



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT VE JEAN BAUDRILLARD DÜŞÜNCESİNİN
KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa DİKMEN

BURSA, 2021



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**MICHEL FOUCAULT VE JEAN BAUDRILLARD DÜŞÜNCESİNİN
KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ**

(DOKTORA TEZİ)

Mustafa DİKMEN

Danışman:

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

BURSA, 2021

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 711621006 numaralı Mustafa Dikmen'in hazırladığı "Michel Foucault ve Jean Baudrillard Düşüncesinin Karşılaştırmalı Bir Analizi" konulu doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 30/03/2021 günü 11:00-13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Sadık TÜRKER

Kırklareli Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Kemal ATAMAN

Marmara Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL

Bursa Uludağ Üniversitesi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 06/07/2021

Tez Başlığı / Konusu: **Michel Foucault ve Jean Baudrillard Düşüncesinin Karşılaştırmalı Bir Analizi**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 270 sayfalık kısmına ilişkin, 07/06/2021 tarihinde şahsım tarafından *TURNITIN* adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 10 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
06/07/2021

Adı Soyadı: Mustafa DİKMEN
Öğrenci No: 711621006
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: Felsefe Tarihi
Statüsü: Doktora

Danışman
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Tarih
06.07.2021

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Michel Foucault ve Jean Baudrillard Düşüncesinin Karşılaştırmalı Bir Analizi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraf bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mustafa DİKMEN
Öğrenci No: 711621006
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: Felsefe Tarihi
Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Mustafa DİKMEN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: XIII + 266
Mezuniyet Tarihi	:15/06/2021
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

Michel Foucault ve Jean Baudrillard Düşüncesinin Karşılaştırmalı Bir Analizi

20. yüzyıl çağdaş Fransız düşüncesinin özellikle ikinci yarısı felsefe tarihi açısından oldukça karmaşık bir yapıya sahip olup bu karmaşıklığın başında şüphesiz felsefenin “alan dışı” etkileşimlerle almış olduğu yeni hal vardır. Özne merkezli bir düşünceye gönderimde bulunan ve özellikle Jean Paul Sartre’a değin devam ettiğini söyleyebileceğimiz hümanist nosyon, 20. yüzyılın ikinci yarısında yıkılmaya başlanmış ve böylece de felsefede yeni bir döneme girip girilmediği sorunsallaştırılmıştır.

Bu sorunsallaştırmaların başında gelen iki düşünür olan Michel Foucault ve Jean Baudrillard’ın düşüncelerinin daha sarıh bir şekilde anlaşılabilmesi için, çalışmanın birinci bölümde konu edilen düşünce; Foucault ve Baudrillard’ın içinde yetişmiş olduğu döneme kadar devam eden modern düşüncenin oluşumudur. Özellikle Foucault ve Baudrillard açısından önemli bir dönüm noktasını/eşiği ifade eden modern dönemin önemi, güncelliğin anlaşılması adına, özneler olarak bugün eylemlerimizi belirleyen bilgi ve iktidarın birer sarmal halinde bugünkü deneyimlerimizi nasıl ve hangi bilgi ve iktidar ağlarıyla oluşturduğu ve bu deneyimlerin haricindeki deneyimlere öznelerin nasıl açılacağı sorularının cevabının aranması gerektiği yer olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan çalışmanın birinci bölümde modern dönemin sübjektivite açısından önemine değinilmiştir.

İkinci bölümde ise Foucault ve Baudrillard düşüncelerinin çağdaş Fransız düşüncesi içerisindeki konumu, Foucault ve Baudrillard’ın analiz biçimlerinin neler olduğu konu edilmiş olup, her iki düşünürün kullanmış olduğu analiz biçimlerinin, güncelliğin ontolojisinin yapılabilmesinde birbirine benzeyen ve ayrışan yönlerinin neler olduğu araştırılmıştır. İki düşünürün kaynaklarının ve araştırma alanlarının farklılığı, bu iki düşünürü karşılaştırmada bir handikap gibi görünse de, bu düşünürlerin çözümlemelerinin bugünü anlamada getireceği yararların ne olduğu da mevzu edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde de Michel Foucault’nun bugünü oluşturduğunu düşündüğü modern eşiğe dair var olan çözümlemelerinin, günümüzü anlamada bugüne daha çok eğilen ve bugünü çözümlemeye yönelik çabalarıyla Baudrillard’ın düşünceleri arasındaki benzerlik ve farklılıklara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Fransız Felsefesi, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Postmodernizm, Yapısalcılık, Postyapısalcılık.

ABSTRACT

Name and Surname : Mustafa DİKMEN
University : Bursa Uludağ University
Institution : Social Science
Institution Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : History of Philosophy
Degree Awarded : Doctorate
Page Number : XIII + 266
Degree Date : 15/06/2021
Supervisor (s) : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

The history of philosophy, especially in the second half of the 20th century contemporary French thought, has a very complex structure, and at the beginning of this complexity is undoubtedly the new state of "non-departmental" thought of philosophy. The humanist notion, which refers to a subject-centered thought and which we can say that it continued especially until Jean Paul Sartre, began to collapse in the second half of the 20th century and thus, whether a new era was entered in philosophy was problematized.

In order to understand more clearly the thoughts of Michel Foucault and Jean Baudrillard, two of the leading thinkers of these problematizations, the thought in the first part of the study; It is the formation of modern thought that continued until the period in which Foucault and Baudrillard grew up. Especially for Foucault and Baudrillard, the importance of the modern period, which represents an important turning point / threshold, in order to understand the actuality, how knowledge and power that determine our actions as subjects form a spiral of our present experiences and with which networks of knowledge and power, and how subjects can open up to experiences other than these experiences. It is due to the fact that it is the place where the answers of the questions should be sought. In this respect, the importance of the modern period in terms of subjectivity is mentioned in the first part of the study.

In the second chapter, the position of Foucault and Baudrillard's thoughts in contemporary French thought, what the analysis styles of Foucault and Baudrillard are, are discussed, and what are the similar and divergent aspects of the analysis styles used by both thinkers in making the ontology of actuality are investigated. Although the difference of the sources and research areas of the two thinkers seems to be a handicap in comparing these two thinkers, the benefits of these thinkers' analysis in understanding today are also discussed. In the third and last chapter, the similarities and differences between Michel Foucault's existing analysis of the modern threshold, which he thinks constitute the present, and Baudrillard's thoughts, which focus more on understanding today, and his efforts to analyze the present, are included.

Key Words: Modern French Thought, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Postmodernism, Structuralism, Post-structuralism.

ÖNSÖZ

Teze uygun bir biçimde ve Foucault'dan yardım alarak şöyle demek istiyorum: Her tez çalışması, başlangıçta olmadığımız kişi olmak anlamına gelir. Tez için okumalar yapmaya ya da tezi yazmaya başladığımız andan itibaren değişim ve dönüşüm biz farkında olmadan başlamıştır aslında. Başladığımızdaki ben bitirdiğimdeki benle aynı ben değildi, buna eminim. Bugünü, çağı, yaşanan zamanları anlamak için öncelikle tarihsel olarak yaratıldığımız an'a (Foucault), sonrasında da bugün yaşanan bu aşırılıkların tarafına (Baudrillard) gidip geldim. Modern düşünceden postmodern düşünceye geçiş anını iki filozof açısından incelemek, bu iki düşünür arasında her ne kadar bir tür husumet bulunsa da yine de onlar arasında "yakınlıklar" bulmaya çalışmak en azından benim için oldukça ilginç ve güzel bir deneyimdi.

Akademik hayatın ve hatta hayatın kendisinin en önemli basamaklarından olan doktora sürecinin ardında, tezi yazan kadar tezin yazım sürecine kimi zaman varlığıyla, kimi zaman bilgisi ve görüşleriyle destek sağlayan birçok insanın emeği vardır. Bu emeklerin en büyüğü şüphesiz kıymetli Hocam Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP'indir. Onun varlığı, bilgisi, hoşgörüsü, nezaketi ve fedakarlığı, şahsım adına dünyanın en büyük nimetlerindedir. Buradaki her bir ifade Hocama teşekkürümü anlatmaya kifayetsiz kalacaktır.

Yüksek lisans ve doktora dönemimde kendisinden ders alma bahtiyarlığına eriştiğim Prof. Dr. Kemal ATAMAN Hocamın üzerimdeki emeği çok büyüktür. Onun rahle-i tedrisatından geçmek benim için başlı başına bir övünç kaynağıdır.

Tez İzleme Komite'sinin üyesi olan ve tez yazım sürecinde bana farklı perspektifler sunan ve ihmal edebileceğim noktaları bana hatırlatan Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP Hocama teşekkür ederim.

Tez savunma jürime katılarak eleştiri ve katkılarıyla tezin son halini almasında büyük emeği olan kıymetli Hocam Prof. Dr. Sadık TÜRKER'e katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

Tez izleme jürimde bulunan ve tezin her aşamasında bana rehberlik eden Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL'e de teşekkürü borç bilirim.

Tezimin son okumasını yapan ve değerli görüşleriyle tezimi daha da olgunlaştıran Hocam Doç. Dr. Ahmet DAĞ'a da teşekkürü borç bilirim. Tezin son haline gelmesinde onun emeği çok büyüktür.

Gerek yoldaşlıkları gerekse akademik manadaki yol göstericilikleriyle dostlarım Arş. Gör. Sema CEVİRİCİ ve Nuh Muaz KAPAN'ın bu tezde hakkı çok büyüktür, teşekkür ederim. Kendi teziyle uğraştığı halde tezime vakit ayırıp redaksiyonunu yapan kardeşim Ahmet Bedri Yavuz'a da ayrıca teşekkür ederim.

Çocukluğumun tüm kokularını ve duygularını oluşturan merhume anneannem ve merhume babaanneme, beni kitapla, düşünceyle, fikirle ve ilimle buluşturan ve ilk öğretmenim olan dayım Mehmet ÜZEL'e, her daim desteklerini hissettiğim babam Lütfi DİKMEN ve annem Feriha DİKMEN'e, üniversite ortamını ilk kez fakültedeki odasında hissettiğim ve bana akademisyenlikle birlikte insanlığı öğreten Hanefi PALABIYIK'a, bir akademisyen ve insan nasıl olmalıdır sorusunun cevabının müşahhas hale geldiği Hasan MEYDAN'a, desteğini her daim can u gönülden hissettiğim ve hem hayat arkadaşım hem de meslektaşım Fatmanur DİKMEN'e ve tezle birlikte doğan, tezle birlikte büyüyen ve tezimle birlikte bir tez daha yazmamı sağlayan kızım Ebrar Betül DİKMEN'e sonsuz sevgi ve muhabbetle.

Son teşekkürüm ise *Üsküdar'da Bir Attar Dükkânı* kitabını okuduktan sonra Bursa'da böylesi bir ortamın olup olamayacağını, varsa da nerde olduğunu maalesef benim bulamayacağımı düşündüğüm, lâkin böylesi bir dükkân-tekke ile bir lütfu ilahi sonucu karşılaşmış uzun senelerdir beri bana hem ağabeylik hem yârenlik eden "İrgandı'da Bir Oyma Dükkânı" olarak adlandırdığım oyma atölyesinin Bekir Abisi'ne. Tezin her aşamasında yanımda olan, kimi zaman çayıyla, kimi zaman hoş sohbetiyle bana her daim yoldaşlık eden Bekir Uslu bana gönlünü açmasaydı bu tez eksik kalırdı. Kalbi selam ve teşekkürle.

Mustafa DİKMEN

Bursa, 2021

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT VE JEAN BAUDRILLARD DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİREL ZEMİNİ OLARAK SÜBJEKTİVİTE PROBLEMİ

1.1. Sübjektivitenin Modern Düşüncedeki Oluşumu	20
1.2. Modern Felsefe ve Çifte Modernlik.....	31
1.3. Aydınlanma ve İçeriden Eleştirisi: Jean Jacques Rousseau ve Aydınlanma Eleştirisi	34
1.4. Immanuel Kant ve Sübjektivitenin Radikalizasyonu.....	41
1.5. Bir İhlal Olarak Sübjektivitenin Merkezsizleşmesi	47

İKİNCİ BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT VE JEAN BAUDRILLARD FELSEFELERİNE GİRİŞ OLARAK ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ

2.1. Çağdaş Fransız Düşüncesi ve Sübjektivite Metafiziğinin İkircikli Hali.....	60
2.2. Nietzsche ve Mahdumları: Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jacques Derrida ve Çağdaş Fransız Düşüncesine Nietzsche Etkisi.....	75
2.3. Çağdaş Fransız Düşüncesinde Michel Foucault	86
2.4. Michel Foucault'ya Hazırlık: Foucault-Öncesi Foucault.....	90
2.5. Bir Filozof Olarak Michel Foucault.....	97
2.6. Çağdaş Fransız Düşüncesinde Jean Baudrillard	106
2.6. Michel Foucault ve Jean Baudrillard'ın Enstrümanları	117
2.6.1. Michel Foucault'nun Enstrümanları I: Arkeoloji.....	123

2.6.2. Michel Foucault'nun Enstrümanları II: Soybilim	132
2.6.3. Jean Baudrillard'ın Enstrümanları I: Tüketim Toplumu.....	137
2.6.4. Jean Baudrillard'ın Enstrümanları II: Simülasyonlar	144

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FOUCAULTCU SORUNSALLAŞTIRMALAR VE BAUDRILLARDCI RADİKALLEŞTİRMELER

3.1. Michel Foucault ve Sorunsallaştırmalar.....	152
3.2. Jean Baudrillard ve Radikalleştirmeler	162
3.3. Foucaultcu Sorunsallaştırmalar Bağlamında Sübjektivite Problemi: Michel Foucault ve Özne	170
3.4. Yeni Yol Arayışında Jean Baudrillard ve Nesnel Sistemleri	191
3.5. Öznenin Açıklanım Alanı Olarak İktidar.....	200
3.5.1. Foucault ve Baudrillard'ın İktidar Analitiklerinin İlişkiseliliği	217
3.6. Disiplin/Gözetim Toplumundan Performans Toplumuna.....	224
3.6.1. Gözetim ve Foucault	231
3.6.2. Gözetimin Sonrası: Baudrillard	234
SONUÇ.....	238
KAYNAKÇA	242

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
Akt.	Aktaran
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğerleri
Sad.	Sadeleştiren

GİRİŞ

Çağdaş Fransız felsefesi içerisinde önemli iki isim olan Michel Foucault ve Jean Baudrillard'ın genel anlamda aralarındaki felsefi tartışmalara daha çok vurgu yapılır ve iki düşünürün birbiriyle uzlaşmaz düşünceleri olduğu varsayılır. Fakat incelikli bir okumayla Baudrillard'ın, Foucault'nun bıraktığı yerden devam ettiği söylenebilir. Öyle ki Foucault'nun çözümleme konusu etmiş olduğu modern eşiğin artık postmodern eşiğe kayıp kaymadığı, yeni teknolojilerle birlikte ortaya çıkan yeni öznel deneyimlerinin ne olacağı konusu Baudrillard'ın temel sorunlarından birisidir. Bu yönüyle Foucault ve Baudrillard arasındaki uzlaşmaz görünen yerlerin ve Baudrillard'ın, Foucault'yu unutmak istemesine odaklanmak yerine, bu iki düşünürün birbirleriyle kesiştikleri konuların neler olduğunu araştırmak gereklidir.

Bu temel düşünceden hareketle ilkin, her iki düşünürün de -Foucault'nun daha fazla olduğunu bildirmek kaydıyla- söz konusu ettiği ve yorumlarında sıkça atıfta bulunduğu modern felsefenin ve sübjektivite metafiziğinin oluşum anı ve sonrasına odaklanarak, bu felsefenin Foucault ve Baudrillard düşüncesine giden yolda ne gibi özelliği olduğu konusuna yoğunlaşma çabası gösterdik. İkinci olarak ise, Foucault ve Baudrillard felsefesi açısından önemli olduğunu düşündüğüm çağdaş Fransız felsefesinin mahiyetine ve Foucault ile Baudrillard felsefelerinin genel mahiyetine odaklanarak, bu felsefelerin birbirinden ayrıştıkları noktalarla birbirleriyle kesiştikleri noktalara odaklandık. Foucault'nun modernlik eleştirisi ve güncelliğin ontolojisinde işlerliğe koyduğu düşüncenin; bugünün anlaşılması adına dünün ne şekilde ve hangi kurulu hakikatler üzerine inşa edildiği düşüncesi olduğu söylenebilir. Baudrillard düşüncesinin ise Foucault düşüncesiyle aynı düzlemde, fakat bugüne daha çok yoğunlaşan bir tarzda, yeni oluşmakta olan postmodernleşmenin toplumsal, kültürel ve felsefi temellerinin hangi anlatılar üzerine ve ne şekilde oluşturulmuş olduğu söylenebilir ve bu açıdan her iki düşüncenin birbirleriyle ilişkiselliğinin analizi oldukça önemlidir.

Her iki düşünürün de anti-metodik yapısı ve belirli bir öz yahut özneye dayanmayan felsefe arayışları, bu iki düşünürü birbirine yaklaştıran düşüncedir. Öyle ki hem Foucault'nun hem de Baudrillard'ın özcü metafizikler karşısında yer alan düşüncesi, bu iki düşünürün postmodern olarak alımlanmasına yol açan nedenlerden biridir. Foucault'nun modernliğin arkeolojisini yaparken yürürlüğe koyduğu düşüncelerin

Dumezil ve Bachelard'ın epistemolojik kopuş kavramları vasıtasıyla spesifik rasyonaliteleri analiz etme çabası ve kendi dönemine kadar var olan çeşitli algıların kırılmasına, değiştirilip dönüştürülmesine yardımcı olan çözümlenmeleri, Foucault'yu felsefe tarihinde kendine özgü bir yere oturtma gerekli kılan ana sebeplerden biridir. Keza Baudrillard da kendi felsefi düşüncesini kurarken yararlanmış olduğu kaynakların çoğulluğu, bu kaynakları mezcedebilmiş olması ve özgün düşünceler üretebilmiş olması, bugünün düşüncesinin seyrini baştan sona kat edebilmiş olması gibi nedenler de, Baudrillard'ı çağdaş Fransız felsefesinde özerk bir konuma oturtmayı gerekli kılmaktadır.

Foucault ile Baudrillard'ın düşünce evrenini anlama noktasında Byung-Chul Han'ın kimi değinileri oldukça dikkate değerdir. Han *Yorgunluk Toplumu*'nda, içinde yaşadığımız dönemin Foucault'nun sıkça bahsetmiş olduğu *disiplin-gözetim* toplumundan ziyade bir *performans toplumu* olduğunu iddia eder ve bu açıdan, Foucaultcu analiz biçiminin bu tür bir toplumu anlama ve açıklamada yetersiz kaldığını ifade eder. Han'a göre günümüz toplumu; gökdelenler, fabrikalar, kışlalar ve hastanelerden oluşan bir disiplin toplumu biçimini aşmıştır. Artık farklı bir evrende yaşayan postmodern öznelerin içinde yaşadığı toplum; fitness salonları, ticaret merkezleri, bürolar, alışveriş merkezlerinden müteşekkil bir performans toplumuna doğru evrilmiştir.¹ Özellikle 90 kuşağından olanlar bu kavramlaştırmanın disiplin boyutuna yetişmiş, sonrasında da bu toplumun performans toplumuna evrilmesine yakinen şahitlik etmişlerdir. Nitekim Han'ın kavramsallaştırmasındaki örneklerden biri olan okullardaki disiplin uygulamalarına bakıldığında; haftanın ilk gününde öğrencilerin saç-sakal-tırnak kontrolüne tâbi tutulması, sıra dayağına çekilmesi, cezanın toplu, ödülün de bireysel olması gibi uygulamalar akla hemen Foucault'nun disiplin toplumunu tavsif edişindeki “eğer hapisane fabrikalara, okullara, kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapisaneye benziyorsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur”² sözünü getirmektedir.

“Disiplin toplumu” kavramsallaştırmasının ve toplumsal, siyasi, kültürel ve felsefi açıdan hızlı bir değişim dönüşümün yaşandığı yılların ertesinde, neo-liberal devlet aygıtlarının ortaya çıkışıyla yeni özgürlüklerin! ortaya çıktığı ve bu özgürlükleri elde

¹ Byung Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın, İstanbul: Açılım Kitap, 2017, s. 17; Byung Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 93.

² Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019, s. 331.

etmek için öznelerin eski gelenek ve fiillerinden farklı birtakım uygulamalara tâbi tutulduğu vakidir. Han, modern dönemle postmodern dönemi birbirinden ayırırken kelime üzerinde oynayarak, modern dönemin önemli keşiflerinden olan öznenin (subject) bugün için artık performansa dayalı proje (pro-ject)'ye dönüştüğünü ifade eder³ ve bugünü neoliberal perspektiften okur. Nitekim Dardot ve Laval da neo-liberalizmin dünyanın yeni aklı olduğunu ve bu yeni aklın, yalınkat bir ideolojiden ziyade, “yaşama, hissetme ve düşünme” biçimimize etki eden, genel bir normativite ve küresel akılsallık bağlamında yükseldiğini ifade ederler.⁴ Fakat Han'a geri dönersek, bu iki kavramsallaştırmanın zorunlu bir şekilde birbirini dışladığı düşüncesi, düşüncenin sakatlanması ve analizin sağlıklı bir biçimde yapılmasına neden olacaktır. Bu açıdan disiplin ile performansın birbirini dışladığı, birbiriyle uyum içerisinde olması mümkün olmayan iki olgu olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Çünkü disiplini keşfeden yapıların, disiplinlerin işlevsiz hale gelişiyle değil, Foucault'nun da rasyonalite tipini betimlerken bahsettiği gibi daha ekonomik bir rasyonalite tipini keşfedişiyle bir diğer yapıya (performansa) geçmesi pek tabii mümkündür. Foucault ve Baudrillard üzerine yapılan bir analizin Foucault'yu ya da Baudrillard'ı dışarda bırakarak yapılması bu açıdan uygun düşmemektedir.

Yaşanılan değişim ve dönüşümü örnekleme açısından ikinci bir örneğe *harita* örneği üzerinden verilebilir. Foucault ve Baudrillard'ın betimlediği iki farklı evrenin çözümlenişinde örnek verilebilecek olan harita benzetmesi gerçeğin yerini alan, gerçekten daha fazla bir gerçekliğe tekabül eden bir duruma tevdi etmiştir.⁵ Baudrillard'ın simülasyon düşüncesini temellendirmek için kullanmış olduğu harita örneğini bir üst noktaya taşıyıp, haritanın modern, navigasyonun ise postmodern bir aygıt olduğunu ve bu açıdan Foucault evrenini haritayla, Baudrillard evrenini ise navigasyon ile özdeşleştirebiliriz. Foucault ve Baudrillard düşüncelerinin eğilim noktası olarak görebileceğimiz ve Kant'tan mülhem bir şekilde Foucault'nun çağımızda felsefenin önemli sorularından bir tanesi olarak işaretlediği güncellik üzerine düşünmeyi, iki farklı koldan fakat aynı yere dökülen düşünceler şeklinde okumak mümkündür. Foucault'nun

³ Byung Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, s. 11; Han, *Şiddetin Topolojisi*, s. 19-20.

⁴ Pierre Dardot, Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 1-13.

⁵ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2011, s. 13-15.

güncelliğin ontolojisini yaparken yürürlüğe koyduğu düşüncenin, bugün bizi biz yapan şeylerin, hangi temel anlatılar üzerine bina edildiği, hangi anlatıların, öznelere, rasyonalitelerin dışlandığı ve böylece de merkez bir anlatı biçiminde inşa edilen modern dönemin arkeolojisi biçimini alışıyla, Baudrillard'ın bugünü anlama adına, bugünün aldığı hal ve yarının alacağı halin ne olacağı soruları üzerine temellenişinin aynı çizgide görülüp görülemeyeceği bu tezin temel konusudur.

İki düşünür arasında ve özellikle Baudrillard'ın *Foucault'yu Unutmak* adlı eserinden sonra oluşan algı, Foucault ve Baudrillard arasında bir süreksizliğin ve ayrımın olduğudur. Fakat bu kanaatimce yanlıştır, çünkü William L. Randall'ın kitabının isminden hareketle söylersek, *bizi biz yapan hikayelerin*⁶ ne olduğunun sağlıklı bir şekilde analiz edilebilmesi için hem modern dönemin hem de postmodern dönemin temel unsurlarının bilinmesi gerekmektedir. Bu unsurların bilinebilmesi adına modernliğin arkeolojisi⁷ halini alan Foucaultcu sorunsallaştırmaların eğildiği noktalardan olan öznelik deneyimlerinin, yani sübjektivite metafiziğinin oluşum anı, ikili karşıtlıklar üzerinden işleyen metafiziğin, yine ikili karşıtlıklar temeli üzerinde yükselerek akıllı-deli, suçlu-suçsuz, hasta-sağlıklı öznelerin birbirinden ayrıştırılarak modern öznenin yaratım anına odaklanan yapısıyla, postmodern öznenin oluşum anı olarak⁸ niteleyebileceğimiz postmodernleşmenin analizine bürünen Baudrillard'ın analizlerinin süreklilik mi ya da süreksizlik üzerine mi temellendiği/temellendirilmesi gerektiği oldukça önemli bir sorundur.

Gerçekten de bugün hâlâ etkisini öyle ya da böyle bir şekilde hissetmeye devam ettiğimiz, önüne “post” ekini alıp almadığını tartıştığımız; felsefi açıdan modern düşünce, toplumsal açıdan da modernlik, modernleşme ve modernizm ifadeleriyle kavramsallaştırılan bu *sorun* karşımızda durmaktadır ve bu *sorunun* temel başlatıcısı olarak Descartes'tan bu yana ister felsefede ister toplumsal, kültürel ve siyasi alanlardaki gelişmeler, daima bu *sorunla* mücessem hale gelmiştir.

Çağdaş felsefe bugün artık “son” temasıyla daha fazla iştilal etmektedir ve bu sonluluk temasının düşünceden özneye, moderniteden tarihe, ideolojiden metafiziğe

⁶ William L. Randall, *Bizi Biz Yapan Hikayeler*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

⁷ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 60 vd.

⁸ Efe Baştürk, *Gözetimin Soykütüğü: Foucault'dan Deleuze'e Postmodern Bir Arkeoloji*, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2016, s. 172.

değin birçok farklı konu ve alanda vuku bulduğu söylenebilir. Öyle ki Francis Fukuyama tarihin sonunu ilan ederken,⁹ Daniel Bell ise ideolojilerin sonunu tartışmaya açmış,¹⁰ John Lukacs ise modern çağın sonunun gelip gelmediğini söz konusu etmiştir.¹¹ Özellikle her ne kadar başlatıcısı olarak Nietzsche kabul edilse de¹² Baudrillard ve Foucault felsefelerinin ertesinde, iki düşünürün bu öznenin ölümü düşüncesine müteakip *antihümanizm* ve *transhümanizm*¹³ konuları felsefenin başlıca konularından biri haline gelmiştir. Bu örneklerin de gösterdiği gibi çağdaş felsefe, artık farklı konu ve alanlarda bir son'un haberini verir. O halde soruyu şu şekilde sormak mümkündür: Bu son'un başlangıcı, bu nihayetin bidayeti neresidir? Şüphesiz bu soruya farklı dönem ve kişi adları vermek mümkün olsa da en azından felsefi açıdan verilecek cevapların çoğunu oluşturacak kişi Descartes, ifade edilecek dönem ise modern dönemdir.

Modern felsefe, Avrupa'da 15. ve 16. yüzyıllarda kendisini hissettirmiş olsa da, genel itibariyle 17. yüzyılda İngiltere'de Francis Bacon ve Fransa'da da René Descartes ile başlayıp 20. yüzyıla değin devam edegelen felsefi tutumun adı olmuştur.¹⁴ Öyle ki bu felsefi tutum, 18. yüzyıl olarak işaret edilen Aydınlanma düşüncesi ile zirveye çıkan ve o dönemde bile içerisinde kısmi itirazları barındıran sonrasında ise özellikle Nietzsche ve Frankfurt Okulu müntesiplerinden Adorno ve Horkheimer tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Modern düşünce, 20. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Fransız felsefesinde yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm gibi akımlarla ciddi kritiğe tâbi tutulsa da etkisinden bir şekilde kopmadığımız ya da kopup kopmadığımızın güncel olarak da tartışıldığı yeni bir düşünce biçimini imlemektedir. Modern düşüncenin modernliği/güncelliği/yeniliği kendisini farklı biçimlerde açtımladığından dolayı, bu düşüncenin tarihlendirilmesi noktasında kimi farklılıklar bulunması kaçınılmazdır. Bu bakımdan dönemleştirilmesi konusunda dahi farklılıklar bulunan modern düşüncenin, Rönesans düşüncesi içerisinde yeşerdiği ve fakat kâmil hale gelişinin ancak Descartes

⁹ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil Kitap, 2016.

¹⁰ Daniel Bell, *İdeolojinin Sonu, Ellilerdeki Siyasi Fikirlerin Tükenişine Dair*, çev. Volkan Hacıoğlu, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

¹¹ John Lukacs, *Modern Çağın Sonu*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

¹² Ahmet Dağ, "Nietzsche ve Transhümanizm Bağlantısı Üzerine Bir Değerlendirme", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2018, Bahar, S. 25, ss. 207-224.

¹³ Ahmet Dağ, *Tanshümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları, 2018., Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020., Başak Ağın, *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.

¹⁴ Nicholas Bunnin – Jiyuan Yu, "Modernity", *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, UK: Blackwell Publishing, 2004, s. 439.

felsefesiyle mümkün olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Modern düşüncenin ortaya çıkışındaki temel saiklere bakıldığında göze çarpan ilk şey, bu düşünceye mündemiç olan *eleştiridir*. Nitekim Octavio Paz, modernitenin ortaya çıkışı ile ilgili olarak “modernite, din, felsefe, ahlâk, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisiyle başlar. Modernitenin ayırt edici niteliği, ortaya çıkışının özel işareti, eleştiridir”¹⁵ demektedir. Bu açıdan modern düşüncenin filizlendiği yer olan Rönesans düşüncesinin, “her ne kadar geçmişten tam anlamıyla bir kopuştan çok din, felsefe ve mitolojinin iç içe geçtiği bir görünümde karşımıza çıksa da”¹⁶ Orta Çağ’ın dogmalarının sorgulanması ve bu yönüyle de modern düşünce içerisinde neşet edecek sorunları ve tartışmaları belirlemesi bakımından modern felsefi düşüncenin başlatıcısı olduğu söylenebilir.

Descartes’ın insanî bilgi nedir ve insani bilginin sınırları nelerdir, hakikat nedir gibi sorularının özne üzerinde temellendirilmesiyle nihayet bularak başlayan bu dönemin en önemli düşünme biçimi yöntemli düşünmedir. Bu yöntemli düşünmenin temel göstergelerinin bulunabileceği yerler ise aritmetik ve geometridir.¹⁷ Descartes’ın epistemoloji temeli üzerine bina ettiği yöntemli düşünmenin amacı öznenin, eşyanın hakikatine kendisi olarak ulaşabileceği bir düşünme biçiminin oluşturulması ve bunun sonucunda evrensel ilkelere dayanan, öznenin özneye değişmeyen tümellerin bulunmasıdır. Fakat burada ifade edilmesi gereken bir diğer konu, Descartes’ın modernliğimizi oluşturan ve Foucault’nun deyimiyle modern eşikte bulunan bir düşünürden ziyade Orta Çağ düşüncesiyle modern düşünce arasındaki bir köprü ya da kum saatinin kemeri¹⁸ mesabesinde görülmesi gerektiğidir. Tubbs da bu konuya değinir ve Descartes felsefesinin yüzünü hem geçmişe hem de geleceğe dönük olduğunu ifade eder. Ona göre Descartes, hakikati çelişkiden ari olarak görürken ve Tanrı’nın mantıksal açıdan var olması gerektiğini ama mahiyetine yönelik bir soruşturmadaysa bunun bilinemeyeceğini düşünürken bu konuda Yeni Platoncu mantığı uygular ve yüzünü geçmişe dönmüştür. Ayrıca Tubbs, Descartes’ın, eşyayı olduğu şekliyle bilebileceğimizi düşünmesi ve tündengelimli akıl yürütme silsilesinden hareketle Tanrı’nın varlığını

¹⁵ Octavio Paz, “Şiir ve Modernite”, çev. Nilgün Tatal, *Modernite versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 208.

¹⁶ Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 118.

¹⁷ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, sad. Yüksel Kaynar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 375.

¹⁸ Anthony Kenny, *Modern Felsefe’nin Yükselişi*, c. 3, çev. Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s. 53.

kanıtladığını düşünmesiyle de yüzünü geleceğe/ileriye doğru dönmüş olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Descartes'ın cogitosu ile başlayan ve hakikatin bilinebilirliği noktasında insan aklını merkeze/temele alan seküler hümanizm, her türden hakikat arayışının ve anlayışının insani algıya indirgendiği ve böylelikle de öte dünya inancının bu dünya lehine terk edildiği bir anlayıştır. Descartesçı *cogito*'da kökenini bulduğumuz ve sonrasında her türden bilme ve eyleme faaliyetinde de bir merkeze geçecek olan insan özne düşüncesi evrenin merkezine oturtulmuş, önceki dönemlerde Tanrı'dan bağımsız düşünilemeyen insan, ilk defa böylesi bir konumda Tanrı'yı dahi kendi akli melekeleriyle kanıtlar duruma geçmiştir.²⁰ Bu durum sonraki dönemde ve özellikle de postmodern düşünürler tarafından temelcilik/temelselcilik (foundationalism) olarak görülmüş ve *ilk ilke, temel, merkez* gibi kurgular şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Zamansal açıdan da kendi meşruiyetini sağlayan ve geçmiş dönemlerden daha ileride olduğu vehmiyle modern dönem, kendisini kurmak isteyen ve bu kurulumda yalnızca aklın rehberliğine güvenip, diğer her türden bilgi ve bilme faaliyetinin ötelendiği ya da doğrudan yok sayıldığı bir dönemdir. Nitekim Descartes'ın düşünüyor olmayı merkeze alarak kendi özbilincine ulaşmak istemesine eş olarak özkesinlik²¹ istenci de bunu kanıtlar niteliktedir. Çünkü yalnızca akla güvenilecek olan öznenin, yanılmazlığına giden yolda sağlam bir temeli olan metodik düşünceye ihtiyacı vardır. Bu düşünce biçimi bilgelikten ziyade sağlıklı yaşamın içsel koşullarını, bedeni ve ruhsal hazlara erişmenin imkânlılığını sorgular ve kendisine acı veren şeylerden kurtulmaya çalışmayı salık verir. Öte yandan doğanın nesneleştirilmesini öngören bu düşünce; doğayı seyir, temaşa ve feyiz alınacak bir şey olmaktan çıkartır ve hükmedilecek bir nesneye dönüştürür.²²

Modern dönemin tezin içeriğine uygun ve Foucault'nun tüm bir felsefesini örnekleyecek bir biçimde, bizi biz yapan, tüm bilme, eyleme ve istençlerimizi belirleyen

¹⁹ Nigel Tubbs, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 164-165.

²⁰ Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2017, s. 81-84.

²¹ Özkesinlik istenci şeklinde ifade edilen kavram, Fay'ın işaret ettiği gibi algı ve deneyimleri yaşayan bir bilinç öznesi olma durumudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

²² Mehmet Küçük, "Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi", *Modernite versus Postmodernite*, s. 36-39.

ya da en azından belirleme istencinde bir dönem olarak Descartes ile başlatılan ve Fransız düşüncesindeki yapısalcılıkla birlikte külli biçimde sorgulanan, daha sonrasında özellikle postyapısalcı ve postmodern felsefelerce daha sert bir biçimde sorgulanan ve eleştirilen bir dönem olduğu yukarıda ifade edilmişti. Modern dönemin mezkûr felsefelerce eleştirilmesinin ve sorgulanmasının altında yatan temel saik ise sübjektivite metafiziğinin oluşum anını, yeni öznellik deneyim ve pratiklerini ve siyasi, kültürel ve toplumsal pratiklerin tamamını oluşturmasıdır. Nitekim Foucault tarafından bir *eşik* olarak adlandırılan modern dönemi, özne deneyim kalıplarının oluşturulduğu ve öznenin, öznellik kiplerinin bu dönem ve sonrasında oluşarak bugün bizim kim ya da ne olduğumuza dair bir sorgulamanın başlangıcını oluşturması hasebiyle felsefe tarihi içerisinde özerk ve özgül bir konuma yerleştirmek gereklidir.

Modern dönemi ve sübjektivite metafiziğini başlatan Descartes'ın cogitosu ile birlikte özne, bir merkez konumuna yükseltilmiş, anlamın ve hakikatin yegâne erişeni olmuştur. Nitekim bilginin temellendirileceği merkezin kim ya da ne olacağı sorunsalından neşet eden ve Descartes'ın bu krizi aşma adına sübjektif ben'i ilk ilke şeklinde koyutlayarak aşmayı denediği ve böylece de başlatıcısı olarak imlendiği modern dönem, dünyanın imgesel düzeyinde meydana gelen köklü değişiklikler kadar, temsiliyet analizi üzerine bina olunan disiplinlerin kuruluşu da dahil olmak üzere külli bir sorgulamanın sonucunda oluşan ve etkisi tüm dünyayı kapsayan bir süreç olarak görülebilir.²³ Bu yönüyle modern dönemin bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasi düzlemlerdeki etkilerinin çeşitliliği ve çok yönlülüğü, tıpkı postmodernizm gibi modernizmin de kendi bütünselliği içerisinde anlamlandırılmasını zorlaştıran bir durum olmuştur.

Descartes'ın kurmuş olduğu özne metafiziği vasıtasıyla başlayan modernitenin radikalize edilişi ya da kısmi eleştirilere maruz kalarak Kant'a kadar ulaşan zaman diliminde daima başat bir pozisyonda varlığını sürdürdüğü aşikârdır. Tarihsel süreç olarak moderniteyi, bu andan itibaren bize varlığını daima hissettiren, eylemlerimizde bize kendisini dayatan bir sürecin adı olarak okumak mümkündür. Nitekim Berman, modern olmayı, "bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit

²³ Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 4.

eden bir ortamın” içinde kendimizi bulmakla ve Marx’tan esinlenerek “katı olan her şeyin buharlaştığı”²⁴ bir evrende olmakla eş tutarak okumaktadır. Marx’ın sözündeki bu buharlaşma hali yani modern olma halinin özeti “geçmişte kullandığımız katı, sürekliliği olan, çoğunlukla bir anlam ifade eden nesnelere, etrafımızı kuşatan geçici, taklit mallar uğruna bir kenara konması”²⁵ halidir. Öyle ki bu modern olma durumu, eskiyi değiştirme, boş inançlardan vazgeçme ve her türlü bilmenin ve eylemin nispet edildiği ilk ilke olan Tanrı düşüncesinden insanın özne olarak kabul edilmesine geçişle birlikte her şeyin ölçüsünün insan olduğu bir tasavvura geçişi de imlemektedir. Habermas ise modern dönemi şöyle tavsif eder:

Modern çağ her şeyden önce öznel özgürlük işaretiyle var olmuştur. Öznel özgürlük, toplumda sivil hukukun kişinin kendi çıkarlarını rasyonel tarzda kullayabilmesi için sağladığı uzam olarak; devlette siyasal iradenin oluşumuna katılmada ilke olarak eşit haklar şeklinde; özel alanda etik özerklik ve kendini gerçekleştirme olarak ve nihayet, bu özel dünyayla ilişkili kamusal alanda, düşünümsel hale gelmiş bir kültürün temellük edilmesi aracılığıyla cereyan eden oluşturuıcı süreç olarak gerçekleştirildi.²⁶

Descartes ile başlayan modern felsefe, her ne kadar Descartes’in şüpheciliği ve kartezyen akılcılığa dayanan rasyonellik ve bilimsellik istenci ile başlamış olsa da, modern felsefe sonrasındaki gelişmeler, Habermas’ın da vurguladığı üzere kamusal alan ve özgürlüklerin yaratılmasına giden yolu açmış ve böylece sosyal, siyasal ve toplumsal dönüşümlerin hazırlayıcısı olmuştur. Descartes’in öznel aklının her yere sirayetiyle birlikte modern felsefe, modern dönemi oluşturan temel etmenlerden biri haline gelmiştir.

