanın kendisi tarihsel değildir, çünkü; “zaman ona kendisinden başka birşeyden geldiği için, kendini Tarih nesnesi olarak, ancak varlıkların tarihine, şeylerin tarihine, kelimelerin tarihine çakışarak oluşturabilmektedir. Onların saf olaylarına tabidir.” (Foucault, 2001:514) Ancak insanın, şeylerle olan bu ilişkisi sadece insan aleyhine bir ilişki olarak görülemez çünkü hemen takdir edilecektir ki insan kendisini ürettiği şeyler, konuştuğu dil ve doğal unsurlar sayesinde ve onlar aracılığıyla tarihselleştirmekle birlikte insan aynı zamanda Foucault'un deyişiyle dilin içinde konuşan, iktisatın içinde çalışan ve tüketen, insan hayatının içinde yaşayan varlıktır ve bundan dolayıdır ki insanın da “varlıklarınki ve şeylerinki kadar pozitif ve onlarınki kadar özerk oluşa hakkı vardır.” (Foucault, 2001:514) Buna izin veren şey insanın kendine özgü bir tarihselliği olduğu fikrine dayanmakta değil midir? Böylece Foucault'un pozitiflikler olarak tanımladığı üretim unsurları-emek, gramer-dil ve yaşamın tarihselliklerinin temelinde insanın daha kökten tarihi ortaya çıkar. Bu noktadan itibaren tarih de yeniden insanın varlığına ilişkin olarak anlam kazanmış olur. “Demek ki çok derinlere batmış bir düzeyde, kendi kendine karşı kendi tarihi, ama aynı zamanda diğer hepsini kuran temel dağılma olacak olan bir insan tarihselliği bulunacaktır.” (Foucault, 2001: 515) Böylece XIX. yüzyıldan itibaren tarih, ancak konuşan, üreten-tüketen ve yaşayan insan sayesinde ve insanın bu vasıfları ile birlikte mümkündür. Böyle olunca modern epistemenin başlangıcından itibaren artık tarih insan bilimleriyle temel bir ilişki içinde olmak durumundadır. Çünkü tarihsel insan her durumda ve her zaman, çalışan, yaşayan, konuşan insandır ve bu nedenle tarihin içeriği psikolojiye, sosyolojiye ve

dilbilime ilişkindir. Ama bunun yanında insan bilimleri de tarihten hiçbir biçimde kaçmazlar çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan bilimlerinin her biri tepeden turnağa tarihseldir. Bu nedenle insan bilimlerinin içeriği tek başına değil, ancak tarih sayesinde anlamlıdır. “İnsan bilimlerinin (...) nesnelere konusundaki tercihleri onlara uyguladıkları yöntemler tarih tarafından verilmiş, onun tarafından taşınmış ve keyfince değiştirilmiştir.” (Foucault, 2001:516)

Sonuç olarak tarih, insan bilimlerine, onları kuran, onlara zemin oluşturan bir arka plan verir. Ancak insan bilimleriyle tarih arasındaki ilişkinin insan bilimleri aleyhine olan tarafı, tarihin insan bilimlerini, tek başlarına evrenselleşebilmeleri yolunda engellemesi ve kendi başlarına bağımsız bir içerik edinme şanslarını baştan yok etmesidir. Çünkü tarih onları sınırlandırır, içeriklerini ve metodlarını tayin eder, onlara anlam kazandırır ve zemin olurken bir yandan da onların kendisine tam anlamıyla bir bağımlılık içinde olmalarını sağlar.