İşbu sebeple, çağdaş felsefenin daima karşısında durduğu ve ona mevzi alarak kendi konumunu oluşturduğu şey sübjektivite metafiziği olmuştur.²⁷ Modern felsefenin ve dolayısıyla modern çağın belirgin olduğu noktanın öznenin ortaya çıkışı olduğu; modern felsefenin ruhunu oluşturanın bu öznelik metafiziği olduğu kadar, postmodernizmin de buna karşıt bir biçimde öznenin ölümü temasıyla mücessem hale geldiği söylenebilir. Modern felsefe içerisinde daima başat bir pozisyonda var olan

²⁴ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 27.

²⁵ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 14.

²⁶ Jürgen Habermas, “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, çev. ve der. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, s. 263.

²⁷ Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 22.

öznenin postmodern felsefe/ler/ce ölümünün ilanı, felsefenin farklı alanlarla iş birliği yapmasına, radikalize edilmesine ve bu ölümün izinin sürülmesine neden olmuştur.

Burada biraz duraksayarak, modernizm ile postmodernizm arasında bir süreklilik-süreksizlik ilişkisinin tartışıldığını yani modernizm ile postmodernizm arasında bir kopuşun mu yoksa bir radikalleştirmenin²⁸ mi söz konusu edildiğini söylemek gereklidir. Örneğin Jürgen Habermas moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak görüp modernitenin günümüze söyleyecek sözü olduğunu ifade ederken²⁹ Taylor, modernliğin can alıcı üç sıkıntısından (bireycilik, araçsal aklın hakimiyeti ve müşterek bir siyasi proje eksikliği yüzünden özgürlüğün azalması) bahsederek, modernliğin doğumuna içkin olan sorunları ortaya koyar fakat modernliği bir çırpıda silip atmamak istemez.³⁰ Habermas, Giddens ve Taylor gibi düşünürlerin aksine postmodern düşünürler ise Descartes'tan başlayıp fenomenoloji ve varoluşçuluğa değin devam edegelen özne metafiziklerine bir son vermek istercesine hümanist nosyonu sonlandırmak ve öznesiz düşünmenin imkânı üzerine sorgulama ve sorunsallaştırmalar yapmak istemişlerdir. Modern ile postmodern arasındaki ayırım tam da bu noktada, öznenin merkeziliği ya da merkezsizliği noktasında belirmektedir. Çünkü modern felsefe, Descartes'tan başlayıp Kant düşüncesinde radikalleşerek devam eden süreç içerisinde daima öznenin merkez ve töz olarak ele alındığı bir felsefe iken, postmodern felsefe ise daha çok öznenin yerinden edilmesi ve öznesiz düşünce ile mündemiç olan felsefeler verile ad olmaktadır. Descartes'ın cogito'yu, yani düşünen ben'i temel alan felsefesi özne felsefesine giriş mesabesinde görülebilir. Çünkü Descartes felsefesinde özne-nesne ayırımına dayanan ve özneyi önceleyen felsefe, yalnızca sübjektivite metafiziğinin oluşum anını değil, aynı zamanda modern doğa bilimlerinin doğumunun mahiyetini anlamayı ve böylece de bu sübjektivite metafiziğinin vardığı yeri göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.

Dünyanın rasyonel biçimde açıklanmasına, evrenselciliğe ve hümanizme yaslanan modern dönemin temel konularından biri de bilginin artık Tanrı'nın planlarını hayata geçirmek ya da doğanın amaçlarıyla uygun bir hayat sürmek için dünyada var olan

²⁸ Örneğin Anthony Giddens postmoderniteyi modernitenin bir radikalleşmesi olarak görmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

²⁹ Jürgen Habermas, "Modernity: An Incompleted Project", *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, Washington: Bay Press, 1987, s. 3-15.

³⁰ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 10-16, 110.

anlamaların yorumlanması değil, akla dayalı bir bilgiyle, doğayı kontrol altına alma ve doğayı kontrol etme kapasitemizin artırılmasıyla bireylerin hayatının daha müreffeh hale getirilmesiyle ilgilidir.³¹ Modern dönemde özne, bilgi vasıtasıyla kendi kimliğini edinebilmiş, doğa ile arasına bir ayırım koyabilmiş ve kendi dünyasını yine bilgi sayesinde dizayn edebilmiştir.

Öznel akla duyulan sonsuz güvenin akabinde, doğru ve hakikate erişme noktasında tek merci görülen öznenin sorgulanmasından önce bir bütün olarak Aydınlanmanın ve dolayısıyla modern dönemin sorgulanmasının ardındaki temel sebeplerden biri de, aklın araçsallığının nihai noktada, insanları daha özgür ve müreffeh kılmadığı bunun aksine otorite ve iktidarlara daha bağımlılığı hale getirdiği düşüncesidir. Nitekim Frankfurt Okulu müntesiplerinden olan Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmanın yani araçsal aklın varmış olduğu yeri *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserde bizlere göstermektedir. Nitekim onlar için modern dönem, “insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını”³² anlamaya çalıştıkları bir dönemdir. Evrensel ve temelci bir akıl anlayışı arayışı ile yola çıkan ve sonunda öznel ve araçsal bir akla varan Aydınlanma aklının varmış olduğu yerde bizi götürdüğü felaketleri sorunsallaştıran Adorno ve Horkheimer, bu yüzden araçsal aklın, öncelikle doğayı bir nesne konumuna indirerek insanın kullanımına sunduğunu, Tanrı-doğa-insan birlikteliğinin yerine teknik bir doğa resmedildiğini öte yandan da özneli yeni tahakküm biçimlerine bağlayan yeni siyasi iktidar mekanizmalarının bu şekilde neşet ettiğini düşünmüşlerdir.

Adorno ve Horkheimer’in aksine Nietzsche ise hümanist hakikat olgusu ve metafizik eleştirisi bağlamında bir modern felsefe eleştirisi yaparak, modern felsefelerce kurulan öznelik metafiziklerini sert bir şekilde eleştirir. Her türden inanca metafiziksel temeller arayışında olmanın nafililiğine vurgu yapan Nietzsche, inançların gerçek kökenlerini ve bu inançların var olma nedenlerini aramak gerekliliğini vurgular.³³ Bu noktada jeneoloji/soybilim adı verilen bir yöntemi öne süren ve Foucault’yu oldukça etkileyen Nietzsche’nin önemi yalnızca Foucault üzerindeki etkiyle açıklanamaz.

³¹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016, s. 22-23.

³² Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014, s. 10.

³³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 216.

Nietzsche'nin Fransız felsefesinin ikinci dönemindeki alımlanması onun antihümanist, anti-özcü ve anti-metafizikçi kimliğine daha çok dayanan ve Foucault'ya soybilimsel metotta, Deleuze'e ise göçebe düşünce yahut karşı-felsefe formunda kapı açan bir düşünür olması hasebiyle ayrıca önemlidir.³⁴

Son olarak Foucault ve Baudrillard'ın içine doğmuş oldukları felsefi ortamdan da bahsetmek gereklidir. Her iki düşünür de özne metafiziklerinin son anına ve anti-hümanist felsefenin başlangıcına doğmuş olduklarından dolayı, bu iki düşünürün düşüncelerinin şekillenmesinde rol oynayan düşünceler ikircikli bir görünüm arz etmektedir. Örneğin, Foucault'nun fenomenolojiden beslenen bir damardan gelen Binswanger'in kitabına yazmış olduğu önsöz ve Baudrillard'ın Sartre'ın dergisinde yazılarını yayımlaması bunun göstergelerindedir. Öte yandan Foucault ve Baudrillard'ın yetiştiği Fransız düşüncesinde ortaya çıkan yapısalcılık düşüncesi ise iki düşünüre de öznesiz düşünmenin ya da postyapısalcılığın yapısalcılık eleştirilerinde görüleceği üzere öznenin yerine farklı bir şeyi ikâme etmenin imkânını açmaktadır.

Saussure'ün dilbilimsel açıdan ortaya koyduğu yapısalcılık düşüncesi, gösteren (signifier) ile gösterilen (signified) arasındaki bir ayrıma dayanır. Saussure'e göre gösteren ile gösterilen arasındaki yapısal ilişki dilsel bir gösterge oluşturur ve dil de bu göstergelerden meydana gelmektedir ve dahası dil göstergesi nedensizdir.³⁵ Dilbilimsel alandaki gelişmelerin Fransız düşünce dünyasına girmesiyle birlikte yapısalcılığın, farklı alanlara sirayet edişinin en önemli örneklerini Levi Strauss'un mitoloji, antropoloji, akrabalık sistemleri ve diğer antropolojik olgulara yönelik gerçekleştirmiş olduğu yapısal incelemelerin dilbilimsel gelişmelerle paralel olmasında, Lacan'ın yapısal bir psikanaliz geliştirme çabalarında ve son olarak da Althusser'in yapısalcı bir Marksizm geliştirme amacındaki yeniden değerlendirme amacındaki düşüncesinde görmemiz mümkündür.³⁶

Yapısalcılığın Fransız düşüncesine girmesinde Strauss'un önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim, Saussure'ün dilbilimsel metodunu antropolojiye uygulamanın imkânını arar ve kitabını *Yapısal Antropoloji* olarak isimlendirir. Onun yapısalcılığı, “insan zihninin genel doğasını yansıtacak değişmez yapılar ile biçimsel tümeller bulma

³⁴ David West, a.g.e., s. 226.

³⁵ Ferdinand Saussure, *Genel Dilbilim* Dersleri, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınevi, 1998, 111.

³⁶ Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 36.

gayreti”³⁷ olarak adlandırılabilir. Strauss’un yapısalcı pozisyonu özellikle *Yapısal Antropoloji* eserinin ikinci cildinde daha bariz hale gelmiştir. Amerika’ya dair incelemelerin eleştirisinin sonuç kısmında Strauss, yapısalcılığın hedeflediği şeyi şöyle açıklar:

Somut deneyimlere tercüme edilmiş, bireysel ya da kolektif, bir kuruma sahip olamayan insanların, onlar aracılığıyla ister icat edilme yoluyla ister önceki kurumların dönüştürülmesiyle ister dışarıdan almak suretiyle kurumları elde etmiş olacağı, bilinçli ve bilinçdışı süreçleri analiz etmek.³⁸

Öznenin ölümü temasının başlangıç anını imlemek istediğimizde karşımıza çıkan önemli düşünürlerden biri olan Strauss, döneminin hâkim felsefelerinden olan varoluşçuluk ve Marksizm gibi özne referanslı felsefelerin yerine Saussure’den ödünç aldığı *yapı* kavramını antropolojiye uygulayarak,³⁹ özne merkezli felsefeleri aşmayı denemektedir. Dilbilimsel açıdan yapısalcılık, Fay’in de işaret ettiği gibi dilin işaretler sistemi olduğundan hareketle ve bu işaretlerin anlam ve düzeninin, öznelerin yaratıcılığından kaynaklanmadığını varsayarak, yalnızca sistem içerisindeki diğer unsurlarla ilişkilerinden doğmuştur. Buna karşılık anlam dağarcığı genişleyen ve Fransız düşüncesinde olduğu şekliyle yapısalcılık; anlam sisteminin, sistemin içinde yaşayan bilinçli özneler tarafından yaratılmadığı, aksine toplumsal öznelerin bizatihi bu anlam sistemi tarafından yaratıldığı düşüncesi anlamına gelmektedir.⁴⁰ Gösteren üzerindeki vurgusuyla bilinen ve göstereni gösterdiği şeyden yalıtık bir biçimde ele alma çabasında olan yapısalcılığın temel araştırma konuları sözel olmayan gösterge sistemleridir.⁴¹

Bir diğer yapısalcı düşünür Roland Barthes’a baktığımızda yapısalcılık “hem düşünce hem de şiir alanında tüm yapısalcı faaliyetin amacı bir nesneyi bozup onu yeniden oluşturmak ve bu süreç içinde söz konusu nesnenin işlev görme kurallarını ya da işlevlerini bilinebilir kılmaktır.”⁴² Yapısalcılığın ne olduğunu soran ve yapısalcılığın “bir

³⁷ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017, s. 67.

³⁸ Claude Levi Strauss, *Yapısal Antropoloji*, akt. Olivier Dekens, *Yapısalcılık*, s. 33.

³⁹ François Dosse, *History of Structuralism: The Rising Sign, 1945-1966*, c. 1., çev. Deborah Glassman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

⁴⁰ Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 78.

⁴¹ Frederic Jameson, *Dil Hapishanesi: Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, çev. Mehmet H. Doğan, 2019, s. 105-106.

⁴² Roland Barthes, *Critical Essays*, tr. Richard Howard, Northwestern University Press, 1972, s. 214.

okul, en azından şimdilik bir hareket olmadığını”⁴³ vurgulayan Barthes, yapısalcılığın kullanım alanlarını daha da kısıtlamak ister gözükmektedir. Ona göre yapısalcılık kelimesinin anlamı çok daha dardır ve onun için yapısalcılık, semantik münasebete tâbi olan ve linguistik modelinden esinlenmiş olan her sistematik araştırmayı betimleyen şeydir.⁴⁴

Barthes’ın yapısalcılığı tanımlama biçimi, en temelde bir taklit faaliyetidir fakat bu taklit faaliyeti kökensel olarak anti-Platoncu bir şekildedir. Platon, duyulur dünyanın bizatihi kendisi için ulaşılması gereken ve bilgiye götüren tek yol olan akılla kavranılır bir dünyayı taklit ettiğini düşünmekteyken, yapısalcı biriye yalnızca içinde yaşadığımız dünyanın var olduğunu ve akılla kavranabilirliğin, bizim için ona anlam veren içsel grameri görmemize imkân sağlayan, bu yegâne realiteye bakışımızı çevirme davranışından başka bir yerde konumlanmadığını deneyimlemektedir.⁴⁵

Yapısalcılığın ertesinde, özellikle yapısalcılığın gerilemesiyle birlikte ortaya çıkan -Jacques Derrida’nın “Sosyal Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun” başlıklı makalesinde vurguladığı şekliyle- yapı kavramının tüm bir Batı metafizik geleneğine içkin yapısının aslında özne, töz ve cevher gibi kavramlardan farklı olmayan bir boyutu vardır. Bu boyutun bir metafizik olarak görülebileceği düşüncesi ve eleştirisinden hareketle⁴⁶ yapısalcılığın eleştirisi/radikalize edilişi anlamına gelecek şekilde postyapısalcılık, özne üzerine yapının konulmasına karşı durarak böylesi bir temelci anlatının geçersizliğini vurgulamaktadır. Catherine Belsey postyapısalcılığı insan, dünya, anlam yaratma ve yeniden oluşturma arasındaki ilişkileri irdeleyen kurama verilen bir isim şeklinde ele almış ve postyapısalcılığın, öznenin dünya içindeki yerini sorgulayan, geleneksel kabulleri tartışmaya açan bir kuram olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷

Postyapısalcılık her ne kadar yapısalcılığın öznenin yerinden edilmesi noktasındaki kaygılarını paylaşa da öte yandan öznenin yerine yapının geçirilmesiyle yine temel/merkez anlatısına dönüldüğüne içkin bir eleştiriye içinde barındırır. Bu bağlamda postyapısalcılık, 1960’lı yıllardan Jean François Lyotard’ın *Postmodern*

⁴³ Barthes, *Critical Essays*, 213.

⁴⁴ Olivier Dekens, *Yapısalcılık*, s. 16.

⁴⁵ Dekens, *a.g.e.*, 17.

⁴⁶ Jacques Derrida, “Beşeri Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, 2020, s. 367.

⁴⁷ Catherine Belsey, *Postyapısalcılık*, çev. Nursu Örgü, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 13.

Durum adlı eserine değin devam edegelen hem politik-toplumsal hem de felsefi olaya verilen bir addır.⁴⁸ Postyapısalcılık, genel itibariyle hem özne metafizikleri olarak görülen Marksizm, Hegelcilik, varoluşçuluk ve fenomenoloji gibi akımlara karşı çıkarken hem de bunun ertesinde, merkez özne anlatısının yerine ikâme edilen yapısalcı yaklaşıma ikili bir karşı çıkışla karşı durarak öznenin merkezsizliği noktasında yapısalcı eleştiriyi bir üst boyuta taşımaktadır. Bu noktadan sonra özne, özellikle postyapısalcı atılımın ertesinde tamamıyla merkezleştirilmiş ve yerinden edilmiştir. Fakat Angermuller'in de ifade ettiği gibi postyapısalcılık hakkındaki önemli sorunlardan bir tanesi hangi düşünürlerin bu kümeyle dahil edileceği sorunudur.

Yapısalcılık ve postyapısalcılıktan sonra, çağdaş Fransız felsefesinin sıkça adı anılan ve bu düşünce ikliminde doğan postmodernizm, öznenin bir töz/merkez olmaktan tamamen çıkarılması ve Batı düşüncesi ile girişilen bir hesaplaşmanın adı olarak okunmaktadır. Postmodern düşünce, her türden bir merkez anlatısını reddetmekte dahası, yine her türden özne referanslı felsefeleri büyük anlatı olarak imlemekte ve bu üst anlatılar yerine tekil olanı ve fark/1/1 olanın daha da görünür olmasını arzulamaktadır. Modern düşüncenin ortaya koymuş olduğu belirli bir zaman ve mekân içerisinde yaşayan öznesinin, evrenselci değerleri, ahlâkı olan öznesinin yerine akışkan yahut Deleuze'un tabiriyle *şizofrenik* özneyi işler hale getirme amacındaki postmodernizm, benliğin parçalanmasından, farklılık ve ötekiliğin korunmasından yanadır.

Postmodern felsefe, kabul edilen doğruları sorunsallaştırmakta ve şüpheciliğe giden yolda her türden bilgi ve iktidarın bu şüpheci tavrın içerisinde değerlendirilmesini istemektedir. Stuart Sim, postmoderni her türden bilgelik, kültürel ve politik normlara karşı takınılan şüpheci tavırla eş değer tutmakta ve postmodern felsefenin önemli bir özelliği olarak da anti-metafizikçi boyutu ön plana çıkarmaktadır.⁴⁹ Bu anti-metafizikçi boyutun özellikle Fransız felsefesine giriş anının önemli filozoflarından olan Nietzsche, modernizmi bir süreklilik bağlamına yerleştirir ve onun hem felsefi hem de kurumları bağlamında, Sokrates'ten itibaren oluşturulmuş olan Batı metafizik geleneği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Nietzsche, modernizmi "metafizik

⁴⁸ Benoit Dillet, Iain MacKenzie, Robert Porter, *Introduction, The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, der. Benoit Dillet, Iain Mackenzie, Robert Porter, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, s. 2.

⁴⁹ Sim, a.g.e., s. 3.

düşünce geleneği ile bir süreklilik ilişkisi içinde” ve “hınç duygusunun vücut vermiş olduğu birçok düşünce tarzını ve sosyal oluşumu bünyesinde barındıran”⁵⁰ bir dönem olarak okumaktadır.

Bu tarihsel bağlam içerisine doğan iki düşünür olan Michel Foucault ve Jean Baudrillard’ın düşüncelerinin bu tarihsel bağlamdan yalıtık olması elbette düşünülemez. Öyle ki her iki düşünürün de felsefelerini oluştururken yararlanmış olduğu kaynakların farklılıkları, kendi aralarında var olan polemik ya da tartışma ve Baudrillard’ın Foucault’yu amnezyak (hafızadan silme durumu) bir tarzda unutturmaya çalışması, iki düşünür arasındaki sürekliliğin ya da süreksizliğin araştırılmasına engel teşkil etmemektedir. Foucault’nun bir eşik şeklinde adlandırdığı modern dönem ve düşünceye daha çok odaklanan çözümlenmeleri, güncelliğin ontolojisinin bugününü ıskalar görmektedir. Oluşum anlarından bugüne değin gelme amacındaki güncelliğin ontolojisinin Foucault’nun erken ölümüyle sekteye uğraması, düşüncesinin neden bugüne gelemediği yönündeki temel açıklamalardan biridir. Nitekim Agamben, Foucault’nun erken ölümünün, çözümlenmelerinin bugüne ulaşmamasındaki en temel etken olduğunu söylemektedir.⁵¹ Öte yandan Baudrillard’ın bugüne daha çok odaklanan projeksiyonu ve perspektifini, Foucault düşüncesiyle birlikte okuma düşüncesi bu açıdan kanaatimce daha velut bir okuma olacaktır.

Bu kendine özgü iki filozofun felsefelerinin sağlıklı bir biçimde karşılaştırılabilmesi için, iki düşünürün de hesaplaşmaya giriştiği an olarak modern düşüncenin serimlenmesi ve kendi dönemlerine gelene kadar hangi temeller üzerine bina edildiği ve hangi eleştirilerle karşılaştığının bilinmesi adına öncelikle modern felsefenin oluşum ve gelişim aşamalarına eğildik. Çünkü modern düşünce, Foucault’nun tabiriyle güncelliğin ontolojisinde bugünü oluşturan her türden yapının serpilip gelişmesinde önemli aktörlerden biridir ve bunun için modern düşüncenin doğru bir biçimde anlaşılması, bugünün anlaşılmasında da bir anahtar mesabesinde.

Tezin ikinci bölümünde ise Foucault ve Baudrillard’ın içerisinde yetişmiş olduğu çağdaş Fransız felsefesi ve bu iki düşünürün bu düşünce içerisindeki yerlerini, kaynaklarını ve kullanmış oldukları düşünce/düşünme enstrümanlarını inceleyerek,

⁵⁰ Kasım Küçükcalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 110-111.

⁵¹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 12 vd.

birbiri arasındaki süreklilik ve süreksizlikleri tespit etmeye çalıştık. Bilindiği ve yukarıda sıklıkla bahsedildiği üzere çağdaş Fransız felsefesi, özne metafiziklerinin hem devam hem de nihayete erdirilme, sonrasında da yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodern felsefelerin ortaya çıkışı gibi velut bir düşünce havzasıdır. Böylesi bir düşünce içerisinde yetişen ve düşüncelerini bu düşünce havzasında kuran Foucault ve Baudrillard'ın yararlandıkları kaynakların ve geliştirdikleri felsefenin tam mahiyetiyle anlaşılması, çağdaş Fransız felsefesinin genel karakteristiklerinin anlaşılmasına bağlıdır ve bu yüzden ikinci bölüm genel itibariyle bu konuya ayrılmıştır.

Üçüncü ve son bölümde ise Foucaultcu sorunsallaştırmalarla Baudrillardcı radikalleştirmeleri etkileşime sokma amacıyla, modernliğin arkeolojisi ile postmodernliğin arkeolojisi bağlamında bu iki düşünürün sıkça birbiri arasındaki husumete vurgu yapılmasına rağmen, aslında birbirlerini tamamlayan analiz ve çözümler yapıp yapmadığını tartışmaya çalıştık. Öznenin ölümü'nün ardından felsefenin alacağı biçimi sorunsallaştıran bu iki düşünür arasındaki süreklilik ve süreksizliğin araştırılmasına odaklandım.

BİRİNCİ BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT VE JEAN BAUDRILLARD DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİREL ZEMİNİ OLARAK SÜBJEKTİVİTE PROBLEMİ

Günümüzde bilindik anlamıyla felsefe, modern dönemden itibaren daima bir krizin⁵² gölgesi altında var olagelmıştır. Bu krizin nedenlerine ya da sonuçlarına bakıldığında tüm sorunsalların sübjektivite probleminde birleştiğini görmemiz mümkündür. Bugün felsefe, sübjektivite açısından iki tür sorun/sorunsalla karşı karşıyadır: Sübjektivitenin oluşumu, kurulumu ve sübjektivitenin çözülüşü. Sübjektivitenin kurulumu en açık anlamıyla insanın özne haline gelerek varlığı, dünyayı anlama ve yorumlama, hakikati bilme ve erişme noktasında yegâne başvuru merkezi haline gelmesini imlemektedir. Modern düşüncede sübjektiviteden anlaşılan, rasyonel ve insan akli tarafından anlaşılması mümkün yasalarla yürütülebilen ve yönetilebilen bir dünyanın yaratılmasıdır.⁵³ Sübjektivite düşüncesinin sorunsallaştırılması biçiminde nitelenecek alan da bu noktada yeşermektedir. Çünkü Descartes'ın ortaya koyduğu sübjektivite, kimi zaman öznenin ve tinin o güne kadarki ilerlemesinin son raddesi olarak olumlanırken kimi zaman da Varlık sorusunun unutulması haline bürünerek bir sorun olarak görülmüştür. Şüphesiz sübjektivite fikrinin sorunsallaştırılması bir bakış açısının ürünüdür ve bu noktada sübjektiviteye bakış Descartes'a bakışımızı, Descartes'a bakış da sübjektiviteye bakışımızı şekillendirmektedir. Nitekim Hegel, tinin modern çağdaki gelişim ve yayılımından bahsederken Descartes'tan sitayişle bahsederek şöyle der:

⁵² Felsefe ve kriz temasını daha da derinleştirmek istediğimizde durum daha da iyi anlaşılacaktır. Örneğin Descartes bir kriz filozofudur çünkü onun dönemiyle felsefe “biricik” konumunu kaybetmeye başladığından, Descartes bu “biricik” konumun kaybedilmemesi adına belli başlı atılımlar gerçekleştirerek felsefenin bu krizden sağ salim çıkmasına yardımcı olmuştur. Diğer bir kriz filozofu olarak adlandırabileceğimiz isim ise hiç şüphesiz Kant'tır. Kant da felsefenin kendisine kadar süregelen idealist gelenekle ampirist geleneğin sorunsallarını çözebilmek, bu iki ana akım düşünce ve felsefeyi “sağ salim” bir kıyıya ulaştırmak adına felsefesini kurmuş ve ilerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere, eleştiri/kritik düşüncesi üzerine bina olan ve Foucault açısından oldukça önemli olan bir proje olarak şimdinin krizini aşmak adına güncelliğin bir ontolojisini yapmıştır. Postmodern döneme gelmeden önce “büyük” krizi gören bir filozof olarak Husserl de bu türden bir kriz filozofudur. Nitekim o *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* isimli bir eser kaleme almış ve felsefenin yine bir tür krizden kurtulabilmesi adına düşünceler geliştirmiştir. Husserl'in “krizini” daha da açıklığa kavuşturması adına bkz. Emre Şan, “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, S. 8, Nisan, 2017, ss. 238-263., Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 2.

⁵³ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 263.

Burada artık biz evimizdeyiz diyebiliriz ve yapmamız gereken şey, bir denizcinin uzun bir yolculuktan sonra eve döndüğünde yaptığı gibi “evim” diyebilmeliyiz. Descartes her açıdan yeni bir başlangıç yaparak, düşünme ya da felsefe yapma biçimimizi şekillendiren ve modern dönemin kendisiyle başladığı kişidir.⁵⁴

Hegel’in aksine, Descartes’ın ortaya koyduğu sübjektiviteye olumsuz bir bakış açısı ile bakan Heidegger ise, Descartes’ın bu düşünceyle özne-nesne ayırımına, varlığı unutmaya, doğa üzerindeki teknik tahakküme yol açtığını düşünür.⁵⁵

Bütüncül bir şekilde daha çok postmodern felsefede dile getirilen sübjektivite problemi ve eleştirisi ise, insanın varlığı bilme, dünyayı anlama ve yorumlama, hakikate açılma ve hakikate erişme noktasında yegâne başvuru merkezi olup olamayacağının sorunsallaştırılması ve bu tür bir kurulumun en temelde inşai bir faaliyet alanı olarak belirlenip eleştirilmesidir. Nitekim Nietzsche’nin “Tanrı’nın ölümü” analogisine benzer bir analogiyle üretilen ve “insanın/öznenin ölümü” metaforuna gönderimde bulunan sübjektivite eleştirisi, öznenin ve öznenin kendi üzerine inşa edilmiş olduğu temellerin, öznenin kerameti kendinden menkul bir biçimde taşıdığına inanılan değerlerin ortadan kalktığı ya da kaldırılması gerektiği şeklindeki bir eleştiriyi ifade etmektedir.⁵⁶ Postmodern düşüncenin neredeyse tamamını, modern sübjektivite düşüncesine bir karşı çıkış olarak okumak mümkündür. Çünkü Lyotard’ın betimlediği haliyle meta-anlatıların reddi olan postmodernizm, düşünceyi ve varlığı bütünselliği içerisinde anlamaya muktedir bir özne gönderimde bulunan her türden düşünceyi meta-anlatı olarak görmekte ve bu anlatıları yadsımaktadır.⁵⁷

Bu açıdan özne sorunsalı, modern dönemden yani inşa edildiği andan itibaren birtakım sorunları da beraberinde getirerek, yapısalcılık düşüncesinde üstesinden gelinmeye çalışılan ve postyapısalcı ve postmodern felsefelerce deyim yerindeyse yerinden edilen bir sorunsaldır. Modern düşüncenin temele aldığı düşüncenin; her türlü anlam ve hakikate erişmeye muktedir bir özne düşüncesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, postmodern olarak imlenen Foucault ve Baudrillard düşüncelerinde

⁵⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy, The Lectures of 1825-1826, v. III, Medieval and Modern Philosophy*, ed. Robert F. Brown, tr. R. F. Brown, J. M. Stewart, Oxford: University of California Press, 1990, s. 131.

⁵⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ya da Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, s. 36 vd.

⁵⁶ Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2007, s.1119.

⁵⁷ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017, s. 208 vd.

var olan bu sorunu aşma düşüncesi de kendini açığa çıkaracaktır. Nitekim öznenin başat bir pozisyona geçirilip her türlü kapsayıcı ve dışlayıcı ontolojik hakkı kendisinde görmesi, Foucault'nun deyimiyle belirli bir biçim verildikten sonra “dışta bırakılan” ve “harici” olarak işaretlenenlerin nasıl ve ne şekilde bu dışlama işlemlerine maruz bırakıldıklarını anlamak için ilkin sübjektivite metafiziklerinin oluşumunun anlaşılması oldukça önemlidir.

Bütüncül bir özne düşüncesinin eleştirilmesine gönderimde bulunan postmodern düşüncenin başat figürlerinden olan Foucault ve Baudrillard da, kurucu ve temel olarak koyutlanan özne düşüncesini sert bir şekilde eleştirerek, düşüncenin farklı boyutlarına açılmaktadırlar. Foucault, öncelikli olarak öznenin kurulumunun eleştirisini yapma suretiyle öznenin hangi tür söylemler ağıyla kurulduğunu, öznenin kurulumunda bilgi ve iktidarın ne türden bir ilişki içerisinde olduğunu sorunsallaştırmıştır. Foucaultcu sorunsallaştırmalar bu yönüyle modern öznenin kimliği, kendilik etiği ve benlik teknolojileri üzerine yoğunlaşarak öznenin arkeolojisi halini almıştır. Foucaultcu sorunsallaştırmaların tarihsel bir serencam arz ettiği yerde Baudrillard, düşüncenin ve öznenin radikalleştirilmesinden bahsederek, modern sübjektivite düşüncesinin eleştirisini radikalleştirmeler üzerinden yapmak istemektedir. Foucaultcu sorunsallaştırmalar öznenin oluşum ve kurulum aşamalarının çözülüşü anlamına gelirken, Baudrillardcı radikalleştirmeler de bugün özne sorununu farklı bir perspektiften ya da nesne üzerinden okumanın yollarını aramak anlamına gelmektedir. Öznenin postmodern felsefede ve özellikle de Foucault ve Baudrillard düşüncesindeki konumuna geçmeden önce, öznenin modern dönem içerisinde oluştuğu ve yerleştiği konumun serimlenmesi daha uygun olacaktır.

1.1. Sübjektivitenin Modern Düşüncedeki Oluşumu

Varlık ve hakikatin rasyonel bir zemini olduğu fikri hem klasik düşünce hem de modern düşünce için paylaşılan ortak fikirlerdendir. Fakat varlığın ve hakikatin mahiyetinin, varlık ve hakikate ulaşmanın yollarında klasik düşünce ile modern düşünce birbirinden ayrılmaktadır. Aynı şekilde özne kavramı konusunda da klasik ve modern düşünce birbirinden oldukça ayrılmaktadır. Özne kavramı klasik felsefe geleneğinde özel bir konumda olmayıp, bu felsefe geleneğinin bilen varlığı olarak insan, kurucu ve inşa

edici konumda görülmemektedir. Özne, daha çok varlığa soru sorandır ve sorusunun cevabını bulmak amacıyla felsefe yapmaktadır.

Görünenin altında olan, bir şeyin öncesinde bulunan ya da var olan, altında yatan, dayanak ve temel olarak konulan, prensip olarak kabul edilen anlamlarına gelen Yunanca *hypokaimēia*'dan⁵⁸ türemiş olan *hypokeimenon* kavramı, özne anlamına gelen ilk anlamıyla Antik Yunan'da Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Latince eş anlamlısı ise *subjectum/subjectus*⁵⁹ olan ve “daha altta olan, konu edinilen ve üzerinde konuşulan ve etki ve bozulmaya maruz kalan” anlamlarına gelen bu kavram, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde Türkçe'ye *töz*, Latince'ye ise *substratum* şeklinde çevrilerek *bir şeyin altında bulunan* manasına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Aristoteles, *hypokeimenon* kavramını, tözsel olandan ayırt edilmiş olarak bir şeyin *ousia*'sı (töz) anlamına gelecek şekilde yani bir varlığın dayanağı ve öz yapısı anlamında da kullanmıştır.⁶⁰

Her ne kadar Aristoteles *hypokeimenon* kavramını farklı anlamlarda kullanmış olsa da *hypokeimenon* kavramı, en temel anlamıyla maddi ya da maddi olmayan ve herhangi bir varlığın temel dayanağı olması anlamında kullanılmaktadır ki bu anlam sonuç olarak tüm varlığın bir öznesi olması gereksinimini de beraberinde getirmiştir. İşte bu anlamıyla *töz*, Antik Yunan'dan Aydınlanmaya dek kimi zaman ilk hareket ettirici kimi zaman da Tanrı anlamına gelecek şekilde Tanrı-özne fikrine kapı aralayan bir düşüncedir.

Teolojik ve metafizik düşünce biçiminin varlık ve hakikati her zaman bir *ilk ilke* düşüncesinden hareketle açıkladığı bilinen bir gerçektir. Metafizik, algılanan dünyanın ilkelerini veren fakat bu ilkelerin algısal değil de düşünsel yoldan elde edilebilecek yahut zaten var olduğuna inanılan idelerin ve ilkelerin alanı olarak görüldüğünden⁶¹, felsefe ve metafizik bu yüzden ilk ilkenin araştırması noktasında birbiriyle örtüşmektedir. Çünkü şeylerin ilk ilkesini araştırma biçimi olarak hem felsefe hem de metafizik, bu konuda aynı ilk ilkeden yani Tanrı düşüncesinden hareket ederek varlık ve hakikati araştırma çabasıdadır. Bunun yanı sıra ilk ilkenin konu edinilmesi, yalnızca Tanrısal düşünce ve

⁵⁸ Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 740., Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 682.

⁵⁹ A. Souter, J. M. Wyllie vd., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1968, s. 1840.

⁶⁰ Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Maryland: Scarecrow Press Inc., 2007, s. 142.

⁶¹ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

ilkelerinin bulunması ya da bilinmesi adına değil, ayrıca ahlaki ve sosyal yaşam için gerekli olan ilkelerin de bulunması adına bir işlev icra etmektedir. Aydınlanma dönemine dek sürece ve Tanrı-Özne'nin merkezde olduğu bu dönem, doğal ve insani var oluşun hem belirleyeni hem de var olan tüm değerlerin merkezidir.⁶² Aynı şekilde modern düşünceye kadar olan serüveni baz alındığında Batı metafizik geleneğinde, aşkın bir varlık ve hakikat fikri insanı da kapsayacak şekilde savunulmuş, tüm varlık alanlarında var olan yasalılığın, logos'tan pay aldığı düşünülen insan tarafından anlaşılmaya çalışıldığı ve dahası varlıkta var olan bütünlüğün bilgi, değer, etik, politika vb. alanlar için de geçerli olduğunu ifade etmek mümkündür.⁶³

Antikçağ düşüncesinde özne, daha çok nesnesiyle bütün olan, nesnesinden yalıtık değil daha çok onunla birlikte “var olan” anlamında kullanılmaktadır. Bu manada özne oluşu belirten ve insanın hâkim rolünü imleyen bir insan-özne düşüncesinin Antikçağ'da olmadığını söylemek mümkündür. Antikçağ'da özne, daha ziyade “kendi” gibi kavramlarla karşılanmakta ve özne daha çok Tanrı, doğa ve insan üçleminde bir bütün olarak görülmektedir.⁶⁴ Antikçağ'ın insanı kozmosu anlamaya yönelik bir tavırla hareket ederek, bu üçlemi de daha fazla anlama gayreti içerisinde. Modern düşünce içerisinde gelişen sübjektivite ise özne ile nesnenin ayrışmasıyla oluşan bir yapıdadır. Modern manadaki özne, nesnesinin karşısına geçtiği anda, yani Descartesçı düşüncede yaratılmıştır. Özne olmak; insanın ahlaki anlamda bir değerler varlığı olarak kişi olmasını, bir nesne olarak biyo-fizyolojik çevresini bilen birey olmasını ve duygulu, tutkulu ve iradeli bir varlık olarak da ben olmasını ifade ettiğinden⁶⁵ böylesi bir özne düşüncesi, Antikçağ ve Orta Çağ'da değil, modern düşünce ile ortaya çıkmıştır.

Modern düşüncede sübjektivite problemi, varlık ve hakikatin deneyimlenmesi bağlamında insana merkezi ve dışlayıcı bir ontolojik statü bahşeden ve onu doğasına veya ilahi herhangi bir referansa müracaat etmeksizin varlığın bilgisine erişmeye muktedir kılan bir düşünme mantığıyla oluşan bir yapıdadır. Özne, hem bir deneyim öznesi hem de her türden anlam ve hakikate erişen bir şekilde tüm bir modern dönemi ve düşünceyi

⁶² Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015, s. 58-59.

⁶³ Sema Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, İstanbul: DBY Yayınları, 2020, s. 61-62.

⁶⁴ Doğan Özlem, “Giriş: Heidegger ve Teknik”, Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 18-19.

⁶⁵ Yaylagül Ceran, *Modern Öznenin Yapısı ve Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, 2002, s. 9.

baştan sona kat eden bir sorun olduğundan dolayı Foucault ve Baudrillard felsefelerince de oldukça sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu açıdan sübjektivite probleminin oluşum anını saptamak istediğimizde karşımıza her zaman için Descartes çıksa da, Descartes'ın öncesinde oluşan temelsizliğin nasıl çözüme kavuşturulmaya çalışıldığını göstermesi açısından Augustinus'un *içsel hakikat* düşüncesine bakmak gereklidir.

Augustinus'un Aristoteles'ten yedi yüzyıl sonra o antropolojik soruyu (insan nedir) soran ilk kişi olduğunu düşünen Buber'e göre insanın -Antik Yunan'da- dünyada kavranılan bir yapısı olmasına rağmen, dünyanın insanda kavranılamamasına ve dolayısıyla da insanın kendisinden üçüncü tekil şahıs olarak söz etmesine karşılık, Augustinus ile birlikte antropolojik soru(n) tekrar sahneye çıkar. Çünkü Augustinus ile birlikte insanın artık dünyada bir sabitesinin olmadığı, insan varlığının iyi ve kötünün mücadele arenası olarak görüldüğü ve aynı şekilde bu mücadelenin dizayn ettiği yeni evren anlayışıyla birlikte, insan hakkındaki o temel antropolojik sorun tekrar felsefi düşüncenin gündemine girmiş ve bu soru artık ilk defa birinci tekil ağızdan sorulmuştur.⁶⁶ Antik Yunan düşüncesindeki akıl kavramı insanın tanımlayıcı vasfı görülürken, Augustinus'da ve dolayısıyla Hıristiyan felsefesinde istenç (will) insanın temel özelliği olarak görülmektedir. Antik Yunan düşüncesinde akıl kavramı düzen, kozmos ve döngüsel zaman ve tarih anlayışını vurgularken Augustinus'un istenç kavramına yapmış olduğu vurguyu, yeniyi ve gelecek düşüncesini açığa çıkaran zaman anlayışını ön plana çıkarmıştır.

Dışsal hakikat düşüncesinden içsel hakikat düşüncesine geçişin yeri olarak imlenebilecek Augustinusçu düşünce, varlığın ve hakikatin mahiyetini soruştururken bakışını dışa yönelterek alegorik biçimde deniz, uçurum, rüzgâr, güneş, ay ve yıldızlarla konuşur ve aldığı yanıt "Biz senin Tanrın değiliz"dir. Sonrasında kendi içine yönelen Augustinus, kendisinin kim olduğunu kendisine sorar ve aldığı cevap ise şudur:

Kendime baktığımda gördüğüm bir beden, bir de ruhtu, biri dışımda, diğeri içimde. Bunların hangisine sormalıyım Tanrımı? Ama az önce bedenimle Yeryüzünden Gökyüzüne kadar, gözlerimin ışığının kılavuzluğunda ulaşabildiğim her yere bakmadım mı? Demek ki içimdeki kısım daha üstün. Çünkü o hem başkan hem de yargıç olduğundan benim bütün tensel duyularım birer haberci gibi, Göğün ve Yeryüzünün ve onların kapsadığı her şeyin verdiği 'Biz Tanrı değiliz, bizleri O yarattı' yanıtlarını ona iletiyorlardı. İnsanın içindeki

⁶⁶ Martin Buber, *Between Man and Man*, tr. Ronald Gregor Smith, London and New York: Routledge Press, 2002, s. 151-152.

ben, bütün bunların dışındaki benin yardımıyla biliyor. Ben, yani içimdeki ben bunları tensel duyularımın aracılığıyla biliyorum.⁶⁷

Charles Taylor, Batı düşüncesindeki modernlik öncesi dönemi Platon'un "ahlaki ben" ve Augustinus'un "içsel hakikat/içedönük hakikat" kavramı üzerinden okuyarak, Augustinus'un düşüncesinin, Platoncu düşünce ile Descartesçı sübjektivitenin tam ortasında duran bir düşünce olduğunu ifade eder. Platoncu düşüncenin içinde bulunduğu Grek düşüncesinde insan, kozmostan ayrı bir yapıda ele alınmadığından dolayı, insanın logosun işleyişine ortak olması ancak insanın kendisine hâkim olmasıyla mümkün olmaktadır ki bu da ancak aklın arzuları kontrol etmesiyle mümkün görülmüştür.⁶⁸ Aristoteles ve Stoa felsefesinde de kozmolojik düzen ve insan birlikteliği açısından birtakım değişiklikler görülse de bu düşünce Augustinus'a kadar devam eden bir yapıdadır. Ancak Augustinus ile birlikte Tanrı'nın varlığı aşkın bir ilke eşliğinde değil içsel bir hakikatle/ışıkla bilinebileceği düşüncesi, birinci tekil şahsa geçişi ve böylece de Kartezyen felsefeye giden yolu göstermektedir. Çünkü Augustinus da sübjektivitenin oluşumunda oldukça önemli bir yeri olan Descartesçı özne-nesne ayırımına vurgu yapmakta ve "dikkatimizi aklın bildiği nesnelere, İdeler alanından alarak her birimizin gerçekleştirdiği, bilmek için çabalama eylemine yönlendirir."⁶⁹

Touraine de Augustinus'un içsel hakikat düşüncesiyle Descartesçı Kartezyen felsefeye oldukça yaklaştığını düşünür ve modern özne düşüncesinin ortaya çıkmasında önemli bir rolünün olduğunu ifade eder.⁷⁰ Fakat buradaki temel vurgu, sübjektivitenin ortaya çıkışının müsebbibi olarak Augustinus'a değil, daha ziyade içe yönelimin oluşturmuş olduğu benliğin ortaya çıkması açısından Augustinus'a yapılan bir vurgudur. Nitekim henüz Augustinus döneminde varlık-düşünce özdeşliği ve bütünlük fikri, tam anlamıyla yıkılmaya yüz tutmuş değildir.

Varlık-düşünce özdeşliği üzerine bina edilmiş olan klasik metafiziğe ait bütünlük fikrinin radikal bir eleştirisini sağlayan Rönesans, Reform, coğrafi keşifler, matematik ve fizik aracılığıyla gerçekleştirilen bilimsel devrimlerle ortaya çıkan modern düşünce, klasik metafiziğin Tanrı-Özne düşüncesini yıkmaya yoluna gitmiştir.⁷¹ Tanrı-özne

⁶⁷ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 585.

⁶⁸ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 185.

⁶⁹ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 211.

⁷⁰ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 61-65.

⁷¹ Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008, s. 34.

düşüncesinin yıkılmaya başlamasıyla birlikte bir temel ve sabiteden yoksun kalan modern düşünce, yeni bir temel ve sabite aramış ve İnsan-öznenin⁷² bir töz olarak koyutlanması yoluyla da bu krizin üstesinden gelmeyi denemiştir. Bu krizi aşma noktasında başvuru alan ilk düşünürlerden biri olan Descartes, düşüncesini kurarken felsefe ve insan için belirli bir dayanak noktası aramak suretiyle, Tanrı-özne düşüncesinin Arşimet noktasını aramaktadır:

Arşimet, yerküreyi yerinden edebilmek ve onu başka bir yere götürebilmek için, yalnızca bir noktanın sabitleştirilip ve hareketsiz olabilmesini istemişti. Aynı şekilde eğer ben de yalnızca kesin ve şüphe edilmez bir şeyi keşfedecek kadar şanslı olursam, büyük umutlar besleyeceğim.⁷³

Descartes'ın böylesi bir temel arayışının en net göstergesi, bir töz olarak düşünülen Tanrı düşüncesinin ardından, öznenin tözsüz kalarak, kendini dayandıracığı bir temelin bilgi, değer, etik, politika ve kültür alanlarında dahi olmayışı, yani kendisinin anlamsız kalışıdır. Varlığın ve hakikatin anlamını Tanrı-Özne'ye bağlı bir şekilde düşünen ve her türlü alandaki bilme faaliyetini Tanrı'ya göre ayarlayan klasik dönemin ardından yaşanan bu buhranın giderilmesi Descartes'ın ilk ve asli amacı olmuştur. Bu yüzden denebilir ki, her ne kadar bir özne olarak Tanrı artık yok olmuşsa da, özneye ne olacağı ve öznenin kim olacağı sorusu Descartes'ın uzun bir süre boyunca ilgilendiği en temel sorun olarak kalacaktır.

Descartes'ın böylesi bir Arşimet noktası bulmasındaki amacın sübjektivitenin oluşumunu teşkil edecek şekilde insanî öznenin yeniden bir tanımının yapılması ve öznenin/düşünen benin ilke olarak kaydedilmesi olduğunu söyleyebiliriz. *Cogito ergo sum* önermesiyle Descartes, düşünen özneyi böylesi bir Arşimet noktası olarak betimler ve onun felsefi arayışının ben'den başlaması, ben'e dayandırılması, aynı zamanda sübjektivite metafiziğinin de temelini oluşturur. Öyle ki bu sübjektivite metafiziği ister Descartesçı idealist gelenek ister empirist çizgiyi izleyen Lockeçu gelenek ya da bu iki düşünceyi mezmetmeye çalışan Kantçı düşünce açısından daima bir temel olarak kalacaktır. Dahası, modern düşünce açısından ifade edildiğinde hem empirist epistemolojiye hem de rasyonalist epistemolojiye vücut veren olarak sübjektivite, modern felsefe ve bilim anlayışının da karakterini ortaya koymaktadır:

⁷² Doğan Özlem, *Eyrensellik Mitosu*, s. 59.

⁷³ Rene Descartes, *Meditations, Philosophical Works of Descartes*, v.1, çev. Elizabeth Haldane, G. R. T. Ross, England: Cambridge University Press, 1969, s. 144.

Rölativist bir hakikat anlayışından ziyade, insanın merkeze alındığı bir düşünce tarzına bağlı olarak, evrensel bir hakikat fikrinin tesis edilmesine işaret eden sübjektivizm, hemen tüm modern felsefe ve bilim anlayışlarının ayırt edici vasfını oluşturmuştur. Dolayısıyla rasyonalist felsefe anlayışları, hakikati insan aklına içkin kılmak, empirist yaklaşımlar nesnel dünyayı ne ise o olarak yansıttığını düşündükleri insanî deneyim alanına göre temsil etmek ve hem rasyonalizmi hem de empirizmi bilfiil muhtevasında barındıran modern bilim düşüncesi ise insanî gözlem araçlarına müracaat etmek suretiyle sübjektivizmle, dolayısıyla hakikatin insanî olana indirgendığı hümanizmle karakterize olmak durumundadır.⁷⁴

Düşünen benin bir ilke şeklinde kaydedilmesi, tecrübenin hem fiziki cisimleşmesinden ve hem de anlamlı bir doğa dizgesi içindeki yerinden özü itibariyle bağımsız olan, gayri fiziki bir özneye temel teşkil etmiştir. Descartes düşüncesinde insanın ve insanın dışındaki her şeyin kendi öz kesinliği yine insanın kendi içsel yapısında bulunmuş ve böylece de insanın, gerçekliği kendisinden yola çıkarak tasarımılamasının yolu açılmıştır. Tasarımama bu açıdan öncelikli olarak bir tasarlayan (özne) ve bir tasarımılananı (nesne) gerektirdiğinden dolayı, özne ile nesne bu noktada birbirinden ayrılmaktadır. Fakat bu ayrışmayı ve ayrılmayı yapacak olanın meşrulaştırılması sorunu da ortaya çıkmaktadır ki, modern özne bunu, gerçekliğin kendisine görüldüğü şekliyle ve görüldüğü kadarını gerçeklik olarak koyutlayarak yani bir düşünme nesnesi olarak gerçekliği varsayarak hem kendi varoluşunu hem de tasarlanan gerçekliğin varoluşunu güvence altına almıştır.⁷⁵ Reel (gerçek) olanı keşfetmeye ve onu temaşa etmeye yönelik klasik ilgi sübjektivite ile birlikte yıkılarak bunun yerine gerçeklik de dahil olmak üzere her türden bilginin insanın kendisinden çıkarsanan bir yapıya dönüşmesi ve gerçekliğin temel belirleyeni olarak insanın evrilmesine neden olmuştur. Öyle ki bu düşünce, sübjektivite metafiziklerinin başlangıç noktasını da oluşturmaktadır.

Modern felsefenin öznesi, bilincin soyut ve cisimleşmemiş öznesidir ve kendini tanımaya muktedir, cisimleşmemiş ve bedenden ayrı bir şey olan bu özne için bilgi, Tanrı'nın planlarını hayata geçirmek ya da doğanın amaçlarıyla uyumlu yaşamak adına, dünyanın varlığını oluşturan anlamların yorumlanmasından (metafizik ve teoloji) ibaret görülmemektedir.⁷⁶ Metafizik ve teolojinin yanlış veya temellendirilemez inançlar şeklinde görülmesinin ardından öznenin bilme koşul ve imkânlarını duysal deneyim

⁷⁴ Kasım Küçükakal, "Edmund Husserl ve Fenomenoloji", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 137-138.

⁷⁵ Doğan Özlem, "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 18.

⁷⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 21-23.

alanıyla sınırlandıran ve öznenin bilme yetisini bu sınırlar çerçevesinde soruşturulması ancak epistemoloji ile mümkün görülmüştür.⁷⁷ Fakat belirtilmelidir ki, Tanrısal düzenin bilinmesi adına duyusal ya da deneysel olan bilgi, klasik dönem için ne kadar ayrıcalıklı bir konumdaysa da, modern sübjektivite düşüncesinde araçsal bir konuma indirgenmiştir. Epistemoloji her ne kadar sübjektiviteyi ortaya koymak için yeni bir düşünceye kapı açsa da modern düşüncede, düşünen öznenin doğadan ve Tanrı'dan ayrışmasına ve öznenin doğayı kontrol etmesine yardımcı olan bir şey olarak görülmüştür.⁷⁸ Ayrıca Yunan felsefesinden esinlenerek ve 17. yüzyıla değin bilimsel yaklaşımda insanın doğayla olan irtibatında bilgi üzerinden bir ilişki söz konusuyken, modern dönemle birlikte bu ilişki tarzı değişmiştir. Bu dönemde insan; doğa ile ilişkisinin öznesi olarak görülmüş, her türlü ilişkinin kurallarını belirleyen, her türlü bilgiyi tavzih etme hakkını ve egemenliğini elde ettiğini düşünen bir varlığa dönüşmüştür.

Modern dönem öncesinde şeylerin nedenine yönelik metafizik sorgulamalar, modern dönemle birlikte yerini şeylerin mahiyetine (nasıllığına) yönelik sorgulamalara bırakmaktadır. Doğadaki düzenin matematiksel dile aktarılarak doğanın kendi yasalılığının anlaşılabilceği fikrine bağlı olarak modern özne ontolojisi, bu açıdan varlığın merkezine kendisini koyarak, doğaya ve varlığa istediği biçimde şekil verebileceği, onu istediği şekilde değiştirip dönüştürebileceği düşüncesine içkin bir düşüncedir. Bu düşüncelerin neşet edişini sağlayan önemli hususlardan ikisi, insanın varlık sahasındaki pozisyonunun değişmesi ve modern bilim düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan yöntem düşüncesidir. Modern düşüncenin, bu noktada bilimsel düşünce ve gelişmelerden, bilimin toplum üzerindeki belirleyici olan rolünden oldukça etkilendiğini ve yeni bir düşünce tarzını aradığını söylemek mümkündür. Felsefenin daha çok somut konu ve yapılarla ilgilenmesi yönündeki temel itkinin de bilimsel düşüncede yaşanan gelişmelerden kaynaklandığı söylenebilir.⁷⁹

Sübjektivitenin inşasında modern düşüncenin kurucu figürleri olan Descartes ve Bacon, öznenin bir töz olarak inşası noktasında öncelikle bilimsel düşüncede daha çok görülen ve devamında felsefeye de sirayet eden yöntemli/metotlu düşüncenin önemi

⁷⁷ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s. 60.

⁷⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 23.

⁷⁹ Yakup Kahraman, *Modern Epistemolojinin Doğuşu*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2016, s. 8-15., Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.

konusunda birleşmektedirler. Descartes ve Bacon sübjektivite düşüncesine giden yolun mahiyeti üzerine düşünceler geliştirmiş ve bunun sonucunda da yöntem fikri üzerinden sübjektiviteyi inşa etmişlerdir. Nitekim bu konuda Descartes'ın "Kalburüstü zihinler büyük iyiliklere de imza atabilir, büyük kötülüklere de. O yüzden baştan doğru yolu tutturup gidenler, yavaş adımlarla ilerliyor olsalar da, koşturup da yanlış yollara sapanlardan daha fazla mesafe kat ederler."⁸⁰ ifadesi Bacon ile aynı şeye işaret eder. Keza Bacon'ın "doğru yolda giden bir topal, yoldan çıkan süratli bir kişiyi yarışta geçer ve doğru yolda koşmayan birinin ustalığı ve sürati ise onun hatasını artırmaktan başka bir işe yaramaz."⁸¹ deyişi de iki filozofun *yol* arayışına vurgu yapar. Doğru yolun bulunması metaforunda müşahhas hale gelen yöntem arayışı modern düşüncenin başlangıcından itibaren önemli konuların başında gelmiş, hakikate ulaşma noktasında yapılması elzem olanın, öncelikle *doğru* yöntemin bulunması olduğu fikri ortaya konmuştur. Touraine, Descartes'ın sübjektivitenin inşasında oynadığı rolün tam da bu noktada tözsel akıldan yöntemsel akla geçişle belirdiğini söyler.⁸²

Modern düşüncenin temelde aradığı şey, kendilerini hakikate götürecek olan yöntemin tek bir cevaba karşılık gelmesi ve hakikatin o tek cevapla bulunması sorunudur. Dünya; fizik ve matematikle, hümanist dönemdeki ressamın yaptığı gibi iyi bir şekilde resmedilir ve temsil edilirse eğer, onu kontrol altına almak ve akılcı bir biçimde düzenlemek mümkün olacaktır. Harvey bu noktada modern düşüncenin temel sunumunun aslında hem epistemik hem de ontolojik çehresine vurgu yapmakta ve şöyle demektedir:

(...) ama Aydınlanma bu bir tek doğru temsil tarzı olduğunu varsayıyordu; bütün bilimsel ve matematiksel çabalar da buna erişmek içindi. Eğer bu doğru tarzı keşfedebilirsek, Aydınlanma hedefine ulaşmış olacaktır.⁸³

Bu doğru tarz şüphesiz ki Descartesçı yöntem ya da Kartezyen temelcilik olarak işaret edilen düşüncedir. Descartes'ın yöntemi, zihni sezgi ve dedüksiyonu temele alan bir şekilde kesin bilgiye ulaşma amacındadır ve Kartezyen temelcilik, bu yöntem üzerine

⁸⁰ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 25.

⁸¹ Francis Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 137.

⁸² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 67.

⁸³ David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Reprinted Cambridge, Mass.: Blackwell, 2003, s. 27.

tesis edilmiştir. Bu yönüyle Descartes'ın düşüncesi, Sokratik felsefenin temel kaidesi olan bilgisizlik bilgisinin yani şüpheli tavrın alaşağı edilmesiye⁸⁴, amacı ise felsefi şüpheciligi ve rölativizmi, öznedeki temellendirdiği kesin bilgiyle aşma istencidir. Bernstein, Descartes'ın bu amacını *Kartezyen endişe* olarak adlandırır ve onun asıl amacının şeylerin dayanağı olacak bir temel bulma istenci olduğunu ifade eder.⁸⁵ Bu düşünce, kesin bilginin ancak kendinden hareketle bilinebilecek her şeyi kapsayan doğru ifadelerin ve kesinliğin bilinebileceği bir temel varsa mümkün olacağı iddiası olarak görülebilir.⁸⁶ Descartes, böylesi bir temeli öznedeki koyutlamak ve özneyi bir töz haline getirmek suretiyle İnsan-Özne'ye yani sübjektiviteye kapı aralamıştır:

Buradan, özü ya da doğası yalnızca düşünceden oluşan ve var olmak için hiçbir yere gereksinim duymamasının yanı sıra hiçbir maddi şeye de bağımlı olmayan bir töz olduğumu anlıyorum. Öyle ki, Ben, yani benim ben olmamı sağlayan ruh, bedenden tamamen ayrıdır ve ona oranla bilmeye daha yatkındır, hatta, beden hiç olmasa da ruh, ne ise o olmaktan vazgeçmeyecektir.⁸⁷

Kartezyen endişeden kaçışın yolu olarak görülebilecek olan sübjektivite ve sübjektif akıl, özne ile nesne arasında bir ayrıma tekabül etmekte ve evrensel ve kesin bilginin de temelini oluşturmaktadır. Klasik düşünce için geçerli olan özne-nesne bütünlüğü Descartes'ın özneyi hâkim bir pozisyona alması sonucunda yıkılmıştır. Bunun bir sonucu olarak doğruluğu/hakikati nesnelere arayan klasik düşüncenin aksine modern dönem doğruluk ve hakikati nesnelere ilişkin bilgilerimizde arayarak nesnel bilginin kuruluşunu açısından da epistemolojik doğruluk kavramını kullanmıştır.⁸⁸ Bu yönüyle modern düşünce, bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki düalizm temelinde yükselen bilgi düşüncesiyle hakikatin bilgisine özne-nesne arasında koyutlanan ayrımlarla gerçekleştirilen akıl yürütmelerle ulaşmaya çalışmış, özne de bu noktada var olanların kendisinden hareketle bilinebileceği bir temel olarak varlık ve hakikat arasındaki ilişkiyi temellendirmede bir başvuru merkezi haline gelmiştir:

⁸⁴ Hiram Caton, *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*, London: Yale University Press, 1973, s. 21.

⁸⁵ Richard Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 23.

⁸⁶ Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, London and New York: Routledge, 1995, s. 43.

⁸⁷ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 66.

⁸⁸ Özgür Aktok, "Doğruluğu Epistemolojinin Sınırları Ötesinde Düşünmek: Heidegger ve Rorty", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006, c. 1, S. 1, ss. 95-102, s. 96.

Nasıl ki klasik düşünce tüm gerçekliğin kendisinden türediği bir töz üzerinden rasyonalist varlık ve hakikat düşüncesini temellendirmeye çalıştıysa, Descartes ile başlayan epistemolojik gelenek de bu çizgiyi sürdürerek, gerçekliğin kendisinden hareketle bilinebileceği, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan töz olarak özneyi merkeze almıştır.⁸⁹

Klasik düşüncede belirli bir nesnelliğe gönderimde bulunan *hypokeimenon* kavramı, öznenin bir töz olmasıyla birlikte, zemin, dayanak olma ve her şeyi kendinde bir araya getiren anlamından Descartes'ın özneyi töz olarak kurmasıyla bu anlamından uzaklaşarak diğer tüm varlıkların temelini yerleştirilen ontolojik zemin olarak özne düşüncesine dönüşmüştür.⁹⁰ Bu yüzden de nesnellik, her zaman için metafizik gönderimleri bulunan Tanrı düşüncesiyle birlikte düşünülürken, modern düşünce, nesnelliği öznenin öznelliğinden çıkarsanan bir yapıya dönüştürmüştür.

Her ne kadar nesnel hakikatin inşasına yönelik modern ilgi Bacon'ın "idoller teorisi" ne dek geri götürülse de Bacon'a bu açıdan hakikatin kurulumunda nesnel olanın öznel ve tarihsel olandan soyutlanarak saf bir nesnellik arayışında ve modern düşüncenin kurulumunda Descartes kadar asli bir rol verilmemektedir. Kavramsal ve felsefi içerimini Descartes ile kazanan sübjektivite düşüncesi, terekesine şüpheyi almış olsa bile, bu şüphe Antik Yunan'daki septiklerin şüphelerinden, hakikatin bulunulmasına yönelik yöntemsel bir şüphe olma noktasında ayrılır. Descartes yöntem olarak metodik şüpheyi seçmiştir fakat belli bir tür rasyonalizm kurma adına seçilmiş olan bu yöntemsel/metodik şüphecilik, modern felsefenin başat kavramlarından biri olan rasyonalizme temel dayanak noktası oluşturmak adına seçilmiştir ve epistemolojik nesnelliğin temellendirilmesi noktasındaki modern ilgi özneye kaydırılmak suretiyle güçlenmiştir. Sübjektif olan yani bütüncül bir "Ben" fikri, modern felsefede epistemolojik objektivitenin önkoşulu olarak her daim varlığını sürdürmüştür. Dahası, nesnelin karşısında konumlandırılan bu sübjektivite düşüncesi, objektif olanın açılmasına adına anahtar bir rol oynamıştır.⁹¹

Descartes'ın töz olarak kurmuş olduğu özne ile birlikte varlığı öznenin zihinsel temsillerine bağlı kalarak açıklama çabasıyla varlık, öznenin çıkarsanan bir yapıya dönüşmüş ve dış dünyanın deyim yerindeyse varlığının içeriklendirilmesi için düşünceye ihtiyaç duyulmuştur. Bunun neticesinde de düşünme, varlığın öznel bir deneyim alanı

⁸⁹ Sema Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, s. 65.

⁹⁰ Francis E. Peters, "Hypokeimenon" *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, s. 165-166.

⁹¹ Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, s. 41-42.

biçiminde görülmüş, öznenin hem kendisi hem de kendi dışında var olan dış dünya (nesne) birtakım söylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine temellendirilmiştir. Descartes'ın kurduğu sübjektivite, şeylerin özne üzerinde temellenmesini sağlayarak, klasik dönemin felsefe yapma tarzı ve kipinden ayrılarak yeni bir felsefe yapma tarzına da işaret etmektedir.

1.2. Modern Felsefe ve Çifte Modernlik

Foucault, bu felsefe yapma tarzı ve kipinin nasıl değiştiği ile ilgili olarak, hakikate ulaşma noktasında düşünce tarihinde var olan üç farklı düşünce biçimine gönderimde bulunur. Tözün Tanrı olarak görüldüğü klasik dönem, her türlü bilginin ve bilmenin temelini “ilk ilkenin” düşünülmesinde bulur ve bu açıdan algı ve duyu ötesinin de bilinebileceği iddiasıyla kaimdir. Felsefe etkinliği bu manada Antik Yunan'da bir “hatırlama” etkinliği halindedir. Özne, Antik Yunan'da kendi varlığıyla kurmuş olduğu bilgi ilişkisini varlığın hakikatini hatırlamak suretiyle gerçekleştirmektedir. Platoncu düşünce biçimi şeklinde görülebilecek bu düşüncenin ardından gelen bir diğer düşünce biçimi, Helenistik dönemde Stoa felsefesinde karşımıza çıkan öznenin kendilik deneyiminin kurulumuna gönderimde bulunan “meditasyon” biçimidir. Hakikat bu dönemle birlikte Platoncu bir hatırlama biçiminde görülmemekte, bunun yerine daha pedagojik bir faaliyet alanı olan hem varlığın hem de öznenin sınama ve eğitimden geçmesi şeklinde ifade edilen askesis (çilecilik) olarak görülmektedir. Bir askesis olarak felsefe etkinliği bu dönemde önce öznenin hakikate ulaşma noktasında düşünsel ve zihinsel bir eğitimi sonrasında ise hakikate açılmaya düşünsel yönden hazır hale gelen öznenin eriştiği hakikati hayatının tümüne yayması anlamına gelmektedir. Modern dönemin felsefe yapma biçimi olarak görülen düşünce biçimi yöntemdir ve yöntem, nesnel bir bilginin kurulumuna işaret etmektedir. Yöntemsel düşünce, ayrıca hakikate erişmede öznenin verili bir yargının kesinliğini kanıtlama yoluyla kabul etmesi ya da reddetmesine gönderimde bulunur ve bu açıdan önceki düşünme biçimlerinde var olan öznenin kendi varlığı üzerinde değişim ve dönüşüm yaşamasına gerek kalmadığını ifade etmektedir.⁹²

⁹² Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 18.

İlk iki düşünce biçimi olan hatırlama ve meditasyonda, öznenin hem bilişsel hem de duyusal bir değişim kademelerinden geçişi söz konusuysen modern düşüncede öznenin böylesi bir değişim ihtiyacı kalmamıştır. Nitekim Foucault, Descartes ve modern düşünce için “*hakikate ulaşmak istiyorsam apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter*”⁹³ diyerek öznenin, aynı zamanda ahlâki özne olmasının hakikati bilmesinde bir koşul olarak görülmediğini de ifade etmektedir. Bu açıdan klasik dönem, öznenin kendilik kaygısı olarak görülebilecek ve benliğini oluşturmada belirli düşünsel pratiklerden geçmesini öngörürken, modern dönem öznenin kendi üzerine bir düşünümle etik/ahlâki özne olmadan da hakikate açılabilceğini düşünmektedir.⁹⁴

Sübjektivitenin oluşumunda yukarıda da defaatle ifade edilen “temel”, “merkez”, ve “zemin” gibi göndermeler insanın içinde bulunduğu açmazın giderilmesi adına yeni bir arayışa işaret etmektedir ki bu yeni arayış, insanın bilen özne olarak koyutlanmasındaki ontolojik ve epistemolojik temellerdir. Ontolojik açıdan insanın bir töz olarak koyutlanmasıyla çözüme kavuşturulmaya çalışılan bu sorun epistemolojik olarak da çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Descartes’ın ortaya koyduğu sübjektivite, her türden geleneği, yaygın kanaatleri, önyargıları ve metafizik imaları boş inanç olarak görmüştür. Böylece öznenin bunlara değil de zihinsel temsillerle ulaşılacak bilgilere yaslanması, Descartesçı epistemolojinin vardığı yeri bize göstermektedir.⁹⁵ Ontolojik ve epistemolojik açıdan sübjektivite fikrinin, benliğin her alanına yayılmasına müteakibin benliğin ötesine geçen, benliğin, bireysel ve sosyal hayatın pratiklerine ve kurumlarına da uygulanması konu edinilmiş ve böylece yalnızca benliğin temelleri değil, anlamın, ahlâkın ve bireysel ve toplumsal değerlerin de temeli bu sübjektivite düşüncesinden çıkartılmaya çalışılmıştır.⁹⁶ Bu yüzden sübjektiviteyi yalnızca benliğin bir töz olarak inşa edilmesi ve koyutlanması şeklinde okumak eksik bir okuma olacaktır çünkü sübjektivite, modern düşüncedeki modernin tek bir yüzüdür. Modern, Jeanniere’in ifadesiyle:

Radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırır ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanır. Modern dünya, tarımsal dünyanın yerini aldı; kendisini önceleyenler bağdaştırılmaz yeni bir dünya görüşü belirdi. (...) Modern olmak,

⁹³ Michel Foucault, “*Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme*”, *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 213.

⁹⁴ Sema Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, s. 69-70.

⁹⁵ Richard Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. 24.

⁹⁶ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, s. 139-140.

artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir.⁹⁷

Jeanniere'in betimlemiş olduğu haliyle modern düşünce, sübjektivitenin bilimselleştirilmesi ve evrenselleştirilmesi adına birtakım atılımlar gerçekleştirerek kuramsal olduğu kadar kurumsal bir rasyonaliteyi de varsaymıştır. Tanrısal olanın belirlediği siyaset, ahlak, bilgi ve değer gibi alanların belirleyeni olarak artık yeni bir temel inşa etmiş olan modern düşünce, bu alanların da rasyonalizasyonunu ve bir bakıma sübjektivitenin tamamlanışını "akılsallık" ile başarmıştır. Sübjektiviteyi imleyen özne ve öznel akıl, evrensel olarak her türden bilme ediminin içerisine yerleşerek yalnızca bireysel bir rasyonaliteyi varsaymayıp, bireyin yaşam dünyasının da bir tür rasyonalizasyonunu işaret etmektedir. Her türlü bilme ediminin çok farklı kaynağı olsa bile, bilgi iddialarının geçerliliği adına başvurulabilecek tek yer olarak görülen, evrensel ve herkesçe eşit biçimde paylaşılan akıl⁹⁸ sübjektivitenin nihai noktasını bizlere vermektedir. Touraine'in ifadesiyle Descartes'ın çifte modernliği burada ortaya çıkmaktadır, çünkü Descartes, hem bir töz olarak insanı özne pozisyonuna geçirmiş hem de onun akılsallığının en yüksek noktada bilen özne oluşunu vurgulayarak, bu akılsallığın evrenin tamamını belirli bir rasyonalizasyona tabi tutmasına dayanak oluşturacak şekilde kurgulamıştır. Akılcılaştırma ile sübjektivite burada, Rönesans ile Reformun birbirini tamamlaması gibi birbirini tamamlayan bir düşünce biçimi halini almakta ve bir tamamlanış olarak sübjektivite kendini hayatın her alanında hissettirmektedir. Öznenin hâkim pozisyona geçerek bilimsel düşünceyle birlikte her yere sirayet ettirmiş olduğu bu akılcılaştırmanın neticesinde evren artık, sonu gelmez tefekkürle bize açılacak bir alan değil, tahkim ve tahdit edilecek bir yapıya bürünmüştür. Bunun sonucunda da özne, hem kendini hem de dış dünyayı bu akılsallık içerisinde kurmuş, kuramsal (epistemolojik ve ontolojik) ve kurumsal rasyonalitenin temelini de yine kendisinden hareketle oluşturmayı denemiştir.

⁹⁷ Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?" çev. Nilgün Tural, *Modernite versus Postmodernite*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s.112.

⁹⁸ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 25; Richard Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, s. 169.

1.3. Aydınlanma ve İçeriden Eleştirisi: Jean Jacques Rousseau ve Aydınlanma Eleştirisi

Rousseau'nun yukarıda zikredilen denemesinin tekil ve bütünlüklü bir deneme olmadığını, sübjektivitenin kurulumunda işletilen düşüncenin de tek kaynaktan sızan bir düşünce olmadığını hatırd tutmak gereklidir. Her ne kadar sübjektivitenin kurulumu Descartes ile başlatılsa da başlayan rasyonalist geleneğin karşısında olan ve daha çok empirist geleneği vurgulayan şekliyle Locke, rasyonalist düşüncenin varsayımlarına karşı çıkarak, Bacon ve Descartesçı rasyonalist geleneğin, zihnin uygun metodu takip ettiği takdirde evrenin hakikatini keşfetmeye muktedir olduğu fikrini eleştirir.⁹⁹ Locke, bundan ziyade zihnin işleyişi ve bilgiye erişme sürecinde metafizik unsurları göz ardı etmek suretiyle öznenin gerçekliğin bilgisine zihinsel temsilleri aracılığıyla ulaşabileceğini düşünmesi ve doğru ve yanlış zihin içi tedbirlerle açıklamaya çalışarak¹⁰⁰ rasyonalist gelenekten ayrı olarak empirist gelenek içerisinde yer alır. Çünkü Locke, ideler de dahil olmak üzere tüm bilgilerimizin kaynağı olarak akli değil deneyimi¹⁰¹ önceler ve bu yönüyle ona göre a priori hakikatler hiç de rasyonalistlerin düşündüğü gibi insan aklına içkin değildir. Aksine bunlar deneyim yoluyla edindiğimiz basit idelerin, zihin tarafından algılanması, birleştirilmesi ve soyutlanmasından¹⁰² başka hiçbir gerçekliğe gönderme yapmayan şeylerdir. Locke, Descartes'tan almış olduğu bu ide kavramını Descartesçı anlamlarından soyutlamayı denemektedir, çünkü ona göre ideler anlamının dolaysız nesnelidir.

Öte yandan hem Aydınlanma paradigmasının hem de sübjektivitenin yekpare bir okumasının yapılmasına karşılık olarak okuyabileceğimiz ve karşı Aydınlanma¹⁰³ diye tabir edebileceğimiz kimi düşünceler de sübjektivitenin refleksiyonu bağlamında değerlendirilebilir. Karşı-Aydınlanmacı tutumu gösteren ilk düşünürlerden olan Rousseau, Aydınlanmanın temel parametrelerini oldukça yoğun bir şekilde eleştirerek, Aydınlanma düşüncesini "içeriden" eleştirilere tabi tutmuştur. Rousseaucu eleştirileri

⁹⁹ Solmaz Zelyut, *Dört Adalı*, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2012, s. 48.

¹⁰⁰ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013, s. 236, 399.

¹⁰¹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999, s. 86.

¹⁰² John Locke, a.g.e, s. 147.

¹⁰³ Arthur M. Melzer, "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity", *The American Political Science Review*, 1996, v. 90, n. 2, ss. 344-360, s. 344.

“içeriden eleştiri” olarak okumamızın nedeni, Rousseau’nun eleştirilerinde Aydınlanmacı paradigmanın içinde kalarak görüşlerini serdetmesinden dolayıdır. Rousseau, doğal yaşamdan bahsederken ya da doğal yaşama dönülmesini istediğinde bunu mevcut akılsallık formlarından kurtularak değil, akılsallığın içinde kalınarak yapmak istemektedir. Touraine de bu noktaya değinerek onun eleştirilerinin kaynağı olan natüralizmin, bir modernlik eleştirisi olduğunu fakat yine de modernist bir eleştiri olduğunu ve dahası Aydınlanmanın aydınca aşılması şeklinde okur:

Rousseau toplumu, toplumun yapaylıkları ve eşitsizliklerini eleştirirken, bunu (her ne kadar, gitgide, eski dostları olan filozoflara ters düşüyorsa da) Aydınlanma adına yapar. Düzenin, uyumun, yani aklın mekânı olan bir doğaya çağrıda bulunur. İnsanı, toplumsal örgütlenmenin yarattığı bulanıklık ve kaostan çıkararak, bu düzenin içine yerleştirmek ister. Eğitimin amacı da budur: Doğal, iyi, akılselimi sahibi ve toplumsallaşma yeteneğine sahip bir varlık yetiştirmek. Bu doğalcılık (natüralizm) bir modernlik eleştirisidir ama modernist bir eleştiridir, Aydınlanma felsefesinin aşılmasıdır ama aydınca aşılmasıdır.¹⁰⁴

Örneğin modernliğin ilerlemeci tavrına oluşan inançla birlikte sanki zorunlu bir şekilde toplumsal düzen ve özgürleşim getireceğine dair inancı Voltaire ile paylaşmayan Rousseau’ya göre akıl, bütünleştirmek, birleştirmek yerine bölmeye yarayan ve felsefenin içinde her daim var olan dikotomilerin ortadan kalkması bir yana, yeni temel dikotomiler ortaya çıkardığını düşünür. Bu temel dikotomilerin ortaya çıkmasındaki anahtar kavram olan “bölme” kavramı ister zihinsel ister bedensel anlamda olsun, “cogito”nun ortaya çıkışıyla birlikte deliliği ve belki de “kurumsal bir rasyonalizm” adına kapatmayı ifade etmesi açısından önemlidir. Foucault’nun hesaplaşma adına amansız bir savaşa giriştiği bu tarihsel an, modernlik boyunca tartışılan tartışmaların başında gelmektedir. Öznenin özgürleşimi adına yapılan tüm çabalar ve felsefi atılımlar katı rasyonalizm duvarına çarparak, insanın akılsallığına özgürlüğünden daha fazla vurgu yapılırsa da, Rousseau için insanın özgül yönü akılsal bir varlık olmasından ziyade özgür bir varlık olmasında yatmaktadır:

Şu hâlde hayvanlar arasında insanın özgül üstünlüğünü yapan, insanın anlığı (entendement) olmaktan çok onun özgür bir unsur olma niteliğidir. Doğa bütün hayvanlara emreder ve hayvan buna uyar. İnsan da aynı etkiyi duyar; fakat o, buna boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir. Onun ruhunun tinselliği bu özgürlüğün bilincine ulaşmasında kendini gösterir, çünkü fizik duyuların mekanizmasını, düşüncelerin meydana gelişimi bir dereceye kadar açıklar; fakat istemek daha doğrusu seçmek kudretinde ve bu kudretin

¹⁰⁴ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 40.

duyusunda, sırf tinsel manevi eylemler bulunur; mekanik kanunları bu eylemlerin hiçbirini hakkında hiçbir şey açıklamaz.¹⁰⁵

Rousseau'daki insan tanımına daha yakından bakıldığında, onun doğa durumuna yaptığı vurgu derhal fark edilecektir. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin mahiyetine dair yapılan bir sorgulama filozoflar açısından en zor sorunsallardan biri olmaktadır, çünkü “*insanların sahip oldukları bilgiler içinde en fazla yararlı ve en az ilerlemiş olanı, insan hakkındaki bilgi gibi görünmektedir.*”¹⁰⁶ Sorunsalın çözüme kavuşturulamamasının altında yatan neden yine Rousseau'ya göre, filozofların Sisifos gibi her defasında doğal hale ulaşmaya çabalayıp, ulaşamadan geri dönmeleridir.¹⁰⁷ Rousseau, insanla doğayı barıştırmak istemektedir fakat bunu Orta Çağ düşüncesine ya da daha genel ifade edilecek olduğunda Tanrısal olana bir dönüş niyetiyle yapmak amacıyla değildir. O, bundan ziyade insanın doğal haline vurgu yapmaktadır ve bu yüzden de Hobbes'un doğal hal'i varsaydığı gibi hiç de “çatışma ve savaş” hali olmadığını ifade eder:

Hobbes gibi, insanın -iyilikten hiç haberi olmadığı için- doğal olarak kötü, erdemi bilmediği için ahlaksız olduğu, hemcinslerine borçlu olmadığına inandığı hizmetleri onlardan daima esirgediği gereksindiği şeylere haklı olarak hak iddia etmesine bağlı olarak kendisine delicesine bütün evrenin biricik sahibi sandığı sonucuna varmayalım.¹⁰⁸

Hobbes ve Rousseau arasındaki temel ayrım tam da bu noktada yeşerir. Çünkü Hobbes, doğa halini insanın doğal halinde gözlenmesi mümkün olmayan ancak toplumun neşet edişiyile birlikte ortaya çıkan ve yasaları mecburi kılan tutkuların giderilmesini de doğa haline entegre eden bir şekilde kurar. Oysa Rousseau için böylesi bir durum söz konusu olmayıp, vahşi insanlarda sanılanın aksine asla böylesi bir iyilik-kötülük durumlarından bahsedilemez.¹⁰⁹ Yine Rousseau'nun doğal hal kavramsallaştırması, Locke'un Aydınlanmanın akla yaptığı naif vurgusunun aksine insanın yalnızca kendi kendine ve içgüdüleriyle baş başa kaldığı bir doğa kavramsallaştırmasıdır.¹¹⁰

Rousseau için insanlar arasındaki eşitsizliğin ortaya çıkışında rol oynayan iki ana sebepten biri insan aklına duyulan kesin inanç, diğeri de uygarlığın gelişmesinde rol

¹⁰⁵ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 1995, s.103.