İşte yukarıda anlatılan tüm iddiaların ışığında Foucault’un Kelimeler ve Şeyler adlı eserinde tarih bir yandan modern epistememin temeli olarak görülürken diğer yandan bir çağa anlamını veren yegane şey olarak kuvvetli bir zemine oturur. Nasıl ki benzerlik Ortaçağ ve Rönesans epistemelerini, Düzen ve çözümleme Klasik epistemeyi oluşturuyorsa tarih de modern epistemeyi anlamlı kılar ve ona varlık koşulunu sağlar. Böylece modern epistemede: “her bilgi, köklerini tarihi olan bir hayatın, bir toplumun, bir dilin içine salar; ve bizatihi bu tarihin içinde, ona diğer hayat biçimleriyle diğer toplum tipleriyle, diğer anlam vermelerle iletişim kurma olanağı veren unsuru bulur.” (Foucault, 2001:519)

III. 4. Modern Episteme ve Foucault’un İnsan Anlayışı

Foucault'un insan anlayışının onun tarih anlayışından asla kopamayacağını gösteren en önemli düşünce, Foucault'un bugün ele aldığımız anlamda insan anlayışının modern epistemede ortaya çıktığını savunmasıdır. Modern epistemeye kadar insan anlayışı, bugünün insanının onu anladığı içerikten çok uzaktı. Öyleyse insanın şekillenmesi ve modern anlamına kavuşmasında Tarih, oldukça belirleyici ve biçimlendirici bir role sahiptir. Yukarıda Foucault'un modern çağda üç bilimsel söylemden bahsettiğini gördük. Bunlar insan bilimlerinin alanını dolduran, dilbilim (filoloji) ekonomi ve doğa bilimi yani biyolojydi. Bu üç bilimsel söylemin ana konusu insandır. Klasik episteme insana özgü bir alanla sınırlı olmayan bir düşünce silsilesi içinde ifade edilmesine karşın, çağdaş epistemenin kategorileri tamamen antropolojik bir nitelik taşımaktadır. (Merquior, 1986: 67) İnsan kendisini, üretim-tüketim süreçlerini belirliyor olması açısından ekonomide, konuşan ve iletişim kuran bir varlık olması anlamında filolojide ve doğal dünyanın bir parçası olması anlamında da biyolojide görür, içeriklendirir ve böylece ortaya şöyle bir görünüm doğar: tarih, tüm insani bilimlerin belirleyicis olarak insan bilimlerinin arka planını oluşturur, anlamlarını ve temellerini tarihte bulan, tarih tarafından sınırlandırılıp koşullanan insan bilimleri böylece insanı farklı yönleriyle konu edinen ampiriklikler (ya da pozitiflikler) olarak bilgi alanını doldururlar ve modern epistemenin görünümü bu şekilde ortaya çıkar. Öyleyse modern episteme içinde tarih, insan ve insan bilimlerinin ayrı ayrı belirleyici önemleri vardır. Modern çağ, tarihin egemenliğinde, insan bilimlerinin üstünlüğünde ve tümüyle insan üzerine, antropolojik bir çağdır. Böylece Foucault'a göre çağdaş episteme insanın çözümlenmesine dayanan bir çağdır. Foucault'un modernite eleştirisi işte bu kabuller ışığında şekillenir. Foucault çağdaşlarını, çağdaş bilgiye anlamını veren bu, kendi tabiriyle, *antropolojik uyusukluktan* kurtulmaya çağırmakta, tarih ve hümanizmayı modern

düşünceyi belirleyen iki unsur olarak birer baş ağırsı olarak görmektedir. Tarih ile insan arasındaki yukarıda formüle edilen ilişki, hümanist saplantının, yani gerçekliğe insan açısından bakış biçiminin, bizi bir düşünme tarzı olarak tarihin kurbanı haline getirdiğini savunur. Böylece Foucault'un insan merkezli bakış açısına yani hümanizme, modern epistemede kuvvetli bir şekilde sahneye çıkan geleneksel tarih anlayışına ve toplu olarak moderniteye eleştirisi aynı noktada düğümlenir. İnsan, modern epistemede ortaya çıkmış bir şey olduğu halde, sanki bilginin genel-geçer temeliymiş gibir görüldüğü müddetçe düşüncenin hastalığı durulmayacaktır, ona göre.