¹⁰⁶ Rousseau, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁰⁷ Rousseau, *a.g.e.*, s. 88

¹⁰⁸ Rousseau, *a.g.e.*, s. 118.

¹⁰⁹ Rousseau, *a.g.e.*, s.119., Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 43.

¹¹⁰ Rousseau, *a.g.e.*, s. 105.

oyunayan etmenlerdir. Toplumsallaşma ve uygarlaşma ile birlikte modern dönemde özel mülkiyete yapılan vurgular, insanın doğa durumunun bozulmasına dayanak teşkil etmiştir.¹¹¹ Özel mülkiyetin ortaya çıkışıyla tetiklenen çıkar çatışmaları doğa durumunda bulunmaz çünkü doğa durumunda mülkiyet kavramı yoktur. Rousseau için değinilmesi gereken bir diğer konu da “iyilik” konusuna yaptığı özel vurgudur. Rousseau, doğa durumundaki iyilik anlayışı ve algısıyla uygarlaşmış toplumdaki iyilik algısı ve anlayışının birbiriyle örtüşmediğini çünkü uygarlaşmış toplumlarda iyiliğin çıkarla birlikte ele alındığını, bu yüzden de katı bir rasyonalist sistemle bezenen iyiliğin, çıkar menfaat, bencillik, öfke ve nefret gibi tutkularla anılmasına neden olmuştur.¹¹²

Rousseau ve içindeki dönemle birlikte düşünülecek olduğunda, Aydınlanma'nın Fransız Devrimi'ne giden ayağında ve Kant'ın Almanya'da soracağı üzere *Aydınlanma Nedir?* ile teşekkül edeceği şekliyle bu kültürel ve düşünsel uğrak, Fransa'da *Ansiklopedistler* olarak bilinen kimi filozofların, bilimsel natüralizmin epistemolojisini oluşturmaktaydılar. Bir süre sonra materyalizm olarak anılacak ve hem felsefede hem de sosyolojide sıkı takipçileri olacak bu akım, dogmatik düşünceye, kiliseye ve dini hurafelere karşı bir savaş açmıştır. Bu akımın düşünürlerinin genel ilke olarak belirledikleri şey ise, evrenin doğaüstü güçlerle (mit ve büyü) açıklanamayacağıdır.¹¹³ Aydınlanma ile oluşan rasyonalist ve eleştirel iklim öncesinin bu türden savlarla açıklanmaya ve anlaşılmaya çalışılması bir noktaya dek anlaşılabilirken, Aydınlanmanın amaçlarından biri olarak görülen bilimsel paradigmanın oluşumuyla ve demitolojizasyonla (mitolojiden arındırma) bu artık olabirliği olan bir görüş olmaktan çıkar. Oluşan yeni özne düşüncesinde de özne; artık bu türden hurafe, mit ve gelenekle değil belli bir akılsallık formu üzerinde şekillenen ve eyleyen bir form olmaktadır.

Rousseau bu konuda materyalistlerle ters düşerek; sanatın, bilimin, kültürün ve felsefenin gelişiminin ahlâkı düzeltmeye, özneyi, özne oluş sürecinde daha bütüncül bir yaklaşımla ele almaya yarayıp yaramadığını tartışmaya açar: *Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlâkın düzelmesine mi, bozulmasına mı yardım etmiş midir?*¹¹⁴ Bu soruyu

¹¹¹ Rousseau, *a.g.e.*, s. 140.

¹¹² Rousseau, *a.g.e.*, s. 145-146.

¹¹³ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 232 vd; Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan: Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 200.

¹¹⁴ Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 5.

Rousseau'nun, Aydınlanmanın temel parametreleri ve göstergeleri şeklinde görülebilecek alanlarına saldırısı olarak okumak mümkündür. Özgürlüğe ve özgür olmak için doğmuş bir insanı daha özgür kılması beklenen sanat, edebiyat, bilim ve felsefe gibi alanlar insanın doğal durumunu dekadansa uğratarak, insanın çürümesine sebep olmuşlardır.¹¹⁵ Aynı şekilde eleştirel projeksiyonunu daha uzağa doğrultarak Rousseau, Batı düşüncesinin oluşum aşaması olarak oldukça önem atfedilen Antik Yunan'a ve Antik Yunan'da ortaya konan eserlere bakıldığında durumun vehametinin daha da anlaşılır olacağını düşünür.¹¹⁶ Antik Yunan ve sonrasındaki her düşünce, insanlar için yanıtız ve yararsız sorulara cevap arayarak bir tür metafizik yapma yoluyla aslı soruyu, insan doğası hakkındaki soruyu gizlemişlerdir. Oysa Rousseau'ya göre yapılması gereken şey bilim, sanat ve metafizik spekülasyonlardan uzak durarak vicdanın sesini dinlemektir.¹¹⁷

Bu eleştiriler bağlamında ve kendinden sonraki felsefenin eleştireliliğinin közünü körüklemesi adına Rousseau'nun bu eleştirileri özel mülkiyet açısından Marx'ı, bizatihi eleştirel ve düşüncenin refleksifliği adına Kant'ı, kuramsal ve kurumsal kimliğini Alman felsefe geleneği içinde bulacak olan Romantizm Ekolü'nü de oldukça etkilemiştir. Fakat Rousseaucu eleştirel felsefe yalnızca bu kadarla sınırlı değildir. Modern paradigmanın en temel iki eleştirmeni olarak görülebilecek ve “uygarlık” eleştirilerinde birleşirken, metafizik eleştirilerinde taban tabana zıtlaşacak olan Rousseau ve Nietzsche arasındaki irtibat da oldukça önemlidir. Uygarlık eleştirilerinde birleşirken her iki düşünür de, insanlığın uygarlaşmasıyla birlikte doğadan ve doğal olandan koptuğunu düşünmektedir. Fakat Rousseau, bu dekadandan kurtulmanın yolunun insanın doğası itibarıyla “iyi” olduğunu kabul etmekten geçtiğini düşünürken Nietzsche ise insan için böyle bir “iyi” kavramının ve düşüncesinin olmadığını düşünür: “İnsanın her yeni ilerlemesi yeni bir köleleştirmeye dayanır; açıktır ki, Nietzsche'nin insanın kendini alt-etmesi adını verdiği şey böylece, güç ve şiddet kullanılmasıyla gerçekleşecektir.”¹¹⁸

Rousseau'nun “genel irade”den bahsettiği yerde, Nietzsche “güç istenci”nden bahsederek en temelde ayrıldıkları yeri imleyecektir. Bu yönüyle Rousseau, belki de her ne kadar en çok kaçınmaya çalıştığı şey olan “özcü felsefe”nin içine yerleşmekte ve bir

¹¹⁵ Rousseau, a.g.e., s. 7.

¹¹⁶ Rousseau, a.g.e., s. 12.

¹¹⁷ Rousseau, a.g.e., s. 33.

¹¹⁸ Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008, s. 64.

metafiziğin içinden konuşurken¹¹⁹ Nietzsche ise bu metafiziğe yaslanmadan ve kökensiz olarak modernliği yekpare bir şekilde eleştirmektedir. Rousseaucu eleştirinin merkezinde Hıristiyanlığa ait insanın doğuştan kötü olduğuna dair inanca bir karşı çıkış vardır ve Rousseau bunun aksine insan doğasının “iyi” olduğunu ifade eder. Dahası Rousseau’nun “merhametten” bahsetmesi, Nietzsche’ye göre onun Hıristiyanlık düşüncesinin içinde kalmasıdır: “Rousseau’nun doğa anlayışı, sanki doğa, özgürlük, iyilik, masumiyet, doğruluk, adalet, bir edilmiş gibi -hala temelde Hıristiyan ahlaklılığının bir kültürüdür.”¹²⁰

Sübjektivite düşüncesinin eleştirel bir zemini olacak nokta Foucault ve Baudrillard açısından -ama özellikle Foucault açısından- özneleşme ve akılcılaştırmanın birbiriyle örtüştüğü alandır. Nitekim Foucaultcu düşüncenin sübjektivite eleştirisi olarak adlandırılabilir bu nokta, modern düşünce içerisinde beliren yeni söylemlerin neler olduğu, klasik dönemin kendilik etiğinden farklı olarak hangi söylemsel pratiklerin yaratıldığı ve bu pratiklerle ne türden bir özne yaratımının hedeflendiğinin, spesifik rasyonaliteler üzerinden çözümlenmesi olarak okunabilir. Çünkü sübjektivitenin özneleşme ve akılcılaştırma ile birlikte giden yapısı; öznenin, belli tür özne olarak (deli, hastalıklı, cinsel) kurulmasının altında yatan ideoloji, söylem, düşünce ve pratiklerin sonucunda oluşan bir yapıdadır.

Modern düşüncenin sübjektivitesini bu tür spesifik rasyonaliteler¹²¹ üzerinden okumaya çalışan Foucault öncelikle Antik Yunan’dan beri var olan ve öznenin kendi özneleşmesi süreci olarak adlandırabileceğimiz özneleşme pratiklerine odaklanarak klasik dönemlerde öznelerin, kendilerini hangi tür söylemler üzerinden kurduğunu bulmak istemiştir. O, öncelikle Antik Yunan ve sonrasına odaklanarak öznenin özne oluşunu betimleyen pratiklerin daha çok öznenin kendisiyle alakalı durumlar olduğunu ve bu açıdan daha sonra modern düşünce için betimleyeceği haliyle özne-bilgi-iktidar ilişkisinin bu düşünce için daha az geçerli olduğunu düşünmektedir. Özne sözcüğünün (sujet) Fransızca’da var olan ikinci anlamıyla “vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özne” anlamını vurgular. Fakat modern düşüncede oluşan haliyle sübjektivite, Foucaultcu düşüncede öznenin özneleştirilmesi biçiminde ele alınır ve

¹¹⁹ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 49.

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 233.

¹²¹ Michel Foucault, “*Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru*”, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 43., “*Özne ve İktidar*”, *Özne ve İktidar*, s. 60.

öznenin, özne haline getirilmesinin hangi tür bilgi ve iktidar ilişkileriyle sağlandığına yönelik bir araştırmaya evrilir ki bu da Fransızcadaki özne sözcüğünün ilk anlamına gönderimde bulunan ve denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne”¹²² anlamına gelmektedir. Foucault için sübjektivite problemi bu noktada gözle görünmeye başlayan ve tümünden anlaşılması noktasında her zaman başarısız sonuçlara götürecek olan bir sürecin adıdır. Bu yüzden Foucault, daha çok kurulan ya da oluşturulan bir alan olarak sübjektivitenin deneyimsel olarak insan öznelliğinin sınır ve sinir uçlarına dokunulması vasıtasıyla altının oyulmasını önerir ki bu da arkeolojidir. Kendisinin de belirtmiş olduğu üzere sınır deneyimlerden¹²³, sessizliğin mırıltılarından yola çıkmakla ve belirlenmiş alanlarda beliren sübjektiviteye yoğunlaşarak Foucault, modern düşüncenin sübjektif karakterini ifşa etmeye odaklanır.

Modern düşüncenin sübjektif karakterini ifşa etmek adına Foucault, öznenin daha da belirginleştiği felsefi, siyasi ve etik kalıpları analiz ederek sübjektivite eleştirisini bu çizgiler üzerinden yürütür. Felsefi kalıp, yanılısama ya da kapatılma olarak nitelenebilecek bu alanların spesifik biçimde analiz edilmesi, sübjektivitenin genel karakterlerini bize açımlayacaktır. Felsefi kapatılma, benmerkezli bir yanılısamaya dayanmakta, insanın kendisi tarihsel olmayan bir doğa olarak özerk bir düşünüm nesnesi olarak kabul edilmekte ve insanın egosu her tür düşünce ve anlamın özerk kaynağı görülmektedir. Siyasi kapatılma ve yanılısama ise daha çok kitlelerin hem daha faydalı hem de otoriteye daha çok hizmet eder hale getirilmeleri amacıyla nüfus kontrolüne giden yoldaki bireyselleşmeye gönderimde bulunurken; etik kapatılma ise modern bilgi-iktidar ilişkileri yoluyla üretilen pozitif insan figürüyle özdeşleşme arzusunu ve kendilik etiğiyle ilgili yeni bir ilişki kurma biçimini ifade etmektedir: *Kendini oluşturma, kendini-tabikılma görevine indirgeniyordu.*¹²⁴

Fakat hem Foucault hem de Baudrillard düşüncesinin sübjektivite eleştirisi yalnızca Descartes ve sonrasındaki düşünceyle eşleştirilemez. Nitekim Foucaultcu düşünce içerisinden bakıldığında Descartesçı düşünce Klasik Çağ içerisinde kalmaktadır. Foucault, *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler* ile bu eserlerinde

¹²² Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 62-63.

¹²³ Michel Foucault, “*Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 23 vd.

¹²⁴ James Bernauer, *Foucault’nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 35.

uygulamış olduğu arkeolojik yöntemin açıklanma çabası olarak görülebilecek olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde, üç tarihsel dönemden söz etmekte ve her bir döneme de dönemin kendisini belirleyen ve betimleyen, dönemin söylemlerini açığa çıkaran episteme atfetmektedir.¹²⁵ Ortaçağ'da başlayıp Rönesans'a dek süren birinci episteme “bilgiyi nesnelere arasındaki ‘benzerlik’e göre meydana getirirken, 17. yüzyıldan 18. yüzyıla dek süren ikinci episteme yahut Klasik çağ ise bilgiyi şeyler arasındaki farklılık’a göre oluşturmaktadır ki Descartesçi düşünce tam da bu düzlemde yer almaktadır.¹²⁶ 18. yüzyıldan 20. yüzyılın başına dek devam eden üçüncü episteme ya da Modern dönemin temel ilgisi ise “insan” ve “insan bilimleri”dir.¹²⁷ Modern düşünce ve dönem ise Kant’ın antropolojik soruyu tekrardan ve sonluluk ekseninde sormasıyla ortaya çıkmıştır.

Epistemolojik açıdan insanın bilginin öznesi ve nesnesi olarak aynı anda ortaya çıkması ancak insanın Klasik epistemelerin söylemlerinde paranteze alınan konumlarının, modern epistemeye birlikte parantez dışına çıkması ile mümkün olmuştur.¹²⁸ Descartesçi düşüncede ve Kant’a kadar olan süreçte insan, daima bir sonsuzluğun altında düşünüldüğünden dolayı insan ve insan bilimleri denilen alanlar henüz oluşmamıştır. Fakat Kant ile birlikte insan, bu sonluluk bağlamında ve biyoloji yasalarının, üretim ilişkilerinin, dil ve anlama dizgelerinin sınırları ve sınırlılıkları içerisinde ele alındığından dolayı Modern çağ ve sübjektivite bu noktada zuhura gelmiştir. Foucault’ya göre Kant, bu yüzden modern felsefi düşüncenin başlatıcısıdır. Çünkü “cogitoyu bireysel öznenin soyutlamaksızın ele alan ve bireyin bu gücünü kendisinin dışındaki başka her şeye empoze ettiğini düşünen ilk filozof Kant’tır.”¹²⁹ Bu bağlamda sübjektivitenin radikalleşmesi olarak adlandırılabilir Kant ve düşüncesini de tezin bu bölümünü oluşturan “eleştirel zemine” ortak etmek daha faydalı olacaktır.

1.4. Immanuel Kant ve Sübjektivitenin Radikalizasyonu

Descartesçi rasyonalist epistemolojik tavrıla Lockeçu empirist epistemolojik tavrın oluşturduğu çift boyut, modern düşüncenin Kant’a ulaşan boyutunda bir “sentez”

¹²⁵ Veli Urhan, “Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, EKEV Akademi Dergisi, y.11, S. 32, ss.11-24, s. 12., Veli Urhan, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

¹²⁶ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015, s. 90-92.

¹²⁷ Veli Urhan, “Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, s. 12 vd.

¹²⁸ Orhan Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1992, s. 155.

¹²⁹ Veli Urhan, “Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan”, s. 13.

girişimine neden olmuş ve öznenin rasyonalist ve empirist vukurları Kant düşüncesinde mezcedilerek “transendantal özne”ye dönüşmüştür. Kant, Descartes gibi nesnel bilginin kurulumunda özneye hâkim ve ayrıcalıklı bir konum verir, fakat öznenin bu ayrıcalıklı ve hâkim boyutu insani deneyimin sınırlarını aşmayan bir yapıdadır. Kesinliğin, objektifliğin ve nesnelliğin garantörü olarak Tanrı’nın ilkeselliği artık bir ilke olmaktan çıktığından dolayı Kant, bilgiyi öznenin deneyim sınırlarından aşmayan bir şekilde kurgulamıştır. Akıl ile doğa arasında klasik dönemden bu yana varsayılan uygunluk fikri de kanıtlanamaz bir şeye dönüştüğünden dolayı kesinlik ve nesnellik artık öznenin kendisinden çıkarsanan bir yapıya dönüşmüştür. Kant, bu yönüyle varlık-düşünce özdeşliğinin kanıtlanmasına yönelik bir sorgulamayı yani temsilci düşüncüyü sorunlu bulur ve daha ziyade aklın mahiyetini sorgulamaya açarak öznenin “neyi bilip neyi bilemeyeceğini” yani öznenin aklının sınırlarını tayin etmeye yönelik bir soruşturmayı temele alır.¹³⁰ Kant’a göre insanın bilgisi, kendinde-şey hakkında olmak üzere¹³¹ tümüyle fenomenal olan ile ilgili olup, bir taraftan deneyime bağılıyken, öbür yandan da iç ve dış duyuların imkânını sağlayan zaman ve mekân temelinde realiteye dayatılan zihnin kategorilerine bağılı durumdadır.¹³² Bu açıdan Kant’a göre dünyaya yönelik tüm tecrübeler insanî bir temsil olmakta ve insanın bilgisi de tümüyle bu dünya ile sınırlı olduğundan dolayı, fenomenal olanın ötesine gönderimde bulunma iddiasında olan metafiziğe ait bilgi imkânından bahsetmek, saf akıl bağlamında mümkün görülmemektedir.¹³³ Beiser, bu noktada Kant’ın metafiziğe olan ikircikli bakış açısına değinir ve Kant’ın 1746-1764 yılları arasındaki en temel kaygısının metafizik için sağlam bir delillendirme olduğunu fakat özellikle 1765 yılından sonra Kant’ın metafiziğin hayali bir şey olduğuna inandığını söyler.¹³⁴ Bu dönem ertesinde Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin *Transendantal Diyalektik* bölümünde, saf akla içkin olan antinomileri ifşa ederek, geleneksel kavranış biçimiyle metafiziğin bir bilgi olamayacağını ifade eder.¹³⁵

¹³⁰ Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015, s. 99.

¹³¹ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2007, s. 83.

¹³² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. J.M.D. Meiklejohn, Rutland: Everyman’s Library, 1991, s. 43-51.

¹³³ D. Linker, “From Kant to Schelling: Counter-Enlightenment in the Name of Reason”, *The Review of Metaphysics*, December, 2000, S. 54, v. 2, s. 346.

¹³⁴ Frederick C. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 52-53.

¹³⁵ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 59.

Kant, metafizik bilginin imkânsızlığını ortaya koymaya çabalarken aynı zaman da geleneksel olarak kavranan zaman-mekân düşüncesinin dışında kendine has bir zaman mekân anlayışı geliştirerek, zaman ve mekânın bizim dışımızda olmayan, iç ve dış duyularımızın a priori koşulunu oluşturduğunu iddia etmiştir. Sentetik a priori bilgilerin türetildiği bilginin iki kaynağı olarak görülebilecek bu alanlar “bütün duyusal sezgilerin saf formlarıdır ve sentetik a priori önermeleri mümkün kılarlar.”¹³⁶ Mekân bu açıdan sonluluk bağlamında düşünülerek, yalnızca dış duyuların evrensel koşulu olarak görülürken, zaman ise iç ve dış duyular olmak üzere tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu temsil olarak ele alınmıştır.¹³⁷ Küçükalp’e göre bu tespitler bir taraftan modernitenin temel karakteristiği olan sübjektivitenin radikal bir boyuta taşınması anlamına gelirken, diğer taraftan da Kant’ın matematiksel ve ölçülebilir zaman kavramsallaştırmasının sonraki felsefelerde ve özellikle de Nietzsche ve Heidegger felsefelerinde ciddi anlamda eleştiriye açılmasının da zeminini oluşturmaktadır.¹³⁸

Kant’tan günümüze değin felsefenin temel sorunlarından biri doğal süreçler hakkında yeterli deneysel veri elde edememekten ziyade bu verileri değerlendirecek analitik yeteneğimizin, ulaşılmak istenen gerçeklikleri elde etmede eksik kalmasıdır.¹³⁹ Örneğin, A priori görü formları olan zaman, mekân ve insanın bilme yetisi kategorilerinin aşkınlığına işaret ederek özneleraraslığı vurgulayan Kant, hakikatin objektifliğini savunan Aydınlanmacı düşüncüyü devam ettirmiştir. Fakat kendinde şeyin bilinemezliği gibi kendinde hakikatin (varsa dahi) bilinemezliğine vurgu yaparak, hakikatin sübjektif temellerini ortaya koymak suretiyle de teorik insan bilgisinin sınırlılığına işaret etmiştir. Kant, gerçekliği ve dolayısıyla da bilme etkinliğini Descartes’taki gibi düşünen benlik bilincinden değil yargılardan çıkartmaktadır. Bilgiyi meydana getiren yalnızca yargılardır. Duyu algısının saf formları olan, zaman ve mekân vasıtasıyla algılanan izlenimler, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler sayesinde yargılara dönüştürülmektedir. Bunun neticesinde de elde edilen şeyler görünüşler dünyası yani fenomenal evrendir. Nesnel dünyanın bilinebilmesi yahut kendinde şey olarak

¹³⁶ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 59.

¹³⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 47-48.

¹³⁸ Kasım Küçükalp, *a.g.e.*, s. 60.

¹³⁹ Sadık Türker, “Analitik Fiyon: Çağertesi-Beşerertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu”, *Felsefi Düşün*, S. 9, ss. 224-269, 2017, s. 226.

bilinebilmesi Kant'a göre mümkün olmadığından dolayı Kant bilgiyi sadece sonlu olana yani öznenin kendisine sabitlemiştir.

Öznenin sonlu karşısındaki pozisyona göre kendisini kuran Descartesçi düşüncenin neden bu sonluluğu temel alamadığını sorunsallaştıran Deleuze, 17. yüzyıl düşüncesinin sonsuzun bakış açısına göre oluşturduğunu ve buna göre düşündüğünü belirtir.¹⁴⁰ Çünkü Deleuze'e göre Descartesçi düşünce, sonsuzu düşünmenin ve verili olanla kavramın özdeşliğini savunan bir yapıda olduğundan dolayı öznenin anlama yetisi Tanrı'nın anlama yetisinin bir imajıdır. Kant, özneyi bu sonsuzluk düşüncesi karşısında konumlandıran Descartesçi geleneğe karşı çıkararak kurucu olanın öznenin kendisi, kendi aklı olduğunu ve dahası bu sonluluğun onun kurucu unsuru olmada en temel nokta olduğunu düşünür.¹⁴¹

Sonluluk düşüncesinin özne açısından böylesi bir temel olarak ele alınabilmesi için Kant, kendisine dek gelen realist ve idealist öğretileri senkretik bir yapıda ele alarak kendi teorisini oluşturmuştur. Kendinden sonraki felsefi düşünceye de sirayet edecek şekilde onun idealizmi, deneyim açısından öznenin zihninin tecrübe ettiğine nazaran pasif/alıcı olması ve onları sadece kaydetmesi anlamına gelmeyip, öznenin daha aktif bir pozisyonda olup deneyimlediğini şekillendiren bir yapıdadır.¹⁴² Ayrıca bu özne, kendisine deneyimler aracılığıyla gelen çeşitliliği kategorilerinden geçirmek suretiyle nesne olarak kurar ve onlara bir birlik de verir.¹⁴³ Tanrı'nın garantör olarak koyutlanmadığı bir düşünce arayışında olan Kant, bunu öznenin dünyadaki çeşitliliğe düzen getirme ve temsil edebilme gücünde bulur.¹⁴⁴ Nitekim Kant felsefesinde özne "hem gerçekliğin özsel yapısından (teorik akıl doğaya kendi yasalarını dikte eder) hem de kendisine yasa koyan rasyonel irade olarak ahlak yasasından sorumlu"¹⁴⁵ tutulmuş ve böylece de hem epistemolojik hem de ahlaki açıdan da merkezi bir konuma yerleştirilmiştir.

¹⁴⁰ Gilles Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, çev. Ayşegül Baran, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019, s. 178.

¹⁴¹ Deleuze, a.g.e., s. 179.

¹⁴² Tom Rockmore, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Say Yayınları, 2019, s. 31.

¹⁴³ Sema Cevirici, *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*, s. 76.

¹⁴⁴ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015, s. 121-122.

¹⁴⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 260.

Aynı şekilde hem klasik hem de modern epistemolojiye içkin biçimde insanın “akıllı” bir varlık olması, Kant düşüncesinde de ön plandadır. Kant’a göre insan aklıyla, özgür ve iradi bir varlık olmanın bilincine varmaktadır fakat bundan da önemlisi özgürlük de Kant düşüncesinde bu akıllı varlık oluştan çıkarılan bir yapıya dönüşmüştür. Bu düşünce, Kant sonrası düşünceyi belirleyecek olan Hegel düşüncesinde bilinç olarak Geist’in bilincine varırken aynı zamanda özgürleştiğinin de idrakine varan tarihsel öznenin gelişimine kapı açmaktadır.

Öte taraftan, fenomenal dünyanın bir kaostan ibaret olduğu görüşü, buna paralel olarak da içeriksiz düşüncelerin boş bir kalıp olarak görülmesi ve insanın bilgisinin ancak duyu verileriyle kategorilerin ilişkiye sokulması neticesinde vukua geleceği fikri, Kant’tan sonraki felsefelerde hakikatin inşai yönüne vurgu yapan ve aşkın bir hakikat fikrinden ziyade içkin hakikatlerin de nasıl ve ne şekilde kurulduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kant düşüncesindeki şekliyle sadece bilme yetimizin dolayımından geçmek suretiyle oluşturulmuş olan bir gerçeklikten bahsedilebilir. Bu yönüyle de Kant düşüncesinde bilgi ve gerçeklik bir taklit yahut temsil olmaktan ziyade oluşturulmuş şeyler olarak düşünülür.¹⁴⁶ Bu düşünce hem Nietzsche düşüncesindeki hem de postmodern felsefedeki hakikatin çoğulluğu ya da perspektivallliği anlayabilmemiz adına bize imkân sunar niteliktedir. Çünkü “şayet hakikat oluşturulmuş bir şey olarak telakki edilirse, o zaman sonuçlarla yetinmekten ziyade gerek hakikatin nasıl oluşturulduğunun izini sürme gerekse de onu yeniden oluşturma gibi bir imkân da karşımıza çıkacaktır. Bu durum ise, bir anlamda, Hakikat yerine hakikatlerden bahsedebilmemizin epistemolojik arka planını oluşturmaktadır.”¹⁴⁷ Çoğulcu hakikat anlayışı olarak adlandırılabilir bu düşünceye zemin hazırlayan Kantçı düşünce aynı zamanda, kendisine kadar gelen temsil anlayışını da bir dönüşüme uğratar. Foucault’nun dönemselleştirmesine bağlı kalarak denilebilir ki Kant düşüncesi ile Rönesans ve Klasik Dönem içerisindeki temsil anlayışları birbirinden oldukça farklıdır, çünkü Rönesans ve Klasik Dönem içerisindeki temsil anlayışında birey kavramı bu iki düşüncede yoktur. Dahası evrensel, tarafsız, bilinçli ve nesnel bir düşünme tarzından da¹⁴⁸ farklı bir şekildedir, çünkü birey kavramı bu düşüncede eksiktir.

¹⁴⁶ P. Rustherhold, “*On the Crisis of Representation*”, *Semiotica*, 143-1/4, 2003, s. 53.

¹⁴⁷ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 61.

¹⁴⁸ Alan Sheridan, *Michel Foucault: Will to Truth*, London and New York: Routledge, 2005, s. 81.

Foucault'ya göre birey ancak Kant'ın eleştirel felsefesiyle ortaya çıkacaktır. Öyle ki bu ortaya çıkış, ergin-olamama (immaturity) ya da çocuksuluktan ergin olma durumuna geçişi de imlemektedir. 1784 yılında sorulan bir soruya, Aydınlanma nedir sorusuna verilen cevapta¹⁴⁹ Kant'ın Aydınlanmanın mottosu haline gelecek "Aklını kullanma cesaretini göster" (Sapere Aude) cümlesini bu muvaceheden okumak mümkündür. Ergin olmama durumu Kant için insanın aklını bir başkasının kılavuzluğuna bırakmasında yatmaktayken, ergin olma ise bu açıdan insanın kendi aklını kullanabilmesinde ve kararlarını kendi kendisine verebilmesinde yatmaktadır. Bu açıdan bilen, karar veren, ahlâki yargı ve kanaatleri pekişen bireyin, varlık sahnesine Kant'ın felsefesiyle ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Öte yandan Foucault, Modern Çağ'ı Kant düşüncesiyle başlatmaktadır. Çünkü Kant, genel felsefesinin yanı sıra kendi yaşantıladığı haliyle düşüncenin ve yaşamının aktüalitesini sorgulayan ve bugün yaşantılanan şekliyle Aydınlanmanın ve özel olarak da bugün biz kimiz üzerine sorular soran ve böylece de felsefeyi, felsefenin ana konusunun "şimdi" üzerine yoğunlaşmasını sağlayan bir düşünürdür. Kant, Foucault'ya göre felsefenin bugünkü kendi söylemselliğini ve söylemsel güncelliğini sorunsallaştıran ilk düşünürdür, felsefenin olay olarak, anlam ve değerini, felsefi tekilliğini betimlemek durumunda olduğu ve içerisinde kendi var olma nedeniyle söylediği şeyin temelini bulmuş olduğu bir olay olarak sorgulanan bir şimdiki zamanın sorgulanması Kant düşüncesiyle başlayan bir şeydir.¹⁵⁰

Dönemsel olarak da Aydınlanmanın Kant'ın bu düşüncelerine mündemiç olmasının nedeni, kendi belirlenimini kendisi yapan, kendi kurallarını formüle eden ve genel düşünce tarihi açısından olduğu kadar, şimdiki zamanı da kapsayacak şekilde bir düşünüm gerçekleştiren belirgin bir şekildeki birey kavramının bu düşüncede var olmasıdır. Modern Çağ Kant ile başlamaktadır çünkü modern olmak "*kendini kendi güncelliği hakkında sorgulamak*"¹⁵¹ anlamına gelmektedir.

Foucault ve Baudrillard felsefesine içkin bir konu olarak "güncelliğin bir ontolojisinin" Kant düşüncesiyle başladığını ifade etmek mümkündür. Kendi aktüalitesi

¹⁴⁹ Immanuel Kant, "What is Enlightenment", *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 54-60., Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

¹⁵⁰ Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, s. 157-159.

¹⁵¹ Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir", *Özne ve İktidar*, s. 160.

ve kendi düşüncesinin aktüalitesi üzerine felsefi bir sorgulama Kant'tan bu yana felsefenin en temel sorunsallarından biri olagelmıştır. Güncelliğin ve şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanının ne olduğu sorusu bir hakikat analitiği oluşturulması anlamında değil, şimdinin ve kendimizin bir ontolojisinin yapılması anlamına gelmektedir. Nitekim Foucault, Kant'ın felsefesi bağlamında olmasa da deneyim alanlarının neler olduğu ve güncelliğin bir ontolojisi konusunda Kantçı çizgiyi benimsediğini ifade etmiştir.¹⁵²

1.5. Bir İhlal Olarak Sübjektivitenin Merkezlesmesi

Kant düşüncesinden sonra sübjektivitenin sürekliliği ve kesinliği bir sekteye uğrayarak yoluna devam etmiştir. Bu sekteye uğramanın temel argümanlarını belirleyen düşünceler, Hegel'in tarihsel idealizmi, Nietzsche düşüncesi, Marksist materyalizm, hermeneutik ve Freudcu psikanalizdir. Bu düşüncelerin tamamı, farklı epistemolojik ya da ideolojik araçlarla da olsa hümanist öznenin bilgisi, ahlâki kanaatleri ve politik inançlarıyla ilgili kesinliklerin mümkünliğini tartışmaya açarak öznenin anlam ve arzularının dahi kesin sayılamayacağını ifade etmektedir.¹⁵³ Tikel olarak görülebilecek ve her biri ayrı koldan olmak üzere bu düşünceler öznenin kurucu imgesinin yıkılmasına, anlam üreten, bilen, bilinçli olan ve yargılayan öznenin merkez kuvvetinin dağılmasına yardım etmişlerdir. Bu açıdan öznenin bu merkezlesmesini (decentralisation) Hegel düşüncesinden Freud'a kadar uzanan bir felsefi düşünce içerisinde bulabilmek mümkündür. Ancak Hegel'den Freud'a uzanan bu çizginin sürekli bir biçimde devam eden çizgi olmadığı da hatırdan tutulmalıdır. Nitekim Husserlci düşünce, bu açıdan sübjektivite problemini ve daha da genel olarak felsefenin bütünsel krizini *fenomenoloji* yoluyla aşmak isterken özerk özne düşüncesine geri dönmeyi amaçlar gözükmektedir.

Öznenin felsefi izdüşümündeki değişimler ve merkezlesirme istenci, modern düşüncede tekil düşünceler olarak kalmaktayken, özellikle Foucault ve Baudrillard düşüncesinin yeşerdiği alan olarak Fransız felsefesinde, yeşerdiği an olarak da yapısalılık ve postyapısalılık düşüncesinde bütüncül bir şekilde ve farklı kollardan bir özne eleştirisine dönüşmüştür.

¹⁵² Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir", *Özne ve İktidar*, s. 167.

¹⁵³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 257.

Öznenin merkezleşmesi yönündeki atılımlar Kant'ın transandantal öznesine dek geri götürülmek istense de¹⁵⁴ Hegel'in Kant'ın öznesini tarihselleştirip kolektifleştirdiği an bu açıdan daha sağlıklı bir konum alış olmaktadır. Çünkü Kant, özneyi sonluluk altında düşünerek ve öznenin bilme yetisini bu dünyayla sınırlandırarak gerçekliğin özsel yapısından ve kendi kendine yasa koyan rasyonel irade olarak ahlak yarasından sorumlu tuttuğundan dolayı Kant düşüncesinde öznenin merkezleşmesinden söz edilemez. Nitekim Kant özneyi tüm bireylerin üzerinde hem de her bireyde var olan evrensel bilinç şeklinde kurmakta ve bu evrensel bilinç fenomenal dünyanın kurucusu olarak evreni, zaman, uzay ve nedensellikten oluşan saf aklın kategorileri çerçevesinde değerlendirerek anlaşılabilir kılmaktadır. Anlaşılabilir dünyanın gerisi ise metafizik kuruntular olmaktadır, ilerisi de pratik aklın ahlaki amaçlarını hükümlerle kılan kesin emirlerden oluşmaktadır. Hegel ise bu noktada doğal dünya ve ahlak dünyası gibi kavramsallaştırmaları reddederek, bilincin tecrübesini tarihsel tecrübe olarak kurmuştur, fakat kurucu bilinç belirleyici unsur şeklinde yerinde kalmıştır.¹⁵⁵ Hegel düşüncesinde özne, tarihsel şekilde ele alınmıştır ve bundan dolayı hakikat ve mutlak, öznenin kendinde değil yaşam biçimlerinin ve dünya görüşlerinin kendisini diyalektik biçimde açımlayan dizisinin tarihsel olarak en sonda olan teriminde ortaya çıkmaktadır. Bunun bir sonucu da rasyonel olarak değerlendirilecek, anlam ve hakikati kavrayacak konum öznenin dışına taşınmaktadır. Bu yönüyle de artık rasyonel olarak tasavvur edilen ve kavranan öznenin ziyade Hegelci anlamda otorite olmaktadır.¹⁵⁶

Kant ve sonrasında oluşan felsefi iklimin Hegel'e ulaşan boyutunda da bir kriz düşüncesinden söz edilebilir. Bu kriz ise genelde Aydınlanmanın, özelde ise Alman aydınlanmasının bir krizidir. Bu kriz iklimiyle karşı karşıya kalan Hegel için yapılması elzem olan şeylerden biri, Kant'ın Aydınlanmanın iki ana damarını sentezleme çabalarına benzer bir şekilde Aydınlanma ve karşı Aydınlanmanın sentezlenmesi sorunudur. Modern epistemolojide inşa edilen yeni özne, deneyimi önceleyen karakterde olduğundan; tarihten, kültürden, zaman ve mekândan ari bir varlık olarak düşünülmüş ve Descartes'tan Kant'a değin bu nosyon bu şekliyle devam etmiştir. Bu nedenle de Hegel,

¹⁵⁴ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 260.

¹⁵⁵ Taner Timur, *Marksizm, İnsan ve Toplum: Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu*, İstanbul: Yordam Kitap, 2007, s. 41.

¹⁵⁶ David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 261.

modern dönem boyunca devam eden zaman ve mekândan ari olan özneyi tarihselleştirerek, klasik çağın metafiziğiyle modern çağın epistemolojisini sentezlemeye çalışır. Hegel'in karşı karşıya kalmış olduğu Aydınlanma ve karşı Aydınlanma düşüncesi onun düşüncesinin oluşumunda oldukça tesir etse de, Beiser'e göre o "her şeye" rağmen yine de Aydınlanmanın tarafında durur. Beiser'e göre Hegel, her ne kadar *Tinin Fenomenolojisi*'nde Aydınlanma düşüncesini eleştiriyor gözükse de yine de Aydınlanmadan ve onun akıl vurgusu ve mirasından vazgeçmediğini düşünür.¹⁵⁷ Bu bakımdan Hegel, Kant'ın akılla salt anlama yetisi arasında yapmış olduğu ayrımı daha da ileri götürerek, aklın merkezi konumunu koyutlamak istemektedir. Hegel için anlama yetisi oldukça durağan, sabitleştirici ve yalnızca düzenleme yapsa da, o spekülâtif ve pratik akla daha fazla ehemmiyet vermek suretiyle pratik aklın sentez yapma kapasitesinin artırılmasından yanadır. O kendi düşünce sistemi içerisinde aklın bütünlüğü ve sistematikliğini sunmak ister görünmektedir. Hegel katı ve sonsuz özgür bir aklın refleksiyonuna ve aklın sınırlarının belirlenmesine dair Kant ile aynı hissiyatı paylaşır:

Kant'ın ayrı saf ve pratik akılla estetik yargı gücü melekelerinden oluşan kompleks sistemini son çözümlemede kuru ve insansızlaştırıcı bir şey olarak görür. O, romantizmin Kant'ın felsefesinde somutlaşan bölünmelerin nihai bir çözümlü hedefinin arkasına düşer ve bununla ilişkili olarak da klasik antikiteyle irtibatlandırılan cemaat, bütünlük ve uyumun yeniden ele geçirilmesinin yollarını arar.¹⁵⁸

Gerçekliği bütünsel boyutuyla kavrama çabasında anlamını bulan Hegel felsefesi açısından bakıldığında, klasik ve Aydınlanma felsefelerinde kavram ile gerçekliğin birbirinden ayırıştırılması sonucu idea düşüncesi gözden düşmüş ve böylece soyut ve biçimsel bir düşünme formunda bütünsellikten uzak düşünceler oluşmuştur.¹⁵⁹ Bu durum ise, yaşantılanan bir şey olarak tarihsel sürecin anlaşılmasına engel oluşturan ve "rastlantısal bir biçimde birbirine eklemlenmiş parçaların kavranmasına, sonuçta da oluşturduğumuz tasarımların, bize hâkim olmaya başlamalarıyla, bütünü görmemize direnen buz tutmuş dogmalara dönüşmesine yol açmıştır."¹⁶⁰

Hegel'in kendinden sonraki felsefe için yaptığı en önemli katkılar; fenomenolojik açılım, mutlak ve sistem düşüncesidir. Tinin Fenomenolojisi ile bilincin deneyiminin

¹⁵⁷ Frederick Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019, s. 46.