III. 5. İnsan Eleştirisi ve Postmodern Epistemeye Geçiş Olanığı

Foucault Kelimeler ve Şeyler'in son bölümlerinde insana bakış açısı ve insanın gelecekte alabileceği görünüm üzerinde dururken sonraları çok tartışılacak önemli iddialar daha doğrusu kehanetlerde bulunur. İnsanoğlu, der Foucault, son zamanların bir yaratımıdır ve belki de sonuna yaklaşılmakta olan bir yaratımdır. Herşeyin insana göre biçimlendiği, kurulduğu, anlamlandırıldığı bir dünya görünümü, tıpkı daha önceki epistemelerin başına geldiği gibi aniden ortadan kalkabilir, yerini bütünüyle farklı bir düzenleme tarzına bırakabilir. Böyle bir durum, Foucault'a göre henüz olabilirliği sezinlenebilecek bir olay ya da olaylar zinciridir elbette ama Tarihin ve böylelikle insanın (ki yukarıda Tarihin insanla nasıl bir ilişki içerisinde olduğu formüle edilmişti) içinde bulunduğumuz modern epistemenin temelini oluşturmaları, bu epistemenin çözülmesi durumunda bu iki unsuru öncelikli hedefler haline getirmektedir. Foucault'un ifadesiyle insan, tüm insanlık tarihi düşünüldüğünde çok kısa olarak nitelendirilebilecek bir süre içerisinde tıpkı deniz kıyısında kuma çizilmiş bir yüz gibi silinip gidecektir. (Merquior, 1986: 68) Foucault neden böyle düşünmektedir, neden insanın bir geleceği yoktur, sonu

yakındır. Foucault bunun cevabı üzerinde kısaca durur, ve cevabını yeterince işlemez ama bu kısa değiniş bile çok tartışılmış ve büyük yankı uyandırmıştır. İnsan, ürettiğiyle, konuştuğu ve yazdığıyla, yaşamsallığıyla varlığını temellendiren bir varlıktır ve bir tarihsellik, yani bir sonlulukla birlikte kurulabilir (hepsine yukarıda değinmiştik). Yani insan öyle bir yaratıktır ki biz bilgiyi olanaklı kılan şeyi ancak onun sayesinde kavrarız. Böylece insan açısından şöyle bir sahne çıkar ortaya: insanı bilmek, özünde, birey olarak insanı, doğuşundan önce biçimlendiren yaşam, çalışma ve dil olguları çerçevesinde yani somut bir insan varlığının belirlemelerini kavramaya dayanır. Ancak bilginin psikolojik doğasını ve toplumsal tarihini araştırmaya başladığımızda birey olarak insanı değil tüm insanlığı ilgilendiren aşkın bir alana adım atmış oluruz ki insan hakkında tam bir bilgiye ulaşabilmek, genel bir tanıma varabilmek için bu adım zorunludur, bu durum aşkın bir akıl varsaymamızı gerektirir. Çünkü doğruyu yanlıştan, bilgi olanı ideoloji olandan ayırdetmek, bilgi değeri taşıyan şeyi ortaya koymak için şaşmaz bir kritere, dış bir dayanağa, standarda ihtiyaç vardır. Nitekim modern epistemenin düşünsel içeriğini belirleyen, dolduran en önemli düşünür olan Hegel’de bu aşkın akıl anlayışı en doruk noktasına oturmuştur. Zaten insanın tarihsel bir varlık olduğu fikri ister istemez onun sadece somut bir içerikten ibaret olduğu savını yanlışlayacaktır. Çünkü modern epistemenin insana ve onunla ilgili olan tüm bilgiye yüklediği bu tarihsellik bir anlamda aşkınlıktır zaten. Foucault’a göre işte insan böyle bir durumla karşı karşıyadır: hem deneysel hem de deneyüstü içerikleri olan bir varlık durumundadır. Foucault’un kendi ifadesiyle *iki parçalı bir varlıktır*. Bu nedenle epistemolojik açıdan insanı ele alan her inceleme böyle iki yönlü, iki kanatlı bir çalışmaya yayılacaktır. “Ancak bu epistemolojik gereği doyurucu biçimde yerine getirmek neredeyse olanaksızdır.” (Merquior, 2001:69) Öyleyse böylesine belirsiz bir bilgi biçimi de mutlaka kısa sürede yok olacaktır. Böylece

Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler* adlı yapıtı hem yapısal eğilimlere hem de gelecekte düşünce alanında çok daha etkili bir rol oynayacak postmodernizme şans tanır ve birçok yorumcuya göre gerçek anlamda postmodern bir tarih için önemli bir model oluşturur.