¹⁵⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.55.

¹⁵⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.

¹⁶⁰ Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 77.

bilimi olarak ortaya konulan fenomenoloji Hegel'den sonra Fransa'daki 1940'lı yılların sonuna değin bir şekilde varlığını sürdürecektir şekilde Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau Ponty ve daha birçok filozofun felsefelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Yapısalcılık ve postyapısalcılığın Fransız düşüncesinde ortaya çıkmasından önce var olan hâkim geleneğin varoluşçuluk ve fenomenoloji olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bir karşı çıkış bağlamında hem yapısalcılık hem de postyapısalcı geleneğin hesaplaşmaya giriştiği geleneklerden birinin de Hegelci gelenek olarak fenomenoloji ve her ne kadar Marx üzerinden Fransız düşüncesine girse de mütemmim halini Hegel'de görebildiğimiz diyalektik düşüncesidir.

Kojeve'e göre fenomenolojinin bir bilim olarak kurulmasında başat rol oynayan Husserl'in, Hegelci fenomenolojinin ne olduğuna dair bir bilgisi yoktur ve dahası kendi sistemini de bu ne olduğunu bilmediği Hegelci fenomenolojinin karşısına çıkararak kurmuştur.¹⁶¹ Kojeve'e göre Hegel'in felsefesi, Tin'in diyalektik açılımını betimlemektir ve Hegel'e göre bütünlük, tarihte değil anlağın bilgisinde, Tin'in öznel etkinlik ve çabalarında bulunmaktadır. Öznenin bilincine yapılan vurgunun Hegel ve Husserl'deki benzerliği de dikkate alındığında Hegel ve Husserl yakınlığı daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Fakat yine Kojeve'nin iddia ettiği gibi Hegel ve Husserl'in fenomenolojik yöntemin aynılığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Hegel için fenomenoloji, mutlak'ın bilgisine erişmek için Tin'in tezahürleri olan fenomenleri incelemeye alan ve böylece de bir tarih felsefesince serimlenen boyutta olduğu yerde, Husserl için fenomenoloji ise varolanların bilince indirgenip, dış dünyanın paranteze alınmasını ifade etmektedir. Hegel için tarihsel ve fenomenal olan, mutlak'ın gerçekleşmesinde büyük bir öneme sahiptir. Fenomenoloji, Hegel açısından "doğal bilincin bilime yani felsefî bilgiye, Mutlak'ın bilgisine doğru gelişimi ve eğitimi"¹⁶² olarak tanımlanmaktadır.

Bunun yanı sıra Hegel'in döngüsel tarih anlayışından sıyrılıp, lineer tarih anlayışının oluşumuna katkısını da burada ifade etmek gerekir. Her ne kadar lineer/ilerlemeci bir tarih anlayışını ilk olarak ifade eden düşünür Turgot olsa da¹⁶³ en gelişkin ifadesini Hegel ile bulur. Hegel'in ilerlemeci tarih anlayışı ile bir yekûn olarak

¹⁶¹ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahatin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 189.

¹⁶² Jean Hyppolyte, "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 67.

¹⁶³ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 159.

Aydınlanmanın ilerlemeci tarih anlayışını karşılaştırdığımızda görülecek ilk fark, Aydınlanmanın ilerlemeci anlayışı kümülatif iken Hegel'in ilerlemeci tarih anlayışı diyalektik olmasıdır. Diyalektik bir formu olan tarih, Hegel'e göre "mutlak tin'in kendini tanıma amaçlı açılımını ifade eder."¹⁶⁴ Hegel'in buradaki vurgusu felsefe ile tarihi bütünselleştirme amacını güderken aynı zamanda coğrafi ve kültürel olarak da düalist bir yapıya ve sürece gönderme yapan sisteme dönüşmüştür. Kendi dönemini diğer dönemlerden felsefi tarih açısından ayırma çabasıyla Hegel, "ilk çağ, orta çağ ve modern çağ" olmak üzere üç çağdan bahsetmektedir ve Hegel bu şekliyle hem tarihi hem de felsefeyi sadece Batı'ya hasretmenin adı olmuştur.¹⁶⁵

Hegel felsefesinin kapsamlılığı ve bütüne yapılan vurguyla birlikte düşünüldüğünde Hegel'in, hangi gelenek içerisine yerleştirileceği ve değerlendirileceği de sorunlu hale gelmektedir. Bir yandan Hegel'in hakikatin tarihselliği ile birlikte zamansallığına da vurgu yapması ve bu hakikatin zamansallığını çözümlenmeye çalışması ve mekanist dünya görüşlerini eleştirmesi bağlamında sübjektivizmin çözülüş felsefelerine yerleştirmek mümkünken öte yandan da onun tarihsellik bağlamıyla rasyonel olanın meşrulaştırılması ve böylece de tarihsel öznenin rasyonaliteyle bağlantısını sınırlandırması göz önünde bulundurulduğunda Hegel felsefesini bir metafizik olarak da görmek mümkündür.¹⁶⁶

Orta Çağ'ın Tanrısal öznesinin modern dönemle yerine geçen insan-özne, Hegel ile birlikte tarihsel özneye dönüşerek, Descartes ve Kant'ın özne tasarımlarından farklılık göstermektedir. Nitekim Descartes düşüncesinde özne, düşünme yetisi ile dünyanın karşısında bir varlık ve zamandan yalıtık olarak tasarımılanıp, dışsal gerçekliğin bilgisine ulaşmaya muktedir bir özneyken, bu öznenin Hegel düşüncesinde tarihe açılarak, bilme ve düşünme yetisi bakımından tarihten ve sosyokültürel ortamdan bağımsız olmadığı fikri ortaya çıkar.¹⁶⁷ Kant'ın öznesini tarihselleştiren ve kolektifleştiren Hegel'e göre bilginin taşıyıcısı ve ahlâki eylemin dayanağı olan bu tarihsel özne belli bir tarihsel cemaatin

¹⁶⁴ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s.162.

¹⁶⁵ Bu konu hakkında yazılmış önemli kaynaklardan ikisi Jack Goody'nin *Tarih Hırsızlığı* ve Martin Bernal'in *Kara Atena'sıdır*. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014., Martin Bernal, *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İcat Edildi?*, çev. Özcan Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016.

¹⁶⁶ Kasım Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 82.

¹⁶⁷ Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu*, s.63.

hayatında somutlaşır.¹⁶⁸ Bu yönüyle Hegel felsefesi Kant felsefesinden ayrılmaktadır çünkü Kant düşüncesinde özne, fenomeni nesneleştirirken, Hegel felsefesinde ise özne olarak bilinç nesneleşerek fenomenleşmektedir. Bu noktada öznenin Hegel felsefesinde kurucu bir bilinç olarak görülmediğini, bunun yerine aklın daha ön planda olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁹

Marx da Hegelci düşüncede önemli bir yere sahip olan kurucu bilinç düşüncesini yorumlayarak ve sınırlarını aşarak, kendisinin zemini olan nesnel dünyayı yorumlamak arzusundadır. Marx ile birlikte Hegelci idealizmin tarihselleşen öznesi, bir anlamda maddi bir forma bürünerek öznenin diyalektik ilerlemesi, insanla doğa arasındaki emek veya üretim vasıtasıyla gerçekleşen ilişkiyle açıklanır. Tarihsel süreç, dünya görüşlerine mündemiç olan entelektüel ya da kavramsal karşıtlıklardan ayrı olarak üretim tarzları içindeki çelişkiler yoluyla açığa çıkan bir yapıdadır.¹⁷⁰ Bu minvalde Marx düşüncesinde de kurucu bir bilinç şeklinde bir özne düşüncesi söz konusu değildir ve dahası, dünya, bilinç modeli üzerinde temellenen ve aşkın bir özneye gönderimde bulunan bir şekilde açıklanamazdır. Aşkın ya da içkin bir özne düşüncesi Marx ile birlikte yerini “çoğul, anonim ve kendi hakkında bilinçsiz, pratik bir özne”¹⁷¹ düşüncesine bırakmıştır. Bu özne-bilinç kendisini bir sınıfın bilincine bırakmıştır; bilgi ya da irade olarak bilinç, toplumunun ekonomik ve sosyal yapısına bağlı olarak gelişen bir yapıya bürünmüştür.

David West, Marksist ideoloji teorisinin bilişsel ve pratik özneye Hegelci darbeden sonra vurulan ikinci darbe olduğunu düşünmektedir. Ona göre Marksist ideoloji teorisiyle birlikte artık öznenin, bireysel öznenin, teorik yahut ahlâkî hakikatin rasyonel ve nesnel ölçütlerine güvenli bir şekilde ulaşması mümkün görünmemektedir. Fakat aynı zamanda bu öznenin radikal bir kopuş ya da öznenin modern felsefe içerisinde edinmiş olduğu tüm ayrıcalıklı pozisyonlarından tam anlamıyla vazgeçme anlamına gelmemektedir. Bunun yerine Hegel’in, Kant’ın öznesini tarihselleştirip kolektifleştirmesine benzer şekilde Marx da daha ziyade öznenin bu ayrıcalıklarını kolektif bir tarihsel özneye, yani kapitalist üretim tarzı içerisindeki konumu hasebiyle kapitalizmi yıkmaya ve doğru bilince ulaşma yolundaki proletaryaya tevdi edilmektedir.

¹⁶⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.260-261.

¹⁶⁹ Walter Terence Stace, *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, Ankara: Fol Kitap, 2019, s. 84-85.

¹⁷⁰ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 261.

¹⁷¹ Taner Timur, *Marksizm İnsan ve Toplum*, s. 41-42.

Modern dönemin Hegel sonrası düşüncesindeki en temel uğrağın Nietzsche düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche, özneyi, insanın üzerindeki elbiseleri çıkararak aslında içinin boş olduğunu göstermek istercesine soymakta ve öznenin nasıl ve ne şekilde “kurulmuş” olduğunu göstermek istemektedir. Bunu yaparken öznenin kurulumundaki temel parametrelere yoğunlaşan Nietzsche ilkin her türden kurulumda var olan metafizikle bir savaşa girişmiştir. Kendi dönemine dek metafiziğin ardında değişmeyen arayışıyla hemhal olduğunu ifade eden Nietzsche, Sokrates’ten beri felsefenin bu türden değişmez bir öz arayışıyla daimî bir şekilde ilgilendiğini ve bu özcü felsefenin nihai durağı olarak da “varlık ve hakikat” fikrinin, her daim yaşamı oluş karşısında donuklaştırarak, ahlakın da bu türden bir donmaya içkin olduğunu düşünür. Oluşun varlığa içkinleştirilmesi sonucunda varlık ve hakikate belirli sabite bulma arayışının bir sonucu olarak kavramlar her zaman için belirli sabitler ışığında düşünülmüş olup, metafizik de oluşan bu yanılısma halinin temel birer hakikat nosyonlarıymış gibi düşünüldüğü bir bilim halini almıştır.¹⁷² Bu yönüyle metafiziğin bilimselliğine giden yolda karşımıza çıkan Platonculuk, Platonculuğun dinsel bir görünümü olan Hıristiyanlık düşüncesi, Kartezyen felsefe, Kant’ın felsefesi, pozitivism ve Schopenhauer’ın irade felsefesi gibi felsefeler Batı metafizik geleneğinin nihilizme varan varyantlarıdır. Nietzsche’ye göre nihilizmin anlamı ise en yüksek değerlerin kendilerini değersizleştirilmesi ve amacın ve niçin sorusunun yanıtı kalmasıdır.¹⁷³ Anlamsızlığın ortaya çıkışı olarak ifade edilebilecek olan nihilizm, değerden önce değerlendirme yapacak olan üst-değerin yokluğuna işaret etmesi bakımından Nietzsche’nin anti-temelci yönüne vurgu yapmaktadır. Nietzsche’nin bu yönüyle kendinden sonraki felsefeler özellikle de Adorno ve dolayısıyla Frankfurt Okulu’na, Foucault ve Baudrillard düşüncesine en genelde ise postmodern düşünceye yaptığı katkı tam da burada ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁴ Gerçekten de o, sistematik düşünceye, temelci epistemolojilere, metafizik dizgelere ve mutlak hakikat iddialarına dönük şüpheleriyle müstakil olarak postmodern felsefenin baş aktörlerindedir.¹⁷⁵

¹⁷² David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 18

¹⁷³ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, tr. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974, s. 10. 181-182

¹⁷⁴ Foucault ve Baudrillard düşüncesindeki Nietzsche izleri ayrı bir müstakil bölümde işleneceğinden dolayı burada sadece Nietzsche felsefesi serimlenecektir.

¹⁷⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesi*, s.99. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2017; Dave Robinson, *Postmodern Encounters: Nietzsche and Postmodernism*, Cambridge: Icon Books, 1999.

Anti-temelciliğin bir getirisi olarak her türden temelin (din, ahlak vb.) metafizik temelliğine vurgu yapan Nietzsche, ahlakı toplumu denetlemek, yönlendirmek amacıyla kurulu bir şey olarak görür. Ona göre bir inşai faaliyet alanı olarak ahlâk, insanın kendi doğasından ve güdülerinden arındırılmış bir şekilde yaşam biçimi oluşturma çabasıdır: *Yaşam ve büyümenin varolduğu bütün güçler ve dürtüler, ahlaklılığın, yaşamı reddetme içgüdüsü olarak ahlaklılık yasaklaması altındadır. Yaşamı özgür kılmak istiyorsak, ahlaklılığı yok etmemiz gerekir.*¹⁷⁶

Ahlaklılığın yok edilmesine dair Nietzsche, soykütük kavramını işe koşar ve ahlakın soykütüğünü yapar. Ahlakı soykütük ile sorunsallaştırmak Nietzsche'ye ahlaklılığın bir eleştirisini yapma imkanını verdiği kadar ahlakın kendi dönemine değin hangi görünüşler altında yerleştiğini çözümlemenin de bir yolunu sunar: "Ahlaklılığın değerine yönelik bir soruşturma, onun varlığının tarihsel koşullarına dayanan bir bilgiyle mümkündür."¹⁷⁷ Bu şekliyle ele alındığı vakit soykütük bir köken ya da metafizik arayışından ziyade, verili hakikat formlarının altının kazılması/oyulması şeklinde anlaşılmaktadır. Çünkü Nietzsche, ahlakı sorunsallaştırırken ahlakın kökeninin nereye yahut hangi filozof/felsefeye dayandığını açığa çıkarmak yerine, ontolojik bir soru sorarak bu günkü ahlaki pratiklerin kurulumunda rol oynayan şeyleri açığa çıkarmak istemektedir.¹⁷⁸ Soykütüksel araştırmalara kapı aralayan Nietzsche, soykütüksel çalışmayla birlikte her türlü değer yargılarının, hakikat iddialarının, yargı ve eylemlerin, kurumların ve kuramların kendilerini hangi zemine dayandırarak kurduklarını açığa çıkarmanın yolunu kendinden sonraki düşünürlere göstermiş olmaktadır. Her ne kadar Foucault güncelliğin ontolojisini yaparken kendisinin çıkış yolunun Kant olduğunu ifade etse de, bu güncelliğin ontolojisinin eyleme geçirilmesinde etkin rol oynayan düşünce bu soybilim düşüncesidir. Öyle ki Foucault'daki Nietzsche etkisini görmek için bazı eserlerinin isimlerine bakmak bile yeterlidir.

Nietzsche'ye göre bir tür güç isteminden doğan ve bu düalist biçimde gerçekleştirilen özne-nesne arasında hep bir failin varsayılarak bu düalitenin aşılması yolundaki engellerden biri olan metafizik düşüncenin aşılması ve alt edilmesinde gramer

¹⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 236.

¹⁷⁷ Keith Ansell Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1995, ss. 117-118.

¹⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre her fiil bir faile matuftur ve bu yüzden de öznenin nesne üzerindeki tahakkümü modern dönemlerde daha da ağırlaştırılarak devam etmiştir. Öznenin bu ayrıcalıklı konumunu gramer odaklı düşünen Nietzsche, bu yüzden varlığın, oluşun önüne geçirilip oluşu unutturmasından dolayı bu tür yapay ayrımların aşılması amacıyla perspektival hakikat anlayışını ortaya koyar. Nesnel bilginin imkânsızlığını ortaya koyan Nietzscheci manada bilgi “*istmeden, tutkulardan ve içgüdülerden bağımsız olamaz; algılarımız içgüdülerimizin izlediği amaca bağımlıdır.*”¹⁷⁹ Bu yüzden de bilgi her daim belli bir konum alış ve perspektiften bakışın bilgisidir. Hem Foucault hem de Baudrillard’a çokça etki eden Nietzscheci düşüncede perspektival hakikat anlayışının en özet hali “*olguların olmayıp yorumların var olduğu*” anlayışıdır. Perspektival hakikat anlayışının ötesinde bir hakikat anlayışını kabul etmeyen Nietzscheci düşünceden fizik, ahlâk ve din de kaçamaz ve bu konular da bu hakikat anlayışı içerisinde değerlendirilir:

Düşünme var: öyleyse düşünen bir şey var öyleyse düşünen bir şey var’: Descartes’ın bütün argümanlarının neticesi budur: Halbuki bu, madde anlayışımıza inancımızı ‘a priori gerçek’ olarak katmak demektir- düşünce varsa, ‘düşünen’ bir şey var demek, her eyleme bu eylemi gerçekleştiren birini ekleyen dilbilgisel alışkanlıklarımızın bir oluşumdur. Kısacası, bu sadece bir gerçeğin kanıtlanması değil, bir mantıksal metafiziksel varsayımdır- Descartes’ın takip ettiği çizgiler boyunca insan mutlak kesinlikte olan bir şeye değil, sadece çok güçlü bir inanç gerçeğine rastlar. Bu öneriyi ‘düşünme var, öyleyse düşünce var’ şeklinde kısaltırsak, sadece bir gerginlik yaratmış oluruz: ve sorgulanan şeye, yani ‘düşüncenin gerçekliğine’-düşüncenin ‘görünürdeki gerçekliğinin’ bu şekliyle inkâr edilemeyeceğine hiç temas edilmemiş olur. Halbuki Descartes’ın istediği, düşüncenin görünürde bir gerçeklik değil, kendi içinde bir gerçekliğe sahip olmasıydı.¹⁸⁰

Postmodernizmin anti-temelci ve anti-özcü tavrını bu savlarıyla ortaya koyan ve “kurucu” yahut “başlatıcı” figür olarak işaret edilen Nietzsche, yorumların sadece sanat ve edebiyatla sınırlı olmadığını, yorumun dünyadaki akışa dair olduğunu ve bu yönüyle dünyanın metinselliğini de vurgulamış olur. Bir metin olarak dünyadaki anlamların tümünün tarihsel ve kırılabilirliğiyle objektif bir referans noktasını da hariçte bırakan Nietzsche, böylece anlamın farklı dönemler için tarihsel oluşu kadar, hakikatin kurulum nosyonlarını da ifşa etmiş olur:

Nesnelerin gerçekliğini sadece öznenin modeline göre uydurduk ve bunları duyuların potpurisine yansıttık. Etkili özneye inanmadığımız takdirde, etkili şeylere, karşılıklara ve ‘şey’ dediğimiz fenomenler arasındaki neden ve etkiye

¹⁷⁹ Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993, s. 106.

¹⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 327.

duyulan ihtiyaç da yok olur. Tabii ki bununla birlikte etkili atomların dünyası da yok olur: yani insanların öznelere ihtiyaç duyduğu varsayımına bağlı iddia da yok olur. Son olarak ‘kendi içindeki şey’ de yok olur çünkü bu temelde ‘kendi içindeki özne’ anlayışıdır. Halbuki öznenin bir kurgu olduğunu kavradık. ‘Kendi içindeki şey’ ve ‘görünüş’ antitezi savunulamaz; ne var ki bununla birlikte ‘görünüş’ anlayışı da yok olur.¹⁸¹

Bu yönüyle Nietzscheci düşünce ve uğrak, kendinden sonraki felsefenin Fransız düşünce uğrağında özellikle Foucault, Baudrillard, Deleuze ve Derrida gibi isimlere oldukça etki etmiş, farklılıklara kapı aralayan, farkı yadsımayıp onu mütebessim bir eda ile karşılayan bir düşünce biçimini almıştır. Modern felsefenin tüm indirgeyici ve tek tipleştirici boyutlarının aşılması anlamına gelen Nietzscheci düşünce, bu açıdan özne eleştirisi, öznenin etkili bir fail olarak nesneyi kurucu düzeneklere sahip oluşu ve anlamı temellük edici yapısının ifşa edilmesi adına, kendinden sonraki felsefenin temel yapı taşlarından biri olmuştur.

Her ne kadar Nietzscheci düşünce metafizik karşıtı olarak konumlandırılmış ve postmoderne sübjektivist düşüncenin çözülümü, hakikatin inşai bir faaliyet oluşu, perspektivizm gibi düşüncelerde yol açan bir düşünür olarak ifade edilse de Martin Heidegger, Nietzsche düşüncesini kimi noktalarda eleştirmiş ve Nietzsche düşüncesinin de aslında bir metafizik düşünce geleneği içerisinde kaldığını ifade etmiştir:

Gelgelelim, Nietzsche’nin felsefesi, yalnızca bir karşı hareket olarak, bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır. Nietzsche’nin metafizik karşıtı hareketi, olsa olsa metafiziğin tersine çevrilmesi olduğundan, metafiziğe çözülemeyecek biçimde bağlanmıştır, gerçi o böylece kendi özüyle bağını kopardığı gibi, kendi özünün metafizik olduğunu düşünemez olur. Bundan dolayı metafizikte olagelen de, metafiziğin kendisi de, metafizik aracılığı ile metafizik için örtük kalır.¹⁸²

Metafiziğin özcü yapısına benzer bir şekilde, Heidegger’e göre Nietzsche de varolanların varlığının bir yere bağlanması gibi varolanların özünün güç istemine bağlamak suretiyle bu metafizik gelenek içerisinde değerlendirilmelidir. Çünkü Heidegger’e göre özün gerçek belirimi olarak ifade edilebilecek “oluş” sözcüğü de esasında güç istenci ile eşlenmiş böylece de Nietzsche daima kaçmak istediği özcü felsefenin içerisinde kalmıştır.¹⁸³

¹⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 361.

¹⁸² Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 18.

¹⁸³ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 29., E. Behler, *Confrontation (Derrida-Heidegger-Nietzsche)* tr. Steven Taubeneck, Stanford University Press, California, 1991, s. 36.

Tüm bir Batı metafizik geleneğini özne metafiziği olarak gören Heidegger'e göre özne, Orta Çağ'ın Tanrı düşüncesinin ardından bu Tanrı düşüncesinin yerine geçerek her şeyin kendisinde anlam bulduğu, temel bir konum elde etmiştir. Hakikat de bu anlamda öznenin kendisinde aranmış olduğundan dolayı Varlık'ın unutulması gibi unutulmuştur. Metafiziğin adlandırması olarak *özne* ve *nesne*, giderek Batı düşüncesinin mantığına ve dilbilgisinin alanlarına sirayet ederek dilin yorumlanmasına çok erken bir zaman diliminde hâkim olmuşlardır. Tekniğe ilişkin soruşturmanın ya da teknik düşünmenin bir götürüsü olarak kaydedilebilecek olan Varlık'ın unutulması aynı zamanda insanın varoluşunun unutulması anlamına gelmektedir. Varlığın varlık oluşunu tözden yahut özne düşüncesinden çıkarsamaya çalışan bu düşünce özne metafiziklerinin başladığı ve bütün bir Batı düşüncesine hâkim olduğu bir düşüncedir.

Descartes ve sonrasındaki dönem özne metafiziklerini daha da radikalize ederek, Tanrı düşüncesinin yitip gitmesiyle ve belirli bir özgürleşim adına varolanları öznedeki temellendirmek suretiyle insanın varlığının özü, bilinç, bilmek ve düşünmek olarak koyutlanmıştır. Dahası hakikat de bu açıdan bilincin önce kendisini oluşturması ve bilincin kendi varlığından ve diğer varolanların varlığından emin olunmasına dönüşmüştür:

Metafizik, Varlığın kendisinin Hakikati hakkında soru sormaz. Bu nedenle insanın özünün hangi biçimde Varlığın Hakikatine ait olduğu sorusunu da hiçbir zaman sormaz. Bu soru Metafizik olarak Metafiziğin yanına dahi yaklaşamayacağı bir sorudur. Varlığın kendisi, insan için düşünmeye değer olmayı hala beklemekte.¹⁸⁴

Heidegger, Descartes'ı eleştirirken üç temel noktayı esas alır: a) Dünyanın res extensa olarak belirlenimi, b) söz konusu ontolojik belirlenimin temelleri ve c) Kartezyen dünya ontolojisinin hermenötik bakımdan tartışılması. Heidegger bu noktalardan hareketle Descartes'ın kurmuş olduğu sübjektivite metafiziğine yoğun eleştiriler getirerek, bu tür durumun hangi sonuçlar doğuracağını öngörmüştür. Descartes'ın felsefeye getirmiş olduğu yenilik, metafizik ilkenin Tanrı'dan insana kaydırılması olmuştur:

Zira Descartes, 'cogito sum' diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağlamak niyetindedir. Fakat onun bu 'radikal' yeniden başlangıçta belirlemeksizin

¹⁸⁴ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 14.

biraktığı şey, res cogitans'ın varlık minvali, daha doğrusu 'sum'un varlık anlamıdır. O halde ontoloji tarihine bozumsal bir biçimde geri gitme yolu üzerindeki ikinci durak, 'cogito sum'un açıkça dile gelmeyen ontolojik temellerinin çalışılması olacaktır.¹⁸⁵

Bu noktadan hareketle Heidegger, Kant ve Nietzsche düşüncelerinin de bu sübjektivite metafizikleri içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyler, çünkü Heidegger'e göre Kant ben'in bir dünya içinde yaşadığı gerçeğini ıskalayarak özneyi metafizik bir ilke olarak koyutlamıştır.

Kant burada 'kendi varlığım' terimini, buradaki incelemede 'mevcut-olan' diye ifade ettiğimiz varlık minvali için kullanmaktadır. Dolayısıyla Kant, 'kendi varlığımın bilinci' dediğinde, Descartesvari anlamda kendi mevcut oluşunun bilincinden söz etmektedir aslında. Başka bir deyişle, 'kendi varlığım' terimi burada hem bilincin mevcudiyeti hem de eşyanın mevcudiyeti anlamındadır.¹⁸⁶

Heidegger, bu düşünceler eşliğinde Descartes ve Kant'ın özneye dair yaptıkları açılımların aslında yine bir tür metafiziğe bağlandığını düşünmektedir. Bu yüzden kendisine kadar gelen özne metafiziklerinden kaçınabilme adına Dasein analizini öne süren Heidegger Dasein'ı şöyle açıklamaktadır: "Başka varlık imkanlarının yanı sıra sorma varlık imkanına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak Dasein diyoruz."¹⁸⁷

Heidegger, Dasein analizi üzerinden hem Batı metafiziğini hem de hümanizmin krizini sonlandırmak istemektedir ve bu açıdan Dasein analiz, felsefi olduğu kadar kültürel ve politik anlamı da haiz bir proje olmaktadır. Ona göre hümanizmin oluşturulduğu tüm formları klasik metafizikle yoğrulmuş olduğundan, insanın insan olmağının nereden başlatılacağı sorusu cevapsız kalmaktadır. İnsanın insan olmağının mahiyetinin belirlenebilmesinin insanın özünün mahiyetinin betimlenebilmesine bağlı olması ve varlığın unutulmuş olması bu özün belirlenebilmesini imkânsız kılmaktadır. Hümanizmin içindeki metafizik boyut ise, varolanın belirli bir yorumuna dayanarak insanın özünün betimlenmesi anlamına geldiğinden bu özün açıklanmasına köstek olmaktadır.¹⁸⁸ Heidegger felsefesinin anti-hümanist karakteri de bu

¹⁸⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 25.

¹⁸⁶ Heidegger, a.g.e., s. 215.

¹⁸⁷ Heidegger, a.g.e., s. 7.

¹⁸⁸ Onur Kartal, *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 84.

noktada belirlemektedir ve dahası *Varlık ve Zaman*'daki felsefi karakterin ya da projeksiyonun anti-hümanist olarak nitelenmesi de bu yüzdendir:

İnsanın özünü sürdürmesiyle ilgili en yüce hümanist belirlemeler bile, insanın asıl onurunun tecrübesini edinemezler. *Varlık ve Zaman*'daki Düşünme, hümanizmin karşısındadır. Fakat bu karşıtlık, bu Düşünmenin, kendini insanca olanın karşısına koyduğu ve insanca olmayana evet dediği, gayri insaniliği savunduğu ve insan onurunu alçalttığı anlamına gelmez. Hümanizme karşı düşünülmektedir çünkü hümanizm, insanın humanitas'ını yeterince yüceltmemektedir.¹⁸⁹

Heidegger'in Fransa'daki alımlanmasında temele alınan varoluşçuluğunun yanlış bir biçimde alımlanması ve onun özne merkezli filozof olarak nitelendirilmesinin yanlışlığından sonra Fransız düşüncesinin ikinci yarısındaki anti-hümanist Heidegger alımlanmasıyla, Fransız düşüncesindeki anti-hümanist itki bir üst seviyeye taşınmış olur. Sartre'ın, bir yönüyle Heidegger vasıtasıyla kurmuş olduğu varoluşçuluğun da bu yanlış alımlama üzerine bina edildiğinin ifşasından sonra, Fransız düşüncesindeki özne metafizikleri yıkılarak yeni bir döneme girilmiştir.

¹⁸⁹ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 22.

İKİNCİ BÖLÜM

MICHEL FOUCAULT VE JEAN BAUDRİLLARD FELSEFELERİNE GİRİŞ OLARAK ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ

Çağdaş Fransız düşüncesi, genellikle Kıta Avrupası felsefesinde oluşan yeni akımların doğum yeridir. Öznenin merkezsizleştirilmesi ve kurucu rolünün farklı bir eksene kaydırılması anlamını taşıyan yapısalcılığın, yapısalcılık eleştirileriyle mündemiç olan ve temel-merkez anlatılarının yadsındığı bir dönemin adı olan postyapısalcılık ve felsefi postmodernizmin doğmuş oldukları mekân çağdaş Fransız düşüncesidir. Tüm bu düşünceler genel olarak Fransız düşüncesinde 1950’li yıllar sonrasında ve “aniden” doğmuşlardır. Bu aniliğin temel sebebi felsefenin, bütünsel düzlem içerisinde ilk defa konu dışı görülen işlemlerle vücut bulması ve bu durumun yeni oluşan felsefi düşüncenin analiz edilmesini, dönemleştirilmesini zorlaştıran bir şey olmasıdır. Dizgesel bir felsefenin dört başı mamur bir teoriyle iş görmesine karşın hem yapısalcı hem de postyapısalcı düşünce bu açıdan felsefenin içinden gelen teorilerle gelişmemiş daha çok alan dışında gerçekleşen keşiflerin felsefeye uyarlanması ve uygulanması neticesinde vücut bulmuştur. Burada söz konusu edilen dönem 1950’li yıllardır, fakat biraz daha geriye dönerek öncelikle öznenin merkezsizleşmesi konusunun irdelenmesi ardından da Foucault ve Baudrillard düşüncelerinin doğum öncesindeki çağdaş Fransız düşüncesinde var olan felsefi atılım ve itkilerin bu iki ismi nasıl ve ne oranda şekillendirdiğinin anlaşılması adına genel bir çağdaş Fransız düşüncesinin serimlenmesi ve en sonunda da yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm olarak ifade edilen düşüncelerin doğumunda etkin rol oynayan anti-hümanist atılımları açıklamak tezim açısından daha faydalı olacaktır.

2.1. Çağdaş Fransız Düşüncesi ve Sübjektivite Metafiziğinin İkircikli Hali

Modern düşüncenin sübjektivist karakterinin ve özne merkezli dünya görüşüne mündemiç yapısının, modern düşünceye belirli bir karakteristik katan ve bir paradigma haline gelişindeki temel önem kazandıran faktör olduğu ve modern düşüncenin, çağdaş Fransız düşüncesine gelinceye dek -kısmi itirazlar olmasına rağmen- bu özelliğini koruduğu bir gerçektir. Öznenin tarihi yapan ve hakikati kendisine göre kuran yapısının formüle edilmişindeki tüm ontolojik ve epistemolojik araçların öznedeki temellendirilen

yapısının ikamesinde ve idamesindeki süreçlerin, hem tarihsel hem de toplumsal olarak pozivitivelerle iş gördüğü gerçeğinin kavranılmasından sonra neredeyse tüm felsefe hattı, her ne kadar olumsal ve lineer olmasa da bu pozivitivelerin kurulmasıyla ilgilenmiştir. Bu pozivitivelerin kurulması yolundaki temel itkilerin merkezinde olan özne, çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde de rasyonel ilkeler etrafında şekillendirilmek istenmiştir. 20. yüzyıl Fransız felsefesi, yüzyılın ilk yarısında öznenin rasyonel ilkeler etrafında şekillenmesi adına bazı felsefi atılımlarda bulunmuş, ikinci yarısında ise öznenin sorgulanması, merkezsizleştirilmesi, yapısöküme uğratılması yönünde bazı felsefi atılımlarda bulunmuştur.¹⁹⁰ Bu açıdan çağdaş Fransız düşüncesinin ilk dönemi sübjektivite metafiziklerinin devam dönemi olarak adlandırılabilirken ikinci dönem ise daha çok sübjektivite metafiziklerinin sorgulanması ve eleştirilmesi anlamına gelmektedir. Ancak sübjektivite metafiziklerinin sorgulanması ve eleştirilmesinin bütünlüklü ve tekdüze bir düşünce formu içerisinde olmadığı ve bu eleştirilerin aynı amaçla yapılmadığının da bilinmesi gerekmektedir. Bunun bir göstergesi olması açısından *Who Comes After the Subject* adlı eser, özne merkezli bir düşüncenin sonrasında öznenin gelecekteki bilinmediği ve bunun sorunsallaştırıldığı bir eser olarak da okunabilir.¹⁹¹ Öznenin merkezsizleşmiş yapısının açığa çıkartılması biçiminde değerlendirilebilecek olan sübjektivite eleştirisi, çok yönlü bir yapıda olup öznenin egemen boyutlarının dil, felsefe, feminist teori, tarihsel, psikanalitik, edebiyat, politika gibi perspektiflerden ele alınarak bir çözümleme girişimidir.¹⁹²

Çağdaş Fransız felsefesi, 1900'li yıllardan başlayarak günümüze değin çok yönlü, tematik ilişkiler ağıyla mündemiç olduğundan bu düşüncüyü farklı yollar aracılığıyla serimlemek mümkündür.¹⁹³ Çağdaş Fransız felsefesinin özellikle 1930 ile 1950'li yılları bu hususta tam bir kördüğüm noktası olmakta, tezler, düşünürler,

¹⁹⁰ Caroline Williams, "Subject", *Encyclopedia of Modern French Thought*, ed. Christopher John Murray, New York and London: Taylor and Francis Group, 2004, s. 607.

¹⁹¹ Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean Luc Nancy (ed.), *Who Comes After the Subject*, New York and London: Routledge, 1991.

¹⁹² Jean Luc Nancy, "Introduction", *Who Comes After the Subject*, s. 4.

¹⁹³ Çağdaş Fransız düşüncesi başlığıyla yayımlanan kitaplara dahi bakıldığında bu durum ve çağdaş Fransız düşüncesinin "çağdaşlığından" anlaşılana göre değişen farklı tutumlar mevcuttur. Fransız düşüncesini serimleme amacındaki felsefe tarihçilerini genel itibariyle iki grupta toplamak mümkündür: Bunlardan ilki Çağdaş Fransız düşüncesini pozitivist felsefe, Bergsoncu felsefe, Brunschvig felsefesi ve varoluşçuluktan yapısalcılık, postyapısalcılık düşüncesine dek süregelen bir izlekte sunarken, ikinci grup felsefe tarihçileri ise daha çok Sartre felsefesine ve sonrasındaki felsefelere odaklanarak bir izlek sunma amacındadırlar.

kavramlar, yöntemler ve araştırma alanları ele alınan perspektife göre oldukça değişik görünümler arz etmektedir. Tezin ana temasını oluşturan Foucault ve Baudrillard felsefelerinin daha net anlaşılabilmesi adına, Fransız düşüncesini iki önemli bölümlenme/kategorizasyon vasıtasıyla anlama çabası bu açıdan daha yararlı ve sağlıklı olacaktır. Hem Foucault hem de Baudrillard felsefelerinin, genel olarak çağdaş felsefe, özel olarak da çağdaş Fransız düşüncesindeki konumlandırılması sorununu bir nebze de olsa ancak Fransız düşüncesinin genel karakteristiklerini belirleyerek çözmeye imkânı vardır.

Bu iki kategorizasyondan ilki, Henri Bergson ve Léon Brunschvicg¹⁹⁴ bölümlenmesi olup ikisi de sübjektiviteye içkin bir görünümde olan felsefeler olarak koyutlanabilir. İkinci bölümlenme ise bir ayrıma işaret etmektedir: Sartrecı miras ve sübjektivite eleştirisi. İlk bölümlenme olan ve 1900'lü yılların başında gerçekleşen bu bölümlenme, Bergson ve Brunschvicgci temaların birbirinden ayrışmasıyla gerçekleşmiştir. Bergson felsefesi, genel itibariyle modern biyoloji ve idealizmden yola çıkarak varlık ve değişimin özdeşliği üzerinden bir yaşamsal atılım tezi öne sürmektedir. Bu tez, felsefede bir değişimi imlemektedir, çünkü Bergson'un tezinin muhatabı Newtoncu mekanik değil Lamarkçı Darwinci ve Spencercı yaşam sistemleridir. Bergson'un canlılığı evrensel evrim teorisiyle açıklama çabasıyla birlikte mekanizme ve finalizme indirgenemeyecek olan yaşamsal atılım teorisi böylece inşa edilmiş olmaktadır.¹⁹⁵

Bergson'un bu minvalde 1911 yılında Oxford'da vermiş olduğu iki dersle -ki bunlar sonrasında *La pensée et le mouvement* (Düşünce ve hareket eden) adlı seçkide yayımlanacaktır-, Brunschvicg'in de 1912 yılında *Les étapes de la philosophie mathématique* 'i (Matematik felsefesinin aşamaları) yayımlamasıyla birlikte Fransız düşüncesindeki iki farklı ve ayrı yönelimin varlığı aşikâr olur: "Bergson'da, varlık ve oluşun özdeşliğini savunan iç dünyaya ait yaşam diye tasvir edebileceğimiz bir yaşam ve değişim felsefesi" söz konusuysen Brunschvicg'te ise "matematik temelli kavramın bir

¹⁹⁴ Léon Brunschvicg, 20. yüzyılın ilk yarısında özellikle Fransız düşüncesinde önemli bir etki bırakmış olan bir filozoftur. Spinoza ve Pascal'dan etkilenmiş olan Brunschvicg, bilincin tarihte bir birliğe doğru yöneldiği düşüncesiyle de Hegelci bir filozof olarak da anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, 2017, s. 367 vd.