SONUÇ

Foucault'un düşüncesinde karşılaştığım en çarpıcı yön, onun tarihi, içinde bulunduğumuz ya da Foucault'a göre artık gerimizde bırakmak üzere olduğumuz çağın düşünsel yapısını, genel özelliklerini anlamada, diğer hiçbir düşüncede olmayan bir öneme sahip kılmasıdır. Öyle ki Kelimeler ve Şeyler'in özellikle son bölümünde Foucault tarihi bütün insan bilimlerinin temeli olarak görmekte ve onu modern çağın epistemesi kabul ederek tüm bilgimizin tarih temelli olduğunu savunmaktadır. Nasıl bilim ve onun doğurduğu matematiksel çözümler ve sınıflandırma anlayışları klasik çağda tüm bilginin temeli kabul ediliyorsa modern çağda da tarih, tüm bilginin (ki Foucault bilgiden insan bilimlerinin sağladığı bilgiyi anlar) temeli olarak görülür. Foucault bu anlayış doğrultusunda ilerleyerek bugünkü anlamda insan anlayışının ortaya çıkışını bile tarihe dayandırır. Ona göre insan, ancak Nietzsche'nin düşüncesinde olduğu gibi tarihsel bir varlık olarak algılandığı modern çağda, bugünkü anlamını kazanmıştır. Sonuçta karşımıza insan bilimlerinde konu edilen ve bu nedenle tümüyle tarihselleşen bir insan görünümü çıkar. Bu, modern çağın bir tarih çağı olduğu fikrinin yeni bir ifadesi anlamına gelir ama geleneksel tarih anlayışlarının savunduğu anlamda değil. Çünkü Foucault'un düşüncesinde insan bilimleri, delilik, tıp v.b. tümel olarak kavramsallaştırılabilecek kategoriler değildir, aksine onlar tarihsel bağlam, bu anlamda epistem üzerine kurulmuş söylemsel nesnelere sahiptirler. Böylece Foucault özel bir epistemik bilgi yaratım süreci öneren ve böylece tarihsel değişim ve anlam anlayışımızın temelini oluşturan, bir yönüyle spekülasyon diğer yönüyle analitik bir tarih felsefesi ortaya koymaktadır.

Foucault'un post modern bir tarih yapma olanağını en fazla sağlayan düşünür olduğuna daha önce değinmiştik. Bunun nedeni Foucault'un epistemeyi ele alışında, nedenselliğe ve sürekliliğe dayalı geleneksel kurmacı tarihten ayrılan önemli bir nokta olmasıdır. Foucault'da epistemeler birbirinden doğmadığı gibi, birbirleriyle çelişkiye düşüp