¹⁹⁵ Emre Şan (ed.), *Çağdaş Fransız Düşüncesi ve Fenomenoloji Hareketi*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, s. 10.

felsefesini, düşüncenin ve sembolik olanın felsefi bir formalizminin olanaklılığını”¹⁹⁶ bulmak mümkündür.

Bergsoncu yaşam felsefesi ile Brunschvigci kavram felsefesinin birbiriyle kesiştiği nokta, yaşayan ve kavram üreten bir varlık olarak ikisinin de farklı kollardan da olsa özne sorunsalına açılmalarıdır. Bu bölümlenme noktası, yaşam felsefesi açısından Deleuze’e, kavram felsefesi açısından da Levi-Strauss, Althusser ve Lacan’a dek uzanan bir forma bürünerek tüm bir çağdaş Fransız felsefesini baştan sona kat edecektir. Kavram üreten ve yaşam felsefesine içkin bir yapıdaki öznenin mahiyeti Fransız felsefesinin tamamında daima sorgulanagelmiştir. Öyle ki 20. yüzyılın ikinci yarısına dek felsefi konumlanış özne problematiği etrafında şekillenmiştir.¹⁹⁷ Bunun en net göstergelerini bulabilmek için Sartreci varoluşçuluğun ve hümanizmin vardığı boyutları, fenomenolojinin içsel bilince yaptığı vurguyla birlikte öznel yaşamı konu edinmesini, Althusser’in tarihi öznesiz bir süreç özneyi de ideolojik bir kategori olarak okumasını, Derrida’nın Heidegger yorumlamasında açıkça görüleceği üzere özneyi metafizik bir kategori olarak ele almasını incelemek yeterlidir.¹⁹⁸

Kökensel bir sorgulama etrafına geri dönerek öznenin ve Fransız felsefesinin bu bölümlenme anının Kartezyen miras ile de yakından ilgili olduğu söylenebilir. Descartes’ın felsefi açıdan oluşturduğu yarı, zihin-beden ayırımına dayanan ve dış dünyanın şekillenmesindeki fizikselliğe gönderimde bulunduğu kadar öznenin kendi içselliği ve metafiziğiyle de ilgilenen bir ikilem olarak Fransız düşüncesinin son anına dek devam edegelmiştir. Tesadüftür ki “özne metafiziği” olarak adlandırılabilir ve sübjektif düşüncenin kurulumunu sağlayan da, özne metafiziklerinin yıkılmasına giden antihümanist süreci başlatan da -her ne kadar tekil bir filozof değil de çoğul biçimde filozoflar bütünü olsa da- Fransız düşüncesi içerisindeki şahsiyetler olmuştur. Özne merkezli felsefenin kurulumunda büyük pay sahibi olan Descartes’ın önemi, özne merkezli felsefenin yıkılmasında da o denli büyük olmuştur. Badiou, bu konuda “savaş

¹⁹⁶ Alain Badiou, “Fransız Felsefesinin Macerası”, çev. Savaş Yazıcı, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji*, der. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 54., Alain Badiou, “Önsöz”, *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960’lardan Günümüze*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 12.

¹⁹⁷ Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası*, s. 54.

¹⁹⁸ Badiou, *a.g.e.*, s. 55-56.

sonrası dönemde ne kadar Fransız düşünürü varsa, o kadar da Descartes vardı”¹⁹⁹ demektedir.

İlk bölümlenmenin devamı niteliğinde olacak bir başka konu da Fransız felsefesinin kendi mekânı ve coğrafyasının haricindeki düşünce bölgelerindeki düşünsel arayıştır. Bu düşünce bölgelerinin elbette ki en önemlisi Alman düşüncesidir. Fransız düşüncesi Alman düşüncesinde yeni bir ilişkinin, özneye dair yeni bir sorgulama tarzının, özneye yeni yollardan yaklaşmanın imkânını aramıştır. Ayrıca bu ilişki ve arayışın iki aşamalı bir ilişki ve arayış olduğunu da ifade etmek gerekir. Özne merkezli düşüncenin işbaşında olduğu ilk dönem ilişkisi ve arayışı daha çok Hegel-Husserl-Heidegger²⁰⁰ ile bilinirken, sübjektivitenin eleştirisi ve antihümanist girişimler olarak nitelenebilecek ikinci aşama daha çok Nietzscheci felsefenin Fransız felsefesinde sahneye girmesiyle gerçekleşmiştir.²⁰¹

Fransız felsefesinin Alman felsefesinde aradığı şeyin ne olduğuna dair bir sorgulama bizi, yukarıda Bergsoncu ve Brunschvigci bölümlenme olarak aktarılan ve iki koldan gelişen yaşam ve kavram felsefelerinin sentezlenmesi adına yeni bir ilişki türünün aranmasına götürmektedir. Öyle ki bu ilişkiyi Fransız felsefesinin her anında ve alanında görmemiz mümkündür. Sartre’ın varoluşçuluk ve hümanizmde yaslandığı bir gelenek olarak Alman felsefesi, Derrida’nın oldukça köktenci bir şekilde Heidegger yorumlaması, Kant üzerine Deleuze, Foucault ve Lyotardcı ilgiler, antihümanist itkilerle birlikte Nietzsche’nin Fransız felsefesinde alımlanışı ve öznenin felsefi pozisyonunun merkezsizleştirilmesi adına yapısalcı ve postyapısalcı girişimler daima Alman düşünürlerle nispet edilerek tavzih edilmeye çalışılmıştır. Dahası postmodern düşünce, bu açıdan Fransız düşüncesi icadıymış gibi görülse de kimi yorumcular bu düşüncenin başlatıcısını Nietzsche olarak görmüştür ki bu da bize Fransız felsefesindeki Alman düşüncesi etkisini göstermektedir.²⁰²

¹⁹⁹ Badiou, *a.g.e.*, s. 55.

²⁰⁰ Heidegger’in ilişkisi bu noktada ikircikli bir alımlama pratiğiyle birlikte düşünülmelidir. Jean Beaufret’ye yazmış olduğu ve *Hümanizm Üzerine* adıyla yayımlanan mektupta Heidegger, Sartre’ın kendisini yanlış anladığını ifade eder. Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 20-21.

²⁰¹ Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 15. Gary Gutting, *Thinking Impossible: French Philosophy Since 1960*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 3., Gary Gutting, *Continental Philosophy of Science*, USA: Blackwell Publishing, 2005.

²⁰² Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2017., Dave Robinson, *Postmodern Encounters: Nietzsche and Postmodernism*, New York: Totem Books, 2000.

Öte yandan yine Alman-Fransız felsefesi ilişkiseliliği bağlamında ele alınabilecek ve belki de son özne metafiziği olarak görülebilecek olan varoluşçuluk da çağdaş Fransız düşüncesinden öznenin ikircikli halini yansıtan bir akımdır. 1930 ve 1940'lı yıllarda Fransız felsefesinin felsefi duyarlılığında ve ikliminde bazı değişiklikler görmemiz mümkündür. Brunschvicg, Bergson ve Durkheimci geleneğin karşısında olan ve insanın varoluşuna yönelik sorularıyla *varoluşçuluğa* kapı açan bu düşüncenin aktörlerinden olan Gabriel Marcel ve Emmanuel Mounier, Fransız düşüncesinde yeni bir felsefi iklimin yaratılmasında öncü olmuşlardır.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* kitabının yayımlanma tarihi olan 1927 yılında Gabriel Marcel de Fransız düşüncesinde *Being and Having* adlı eserini yayımlayarak -ki bu eser varoluşçuluğun temalarını kapsayan bir eserdir- Fransız düşüncesinde varoluşçuluğun etkisinin genişlemesine oldukça katkıda bulunmuştur. Kierkegaard'dan Gabriel Marcel'e kadar teist bir yapıda olan varoluşçu felsefe, Heidegger ve Sartre sathında ateist bir yapı olarak algılanmış ve oluşan bu iki karşıt düşünceyle birlikte anılır olmuştur. Varoluşun özden önce geldiği düşüncesiyle hareket eden Sartrecı düşünce geleneği bu açıdan sübjektivist felsefenin son uğrağı olarak değerlendirilmektedir.²⁰³ Marcel'in eserinden sekiz yıl sonra Jean Paul Sartre Fransız felsefesinin hâkim konumunu oluşturan, Fransız felsefesinin şekillenmesinde başat rol oynayan bir filozof olarak *Varlık ve Hiçlik*²⁰⁴ eserini yayımlamış ve varoluşçuluğun bugün en bilindik aktörü olmuştur.²⁰⁵

Hümanist düşüncenin daha ilerici bir boyutu olarak varoluşçuluk, Sartre ile birlikte Fransız felsefesinin ana felsefelerinden biri olmuştur. Varoluşçulukla birlikte Fransız felsefesinde özgürlük, insanın kendi oluşu gibi konular daha fazlaca tartışılır olmuş²⁰⁶ ve Sartre özellikle *Varlık ve Hiçlik* eseriyle birlikte merkezi konumunu daha da sağlamlaştırmıştır. Hiç şüphesiz Sartre'in Fransız varoluşçuluğunda *merkezi* bir rol oynamasının ana sebeplerinden biri, fenomenolojiyi varoluşçulukla birlikte okuması ve Kant tarafından açıkça belirlenmiş ve betimlenmiş olsa da şeylerin nedensel bir biçimde

²⁰³ Varoluşçuluğun hümanist yapısını göstermesi açısından Emmanuel Mounier'nin şu cümlesi oldukça manidardır: "Her türlü varoluşçuluk, ilkin bir doğa felsefesi olmadan önce bir insan felsefesidir." Ayrıntılı bilgi için bkz. Emmanuel Mounier, *Varoluşçuluk Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ankara: Fol Kitap, 2019, s. 75.

²⁰⁴ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.

²⁰⁵ Alan D. Schrift, *Twentieth Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, USA: Blackwell Publishing, 2006, s. 32-33.

²⁰⁶ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 33 vd.

belirlenen bir düzeni olarak deneyimlenen dünyada özgürlük ve sorumluluğun nasıl açıklanacağı sorununu felsefenin içerisine yerleştirmesidir. Sartre, bu açıdan bireyin toplumsal varoluşuna odaklanmakta ve önceki varoluşçuların ilgilenmiş olduğu konuların aksine özne, beden, cinsellik ve öznelerarasılık gibi konularla ilgilenmiştir.²⁰⁷

Varoluşçu felsefenin özel bir belirleyeni olarak fenomenolojinin; bilinç içeriklerinin koşulsuz betimlenmesi olduğu haliyle aynı zamanda hem Kantçı bir tutumla bilginin transandantal koşullarını serimleme hem de Kartezyen bir tavırla bilginin bilinç içeriklerinin tasvirinde son kertedeki temellendirilmesini temin etme amacı sergilediği bilinmektedir. Lakin Husserl'in bu saf fenomenolojik yönteminin özellikle Sartrecı varoluşçu felsefede uğramış olduğu iki değişimden biri; Husserl'in bilincin fenomenolojik tasvirini kolaylaştırmak amacıyla önermiş olduğu doğal tavrın paranteze alınması uygulamasından vazgeçilmesi ve bunun yerine dünya-içindeki-varlık anlayışıyla varoluşçuluğu daha fazla betimleyen bir düşüncenin geçirilmesidir. İkincisiyse, dünyanın bir temeli yahut merkezi olarak Husserlyen transandantal ego, kendisine erişilmeye muktedir olunmadığı gerekçesiyle terkedilmiş ve bunun yerine bedensel öznellik anlayışının geliştirilmiş olmasıdır.²⁰⁸

Fransız felsefesinin Alman felsefesiyle kurduğu etkileşimi daha da açmak istediğimizde karşımıza isimler ve tezler çıkmaktadır ki bu isimlerin başında da hiç şüphesiz Koyre, Kojève ve Foucault'nun da hocası olan Jean Hyppolite gelmektedir. Bu düşünürler ve diğer düşünürlerin atılımlarıyla birlikte, Fransız düşüncesi bir bütün olarak Hegel, Husserl, Heidegger ve fenomenoloji düşüncesiyle tanışmış ve böylece spiritüalist felsefe fenomenolojiye, idealizm varoluşçuluğa ve Thomas Aquinas etkisi de Marx etkisine dönüşerek, Fransız felsefesi bir makas değiştirmiştir.²⁰⁹ Descartesçı mirasın radikalizasyonu ile Alman düşüncesinin Fransız alımlanması²¹⁰ tüm bir Fransız felsefesini kat eden, dahası öznenin çözülümü/ölümünden sonra dahi devam eden bir mirastır. Örneğin Hegel düşüncesinin Fransız düşüncesine girmesini/eklemlenmesini

²⁰⁷ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2016, s. 228-229.

²⁰⁸ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 834-835.

²⁰⁹ Alan D. Schrift, *Twentieth Century French Philosophy*, s. 20.

²¹⁰ Alman felsefesinin Fransız etkilerini daha yakından görmek için bkz. Sadık Erol Er (der.), *Hegel Paris'te*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016., Sadık Erol Er (der.), *Nietzsche Paris'te*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013., Sadık Erol Er (der.), *Heidegger Paris'te*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.

sağlayan şeylerin başında Alexandre Kojève'in Hegel üzerine verdiği seminerler²¹¹ -ki bu seminerleri takip eden isimlerin başında Lacan vardır- gelmektedir. Diyalektiğin kurucusu olarak betimlenen Hegel'in Fransız düşünce sahnesine gelişi 1941 yılından sonra olmuştur. École Normale Supérieure'dan Foucault'nun da hocası olan Jean Hyppolite'in 1941 yılında Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserini Fransızca'ya çevirmesi ve Hegel üzerine yazmış olduğu *Genesis and Structure of Phenomenology of Spirit* (Tinin Fenomenolojisinin Oluşumu ve Yapısı) isimli kendi eseri ve Alexandre Kojève'nin Sorbonne Üniversitesi'nde Hegel üzerine vermiş olduğu derslerden derlenen *Introduction to the Reading of Hegel*²¹² isimli eseriyle Hegel düşüncesi, Fransız düşüncesine doğrudan girmiştir denebilir. Ali Akay da bu noktaya vurgu yapmakta ve 1950 ve 1960'lı yıllarda Fransız düşüncesini oldukça yoğun bir biçimde şekillendirmiş olan Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau Ponty gibi isimlerin bu seminerleri takip ettiğini, bu seminerlerin Fransız düşüncesindeki önemini vurgulamıştır.²¹³

Hegel etkisinin yanı sıra Jean Wahl'ın kurulmasına öncülük ettiği *Fransız Nietzsche Araştırmaları Derneği*, özellikle Fransız felsefesinin ikinci yarısına etki edecek düşünürler için bir toplantı mekânı olmuştur. Fabiani'ye göre Marksist Nietzscheciliği benimseyen Lefebvre'in halefi olarak görülebilecek olan Derrida ve Deleuze gibi düşünürler de baz alındığında, Fransız felsefesindeki Nietzsche etkisi ve dolayısıyla Alman düşüncesi etkisi daha da görünür olacaktır.²¹⁴ Öyle ki Derrida²¹⁵ ve Deleuze'ün müstakil olarak Nietzsche üzerine yazmış oldukları eserler ya da Foucault'nun Nietzsche üzerine yorumları, Fransız felsefesinin ikinci dönemindeki temel etkilerden birinin Nietzsche olduğunu göstermektedir.

²¹¹ Alan D. Schrift, *Twentieth Century French Philosophy* s. 20., Caroline Williams, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, London and New York: The Athlone Press, 2001, s. 28., Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press, 1975, s. 3.

²¹² Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

²¹³ Ali Akay, "Postyapısalcı Düşünce: Birleşmeyen Sentez Ortaklığı", *Doğu Batı, Marjinal Sohbetler II: Entelektüeller ve Aykırılıkları*, S. 66, y. 2013, s. 25.

²¹⁴ Jean Louis Fabiani, *Fransız Filozofu Kimdir: Kavramların Toplumsal Yaşamı*, çev. Alev Er, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 136-137.

²¹⁵ Derrida, Richard Kearney ile yapmış olduğu söyleşide Alman filozoflar olan Hegel, Husserl ve Heidegger'den sitayişle bahsederken, bu isimlerin yanında Freud ve Nietzsche'ye de ayrı bir parantez açar ve "Nietzsche ile Freud'un geneolojik ve genetik eleştirilerini keşfim, fenomenolojinin disiplinini ve metodolojik keskinliğini hiçbir şekilde terk etmeksizin fenomenolojinin ötesine, daha radikal ve felsefi olmayan bir sorgulamaya adım atmamı sağladı." demektedir. Bkz. Richard Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, s. 164.

Fransız felsefesinin bu anında gerçekleştirilen ve Badiou'nun deyiimiyle *Alman işlemleri*, öznenin yeniden ele alınarak merkezsizleşmiş konumunun merkezileştirilmeye çalışılması olarak adlandırılabilir. Fransız felsefesinde özellikle etkili olan diğer işlemlere bakıldığında örneğin bilime ilişkin olan ve bilimi yalnızca bilgi felsefesinin alanından kopartarak bilimin, bilgi felsefesinden daha köklü bir soru(n) olduğunu ve bu yüzden de bilgi felsefesi alanına değil bir yaratım ve üretken bir faaliyet alanına dahil edilmesi işlemi karşımıza çıkmaktadır. Bu haliyle Fransız felsefesinde bilim salt bilgikuramsal açıdan ele alınmayıp, yaratıcı ve üretken bir faaliyet alanına kaydırılmış böylece bilim adeta sanatsal bir faaliyet olarak görülmeye başlanmıştır. Bu konuda Deleuze, her ne kadar bu üretici ve yaratıcı bilimi böylesi bir sanatsal faaliyete dönüştürmede öncü olarak görülse de bu süreci Deleuze öncesinde, özellikle de Foucault'nun kaynaklarından olan Gaston Bachelard'da da oldukça sarıh bir biçimde görmek mümkündür.²¹⁶ Diğer iki işlemden biri olan siyasal işlem ise Badiou'ya göre felsefenin siyaset alanına atılmasında, felsefenin siyasetin merkezinde iş görmesi, siyaset-felsefe arasında yeni bir deneyim alanının açılması ve kavram ile eylem arasında yeni bir ilişkinin aranmasına yönelik bir çabanın adıdır. Sartre, Althusser, Deleuze, Foucault, Rancière ve Badiou bu açıdan hem birer filozof hem de siyasal aktivist olarak sayılabilir. Siyaset ve felsefenin bu denli yakınlaştırılmasının altında yatan ana sebeplerden biri de yeni öznel alanının açılması istencidir: "Felsefeyi siyasal durumlara angaje etmeye ilişkin bu temel arzunun altında güçlü bir şekilde ortaya çıkan kolektif hareketlerle türdeş olacak -kavramsal öznel de dahil olmak üzere- yeni bir öznel arayışı yatmıştır."²¹⁷

Bu öznel deneyimlerinin bulunmasına yönelik ilk çabalardan birinin, Husserlci fenomenolojik geleneği devam ettiren Fransız geleneğinin içinde yeni bir düşünce akımının oluşmaya başlaması olduğu söylenebilir. Nitekim Husserlci fenomenoloji düşüncesinden çokça etkilenen Fransız düşüncesinin içindeki kimi düşünürlerin aksine Barthes ve Lefebvre gibi kimi düşünürler, fenomenolojinin karşısına semiyoloji düşüncesiyle çıkmışlardır. Barthes ve Lefebvre gibi düşünürler fenomenolojinin, praxis felsefeye pek de yakın olmayan ve daha teorik boyutta kaldığını varsayarak felsefeyi semiyolojinin içine çekmeye çalışmışlardır.²¹⁸

²¹⁶ Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası*, s. 15., Ayrıca bkz. Nuh Muaz Kapan, *Aklın ve Tekniğin Diyalektiği*, İstanbul: DBY Yayınları, 2020.

²¹⁷ Badiou, *a.g.e.*, s. 15.

²¹⁸ Ahmet Dağ, *Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011, s. 64.

İkinci Dünya Savaşı'nın ertesindeki Fransız düşüncesinin felsefi duyarlılığında bazı değişimlerin meydana geldiğini ve bu değişimlerin, yeni bir düşüncenin imkânlılığının sorgulanmasına kapı açtığını söylemek mümkündür. Şüphesiz burada Foucault'nun düşünsel gelişiminde rol oynayan kendi kaynaklarını hariçte tutmak ve Fransız düşüncesinin tamamına etki eden bir düşünür olarak Claude Lévi Strauss'u ilk sıraya yazmak gereklidir. Ferdinand Saussure'ün dilbilimsel düşüncede gerçekleştirdiği yapısalcı devrimin antropolojiye taşınıp taşınamayacağını sorunsallaştıran Strauss, kurmuş olduğu yapısal antropolojiyle²¹⁹ birlikte Fransız düşüncesinin seyrini değiştirmiştir denebilir. Strauss, Saussure'ün dilbilimsel metodunu²²⁰ antropolojiye uyarlayarak mit, değiş tokuş, aile, evlilik, akrabalık, inanç ritüelleri gibi her biri kültürün özelliği olan bu verilerden yola çıkarak ilkel toplulukları araştırmayı amaçlamıştır.

Yapının öznenin önce meydana geldiğini ortaya koyma amacındaki bir düşünce biçimi olan yapısalcılık, bir yapı ya da sistemi ve onun alt birimleri arasındaki ilişkileri, geçişleri ve tertibatları inceleyen bir yaklaşımdır. Bir sistem içerisindeki tüm öğelerin birbirinden ilişkisiz bir biçimde hareket etmediğini düşünen yapısalcılık, bütünsel öğelerin çözümlenişi noktasında alt birimden yapının en üst noktasına gidebilmek amacıyla olarak kültürel sistemin bir bütünsellik içerisinde incelenmesine ve anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Bu noktada öznenin önemi sadece bir yapının ögesi olmaktan kaynaklanmakta, özne bu itibarla arka plana atılmakta ve şeylerin anlaşılması noktasında *yapı* daha belirleyici bir kavram olmaktadır. Bu yönüyle yapısalcılık temelde “çözümleme birimi olarak yapıyı alan ve yapıyı da onu meydana getiren öğelerin toplamından da farklı bir nitelikte kabul eden bir yaklaşım”²²¹ haline gelmektedir. Strauss ise yapısalcılığı “değişmez olanı veya yüzeydeki farklılıklar arasındaki değişmez unsurları araştıran”²²² şeklinde tanımlayarak bu konuda kendi yapısalcılık tanımını da

²¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Claude Lévi Strauss, *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge Yayınevi, 2012.

²²⁰ Strauss'un Ferdinand Saussure düşüncesiyle tanışması, Vichy hükümetinin çıkarmış olduğu yasalar sonucunda kökeni itibarıyla Fransa'da güven içerisinde yaşamaya başlamış olduğu yasalar Amerika Birleşik Devletleri'ne gidip, New York'ta ders vermeye başlaması ve burada ünlü dilbilimcilerden olan Roman Jakobson ile tanışması vesilesiyledir. Dilbilim açısından gerçekleştirilen yapısalcı akım ile kendi düşünceleri arasında yakın ilişkiler bulan Strauss, bu düşünceden hareketle kendi yapısal antropoloji düşüncesini kurmuştur. Bkz. *Claude Lévi Strauss ve Yaban Düşünce*, Tahsin Yücel, içinde Claude Lévi Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 14., Claude Lévi Strauss, *Uzaktan Yakından*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 42.

²²¹ Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 236.

²²² Claude Lévi Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuzdemir, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013, s. 42.

vermektedir. Strauss'un genel itibariyle yapısalcı antropolojiyle felsefenin içerisine sürüklediği düşünce, sübjektivitenin içerisine yerleşen ve her şeyin insan için olduğu ya da insanın her şeyin ölçüsü olduğu düşüncesine bir karşı çıkıştır. Strauss'a göre özne Batı düşüncesinde, kendisine bir şekil verilmek suretiyle oluşturulan ve durmadan kendisinin mahiyetine yönelik açılımlarla sınırlandırılan bir varlıktır.²²³ Bu varlığın en üst pozisyonunun sanıldığı kadar masum olmadığını açığa çıkarma amacındaki Strauss, antihümanist nosyonun Fransız düşüncesindeki gelişimine böylece doğrudan etki etmiştir:

İnsanın doğadan koparılması ve üstün, egemen varlık durumun getirilmesiyle başlanmıştır işe; böylece en yadsınmaz özelliğinin, yani canlı varlık niteliğinin silinebileceği sanılmıştır. Bu ortak nitelik görülmezlikten gelinerek her türlü aşırılığa olanak sağlanmıştır. Batılı insan, özellikle tarihinin son dört yüzyılında, insansallıkla hayvansallığı birbirinden kesinlikle ayırmayı bir hak olarak benimsemekle, birinden aldığı her şeyi ötekine vermekle uğursuz bir dönemi başlattığını, durmamacasına daraltılan bu sınırın insanları da birbirinden uzaklaştırmaya ve gittikçe daha sınırlı bir azınlık yararına, bir insanlık ayrıcalığı istemeye yarayacağını, bu insanlığınsa, ilkesini ve kavramını özsayıdan aldığı için, daha doğar doğmaz çürüyeceğini anlayamamıştır.²²⁴

Sartre'in sübjektivist felsefesi insanı tarihsel olan diye koyutlar ve insanı uygar, bilinçli ve düşünen bir yapıda ele alır. Buna karşılık Strauss bu durumun kurulu bir hakikat olduğunu düşünmekte ve oluşan bu felsefi yarığın aynı zamanda "öteki"yi oluşturmakta da kullanıldığını düşünür.²²⁵ Strauss'un yapısalcılığı sosyal bilim düşüncesi içerisine yerleştirdiği andan itibaren özne üzerine düşüncelerin, olumlu olmaktan ziyade olumsuz bir tavra büründüğünü, öznenin nesnesini kurma kudretinde olmadığını düşünen düşünceler bütününün; başta antropoloji ve edebiyatta ortaya çıktığı sonrasında da felsefe, psikanaliz, tarih gibi alanlara da sıçradığı görülmektedir. Althusser'in yapısalcılıkla Marksizm'i mezcetme ve Marksizm'i bir bilim formunda ortaya koyma çabası, Barthes'in yapısalcı yöntemi modaya ve kültürel öğelere uygulama girişimi, Lacan'ın yapısal psikanalizi gibi durumlar bu sıçramanın temel göstergeleridir.

Yapısalcılığın gelişmesinde başat rolü oynayan esas metinler, Nietzsche'nin anti-hümanist felsefesi, Heidegger'in geç dönem yazıları ve Saussüre'ün dilbilime dair görüşleridir. Bu metinlerle birlikte hümanist nosyon ve hümanist nosyonun temel

²²³ Tahsin Yücel, "Claude Lévi Strauss ve Yaban Düşünce", *Yaban Düşünce*, s. 9-18.

²²⁴ Claude Lévi Strauss, *Anthropologie Structurale*, v. II, s. 53., akt. Tahsin Yücel, "Claude Lévi Strauss ve Yaban Düşünce", *Yaban Düşünce*, s. 10.

²²⁵ Tahsin Yücel, "Claude Lévi Strauss ve Yaban Düşünce", *Yaban Düşünce*, s. 10.

belirleyeni şeklinde ve Merleau Ponty'nin deyimiyle Descartes ve Kant geleneğindeki büyük felsefenin tekrardan diriltilmesi çabası biçiminde okunabilecek olan varoluşçuluğun özne gönderimli felsefesi²²⁶ yerini anti-hümanist nosyona bırakmıştır. Bu değişim ve dönüşümler öznenin, hümanizm ve rasyonalizm içindeki biricikliğini kaybetmesine, politik ve felsefi statüsünün radikal bir biçimde sorgulanmasına neden olmuştur.²²⁷

Fransız felsefe sahnesi bu andan itibaren, toplumsal, siyasi ve ekonomik gelişmelerdeki modernleşmeye paralel bir şekilde yeni araştırma ve analiz biçimlerinin bulunmasına, Descartes tarafından başlatılan sübjektivite metafiziğinin ve Kartezyen rasyonalizmin sert bir şekilde eleştirilmesine ve Sartre ve Merleau Ponty'nin felsefeyi öznenin varoluşunun ihtiyaçlarına yanıt verebilir hale getirme girişimlerinin sorgulanır hale gelmesiyle birlikte yeni bir döneme girmiştir.²²⁸ Bu yeni dönemin birçok kavramı olsa da en bariz kavramı *yapısalcılık*dir. Yeni bir düşünce ve düşünmenin adı olan yapısalcılık, Fransız düşüncesi içerisindeki anti-hümanist nosyonun açığa çıkışını, öznenin rasyonalist temelini sarsılması gibi anlamlara gelmektedir. Toplumsal değişimlerin ve felsefi düşüncenin bir yenilenişi şeklinde görülen yapısalcılık, çağdaş Fransız düşüncesini şu yönleriyle şekillendirmiştir:

Roland Barthes, kitle kültürünün yeni toplumsal şekillenimi, yeni tüketim toplumunun ihtiyaç duyduğu propagandayı sağlayan 'mitolojiler' yoluyla doğallaştırma ve idealleştirme yollarını eleştirel bir tarzda inceden inceye analiz etti; Guy Debord yeni imaj, gösteri ve meta kültürüne, yatıştırıcı ve ket vurucu etkilerinden ötürü saldırdı ve 'gösteri toplumunun' süregiden yabancılaşma ve baskı altında tutma gerçekliğini maskeleyişini iddia etti; Baudrillard tüketim toplumunun yapılarını, kodlarını ve pratiklerini analiz etti; ve Henri Lefebvre, gündelik hayattaki dönüşümlerin, yeni tahakküm tarzlarını bürokrasilerin ve tüketim kapitalizminin hizmetine sunduğunu savundu.²²⁹

Ancak burada bir ara-söz biçiminde, çağdaş Fransız felsefesinin özellikle de 1960'lı yıllar sonrasında oldukça yoğun bir değişimden geçtiğini ve bu değişimin temel yapı taşlarını oluşturan düşüncelerin, tüm bir Kıta Avrupası Felsefesi geleneğine mündemiç olacak tarzda anti-hümanizm, düalizm eleştirisi, lineer tarih anlayışının

²²⁶ Claude Lévi Strauss, *Uzaktan Yakından*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 68.

²²⁷ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 258.

²²⁸ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalarda*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 38-39.

²²⁹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 39.

eleştirisi ve pozitivizm eleştirisi olduğunu söylemek mümkündür.²³⁰ Özellikle modern düşüncenin bir getirisi olarak düşünüldüğünde modernliğin tarihsel açıdan insanlığı, bilgisizlik ve irrasyonel olandan kurtaracağı vaadinin geçersizleşmesi ve 20. yüzyılın sonunda modernliğin sicilinin artık temize çıkarılamayacağını anlaşılmasıyla birlikte, iki dünya savaşı, Nazizm ve toplama kampları, soykırım, sosyo-ekonomik bir bunalım, Hiroşima ve Vietnam savaşında görüldüğü üzere, Hegelci manadaki tarihsel ilerleme fikrinin geçersizleştiği an, modernliğin ve dolayısıyla da modern düşüncenin bir sorgulamaya açıldığı andır.²³¹ Modern düşüncenin ve modernliğin kendi refleksiyonunun yapılması bağlamında, ne Hegel'in ne de onun sol ya da sağ takipçilerinin böylesi bir muhasebeye girişmemelerinin bir neticesi olarak, çağdaş Fransız düşüncesinde Hegel'in kendisinin alımlanmasının neden bir sübjektivite ya da modern düşünce eleştirisi yapmadığı da anlaşılır hale gelecektir.²³²

Bunun yerine modernliğin kendi hesabını verebilmesi açısından ilk başvuru kaynağı her zaman Nietzsche olsa da modernliğin derli toplu/küllü bir biçimde eleştirimini yapan iki düşünür olan Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanma'nın Diyalektiği* adlı eserinde, Aydınlanma düşüncesinin insanlığı mitten, boş inançtan, irrasyonel olan fakat kökleşmiş geleneksel yargılardan ve metafizik kanaatlerden kurtaracağı vaatleriyle işe başlayıp, sonrasında kendisinin bir mite dönüştüğünü göstermişlerdir.²³³ Öte yandan Frankfurt Okulu adıyla da bilinen eleştirel teori geleneğinden bir düşünür olan Adorno, *Negatif Diyalektik* adlı eserinde Marksizm ile Hegelcilik arasındaki zorunlu kopuşa vurgu yapar. Modern Batı rasyonalitesinin, ne türden bir saçmalıkla neticelendiğini ve kendi kendisini tüketmesini serimleyen Adorno ayrıca Hegelci düşüncenin negatifliğinin eleştirisini yaparak hem Hegelci düşüncenin hem de modern düşüncenin açmazlarını, yani sanayi kültürünün olumsuzluklarını gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Adorno, Hegel'in "bütüncül" felsefesine karşılık "bütün olan yanlıştır"²³⁴ der ve Fransız düşüncesinde

²³⁰ Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi, Felsefi Temeller*, İstanbul: İsam Yayınları, 2014, s. 182 vd.

²³¹ Pauline Marie Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s. 22-23.

²³² Jürgen Habermas, "The Entry into Postmodernity: Nietzsche as a Turning Point", *Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, tr. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1998, s. 83.

²³³ Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

²³⁴ Ali Akay, *Tekil Düşünce, Modern Fransız Toplum Bilim Düşüncesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 115., Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

1960'lı yıllardan sonra gelişen felsefenin ön izleklerini sunar. Frankfurt Okulu'nun projesi adıyla da bilinen "eleştirel teori" geleneği, güncelliğin bir ontolojisi ya da şimdinin bir kritize edilmesi noktasında bilimsel teoriler ile kendi projesi arasında ayrımlardan yola çıkmaktadır. Bilimsel teorilerin "dünyanın başarılı bir biçimde manipüle edilmesini" amaçladığı yerde eleştirel teori, "özgürleşmeyi ve aydınlanmayı, faillerinin gizli zorlamaların farkına varmasını sağlamayı ve böylece onları bu zorlamalardan kurtarıp, doğru çıkarılarının nerede olduğunu belirlemelerini sağlayacak bir yere getirmeyi hedeflerler."²³⁵ Bu amaç ve düşünce, özellikle Foucault'nun, Kant düşüncesine atıfla ifade ettiği "güncelliğin bir ontolojisinin" yapılması düşüncesinin ilk uğrağının "eleştirel teori" geleneği olduğunu ve dahası Foucault'nun niçin kendini bu teori geleneğinin bir devamı şeklinde gördüğünü de açıklamaktadır.²³⁶

Özne metafiziklerinin ortaya çıktığı bir dönemin adı olan modern çağ, Heidegger'e göre de dünya görüşleri (Weltanschauung) ve onlarla örtüşen bir şekilde totaliter uygulamalar dönemidir. Ona göre modern çağ; dünya görüşlerini ve totaliter uygulamaları devreye sokan, bu uygulamaları rasyonel bir biçimde düzenleyen bu tür bir özne metafiziği ilk kez karşılaşılan bir dönemdir ve bu türden bir özne düşüncesini ne Antik Yunan düşüncesinde ne de klasik dönemde görmek mümkün değildir.²³⁷ Modern Batı düşüncesinin özneyi merkeze alan bu tavrının; bilen, eyleyen, anlam ve hakikati üretmesi açısından öznenin, dünyanın şekillendirilmesi ve düşüncenin kurgulanması üzerinde aktif bir rol oynayarak Fransız düşüncesindeki varoluşçuluğa dek -kısmi eleştirilerle- geldiği de bir gerçektir.

Bu noktadan itibaren çağdaş Fransız düşüncesinin ikinci yarısına bakıldığında, neredeyse tüm felsefeleri (yapısalcılık, postyapısalcılık, postmodernizm) harekete geçiren temel itkinin iki müsebbinin Nietzsche düşüncesi ve neo-Kantçılık olduğu görülecektir. Neo-Kantçı düşüncenin çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde metafizik karşıtı bir hal alarak yeni bir düşüncenin geliştirilmesine etkisinin Strauss, Lacan, Althusser, Barthes ve Foucault gibi düşünürlerdeki izdüşümlerinin, "metafiziksel problemleri çözmenin imkânsızlığını, felsefi problemlerin dilsel doğasını dile getiren,

²³⁵ Raymond Geuss, *Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 87-88.

²³⁶ Michel Foucault, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, çev. Ümit Umaç, Ali Utku, İstanbul: Birey Yayınları, 2001, s. 23-25.

²³⁷ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 50.

bilincin, özneliğin ve şimdinin önemini en aza indirgeyen felsefeyi sonlandırıp, felsefi problem çözenin yerine politik reformu, dil incelemesini veya felsefe tarihi yazmayı ikame eden bakış açısının özellikleri”²³⁸ olduğu söylenebilir.

Modern Batı düşüncesinin temel prensiplerinden biri olan sübjektivitenin, Nietzsche sonrasında başlayan metafizik ile özne eleştirilerinin, kimi düşünürler ve düşüncelerle radikalleştirildiği görülmektedir. Nietzsche düşüncesine yaslanan anti-hümanizm bu noktada; bilen, eyleyen, anlamı ve hakikati üretmeye muktedir bir özne düşüncesinin eleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada anti-hümanist nosyona eşlik eden ve belki de onunla mütemmim bir hale gelen bir eleştiri de Nietzsche’nin, Sokrates sonrası felsefelerin tamamında bulunduğunu düşündüğü bir “metafizik” eleştirisidir. Bu meyanda, çağdaş Fransız düşüncesinin ikinci yarısındaki özne eleştirileriyle bütünleştirilebilecek olan metafizik eleştirisini de hümanizmin insana merkezi bir konum atfetmesi ve onu her türlü dışlama ve ayırlama sisteminin temel ögesi haline getirmesinin bir metafizikle sağlanmasından dolayı hümanizmi de her şeyi beşerî öznenin akılsallığına indirgeyen bir metafizik²³⁹ şeklinde okumak gerekir. Nihayetinde bu düşünce, metafizik varlık ve hakikat anlayışlarına karşıt olacak şekilde, çağdaş felsefelerde varlık ve hakikatin temel belirleyenin varlığının, imkân ve koşullarının ve öznenin nasıl bir konuma sahip olduğunun tartışmaya açılmasıdır ki bu düşüncelerin temel belirleyeni olarak Nietzsche’yi görmek yanlış olmayacaktır.

Nietzsche’nin keşfi, çağdaş Fransız düşüncesinde bir kırılmaya da işaret etmektedir. Sartrecı fenomenolojik varoluşçuluğun, Marksizm’in, Hegelci diyalektiğin, modern Batı düşüncesinin bir muhasebesini/refleksiyonunu yapamadığı yerde, özneye atfedilen metafizik ve ontolojik konumun, sanıldığı kadar masum olmadığına çözümlenmeye çalışılması Nietzsche’ye yapılan başvurularla sağlanmıştır. Nitekim onun söz konusu özne ve metafizik eleştirilerine paralel olarak metafizik varlık anlayışının karşısına rasyonel olmayan, teorize edilmeye direnen, tarihsel ve sürekli hareket halinde olan dionizyak *oluşu* temele alması ve buna binaen de oluşun rasyonel bir karakter arz etmediği ve insanın da içinde bulunduğu ve bir cüzü olduğu *oluşu* teorize etmeye muktedir bir varlık olarak görülmemesini sağlamıştır. Özne bu andan itibaren, kurmaca bir varlık ve hakikat anlayışını yadsımış ve bunun yerine yaşamı, arzuyu, içgüdü ve

²³⁸ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 835.

²³⁹ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 86.

yaratıcılığı kapsayan oluşu görmezden gelme yolunu seçmiştir.²⁴⁰ Nietzsche aynı zamanda bu türden bir metafizik anlayışın yaşama karşı duyulan bir hınç duygusu olduğunu söyleyerek özne, nesne, gerçeklik gibi temele alınabilecek sabit ve evrensel bir formu olduğu düşünülen bu kavramların tamamen kurmaca olduğunu düşünmektedir.²⁴¹

Öznenin ve hakikatin kurgusallığının idrakinde olan Nietzsche, aynı zamanda modern düşünceyle irtibatlandırılan inanç yitiminin sonuçlarının da oldukça idrakindedir. Metafizik ilke olan Tanrı'nın modern Batı düşüncesi içerisinde önce mekanik bir varlığa indirgenmesi ve Nietzsche'de makes bulacağı şekliyle ölümünün ilanının ardından, metafizik ilkenin insana kaydırılması sonucunda gerçekleşen hümanist nosyon, Nietzscheci düşüncelerden olan nihilizmi, yani inanç ve değer yitimini yalnızca geciktirmiştir. Bu düşünceye benzer bir yapıda olarak Tanrı'nın ölümünden sonra insandan daha büyük bir varlığın olmayacağı ve bundan dolayı Tanrı'ya atfedilen metafizik ilkenin insana tevdi edilmesinin de yanlışlığını geciktiren şey, Nietzsche'ye göre insanın kendisine duymuş olduğu özgüvendir.²⁴²

2.2. Nietzsche ve Mahdumları: Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jacques Derrida ve Çağdaş Fransız Düşüncesine Nietzsche Etkisi

Çağdaş Fransız düşüncesinin ikinci yarısındaki antihümanist felsefeyi açığa çıkaran ve daha ziyade postyapısalcı düşünce içerisinde görülecek olan Nietzsche etkisinin temel izleklerini bulabilmek ve postyapısalcı düşüncenin, varoluşçu ve yapısalcı felsefelerden ayrılanma anının belirlenebilmesi için, postyapısalcı olarak alımlanan düşünürlerin tamamındaki Nietzsche etkisine bakmak yeterlidir. Bu andan itibaren - Kıta felsefesi içerisinde bir bütünlük olmadığı şerhini düşmek kaydıyla- postyapısalcı düşünürlerin tamamında görülebilecek olan Nietzsche etkisi, çağdaş Fransız düşüncesinin ikinci evresinin oluşum anına direkt olarak etki eden bir görünümüdür.²⁴³ Dahası, postyapısalcı felsefe şeklinde karakterize edilen çağdaş Fransız düşüncesinin ikinci dönemindeki Nietzsche etkisinin daha da aydınlatılması adına, bu görünümleri iki grupta

²⁴⁰ Derda Küçükcalp, *Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma*, İstanbul: Alfa Aktüel, 2005, s. 45.

²⁴¹ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 187.

²⁴² David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 211.

²⁴³ Alan Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York and London: Routledge, 1995. Ayrıca Gutting de 20. yüzyıl Fransız felsefesinin ikinci yarısındaki düşünürlerin Nietzscheciliğine vurgu yapar ve biraz da ironik bir dille "Hepsi de nasıl Nietzscheci ama!" der. Gary Gutting, *Thinking Impossible: French Philosophy Since 1960*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 84 vd.

toplayan Schrift'e göre ilk grupta yer alan düşünürler, Nietzsche'nin metinlerini ve felsefelerini yorumlama yoluna gitmişlerdir ve bu gruptaki düşünürler sıklıkla ebedi dönüş, güç istenci, nihilizm, üstinsan (Übermensch) gibi kavramlara odaklanarak, Nietzsche felsefesini şerh etmeye çalışmışlardır. İkinci grup ise daha ziyade, kendi felsefelerini oluşturmada Nietzsche düşüncesine başvuran düşünürlerden oluşmaktadır ve bu düşünürler için Nietzsche, temel bir referans noktası, metinleri ve düşünceleriyle, kendinden önceki felsefelere karşı bir başkaldırı merkezi haline gelmiştir. Daha geniş bir perspektiften bakıldığında Nietzsche üzerine yükselen yorumların Fransız felsefesinin bu anında ortaya çıkan ve dilin doğası üzerine gerçekleştirilen bir dönüşüm, metafiziksel hümanizm eleştirisi ve dilin yorumlanması gibi temaların Fransız felsefesine hâkim olan temaların içerisine yerleştirilebilmesi imkânını da ortaya koyar.²⁴⁴

Çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde Nietzsche ilgisinin öncelikle Georges Bataille'ın *Sur Nietzsche*²⁴⁵ (*Nietzsche Üzerine*, 1945) adlı eseriyle kısmi de olsa başladığını, bundan on beş yıl sonra Heidegger'in Nietzsche üzerine kaleme almış olduğu iki ciltlik eserin çevirisiyle de had safhaya çıktığını söylemek mümkündür. Nietzsche üzerine 1960'lı yıllardan sonra oluşan bu temel ilginin bariz olarak yöneldiği iki düşünceyi açığa çıkardığı söylenebilir. Bu düşüncelerin ilki, Nietzsche düşüncesine yönelik ilginin, postyapısalcı felsefelerde tıpkı yapısalcılar gibi, varoluşçu felsefelerin ve fenomenolojinin başat aktörlerinden olan Hegel, Husserl ve Heidegger ilgisinin azaltılması, ikincisi ise bu yorumların, edebi biçim sorunsallarının felsefî konuların içeriğiyle ilişkilendirilmesinin önünü açarak bir üslup bilinçliliğine yol açmasıdır.²⁴⁶

Çağdaş Fransız düşüncesinin ikinci yarısına bariz bir şekilde etki eden anti-hümanist düşünce ve öncesinde varoluşçuluğa kapı araladığı sanılan Heidegger düşüncesinin Fransız düşüncesindeki etkilerine geçmeden önce Nietzsche düşüncesinin, çağdaş Fransız düşüncesinin ikinci yarısındaki anti-hümanist karakterinin daha da açığa çıkarılması için, Foucault, Baudrillard ve Deleuze düşüncelerindeki yansımalarına göz atmak yerinde olacaktır. Nietzsche düşüncesinin ortaya çıkardığı şekliyle öznenin ve onun hakikat üreten yapısının bir soybiliminin yapılabileceği düşüncesinin açtığı kapı

²⁴⁴ Alan Schrift, "Nietzsche's French Legacy", *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus, Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1996, ss. 326-355, s. 327.

²⁴⁵ Georges Bataille, *On Nietzsche*, çev. Bruce Boone, New York: Paragon House, 1992.

²⁴⁶ Alan Schrift, "Nietzsche's French Legacy", s. 3.

olarak Foucault, temel kaygısı (özne) aynı kalacak ve fakat enstrümanlarını değiştireceği şekliyle, öznenin ve onun bilgi-iktidar mekanizmalarıyla girdiği işlemler sonucu ürettiği hakikatin bir keşif olmaktan çok bir icat olduğu fikrine dayanan düşünceler serdetmiştir:

Bu minvalde Foucault için hakikat, görünüş denen örtüyü kaldırdığımızda yüzünü gösterecek ve böylelikle sırrına vakıf olacağımız, ezeli ebedi bir hazine değildir. Aksine hakikatin kendine ait bir tarihi vardır ve bu tarihin özgüllüğü nesnesinin kıymetinden değil, öznenin onunla kurduğu ilişkiye bağlıdır. (...) Foucault için hakikatten söz etmek, aslında öznenin, daha doğrusu öznelere bahsetmek demektir.²⁴⁷

Bu andan itibaren Nietzscheci soykütük/soybilim, genel anlamıyla “bir söylemi üretenin ne olduğundan ziyade kim olduğuna odaklanan”²⁴⁸ bir şekilde öznenin, hangi tür strateji ve pratiklerle söylemsel düzenler ve söylemsel olmayan pratiklerde üretildiğinin gösterilmesine dönüşmektedir. Diğer yandan metafiziksel hümanizm ve dilin doğası üzerine geliştirilen bir düşüncenin ikisinin de Foucault düşüncesindeki karşılığının, Nietzsche’nin 20. yüzyıl epistemelerinin bildireni şeklinde tasvir edildiği *Kelimeler ve Şeyler*’de bulunabileceğini söylemek mümkündür. Keza Foucault’ya göre bir filolog olan Nietzsche, 20. yüzyılda dile ilişkin kökten bir düşünce ile felsefeyi bir araya getiren ilk kişidir.²⁴⁹ Aynı şekilde Foucault, Nietzsche’de metafiziksel hümanizmin alt edilmesine yönelik bir ilgiyi de keşfeder:

Çağdaş düşüncenin kuşkusuz kendini adanmış olduğu, antropolojinin bu kökünden koparılması yönündeki ilk çabayı herhalde Nietzsche’nin deneyinde görmek gerekir: Nietzsche, filolojik bir eleştiri boyunca, belli bir biyolojizm boyunca, insan ile Tanrının birbirlerine ait oldukları, ikincisinin ölümünün birincisinin yok olmasıyla eşanlı olduğu ve üst insanın vaat edilmesinin her şeyden önce insanın ölümünün kaçınılmazlığını işaret ettiği noktayı bulmuştur. Bize burada, aynı anda hem vade hem de görev olan bu geleceği sunan Nietzsche, çağdaş felsefenin düşünmeye oradan itibaren başlayabileceği eşiği vurgulamaktadır.²⁵⁰

Öte yandan metafizik hümanizm bağlamında Nietzsche’nin özneyi ilkin dilbilimsel olanın yanlış yorumlanmasına, öte taraftan da yaşama duyulan bir hınç duygusunun mütemmim hale getirmiş olduğu sürü ahlâkının değerlendirmelerine bağlı

²⁴⁷ Utku Özmağas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 69-70.

²⁴⁸ Luc Ferry, Alain Renaut, *French Philosophy, An Essay on Antihumanism*, USA: University of Massachusetts Press, 1990, s. 6.

²⁴⁹ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015, s. 426.

²⁵⁰ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 476.

olarak kurgulandığını ifade edişine²⁵¹ benzer biçimde, Deleuze de Nietzsche izinden giderek özneleşme sürecinin, sözce öznesi olarak bir öznenin özgül önermeler biçiminde dilde gerçekleştiğini düşünür. Ona göre özneleşme süreci Antik Yunan felsefelerindeki düşünelere karşıt olacak şekilde modern felsefede ve Descartes'ın cogito düşüncesinde öznenin kendisini bir sözce öznesi olarak kurduğu yerde başlar.²⁵²

Özneleşme süreci, bir sözce öznesi, yani konuşan, önermenin öznesinin içine geri çekildiği zaman gerçekleşir. Onun egemen gerçekliği, onun için mümkün olan önermeler dağılımı tarafından verilir. Kişi, toplum içinde verili olanlardan, düşünmesine, inanmasına ve istemesine ya da sevmesine izin verilen olası seçenekler dağılımını öğrenir: Bir sözce öznesi, bir önerme öznesi olarak kurabildiği önermelerden, kendi bilincini oluşturur.²⁵³

Deleuze, Descartes'ın cogito düşüncesine giden yolda neyi kesinlikle ve kesin olarak bilebilirim sorusunun, doğrudan bir özne düşüncesini gerektirdiğini yani Ben ile ardından bilinmeye çalışılacak olan dünya arasındaki ayırım neticesinde oluştuğunu düşünür.²⁵⁴ Deleuze'ün özne düşüncesiyle Nietzsche'nin özne düşüncesinin birbirleriyle örtüştüğü an da burada belirmektedir. Nitekim Nietzsche'nin bir kurgu olarak gördüğü öznenin Descartesçı düşüncede yaratılışına bakıldığında, öznenin bir süreç yorumundan ibaret görüldüğü ve her fiilin bir faili gerektirmesi gibi, Descartes'ın da bir etkinlik olan düşünmenin bir özneyi gerektirdiği türünden bir yanlış yorumlaması görülmektedir.²⁵⁵ Şeylerin, tözlerin ve varlığa bir anlam verebildiğimize dair inançlarımızın arkasında dil bilgisel ön yargılarımızın olduğunu düşünen Nietzsche, bu şekildeki bir inançla, karmaşık bir yapıda olan gerçeklik üzerinde tahakküm kurabildiğimizi fakat “gerçekliğin süreçlerden oluştuğunu ve daimi hareket ve sürekli değişim tarafından belirlendiğini unutmuş”²⁵⁶ olduğumuzu ifade eder. Deleuze de buna karşı gelecek bir düşünceyle, modern Batı düşüncesinin Sartrecı fenomenoloji, varoluşçuluk ve Marksizm'i mezcetme çabalarıyla hemhal olan ve daha özeldede fenomenoloji düşüncesine kadar gelen anlatının deneyimin özneye verilmiş olduğu yönündeki Descartesçı cogito düşüncesine karşı

²⁵¹ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 187.

²⁵² Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Masumi, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2005, s. 128.

²⁵³ Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 236.,

²⁵⁴ Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2013, s. 101.

²⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997, s. 23.

²⁵⁶ Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 36.

çıkarak, özneliğin bir aşkınlık düzlemi şeklinde, bilinen her türlü hakikat, varlık ya da dünyanın deneyimlenen bir dünya formunda kurulduğunu düşünür. Bu açıdan doğrudan deneyimlenen şey dışındaki her şeyin kurgulamaya ve sorgulamaya açık yapısı, yalnızca öznenin sorgulanamazlığını, yani öznenin hükümlerliğini ifade eder. Bu açıdan özne, deneyimleyen ve kuşku duyandır ve her şeyin temelinde bir yere sahiptir.

Öte yandan deneyim fikrinin çağdaş Fransız felsefesinin ikinci bölümünde daha çok dillendirilmesinin nedeni de yine antihümanist düşünceyle yakından irtibatlıdır. Öznenin bir aşkınlık düzlemi olarak deneyimin, modern Batı düşüncesinin cogito felsefesine içkin bir yapıda üretildiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Batı düşüncesi geleneğini aşkınlığa bağımlılık diye tanımlayan Foucault'ya göre bu aşkınlığa bağımlı olma hali bize, dışarı'nın bilgisini verir. Öyle ki bu bilgi, öznenin düşünme biçimi ve kurumlarına dair, sürekli bir şekilde dışsallığa dayanan tarzda bilebileceğimiz, açığa çıkarabileceğimiz ya da yorumlayabileceğimizi düşündüğümüz bir kuruluşu yani deneyimi vermektedir: "Bir deneyim ne gerçektir ne de sahte; o bir kurmacadır, kurulan bir şeydir. Kurulmasından önce var olmayan, sadece kurulduktan sonra var olan bir şeydir. Gerçek değil, gerçekleştirilen bir şeydir."²⁵⁷ Dış dünyaya dair olguların doğru bir şekilde anlaşıldığında nasıl eyleyebileceğimiz sorusunun cevabını verecek bir bilgi etiğiyle tanımlanan deneyim, "nihai bir hakikate itaat etmeye çalıştığımız bir bilgi etiği olarak aşkınlığın tersine"²⁵⁸, Deleuze felsefesinde Nietzscheci bir kavram olan *amor fati*'yi yani olanı sevmeye yönelen bir biçim almaktadır.

Nietzscheci oluş fikrine oldukça bağlı olan Deleuze, bu noktada sanatın ve felsefenin yeni deneyimler yaratmaya muktedir yapısını daha fazla vurgulamak suretiyle, sanatın ve felsefenin tümel yahut aşkın bir özneye ait olmayan deneyim biçimleri ürettiğini ve dahası; sanat ve felsefenin, düşünmeyi duygulara, kavramlara ve gözlemlere böldüğünü, böylece her tür tekil öznenin tutarlılığının bu şekilde kurulduğunu düşünür.²⁵⁹ Öte yandan Nietzsche düşüncesinin belki de en fazla mündemiç olduğu düşüncenin Deleuze felsefesinde bulunabileceği söylenebilir. Nitekim Deleuze düşüncesi, arzunun salınımının en radikal boyutlarda olabilmesinin imkânlılığını arayan, arzunun mikropolitikalarını tavsif eden ve bu yönüyle de -Guattari ile birlikte- öznelerin daimi bir

²⁵⁷ Michel Foucault, *Marx'tan Sonra*, çev. Gökhan Aksay, İstanbul: Olvido Kitap Yayınları, 2019, s. 44.

²⁵⁸ Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, s. 98.

²⁵⁹ Colebrook, *a.g.e.*, s. 99-100.

oluş ve dönüşüm halinde, arzulayan göçebeler haline gelmek üzere totaliter ve baskıcı modern özdeşlik biçimlerinin üstesinden geldiği yeni bir varoluş tarzını sorgulamaya açar.²⁶⁰

Deleuze, felsefi kariyerine Hume, Spinoza, Kant, Nietzsche ve Bergson gibi modern filozoflar üzerine kaleme almış olduğu ve onları farklı bir okumaya tabi tuttuğu eserleriyle bir felsefe tarihçisi olarak başlamış olsa da, *Nietzsche ve Felsefe*²⁶¹, *Fark ve Tekrar*²⁶², *Spinoza ve İfade Problemi*²⁶³ ve *Anlamın Mantığı*²⁶⁴ gibi eserler sonrasında ise bir fark ve arzu filozofu olarak anılmaya başlanmıştır. Özellikle Fransa'daki her türlü grubun katılımıyla başlayan ve 68 eylemleri adıyla bilinen toplumsal olaylardan sonra Guattari ile birlikte çalışmış ve *Anti-Oidipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, *Anti-Oidipus: Bin Yayla* ve *Felsefe Nedir* gibi eserleri birlikte kaleme alarak yaşamı, oluşu ve arzusunun özgür bir salınımını kısıtlayan her türlü pratiğin bütünüleştirici düşünce biçimlerine karşı çıkan ve böylece felsefi düşüncede yeni bir düşünme biçimini arayan felsefe çalışmaları ortaya koymuştur.²⁶⁵ Deleuze'ün postmodern ve postyapısalcı felsefelerce çok kez üzerinde durulan bir konu olarak anti-metafizikçi bir yapısının olmadığını, geleneksel felsefe biçimlerini reddetmediğini söylemek gerekir.

Deleuze'ün bu noktada Guattari ile birlikte en temel kaygısı, klasik ve modern felsefelerin özdeşlik mantığı içerisinde temellenen karakterine bağlı olarak, fark ve ayrımları yadsıyan boyutlarını açığa çıkarmak amacıyla olduğu, bunu yapabilmek için klasik ve modern felsefenin düşünme biçimlerinden olan temsilci düşüncenin aksine merkezine oluşu, yaratıcılığı, tekil düşünceyi ve farkı alan yeni bir düşünce arayışı içerisinde oldukları söylenebilir.²⁶⁶ Deleuze ve Guattari'nin fark ve oluş filozofları adıyla anılmalarının temel sebeplerinden biri de Lyotard'da görüldüğü üzere totalleştirici ve evrenselleştirici modern felsefenin, özne üzerine vurmuş olduğu aşkınlık darbelerinin farklılığa ve tekilliğe imkân tanımayan bir yapıda olması ve öznenin bilgi ve iktidar ağları içerisinde olduğundan farklı düşünülmesinin imkânsızlığını sorgulamaya açmalarıdır. Bu

²⁶⁰ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 117.

²⁶¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2016.

²⁶² Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017.

²⁶³ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.

²⁶⁴ Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2015.

²⁶⁵ Kasım Küçükcalp, "Gilles Deleuze", *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, Banu Alan Sümer, Ankara: Phoneix Yayınevi, 2019, s. 255.

²⁶⁶ Kasım Küçükcalp, "Gilles Deleuze", s. 256.

yüzden Deleuze ve Guattari için özne açısından her türlü baskı unsurunu reddederek, öznenin özgür olması yönündeki atılımlar üzerine bir düşünce geliştirmek ve bunun yollarını aramaktadırlar denebilir. Deleuze ve Guattari için bireyin özgürlük serüveni, kendini kurma ya da oluşturma sürekliliği içerisinde pozitif bir varlık olmasını gerektirmektedir ki bu da ancak öznenin, onu kuşatan toplumsal ve diğer bağlarla ilişkisini *kendi* özgürlüğü içerisinde idame ettirmesiyle mümkün olmaktadır.²⁶⁷ Öznenin özgür bir biçimde kendi varlığını oluşturmasıyla gerçekleşen bu oluş pozitif bir oluşur, çünkü kendi kendisini içermektedir. Negatif oluş ya da negatif fark ise, ideaya içkin ve uyumlu bir şekilde ortaya çıkmakta ve temsilin yahut kavramın özdeşliği tarafından açıklanmaktadır²⁶⁸ ki bu da modern dönemin temel karakteristiklerindedir.

Deleuze ve Guattari için modern dönem, öznenin tahakküm ve disiplin araçlarıyla baskı altına alındığı ve bu yüzden de bir özne-oluş sürecinin baltalandığı bir dönemdir. Bu açıdan öznenin özgürleşimi ve özne-oluş süreci ancak, temsil düzeni içerisinde yer almayacak şizofrenik süreç ile gerçekleşmektedir. Fakat burada “şizofrenik süreç” negatif bir anlamda kullanılmamaktadır: “Şizoanalize göre şizofreni, şizofrenleri karakterize eden ya da tanımlayan hastalık ya da zihinsel rahatsızlık değildir.”²⁶⁹ Deleuze ve Guattari için temel olan düşüncenin öznenin özgürleşimi olduğu hesaba katıldığında, hem metafizik düşünme biçiminin en üst noktası olarak klasik dönemin, hem de metafizik ilkenin özneye kaydırılması yoluyla devam ettiği düşünülen modern dönemin günümüze değin yapageldiği şeyin, yani “tüm varlık alanlarını kuşatan bir söylemle tahakkümlerini gerçekleştirebilmeleri, aşkın bir varlık nosyonuna müracaatla mümkün olduğu”²⁷⁰ düşüncesinin eleştirisi, klasik ve modern dönem eleştirilerini bu vecihten okunmayı neredeyse zorunlu kılar.

Bu noktada hem Deleuze’ün hem de Guattari’nin düşüncelerinin Foucault düşüncelerine benzeyen ve ondan ayrılan yönleri, bu düşünürleri merkezsizleşmiş ya da onların kavramıyla söylenecek olduğunda *yersiz yurtsuzlaşmış* özne düşüncesi açısından değerlendirmeye imkân tanır. Foucault düşüncesiyle paralellik taşıyan yönlerinden önce,

²⁶⁷ Ömer Say, “Deleuze ve Guattari’de Öznenin Şizoanalitik Özgürlüğü ve Arkaplanı”, Akademik İncelemeler Dergisi, c. 12, S. 1, yıl: 2017, ss. 135-154, s. 137.

²⁶⁸ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, tr. Paul Patton, London: Bloomsbury Academic, 2014, s. 26-27.

²⁶⁹ Eugene W. Holland, *Deleuze ve Guattari’nin Anti-Oedipus’u, Şizoanalize Giriş*, çev. Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013: 22?

²⁷⁰ Kasım Küçükalp, “Gilles Deleuze”, s. 256.

Foucault, Deleuze ve Guattari'nin formasyonlarının dahi birbirleriyle paralellik arz ettiği söylenebilir. Foucault'nun, Deleuze felsefesi için "asrımız Deleuzecü olacak"²⁷¹ dediği yerde, Deleuze de Foucault üzerine vermiş olduğu derslerde Foucault düşüncesinin yeniyi imleyen ve çağdaş düşünce için getirdiği avantajların neler olduğunu araştırmıştır. Öte yandan Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de sıklıkla başvurulan *insanın ölümü* bahsini konu edinen bir yazısında insanı "şüpheli bir varoluş" diye niteleyen Deleuze, Foucault düşüncesine katılarak, insanın "ancak temsilin 'klasik' dünyası, temsil edilemeyen ve temsil edici olmayan mercilerin darbeleriyle yıkıldığı andan itibaren bilginin alanında var olabildiğini"²⁷² söylemiştir. Deleuze'ün felsefe formasyonu alması, Guattari'nin de psikiyatri hastanesinde çalışması ve bunun sonucunda hem psikanaliz hem de modern tıbbın toplumsal bir denetim mekanizmasına dönüşen yönünün tavzih edilebilmesi noktasında Foucault'nun almış olduğu formasyonla, bu iki düşünürün formasyonlarının birbiriyle örtüştüğü söylenebilir. Aynı zamanda Foucault düşüncesine paralel bir şekilde, bu iki düşünür de normalleştirici söylem ve düzeneklerin ve toplumsal varoluş ile gündelik hayatın tüm boyutlarını ihata eden kurumların saçaklanmasına dayanan tahakküm ve baskının eşsiz bir tarihsel anına, yani modernliğin çözümlemesine yönelirler.²⁷³ Ancak bu noktadan itibaren Foucault nazarında daima negatif bir anlamı olan modernliğin, Deleuze ve Guattari nazarında olumlu ve özneyi özgürleştirici boyutlarını sistematize etme girişimi şeklinde ifade edildiğini söylemek gereklidir. Foucault düşüncesindeki mikro ölçekli, yerel ve tikeli merkeze alan analizleri olumlasalar da Deleuze ve Guattari, ayrıca makro ölçekli bir analiz biçiminin de gerekli olduğunu ve bir iktidar biçimi olan devletin de bütünsellik içerisinde analiz edilmesi yolunda düşünceler serdediler.²⁷⁴

Bu felsefi atılımların ertesinde devreye giren ve yapısalcılığın sonrasını belirten, tıpkı Foucault, Deleuze ve Baudrillard gibi, postyapısalcılık ve postmodernizmle daha çok ilişkilendirilen Derrida ve Lyotard da özneyi temele almayan ve bu yönüyle de anti-hümanist atılımı daha ileri boyutlara taşıyan düşünürlerdir. Bir sonralık şeklinde

²⁷¹ Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 202.

²⁷² Gilles Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, yay. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017, s. 144.

²⁷³ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 118.

²⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*, çev. Fahrettin Ege v. dğr., Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017.

düşünülebilecek olan Derridacı yapısökümün, hem fenomenolojinin hem de yapısalcılığın sonrasında ortaya çıkan bir düşünce biçimi formunda, Derrida'nın 1967 yılında yayımlanmış olduğu üç kitabın temel konularıyla ve ana ilgileriyle Husserl'in fenomenolojisine, dilbilimsel açıdan Saussure'e, Lacancı psikanalize, yapısalcılığın antropoloji dolayımıyla Fransız düşüncesine girmesine ön ayak olan Strauss'a yönelik bir saldırı başlattığı düşünülür.²⁷⁵ Yapısöküm; dilin işleyişi, dilin oynadığı role dair bir felsefe biçimi olarak sıklıkla bahsedilen mevcudiyet metafiziği ile yakından ilintilidir. Derrida'nın mevcudiyet metafiziğiyle ifade ettiği alan, öncelikle Husserl'in dolaysız bir kesinlik alanı bulduğuna yönelik inanca bir karşı çıkıştır. Dahası, Husserl'in logosantrizmi (söz-merkezcilik) de anlamların ve bilinç içeriklerinin deneyimden bağımsızlığı üzerindeki ısrarında ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine logosantrizmden ziyade sesmerkezciliğin daha başat bir rol oynaması gerektiğini düşünen Derrida, dilin yalnızca bir bilinç öznesinin anlam veren edimleri yoluyla açıklanmak durumunda olan anlamların ifadesi şeklinde görülmesine karşı çıkar.²⁷⁶

Derrida mevcudiyet metafiziği diye koyutladığı bu alanı yadsımakta ve geçmiş ile gelecek arasında bulunduğumuz an olan şimdi'nin bize kesin bir çıkış noktası sağlamayacağını ve her türlü temellendirmenin de buradan hareketle yapılamayacağını düşünür. Bu haliyle fenomenolojik yöntemde merkezi bir role sahip olan şimdi, Derrida'da açık bir tehdit alanına dönüşmektedir.²⁷⁷ Bunun yanı sıra her türlü temel dayanak, başlangıç noktası ya da değişmeyen bir ilk temel fikri üzerinde temellenen her türden düşünceyi de *metafizik* olarak koyutlayan Derrida'ya göre özne de bu türden bir sabite olarak ele alınamazdır. Dahası, her türlü metafizik ilkede olduğu gibi, özne de genelde dışladıklarıyla ve ikili karşıtlıklar yoluyla tanımlanmaktadır ve bu ikili karşıtlıkların yapısının sökülmesi her zaman olanaklıdır.²⁷⁸ Tüm bir Batı düşüncesi boyunca logos-merkezciliğin etkisi altındaki düşünürlerin, metafizik ilkeler bulma ve buna mukabil, mutlak ve değişmez bir Arşimet noktasından hareketle düşüncenin merkezine alınan her şeyi tanımlama ve dolayısıyla da özünün belirlenmesi yoluna

²⁷⁵ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014, s. 57. Ayrıca Jacques Derrida'nın bu üç temel metni şu şekildedir: *Of Grammatology*, Baltimore and Londra: John Hopkins University Press, 1976, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Evanston: Northwestern University Press, 1973, *Writing and Difference*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978.

²⁷⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesi*, s. 298.

²⁷⁷ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 61.

²⁷⁸ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 64.

giderken çeşitli epistemik söylemler içerisinde öteki olanı ya da farklı olanı dışlayan felsefelere kapı aralamalarını sorunlu bulan Derrida, bunun yerine *sınırdaki felsefe yapmak* düşüncesiyle bu metafizik felsefelerden sakınma yoluna gider. Ona göre sınırdaki felsefe yapmak, özgül metafiziklerden ayrılma ve “söz konusu mutlakçı, evrenselci, dolayısıyla da dışlayıcı söylem ve düşünce pratikleri anlamında, varlığa giydirilmiş epistemik sınırların dışında kalma çabası veren bir felsefe yapma veya düşünme arayışı”dır.²⁷⁹

Sınırdaki felsefe yapma biçimi olarak dekonstrüksiyonun çağdaş Fransız düşüncesi içerisindeki özgül metafiziklerine olduğu kadar, yapısalcılık düşüncesine de bir karşı çıkışı imlediği, bu sebeple de Derrida’nın postyapısalcı ya da postmodern gibi tanımlamalarla anıldığı da bilinmektedir. Her ne kadar Derrida kendisini bu *tanımlamalarla tanımlamıyor olsa da*²⁸⁰ alımla pratiğinin devreye sokulduğunu²⁸¹ ve Fransız düşüncesi dışında kalan akademik çevrelerin Derrida’yı bu noktada postyapısalcı ve postmodern bir filozof şeklinde alımladığını ifade etmemiz mümkündür.

Batı metafizik geleneğine ve onun hümanist nosyonuna bir saldırı olarak okunabilecek dekonstrüksiyon kavramını Derrida, Fransızca bir sözcük olan *deconstruction*’ı, Heidegger’in kullanmış olduğu “*destruktion*” ve “*abbau*” sözcüklerini karşılamak amacıyla kullanır.²⁸² Heidegger’in felsefi terminolojiye sokmuş olduğu her iki terim “Batı metafizik geleneğinin ya da varlık öğretisinin genel hattına veya mimarisine ilişkin bir işlem”²⁸³ anlamına gelmektedir. Derrida, Fransızcadaki “*destruction*” teriminin ise Heidegger’deki pozitif anlamdan daha ziyade Nietzsche’deki yıkmak, yerle bir etmek gibi negatif anlamlara daha meyyal olduğunu düşündüğünden dolayı, Fransızca bir sözlük olan *Littre*’den almış olduğu “*deconstruction*” kavramını dolaşıma sokar. Çünkü ona göre “*deconstruction*” yıkmak ve yerle bir etmekten ziyade bir bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya ve onu yeniden yapılandırmaya yarayan bir kavramdır.²⁸⁴ Dekonstrüksiyon, yapısalcılığın radikal bir eleştirisi halini almakla birlikte,

²⁷⁹ Kasım Küçükcalp, *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 27.

²⁸⁰ Jacques Derrida, *Marx ve Mahdumları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 38.

²⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Johannes Angermüller, *Why There is No Poststructuralism in France*, London: Bloomsbury, 2015.

²⁸² Jacques Derrida, “Roundtable on Autobiography”, *Otobiographies: The Ear of the Other* tr. Avital Ronell, New York: Schocken Books, 1985, s. 86-87. Kasım Küçükcalp, *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, s. 32.

²⁸³ Jacques Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı, Mehveş Omay, Toplum Bilim: Jacques Derrida Özel Sayısı, S. 10., İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999, s. 185.

²⁸⁴ Jacques Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, s. 186.

anti-hümanist nosyonun daha ileriye taşınmasıdır aynı zamanda. Çünkü Saussurecü kavramlarla söylenecek olduğunda gösterilene tekabül eden saf anlam yahut özler ilk sırada gelmekte, böylece gösterge ikincil plana atılmış olmakta ve yalnızca düşüncenin türetimsel ve olumsal aracı olmaktadır.²⁸⁵

Derrida gibi Lyotard da kendi konumunu belirlerken daha çok dil konusuna yoğunlaşmakta ve klasik temsil anlayışının bizi sürüklediği yer olan *aynı'dan* ziyade *farklılığa* açılan yeni bir düşünce geliştirilmesi düzleminde hareket etmektedir. Teori, etik, politika ve estetiğe dair kaleme aldığı eserler genelde postmodern konuları kapsayan eserler olarak görülmüş ve bu durum onun modern teori ve metotlardan kopulmasını isteyen bir düşünür şeklinde görülmesine neden olmuştur.²⁸⁶ Lyotard'ın bir diğer özelliği ise çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde yeşeren bir akım olan postmoderni betimlemesi ve çağdaş Fransız düşüncesinin alımlanması noktasında yaşanan sıkıntıların aşılmasında öncü bir filozof olarak görülmesidir. Modern paradigmanın totalleştirici ve evrenselleştirici teorileri yerine daha yerel, çoğulluğa daha açık ve mikro ölçekli analizleri ön plana alarak ve Kant'ın izinden giderek; teorik, pratik ve estetik yargı bölgelerinin otonomluğunu, kendilerine has kuralları ve ölçütleri olduğunu savunarak evrenselci, temelci ve özcü felsefelere karşı bir konum almaktadır.²⁸⁷ Lyotard'ın felsefesi ertesinde oluşan felsefi iklimin genel, evrensel ve sistemsal olan felsefenin yerine tekilliği daha çok savunan ve farklılığı arzulayan bir iklimin olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda Ali Akay'ın yapısalılık sonrası Fransız düşüncesini tavsif ettiği *tekil düşünceyi*; Strauss'un dilbilimsel düşünce içerisinde gelişen yapısalcılığı antropoloji ve sosyal bilimler içerisine çekişinden sonra, öznenin merkezsizleşmiş yapısının sarsıldığı fakat tam manasıyla aşılmadığı bir aşamanın sonrası biçiminde okumak mümkündür. Nitekim Akay'ın da belirtmiş olduğu gibi tekil düşünce filozofları adıyla anılan Deleuze, Derrida ve Foucault gibi düşünürler; öznenin aynı ve özdeş olanın temsilinden doğduğu düşüncesinin eleştirisini yaparak, evrensel olan karşısına yerel olanı, aynı olan yerine de tekil olanı araştırmaya çalışarak düşüncenin farklı bir yöne kaydırılmasını amaçlamışlardır. Akay'a göre tekil düşünceyi görünür kılan düşüncelerin

²⁸⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 298.

²⁸⁶ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 209.

²⁸⁷ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 209.

başında fark, evrensellik sorunu, olay felsefesi ve antihümanizm gibi düşünceler gelmektedir.²⁸⁸

2.3. Çağdaş Fransız Düşüncesinde Michel Foucault

Foucault, düşüncesi ve kimliğiyle Fransız düşüncesinde her zaman için “sorunlu” biri olmuştur. Öyle ki onun düşüncesi, çağdaş Fransız felsefesi içerisinde bir akım, ideoloji ya da ekol ile bağdaştırılamayan bir düşüncedir ve bu yüzden belirli bir perspektiften ele alınan birçok Foucault vardır. O, Blanchot’nun oldukça yerinde tabiriyle daima düşünce rotasında bir *slalom*²⁸⁹ halindedir:

Kendisini ne sosyolog ne tarihçi ne yapısalcı ne düşünür ne de metafizikçi olarak kabul ettiği için (geleneksel felsefe ile her tür ciddi zihniyetin terk edilmesi arasında aralıksız bir “slalom” halindedir) onun nerede bulunduğunu biliyor muyuz? Tıp bilimine, modern ceza usulüne, mikro iktidarların son derece farklı uygulamalarına, bedenlerin disiplinsel yatırımına ya da son olarak suçluların ifadelerinden doğrudan ayrılmayanların itiraflarına veya psikanalizin bitimsiz monoloğuna kadar uzanan alana ilişkin ayrıntılı incelemesini yaptığında paradigma değerine sahip bazı olguları mı seçtiğini, yoksa insan bilgisinin çeşitli biçimlerinin açığa çıkacağı tarihsel süreklilikleri mi tekrar çizdiğini, yoksa son olarak (bazıları onu bununla suçlarlar) aslında her tür nesnel bilginin kuşkulu kaldığını ve öznelliğin iddialarının aldatıcı olduğunu bizlere hatırlatmak için bilinen ya da tercihen değeri bilinmemiş olaylar arasında büyük bir beceriyle seçerek rastgele mi gezindiğini kendimize sorabiliriz.²⁹⁰

Onun düşüncesi daima bir canlılık ve gelişim halindedir. Tek bir noktanın yine tek bir noktadan hareketle analiz edilmesi, çözümlenmesi veya konu edinilmesi Foucaultcu düşünce açısından oldukça *sakat* bir düşüncedir. Bunun yerine süreklilikler, süreksizlikler, bu süreklilik ve süreksizliklerin birbiriyle kesişim noktaları ve anlarının tespit edilerek düşüncenin analiz edilmesi, Foucault düşüncesi açısından daha sağlıklıdır. Foucault, olguya birçok pencereden yaklaşmayı denemekte ve bunu yaparken de yöntemi yani alet edavat çantasını daima değiştirmekten imtina etmemektedir. Foucault’nun belirli bir akım, ideoloji, yöntem ve görüşle bağdaştırılamaz oluşunun en temel göstergesi, yöntemini, perspektifini ve analiz edeceği konuları değiştirmekten

²⁸⁸ Ali Akay, *Tekil Düşünce: Modern Fransız Toplum Biliminin Doğuşu*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 97-98 vd.

²⁸⁹ Foucault’nun slalomunu düşüncesinin her bölümünde görmek mümkündür. Nitekim o yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodern gibi nitelendirmelerden kaçarken, kendi formasyonunun ne olduğu sorusuna da çeşitli cevaplar vererek bu türden belirlenmeye de karşı çıkmıştır.

²⁹⁰ Maurice Blanchot, *Hayalimdeki Michel Foucault*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005, s. 90-91.

çekinmemesidir. Deleuzecü kavramı miras alarak söylersek Foucault'nun kendisi ve düşüncesi, her zaman kaçış çizgileri arar niteliktedir. Bu kaçış çizgilerinin belirlenmesi adına kimi düşünürler ve yorumcular onun düşüncelerini ve düşüncelerinin rotasını dönemleştirmek, sabitleştirmek, haritasını çıkartma girişiminde bulunmuşlardır. Fakat bu girişimler, onun düşüncesini anlamak yolunda yapılmış iyimser bir çaba olsa da, kimi zaman onun düşüncesini anlamayı daha da zorlaştırmıştır. Çünkü sorun Foucault için en temelde hangi Foucault'dan söz edildiği, hangi Foucault'nun düşüncesinin izleğinin çıkartılmaya çalışıldığıdır.

Soruyu şöyle sormak mümkündür: Hangi Foucault? Gerçekten de Foucaultcu düşünceyi hangi düşünce tarzı ile ilintilendireceğimiz, onu hangi düşünce sistemine, felsefe ekolüne kaydedeceğimiz oldukça sorunludur. Yalnızca kendi nitelermelerine bakacak olursak karşımızda *gülen filozof (olmayan)*²⁹¹, gazeteci,²⁹² arşivci²⁹³ Foucault vardır. Araştırma alanlarına bakıldığında psikolojiyi²⁹⁴, felsefeyi²⁹⁵, etiği²⁹⁶, tarihi²⁹⁷, cinselliği²⁹⁸, edebiyatı,²⁹⁹ disiplinli iktidar biçimini ve hapishaneyi³⁰⁰ konu edinen bir Foucault çıkmaktadır karşımıza. Öte yandan Foucault düşüncesinde kavramsal değişimleri söz konusu ettiğimizde; arkeolojiden soykütüğe, Batailleci *ihlal*

²⁹¹ Judith Revel, *Michel Foucault: Güncelliğın Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006, s. 12.