çatışkıya girdikleri bir tür diyalektik süreç de yoktur. Epistemeler önceki epistemenin boşalttığı alanları aniden ve kendiliğinden doldurarak ortaya çıkarlar. Böylece Foucault'un tarih felsefesinde olayların ardaşıklığı ve sebep-sonuç ilişkisi gibi düşünceler tümüyle terk edilir. Bunun yerine Nietzsche'nin tarih felsefesinde olduğu gibi olayların tikelliklerinin ön plana çıktığı bir anlayış görülür. Ama Foucault'un epistemeler öğretisini kurmacı tarihlere çok yakın gören bazı yorumcular da vardır. Her bir epistemenin, bir tarihsel dönemin tüm bir insan, bilgi ve toplum anlayışını belirleyen bir temel oluşturuyor olması, Foucault'un tarihte yeni bir tür rasyonalite görüyormuş gibi düşünülmesine yol açmıştır. Ama epistemeleri bir üst öğreti olarak görmek olanaklı değildir. Çünkü Foucault genel-geçer hakikat düşüncesini baştan yadsımıştır. Epistemeler birer tarihsel a priori olarak anlaşılabilirlerse de Foucault'un tarihte insanı aşan bir öz ya da töz olduğunu düşündüğü gibi bir yanılgıya düşülmemelidir. Epistem bir çağın insanların ortak değer yargılarını, aralarındaki ilişkilerin biçimlerini yansıtır, insanların kullandıkları dilin doğası ile ilgili bir şey olarak düşünülür. Yani her bir tarihsel epistemeyi çağın insanların deneyimlerinin, dünyaya bakış açılarının bütünü olarak görmek gerekir. Bir epistemenin yerini diğerine açıklanamaz ve ani bir şekilde bırakıyor olması da ancak insanların dünyayı algılayışlarında, anlayışlarında görülen ani bir değişim olarak değerlendirilmelidir. Bu anlamda yaşam kendi içinde birçok sürprize gebe, yaşam bir olanaklar çokluğudur. Olumsuzcu düşünür Richard Rorty'nin Foucault'un düşüncelerini dünyanın olumsuzluğu bağlamında değerlendiriyor olması bu nedene dayandırılabilir. Her şeyin yaşam içinliği, her şeyin insanlığın bugünü açısından değer taşıyor olması Foucault'un düşüncelerinin merkezindedir.

Foucault düşünce yaşamının ileri yıllarında dikkatini, tarihsel ve dilsel belirlenim anlayışından çok, bireylerin iktidar ilişkileriyle belirlendiği düşüncesine kaydır ve dikkatini daha çok iktidar ve bilgi ilişkisine çevirdi. Elbette bu durum düşünce ve ilgilerinde meydana

gelen bazı değişikliklerle koşut gitmektedir. Daha önce dilsel bir şekilde ele alınan ve yaratılan hakikat, geç dönem eserlerinde artık Nietzsche’ci anlamda bir güç istenciyle birlikte ele alınmaya başlandı. Foucault Nietzsche’ci güç istencinin kendisini iktidar olarak ortaya koyduğunu düşünüyor tıpkı Nietzsche gibi iktidar ve bilgiyi “bir ve aynı şeyin iki yüzü” (West, 1998:236) olarak ele alıyordu. Öyle ki gücün kullanımı Foucault’a göre bilgi aygıtlarının üretimi ile koşuttur, çünkü güç kullanımı bilgiyi gerekli kılar. Böylece bilgi ile iktidar arasında şöyle bir ilişki görölmektedir: bilgi iktidara yardım etmektedir, çünkü bilgi olmadan iktidar uygulanamaz. Diğer yandan da iktidara yol açmaksızın bilginin olabilmesi mümkün değildir. Foucault, tüm doğruluk iddialarını, dilin, söylemin ya da temsilin olduğu her yerde varolan iktidar istencinin ürünlerine bağlı olarak ele alan Nietzsche’ci bakış açısını benimsemiştir. Foucault’un bu geç dönem yapıtları onun ‘siyaset felsefesi’ bağlamında ele alınıp incelenmeye değerlidir.

Sonuç olarak Foucault günümüzde batı düşüncesinin üzerinde en çok tartışılan, konuşulan düşünürlerinden biri olarak felsefenin bugününü anlama adına bize ışık tutmaktadır.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia (1998) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap

Akay, Ali (1995) *Michel Foucault; İktidar Ve Direnme Odakları*. İstanbul: Bağlam.

Altuğ, Taylan (2001) *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Y.K.Y.

Burgelin, Pierre (2002) *Bilginin Arkeolojisi* (çev. Veli Urhan). Foucault ve Bilginin Arkeolojisi. 77-99.

Cartier, Roger (1998) *Yeniden Geçmiş*. (çev. Lale Arslan). Ankara: Dost.

Comte, Auguste (2001) *Pozitif Felsefe Kursları*. (çev. Erkan Ataçay). İstanbul: Sosyal.

Copleston, Friedrich (2000) *Alman İdealizmi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İmge.

Culler, Jonathan (1985) *Saussure* (çev. Nihat Akbulut). İstanbul: Afa.

Davidson, Arnold I (2002) *Arkeoloji, Geneoloji, Etik*. (çev. Veli Urhan). Foucault ve Bilginin Arkeolojisi. 101-117.

Descombes, Vincent (1993) *Modern Fransız Felsefesi*. İstanbul: İdea.

D'Hondt, Jacques (1994) *Hegel ve Hegelcilik* (çev. Bayram Işık). İstanbul: İletişim.

Foucault, Michel (1999) *Bilginin Arkeolojisi*. (çev. Veli Urhan). İstanbul: Birey.

Foucault, Michel (2001) *Kelimeler ve Şeyler* (2. basım, çev. Mehmet Ali Kılıçbay). İstanbul: İmge.

Foucault, Michel (2000) *Deliliğin Tarihi* (3. basım, çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.

Foucault, Michel (2000) *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık* (çev. Musin Hesapçioğlu). İstanbul: Birey.

Foucault, Michel (2000) *Hapishanenin Doğuşu* (çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.

Gawoll, Hans Jürgen (1996) *Friedrich Nietzsche ve Avrupa Felsefesi*. İstanbul: Afa.

Hacking, Ian (2002) *Foucault'un Arkeolojisi*. (çev. Veli Urhan). Foucault ve Bilginin Arkeolojisi. 57-75.

Hegel, George Wilhelm Friedrich (1995) *Tarihte Akıl*. (3. basım, çev. Önay Sözer) İstanbul: Kabalcı.

Hekman, Susan (1999) *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. (çev. Hüsamettin Arıkan- Bekir Balkız). İstanbul: Paradigma.

Jenkins, Keith (1997) *Tarihi Yeniden Düşünmek*. (çev. Bahadır Sina Şener). Ankara: Dost.

Kant, Immanuel (1984) *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*. (çev. Nejat Bozkurt). Seçilmiş Yazılar İstanbul: Remzi.

Keskin, Ferda (1999) *Söylem, Arkeoloji ve İktidar*. Doğu Batı 9, 15.

Kuhn, Thomas S (2000) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (5. basım, çev. Nilüfer Kuyaş). İstanbul: Alan.

Machado, Roberto (2002) *Arkeoloji ve Epistemoloji*. (çev. Veli Urhan). Foucault ve Bilginin Arkeolojisi. 119-138.

Megill, Allan (1998) *Aşırılığın Peygamberleri*. (çev. Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat.

Merquior, J.G (1986) *Foucault* (çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Afa.

Munslow, Alun (2000) *Tarihin Yapısökümü* (çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.

Nietzsche, Friedrich (2000) *Tarih Üzerine* (6. basım, çev. Nejat Bozkurt). İstanbul: Say.

Özlem, Doğan (1996) *Tarih Felsefesi*. (2. basım) İstanbul: Anahtar.

Rorty, Richard (1995) *Olumsuzluk İroni ve Dayanışma*. (çev. Mehmet Küçük-Alev Işiker).
İstanbul: Ayrıntı.

Sarup, Madan (1997) *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm*. (çev. A. Baki Güçlü). Ankara:
Ark.

Saussure, Ferdinand de (1976) *Genel Dilbilim Dersleri* (çev. Berke Vardar). Ankara: TDK.

Stauth, G-Turner, B.S. (1995) *Nietzsche'nin Dansı*. (çev. Mehmet Küçük). Ankara: Ark.

Tekelioğlu, Orhan (1999) *Michel Foucault ve Sosyolojisi* (çev. İbrahim Sirkeci). İstanbul:
Bağlam.

Timuçin, Afşar (2000) *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut.

Touraine, Alan (2000) *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Tufan). İstanbul: YKY.

Urhan, Veli (2000) *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*. İstanbul: Paradigma.

Van de Wiele, Jozef (2002) *Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı*. (çev. Veli
Urhan). Foucault ve Bilginin Arkeolojisi. 161-196.

West, David (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (çev. Ahmet Cevizci). İst.: Paradigma.