²⁹² Michel Foucault, "İktidar Üzerine Bir Diyalog", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 191, Michel Foucault, "Dünya Büyük Bir Tımarhanedir", *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 131.

²⁹³ Arşivci kavramını Foucault için Deleuze kullansa da, Foucault da özellikle *Bilginin Arkeolojisi*'nde bir arşivci gibi analizler üretir.

²⁹⁴ Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, çev. Emre Bayoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

²⁹⁵ Her ne kadar filozof olarak görüldüğü andan itibaren Foucault'nun tüm eserleri felsefe disiplinine kaydedilse de onun felsefe sahnesine ve dolayısıyla da filozofluğa ilk adımı *Kelimeler ve Şeyler* ile olmuştur.

²⁹⁶ Kendilik düşüncesi ya da etiği genel olarak Foucault felsefesinde saf bir etik anlayışından ziyade, öznenin kendini içerden kurması diyebileceğimiz bir olguya tekabül etmektedir. Bu açıdan Foucault söz konusu kendilik düşüncesini iki farklı bağlam içerisinde değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi, Roma İmparatorluğu'nun ilk döneminde, yani birinci ve ikinci yüzyılda ortaya çıkan Greko-Romen felsefesi, ikincisi ise, Roma İmparatorluğu'nun son döneminde, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda geliştirilmiş olan Hristiyan tinselliği ve manastır prensiplerinde ortaya çıkan teknik ve biçimlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Michel Foucault, *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Kitap, 2019, s. 30.

²⁹⁷ Ferda Keskin, "Sunuş", *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 18.

²⁹⁸ Michel Foucault, *Cinselliğın Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

²⁹⁹ Michel Foucault, *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.

³⁰⁰ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.

düşüncesinden esinlendiği sınır deneyime³⁰¹ ve Blanchotcu *dışarı*³⁰² kavramına dek kavramsal değişimler söz konusudur. Foucault, kendi düşüncesindeki değişim dönüşüm, süreklilik ve süreksizlik üzerine ve kendisinin nerede durduğu konusunda “bana kim olduğumu sormayınız ve aynı kalacağımı söylemeyiniz: bu bir medeni hal ahlâkıdır; bu ahlâk kağıtlarımızı yönetir. Yazmak söz konusu olduğu zaman bizi serbest bırakın.”³⁰³ demekte ve bu konuda kendisini tavsif eden her türlü nitelemeyi reddetmektedir.

Judith Revel tüm bu kavramsal, metodolojik ve araştırma alanlarındaki değişimleri Hegel’in Aufhebung (aşma) düşüncesiyle birlikte okumayı önerir. Öyle ki ona göre bu aşma, düşünceyi aynı anda hem yadsıdığı hem de kapsadığı için tam manasıyla Hegelci bir aşmadır.³⁰⁴ Foucaultcu düşüncenin haritasını ortaya çıkarmak bu açıdan oldukça zordur. Onun hayat serüveni, kendi biyografisi, iş tuttuğu felsefi akımlar, etkilendiği düşünce ve öğretmenler, filozoflar, Foucaultcu düşünceyi anlamamıza yardımcı olur. Ayrıca Revel, Foucaultcu düşünceyi *parkur* (rota) kavramından okumaya çabalayarak onun düşüncesinde felsefi güzergâhlardan bahsetme niyetindedir. Parkur, kelime itibarıyla başı ve sonu belli olan bir mecrayı imlediğinden dolayı Foucaultcu düşünceyi, geçerken uğranılan bir güzergâh şeklinde değil, *güzergâhları* da olan belirli bir rota düşüncesinde okumak daha velut bir okuma olacaktır. Çünkü Foucault, 1961’de *Deliliğin Tarihi*’ne yazmış olduğu ilk önsözde şöyle demiştir:

Cinsel yasakların da tarihini yapmak gerekecektir, üstelik yalnızca etnoloji terimleriyle değil: Ahlakın veya hoşgörünün günlüğünü tutmak için değil, Batı dünyasının sınırı ve ahlakının kökeni olarak arzunun mutlu dünyasının trajik bölünmesini gün ışığına çıkarmak için bizim kültürümüzde baskının sürekli devinen ve ayak direyen biçimlerinden söz etmek.³⁰⁵

Görüldüğü üzere Foucault, burada yıllar sonra yapacağı ve kendisi için oldukça önem taşıyan araştırmasının dahi ilk izleklerini sunmuştur. Bu yönüyle Foucault’da her ne kadar araştırma alanları ve kavramlar, metodolojik açıdan bir değişim gösteriyor olsa da, onun için en temel soru ve sorun, daima hayatı boyunca aynı derecede önem taşıyarak

³⁰¹ Michel Foucault, “İhlale Önsöz”, *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2014 s. 51-71.

³⁰² Michel Foucault, *Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

³⁰³ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 29.

³⁰⁴ Judith Revel, *Michel Foucault*, s. 9.

³⁰⁵ Michel Foucault, “Deliliğin Tarihi’ne Önsöz”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 24.

kalmıştır: *Bugün kurulan bir şey olarak öznelliğimiz tarihsel açıdan bugüne gelinceye dek nasıl kurulmuş ve hangi aşamalardan ve inşa faaliyetlerinden geçmiştir?* Foucault bu soruya cevap bulabilmek adına kimi zaman özneyi, kimi zaman hapishaneyi, kimi zaman deliliği, iktidarı, disiplini ve kimi zaman da cinselliği sorunsallaştırmıştır fakat sorun daima aynı kalmıştır.³⁰⁶

Foucault'nun düşüncesini ve felsefi serüvenini kendi metinleri üzerinden okumak, onun düşüncesinin sırasıyla hangi etkilenimlerden geçerek oluştuğunu anlamada bize yarar sağlayacaktır. Böylesi bir okuma Foucault düşüncesinin kuşbakışı seyri için imkânını bize açan ve Foucault'nun aşamalı bir şekilde kat edilmesini sağlayan bir okuma olacaktır. Foucaultcu düşüncenin analizinde yapılan temel hatalardan biri zannımca filozofun felsefesini hayat hikayesinden yalıtık bir şekilde okuma çabasıdır. Bunun neticesinde Foucaultcu düşünce bölük pörçük okunmakta, temel hatalara düşülerek kimi zaman yalnızca arkeolog, kimi zaman yalnızca soybilimci ya da özneye daima bir hesaplaşma içinde olup, savaşıyor ve yaşamının son zamanlarında da “özerk ve düşünömsel özneye” geri döndüğü savunulan³⁰⁷ bir Foucault karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Foucault'nun araştırma alanlarına, kavramlaştırmalarına ve metodik göndermelerine vurgu yapan kitapları³⁰⁸ yerine söyleşileri üzerinden *oluşturulan* bir Foucault imajı da Foucaultcu düşüncenin sabitleştirilememesi üzerinde etkin rol oynayan bir diğer unsurdur. Foucault, söyleşilerinde bu kitaplarında var olan kavramları, metodolojisini, çerçevesinin sınırlılıklarını, kopmaları ve ayrışmaları geriye dönük bir şekilde betimlediğinden dolayı her zaman için kendi istencine göre şekillendirmiştir.³⁰⁹ Bu yüzden Foucault düşüncesini bir noktaya sabitlemek ve dönemleştirmek oldukça zor bir konu olmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği üzere Foucaultcu düşüncede var olan söz konusu değişimler (kavramsal, metodolojik ve araştırma alanlarının değişimi) Foucaultcu düşüncenin yalnızca Fransız düşüncesindeki alımlanmasını değil, ayrıca Kıta Avrupası

³⁰⁶ Michel Foucault, “Hakikat Kaygısı” *Özne ve İktidar*, s. 84.

³⁰⁷ Eric Paras, *Michel Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Kitap, 2015, s. 15-16., Judith Revel, *Michel Foucault, Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 17.

³⁰⁸ Söz konusu kitaplar daha çok *Kelimeler ve Şeyler, Deliliğin Tarihi, Hapishanenin Doğuşu, Cinselliğin Tarihi* ve Collège de France'ta vermiş olduğu derslere dayanan kitaplardır.

³⁰⁹ Buna bir örnek olarak kendisinin yapısalıcı olarak görülüp görülemeyeceği ile ilgili soruya “*Kelimeler ve Şeyler*” kitabında yapı kavramını dahi kullanmadım demesine rağmen yapı kavramının bu kitabında birçok kez geçmesi örnek olarak verilebilir.

felsefesi geleneğince de alımlanmasını zorlaştıran bir konu olmuştur. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*'den sonra onun hiç tereddütsüz şekilde Fransız düşüncesinde yapısalcılık hanesine yazılması, fakat sonrasında yapısalcılığın altı kazıldığında özne fikrini o kadar da yadsımadığı görüldüğünde yine tereddütsüz ve hemen postyapısalcı haneye kaydedilmesi de bu yüzdendir. Bununla yetinmeyen alımlayıcı düşünce ısrarlı bir şekilde Foucault'yu bu sefer de postmodern felsefenin içinde konumlandırmayı istemiş ve denemiştir ki Foucault bu konuda biraz müstehzi bir edayla ve Baudrillardvari bir cevapla “yapısalcılık neyse de postyapısalcı ve postmodern felsefenin neyi işaret ettiğini bilmiyorum” demektedir.

Alımlama pratiği dışarıda bırakılarak ifade edildiğinde Foucaultcu düşünceyi kendi biyografisiyle okumak hem Foucault düşüncesini hem de genel itibarıyla Foucault düşüncesinin Fransız felsefesi ve genel bir felsefe için taşıdığı anlamın ortaya çıkartılması açısından oldukça önemlidir.

2.4. Michel Foucault'ya Hazırlık: Foucault-Öncesi Foucault

Foucault öncesi Foucault ile kastedilen şey; bir *filozof* olarak doğan Foucault'nun, bir filozof olarak doğmasını sağlayan saiklerin açığa çıkartılması, düşünce kaynaklarının neler olduğunun bulunması ve hangi felsefi etkilenimlerden geçerek kendi düşüncesini kurma çabasına giriştiğinin betimlenmesi ve serimlenmesidir. Bunun için öncelikle Foucault düşüncesinin, kendisinin bir filozof olarak ortaya çıkmasını sağlayan saiklerle, düşüncelerle ve düşünce akımlarıyla bir etkileşime sokulması neredeyse zorunludur.

Dönemin hâkim felsefi unsurları ya da araçları şeklinde nitelendirilebilecek olan Marksizm, varoluşçuluk ve fenomenoloji tüm bir Fransız felsefesinin 1930'lu yıllar ile 1950'li yıllar arasındaki temel akımları olmuştur.³¹⁰ Bu üç unsuru da kendinde toplayan, tabiri caizse bu üç unsurun kendinde mücessem hale geldiği bir düşünür olan Sartre da bu dönemin en hâkim bölümünde yer alan bir filozof olarak yalnızca felsefe sahnesini değil, edebiyat, tiyatro ve hatta siyasal iklimi belirleyen çok yönlü bir düşünürdür. Üniversite dışında bir pozisyon alan ve Fransız felsefesini bu haliyle dahi yönlendiren Sartre, üniversite içinden ve dışından birçok düşünürün düşüncelerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Foucault ve Baudrillard da bu Sartreci düşünce iklimine ve ikliminde

³¹⁰ Emre Şan, “Sunuş: Fransız Fenomenoloji Hareketi”, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, çev. ve der. Emre Şan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017, s. 8.

doğmuştur. Sartre bu noktada Fransız felsefesindeki *özel* konumu temsil eder. Çünkü o son özne düşüncesinin savunucusu ve aynı zaman da öznesiz düşünmenin yollarını arayan düşüncenin de kendisiyle hesaplaştığı bir düşünürdür.

Foucault düşüncesinin Sartrecı düşüncenin karşısına çıkmadan ya da çıkarılmadan önce hangi düşünce uğraklarından geçtiğinin belirlenmesi, özerk olarak düşünce seyrinin tespit edilebilmesi açısından önemlidir. Bu noktada Foucault düşüncesini şekillendiren ilk düşünür şüphesiz École Normale Supérieure'dan hocası olan Jean Hyppolite'tir. Hyppolite onun için oldukça özel bir konumdadır, öyle ki Foucault, Collège de France'ta vermiş olduğu açılış dersinin son bölümünü ona ayırmıştır. Hyppolite'in Foucault'ya etkisi hangi açılarda ve ne kadardır sorusu sorulduğundaysa Hyppolite'in Fransız düşüncesindeki konumunun irdelenmesi bu soruna cevap verilebilmesinde yarar sağlayacaktır.

Jean Hyppolite, dönemin Fransız düşüncesinin bütünsel açıdan diyalektik ile tanışmasına katkıda bulunan önemli iki filozoftan biridir. Onun Hegel'in *Tinin Fenomenolojisini* çevirmesi, yine Hegel üzerine yazmış olduğu *The Genesis and Structure of the Phenomenology of Spirit (Tinin Fenomenolojisinin Oluşumu ve Yapısı)* adlı eseri, Fransız düşüncesinin Hegel ile tanışmasına katkıda bulunan eserlerden olmuştur. Foucault, Hyppolite'ten daima sitayişle ve düşüncesinin şekillenmesindeki tesiri vurgulayarak şöyle der:

Savaşın hemen ertesinde hazırlık sınıfında olanlar Bay Hyppolite'in, Phénoménologie de l'esprit üzerine verdiği dersleri hatırlıyordur. Kendi devinimi içinde düşünüyormuşçasına sürekli yeniden başlayan bu seste, yalnızca bir profesörün sesini değil, aynı zamanda Hegel'in sesini ve belki de bizzat felsefenin sesini duyuyorduk. Sabırla yarattığı 'Hegel burada, yanı başımızda' duygusunun unutulmasının mümkün olduğunu sanmıyorum.³¹¹

Hyppolite, Hegel'in 19. yüzyıldan bu yana dolanan belli belirsiz kimliğine Fransız düşüncesi içerisinde varlık ve kimlik kazandırmaya çalışmış, Hegelci temaları düzene koyarak Hegel'in bütüncül bir şekilde Fransız düşüncesine girmesine yardımcı olmuştur. Hyppolite, Hegelci düşüncenin bugün felsefeye söyleyeceği sözün ne olduğunun anlaşılması ve kavranması adına, yalnızca Hegel düşüncesini şematize etmek ya da

³¹¹ Didier Eribon, *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 35., Michel Foucault, "Jean Hyppolite", *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s.194 vd.

yalnızca Hegel düşüncesini betimlemekle uğraşmayıp, Hegelci düşüncede yeni olanın kavranmasını amaçlamıştır. Bu noktada Hegelcilik, Hyppolite için felsefenin bir disiplin biçimi değil, bir varoluş biçimi olarak kendi refleksiyonunu sağlaması anlamına gelmektedir.³¹²

Hyppolite'in Hegelciliği, bu noktada Foucault'yu felsefeye çağırın ve Foucault'nun felsefi düşüncesinin kendisiyle, Hegelci tarih ya da tarih felsefesi yorumuyla karşılaşmasına neden olan bir düşüncedir. Tarihin Tanrısal yorumundan ve Tanrının nihai amaçlarının uygulanma alanı şeklinde görülmesi olarak yani teolojik tarih yorumundan tarihin felsefi yorumlanışına geçiş anı olan Hegelci düşünce, öznenin eylemlerine daha fazla ağırlık veren, öznenin başarılarının bir anlamının olup olmadığıyla ilgilenen bir yapıdadır. Hyppolite'in Hegelcilik üzerinden Foucault düşüncesine etkisi burada belirir: Tarihi rasyonel bir şekilde kuran, kurgulayan, düzenleyen öznenin bunu hangi sistemlerle, düzeneklerle, stratejilerle ve amaçlarla yaptığının belirlenmesi. Foucault düşüncesinde gizli ya da sarıh bir şekilde ama her zaman için görülebilecek bir formasyon olan tarih felsefesi, Hyppolite üzerinden Hegel'e uzanan Foucaultcu düşüncesinin *akıl* ve *tarih* ile hesaplaşmasındaki değişim ve dönüşümleri, bir sabit belirleme istencini bize sunmaktadır. Öte yandan Hyppolite'in Hegel'e baktığı yerin felsefenin çağdaşlığının ve olabilirliğinin imkânlarını sunan bir karakterde olduğunu da söylemek mümkündür. Felsefenin olabilirliğinden kastedilen ise bir disiplin olarak felsefe değil, dünyayı anlamlandırma çabası anlamındaki felsefedir.³¹³

Etki bağlamını daha da açtığımızda, Foucault'nun 1950'li yıllarda içinde yetişmiş olduğu fenomenolojik akımın, Husserl ve Heidegger üzerinden gelen ve kimi zaman kısmi, kimi zaman oldukça orijinal ve kimi zaman da oldukça yanlı bir şekilde Alman düşüncesinin Fransız düşüncesinde temellük edilişi³¹⁴ de hesaba katıldığında, Hegelci düşünce Fransız düşüncesini biçimlendiren, formüle eden ve özellikle de postmodern dönemde dahi üzerinde felsefi spekülasyonların bitmek bilmeden üretildiği bir düşüncedir. Hyppolite'in etkisi de bu noktada genelde Fransız, özeldense Foucault

³¹² Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987, s. 65.

³¹³ Real Fillion, "Foucault after Hyppolite: Toward an A-Theistic Theodicy", University of Sudbury: The Southern Journal of Philosophy, 2005, S. XLIII, ss. 79-93, s. 82-83.

³¹⁴ Judith Revel, *Michel Foucault*, s. 18.

düşüncesine Hegelci düşüncenin giriş anını temsil eder. Nitekim Foucault da bu etki bağlamı ve fenomenolojinin ön-düşüncesini belirlemesi hakkında şunları söylemektedir:

50'li yıllar boyunca, kendi kuşağımdaki herkes gibi, yeni hocalarımızın büyük örneği karşısında ve onların etkisi altında, anlam sorununu kafama takmışım. Hepimiz fenomenoloji okulunda, yaşantıya içkin anlamların analiziyle, algının ve tarihin içkin anlamlarının analiziyle eğitilmiştik. Ben, ayrıca, bireysel varoluş ile böyle bir bireysel varoluşun ortaya çıktığı yapılar ve tarihsel koşullar bütünü arasında var olabilecek ilişkiyle de meşguldüm; anlam ile tarih arasındaki, ya da fenomenolojik yöntem ile Marksist yöntem arasındaki ilişkiler sorunuyla uğraşıyordum. Sanıyorum ki, benim kuşağımdan olan herkeste olduğu gibi bende de, 1950-1955 yılları arasında bir tür görüş değişikliği meydana geldi, bu, başlangıçta önemsiz gibi gözüküyordu, ama gerçekte, daha sonra, bizi derinden farklılaştırdı: Başlangıçta var olan küçük keşif, buna küçük kaygı da diyebilir siniz, anlamın ortaya çıkmasını sağlayabilecek biçimsel koşullar karşısındaki kaygıydı. Başka deyişle, bizi kuşatan ve istila eden anlamın her yerde var olduğu, hatta gözlerimizi açmadan ve söz almadan önce bile var olduğu şeklindeki Husserlci fikri yeniden inceledik. Benim kuşağımdan olanlar için anlam tek başına ortaya çıkmaz, o “zaten orada” değildir, daha doğrusu ‘zaten oradadır’, evet, ama bir dizi biçimsel koşul altında. Ve 1955'ten itibaren, esas olarak, anlamın ortaya çıkışının biçimsel koşullarını analiz etmeye kendimizi adadık.³¹⁵

Üniversitede okurken etkilendiği düşünce olarak Hegelcilik ve fenomenolojiyi işaret eden Foucault, sonradan Duccio Trambadori ile yapmış olduğu söyleşide, vazgeçeceği fenomenolojik yöntemin mahiyetini ve fenomenolojistin; öznenin, kendiliğin ve deney üstü fonksiyonlarının temel niteliğini yeniden doğrulamak kaygısıyla, gündelik deneyimin anlamını kavramaya, anlamaya çalıştığını ifade eder.³¹⁶ Bu fenomenolojik tema ve etkilenme çok uzun soluklu olmayacaktır çünkü Foucault, özellikle fenomenoloji ve varoluşçuluğun özerk özne düşüncesinden hareketle anlama ve çözümleme stratejilerine gönderme yapan yapısını hemen anlar ve bu iki yöntem ve akımdan bir çırpıda vazgeçer.

1954 yılı bu noktada Foucault açısından oldukça önemlidir. Çünkü Foucault burada ilk defa bir *metin* üretmiştir ve bu metin Foucault'nun kendi düşüncesinin izleğini bize etkilenme bağlamında sunmaktadır. Foucault'nun 1954 yılında fenomenolojik psikiyatrinin kurucusu olan Ludwig Binswanger'in *Traum und Existenz* adlı kitabın Fransızca tercümesine yazmış olduğu önsözde fenomenolojinin ve varoluşçuluğun ikisinin de etkilerini açıkça görmek mümkündür.³¹⁷ Eribon, bu önsöz hakkında “Freud ve

³¹⁵ Michel Foucault, “Kimsiniz Siz, Profesör Foucault”, *Felsefe Sahnesi*, s. 84.

³¹⁶ Michel Foucault, *Marx'tan Sonra*, s. 40.

³¹⁷ Ferda Keskin, “Özne ve iktidar”, *Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 11.

Husserl'in katkılarını harmanlayan ve neredeyse onları aşan bu biçim, Binswanger'in dikkatini çekmişti³¹⁸ diye yazacaktır Foucault biyografisinde. Foucault, bu dönemde aynı zamanda psikiyatri kliniklerinde staj gördüğünden dolayı ilkin fenomenolojinin ve varoluşçuluğun psikolojik varyantlarıyla daha fazla ilgilenmiş, geleneksel tıbbi bakış açısından farklı bir şey ve farklı bir karşı güç arayışında olduğundan dolayı³¹⁹ da delilikle içli dışlı olmuştur. Denebilir ki Foucault'nun klinik servislerde çalışması felsefi serüvenini baştan sona kat eden "özne" sorunsalını spesifikleştirici rasyonaliteler üzerinden okumasına imkân vermiştir.

Foucault'nun bizatihi kendisine³²⁰ ve ayrıca düşüncesine Hyppolite'in etkisine benzer bir etkiyi de hiç şüphesiz George Dumézil yapmıştır. Dumézil'in Foucault'ya etkisi ikili bir etkidir. Foucault'nun yurtdışında öğretmenlik yapması, Collège de France'a seçilmesi gibi konulardaki Dumézil etkisi bireysel, Foucault'nun düşüncesinin seyrinin değişmesi ise düşünsel etki şeklinde görülebilir. Keza Foucault, doktora tezi olan *Deliliğin Tarihi*'ne yazmış olduğu ilk önsözde Dumézil'in ismini anarak ona özel bir teşekkür sunmuştur: "İlk olarak Georges Dumézil; o olmasa bu çalışma başlamazdı."³²¹ Dumézil'in bir tarihçi ve bir dinler tarihçisi olması yönüyle Foucault düşüncesine etkisinin nasıl gerçekleştiği konusu özellikle ilginçtir. Dumézil'in yapısal düşüncesi, mitlerin ve destanların yapısal özelliklerini irdelemeye ve genel şematığının çeşitli seviyelerde yapılan değişikliklerle ortaya çıkabilen deneyimin yapılandırılmış normlarını keşfetmeyi amaçlamakta olduğundan,³²² Foucault da bunu tarihin belirli dönemlerinde ortaya çıkan söylem ve epistemelere uygulamak kaydıyla kendi düşüncesine uyarlamıştır. Öte yandan Collège de France'ta vermiş olduğu açılış dersinde Hyppolite ile birlikte andığı iki düşünürden biri olan Dumézil hakkında şunları söylemektedir:

Ama aynı şekilde, onun yapıtına da pek çok şey borçluyum; onun olan ve bugün bizi kucaklayan o metinlerin anlamlarından uzaklaştıysam veya sağlam yapılarını çarpıttıysam, beni bağışlasın; bir söylemin içsel ekonomisini, geleneksel tefsirin yöntemlerinden veya dilbilimsel şekilciliğinkilerinden tümüyle farklı biçimde çözümlenmeyi bana öğreten odur; bir söylemden diğerine, kıyaslamalar yoluyla, karşılıklı işlevsel bağlantılar sistemini bulmayı öğreten odur; bir söylemin

³¹⁸ Didier Eribon, *Michel Foucault*, s. 66.

³¹⁹ Eribon, *Michel Foucault*, s. 67.

³²⁰ Bireysel etki olarak adlandırılan Foucault'nun kişisel yaşamıyla ilgili dönüm noktalarına bakıldığında Hyppolite ve Dumézil'in etkileri daha da görünür olacaktır. Foucault'nun yurtdışında öğreticilik yapmasına, Collège de France'a seçilmesine doğrudan etki eden düşünürler Hyppolite ve Dumézil'dir.

³²¹ Michel Foucault, "Deliliğin Tarihine Önsöz", *Büyük Kapatılma*, s. 30.

³²² Le Monde, 22 Temmuz 1961, akt. Didier Eribon, *Michel Foucault*, s. 100.

dönüşümlerini ve kurumsallıkla olan bağlarını nasıl betimlemek gerektiğini öğreten odur.³²³

Dumézil etkisiyle birlikte ve hatta bu ilişkiyi tamamlayan bir diğer etki de Georges Canguilhem etkisidir. Öyle ki Canguilhem, Foucault'nun Dumézil'den ödünç aldığı yapı anlayışını dilbilimsel etkilerin dışına taşıma ve analiz nesnesinin belirlenmesinde oldukça yardımcı olmuştur. Destan ve mitik anlatıların ötesinde kurulan deneyimlerin, hangi söylemler ağıyla gerçekleştirildiğinin açığa çıkarılması, bilimsel düşüncenin her alana uzatılabilmesi neticesinde oluşmuştur. Bilim tarihi çalışmalarının tarihsel bir karakter arz edip yalnızca bilim tarihinin nasıl oluştuğuna ilişkin açıklamalar ya da bilim düşüncesinin mahiyetinin açığa çıkartılıp tavzih edilmesi yönündeki ikircikli algının dışına çıkabilme etkisini Foucault'ya veren Canguilhem'dir.³²⁴

Ayrıca Foucault'nun, Komünist Parti'ye üye olmasından ve sorunsallaştırmaların kurulumuna dek etkilendiği bir diğer düşünür de Louis Althusser'dir. Althusser'in "Foucault öncesi Foucault" diye tabir ettiğimiz düşüncesine etkisi, özellikle daha sonra irdeleyeceğimiz ve inceleyeceğimiz sorunsallaştırmalar bağlamında ortaya çıkacaktır. Öyle ki Foucault, Althusser'in yapısalcı Marksizmi kurmak için kullandığı *sorunsallaştırma* temasını, felsefesinin tamamına yaymakta ve bu temadan hayatı boyunca vazgeçmediğini ifade etmektedir. Ayrıca Foucault ve Althusser düşünceleri *alımlama* pratiği bağlamında tekrardan buluşarak, Fransız düşüncesinde ortaya çıktığı haliyle *yapısalcılık* düşüncesi içerisinde değerlendirilecektir. Althusser'in yapısalcılığı Marksizm'e uygulama niyeti ile Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* ile *Kelimeler ve Şeyler*'i bu bağlamda aynı etki altında yazılmış olduğu ifade edilecektir.³²⁵ Foucault ve Althusser birlikteliği ya da etkileşimi şeklinde ele alınabilecek bir diğer husus da, her ikisinin de hümanist nosyondan vazgeçmenin analiz biçimlerinin ve yolunun aranması, böylece de kurulu ve oluşturulmuş bir düşünce olarak sübjektivitenin eleştirisini ve alt edilmesini sağlayan felsefi argümanların belirlenmesi arzusunda olmalarıdır.

³²³ Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 63.

³²⁴ Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 63.

³²⁵ Foucault'nun yapısalcılıkla ilişkisi bağlamı başlı başına bir tartışma konusudur. Özellikle yapısalcılık konusundaki ilk dönem çalışmalara bakıldığında Foucault yapısalcı akımın içinde değerlendirilmiştir. Öte yandan, dönemsel olarak "sonraki dönem" eserlerine bakıldığında Foucault, kimi zaman yapısalcı kimi zaman da postyapısalcı akım içerisinde değerlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. John Sturrock, *Structuralism*, USA: Blackwell Publishing, 2003., Simon Choat, *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, New York: Continuum International Publishing, 2010, 94-124., Colin Davis, *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theory*, London: Routledge, 2004.

Foucault öncesi Foucault diye adlandırılan bu dönem, daha çok sübjektif temalarla iş tutulan, özneye gönderimde bulunan ve özne metafiziklerinin içinde kalındığı bir dönemdir. Bu açıdan Foucault da bu dönem içinde belirli ön aşamalar ve ön pratiklerle birlikte yine de bu özne merkezli düşüncenin içerisinde kalmakta ve belirli düşüncelerden, filozoflardan etkilenmesiyle birlikte düşünülmelidir.

1954 yılı bu açıdan oldukça önemlidir, çünkü Foucault ikinci metni ve ilk kitabı olan *Akıl Hastalığı ve Kişilik*'i³²⁶ yayımlar. Foucault'nun bu kitabı adından da anlaşılacağı üzere, psikolojiye ya da genel itibariyle psikoloji ve felsefenin mezcedilmesiyle ilgilenen ve Foucault'ya daha sonraki eseri için ön hazırlık imkânını veren bir eserdir. Foucault bu kitabında öznenin bir söylem içerisine kapatılmasını ve akıl hastası ya da “deli” olarak damgalanmasına giden süreci irdeler ve bu sürecin kurulumunun psikoloji söylemi ve disipliniyle oluştuğunu ifade eder.³²⁷ Öte yandan Foucault, bu kitabını daha çok Marksist paradigmanın etkisi altında yazmış olduğundan, bu etki bize Foucault'nun *felsefe sahnesine* çıkmazdan önce fenomenoloji, varoluşçuluk ve Marksizm ile hemhal olduğunu göstermektedir. Fakat Foucault bu üç ana akımdan kendini sıyrarak, kendisine *Deliliğin Tarihi*'nden vefatına kadar eşlik edecek anti-hümanist düşünceye, sübjektivite eleştirisine geçiş yaşamıştır.

Foucault'nun hem fenomenolojik hem Marksist hem de varoluşçu düşünce biçimlerinden vazgeçişinin altında yatan temel saik *deneyim* düşüncesinin özneye dayandırılarak açıklanması, öznenin her türlü deneyimi içerimleyen bir anlamının olmasıdır. Foucault en temelde antropolojizmleri, yani öznel deneyimleri insan doğasına gönderimde bulunarak açıklamaya çalışan tüm teorik ve pratik yaklaşımları reddetmektedir. Foucault'nun fenomenoloji reddi ise daha özelde “öznel deneyimin kaynağını ve nasıl biçimlendiğini açıklamak için öncelikle özneye yoğunlaşan ve öznenin deneyimi nasıl yaşadığına bakan yaklaşımların”³²⁸ reddi biçiminde anlaşılabilir. Öznel deneyim biçimlerinin araştırılması ya da analiz edilmesi daima verili bir şey olarak insan doğasına gönderimde bulunacağından ve bunun teorik açıdan belirlenmiş evrensel yapılara nispetle açıklanamayacağını düşünen Foucault, deneyimin tekilliğine ve

³²⁶ Foucault bu eserinin ismini sonradan *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* olarak değiştirecektir.

³²⁷ Michel Foucault, *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, çev. Emre Bayoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 73-100.

³²⁸ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 12.

özerkliğine vurgu yapmakta ve bunun için fenomenolojiyi reddedişinin altında yatan temel sebebe benzer olarak bu öznel deneyim biçimlerinin tarihsel olarak ekonomik ve toplumsal bağlam içerisinde analiz edilmesini de yadsımakta, böylece Marksist geleneği de reddetmektedir.³²⁹

2.5. Bir Filozof Olarak Michel Foucault

Foucault düşüncesi, kendi biyografik serüveniyle birlikte bir *özgürlük* istencidir. Öyle ki Foucault'nun öznenin etik, felsefi ve siyasi kapatılmaları olarak işaret edilen, mekansallaştırılan ve dönemleştirilen tüm pratikleri ince ayrıntılarına dek irdelenen bu modern öznenin tüm fragmanlarını bize vermeye çalıştığı şekliyle, kapatıldığı kurum ve kuramlardan özgürleştirilmesi arzusu, aslında bu özgürlük istencinin tezahürleridir. 1950'li yıllar Foucault düşüncesi açısından ikili bir öneme sahiptir. Öncelikle sübjektivite düşüncesinin hâkim olduğu, özne temasının felsefenin tam kalbinde olduğu 1950'li yılların ilk dönemi ile özne düşüncesinin felsefeden edebiyata dek her alanda silikleşmeye başladığı, felsefe-edebiyat yakınlaşması olarak imlenen yeni bir yazım tarzının keşfi, yeni dilbilimsel keşifler ve yapısalcılık düşüncesiyle birlikte 1950'li yılların sonuna doğru öznenin, antihümanist girişimlerle birlikte kurucu rolünün sorgulanmaya başladığı dönem aynı dönemdir. Bu dönemin ilk yıllarında Foucault, etkilenme bağlamında değerlendirilebilir ve bu etki eserlerinde de görülebilirken, ikinci dönemde ise özellikle yapısalcı düşüncenin de etkisiyle öznenin-ölümü düşüncesini felsefesinin merkezine alır. Foucault bu düşünceyle artık daha ziyade antihümanist paradigma içine yerleşen bir görünümdedir. Burada öznenin antihümanist atılımlarla birlikte sabitleştirici düzeneklerinin, bilgi ve iktidarla girdiği ilişki sonucunda oluştuğu düşüncesine giden yolda Foucaultcu uğrağa ne olmuştur da böylesi bir eksen değişikliği yaşamıştır sorusunun sorulması elzemdir. Çünkü Foucault düşüncesinin böylesi bir eksen kayması yaşadığı varsayımından yola çıkılması için bunun argümanlarının da olması gereklidir. Bu eksen kaymasının ana merkezinde şüphesiz “üniversite dışı düşünce” diye adlandırabileceğimiz düşünce formasyonu vardır.

Üniversite dışındaki düşünsel gelişimleri oldukça yakından takip eden Foucault, Bataille, Blanchot, Klossowski ile tanışarak bir anlamda Hegelci sistem, bütünlük ve tarihsel özne nosyonlarından uzaklaşarak, ihlalcı, sınır deneyimci, öznesiz düşünmenin

³²⁹ Ferda Keskin, a.g.m., *Özne ve İktidar*, s. 12.

imkânını arayan ve *dışarıyı* daha fazla gündemine alan düşünceyi keşfetmiştir. Özellikle bu düşünürlerde Foucault'nun bulunduğu şey, belli tür özneye gönderimde bulunmadan düşünce geliştirme, böylesi bir edebi yazın tarzının felsefeye de uyarlanması, sistemsel ve bütünlüklü olmadan bir düşünce geliştirilmesinin olanaklarının tartışmaya açılmasıdır. Foucault açısından bu düşünürler daha ziyade, doğrudan ve kişisel deneyim elde etmeyi arzulayan düşünürlerdir. Foucault; Blanchot ve Bataille'dan böylesi öznesiz düşünmenin, özneleştirme pratiklerinin dışında kalan bir *sınır-deneyim* imkânını öğrenmiştir. Özne düşüncesine ve deneyim kavramına farklı bir perspektiften bakmanın isimleri olan Bataille ve Blanchot, Foucault düşüncesinin biçimini oluşturmamakta fakat üniversitede verilen formel eğitimden sıyrılmasına neden olan ve farklı düşünmenin imkânı olarak görülmelidir:

Ortaya çıkan kitaplarımın ne denli sıkıcı, nasıl da bilgi dolu oldukları falan değil; o yazarlardan öğrendiklerim, kitaplarımı, daima, beni kendimden çekip alacak, beni her zaman aynı kalmaktan alıkoyacak doğrudan deneyimler olarak tasavvur etmemi sağladı.³³⁰

Aynı kalmama teması Foucault için oldukça önemlidir, çünkü Foucault'nun düşünsel projeksiyonunun ne denli geniş olduğu da hatırlanacak olursa, bu temanın Foucault felsefesinde neden kilit bir rol oynadığı da daha anlaşılır olacaktır. Felsefi bir kibirlenme ya da sadece bir akım, ideoloji ve söylemle bütünleştirilmemek için değil, Blanchotcu düşünce ve yazında var olan ve öznesizliği, kimliksizliği ve merkezsizliği imleyen düşünce olarak adlandırılacak şekilde Foucault, kendi varoluşunun ve söyleminin önüne geçmemesi adına merkezsizleşmeyi ve kimliksizleşmeyi istemektedir. Bu düşüncesini özellikle Collège de France'ın açılış dersinin ilk cümlelerinde dahi görmek mümkündür.³³¹ Belki biraz zorlama bir tabirle ve yanılma payını da hesaba katarak Foucault'nun felsefi düşüncesinin tüm merkezi temasının daima özne düşüncesinin bir eleştirisini imlediği yerde, buna paralel bir şekilde, tüm felsefi güzergâhlarını bile isteye farklılaştırarak, felsefi açıdan takip edilmemek,

³³⁰ Duccio Trambadori, *Marx'tan Sonra Michel Foucault*, İstanbul: Olvido Kitap, 2019, s. 39-41.

³³¹ Foucault bu açılış dersinde şöyle söylemektedir: "Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. Söze başlamaktansa, sözün beni sarıp sarmalamasını ve beni her türlü olası başlangıcın çok ötelere taşınmasını isterdim. Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu fark edivermek ne hoş olurdu. O zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasına, hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana." Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 21.

dönemselleştirilmemek ya da hangi düşünsel geleneğe oturtulduğunun hesaplanmaması adına böylesi bir *dallanıp budaklanma* oyununu oynadığını söylemek mümkündür. Onun düşüncesini bir kerede kat etmek, düşüncesine bir anda kuşbakışı bakmak, düşünsel seyrinin ve tasarılarının değişimi yüzünden oldukça zordur.

Yine de Foucault düşüncesi kat edilmesi ve Baudrillard ile olan çatışmaları, kesişimleri, birbirleriyle olan irtibatlılığın ve irtibatsızlığın ortaya çıkarılması için Foucault'nun devri daim eden düşüncesinin böylesi bir hareketlilik içerisinde donuklaştırma ya da sabitleştirme adına değil aksine seyreden düşüncenin başlangıç ve bitiş çizgisindeki slalomların nereleri olduğunun tespit edilmesi önem arz etmektedir. Yukarıda Foucault düşüncesinin daima özne sorunsalıyla uğraştığı ifade edilmişti, buna ilaveten, özne sorunsalının bugüne gelene dek hangi aşamalardan, pratiklerden, kapatmalardan kısacası bilgi-iktidar-etik üçleminin kurduğu şekliyle bugünkü ontolojisinin yapılabilmesi adına, düşünce serencamının ilk yıllarında özellikle modern öznenin, sonraki yıllarında da Antik Yunan'dan bu yana antikitede oluşan öznenin onun temel problemi olduğu söylenebilir. Fakat Foucault, öznenin bu serüveninde özneye, külli bir biçimde ve tek bir disiplin muvacehesinden yaklaşmak yerine daha çok onu, ortaya çıktığı andan itibaren hangi tür eylemlerle ve karşıtının belirlenmesinde rol oynayan pratiklerle, farklı disiplinler temelinde yani spesifikleştirerek ele almayı denemektedir. Burada da söz konusu olan öznenin kendi düşünsemesini (refleksiyonunu), bilgi-iktidar pratiklerinin özneyi kurarken ona ne tür telkinlerde bulunduğu ve bu kurulumdan sonra öznenin, kendisine giydirilen kalıplar çerçevesindeki düşünmeden nasıl kurtulacağıdır.

Foucault, bize giydirilmiş ve hakikat diye sunulan bu gömleklerin aslında hiç de öylesi bir hakikat olmadığını açıklanabilmesi adına deneyimlerden yola çıkar ve bu noktada ilkin, delilik deneyimini, sonrasında da insan bilimlerinin tümüyle özneyi kendini nasıl deneyimlemesi gerektiğini söylediğini ifşa etmek amacıyla *Kelimeler ve Şeyler*'i kaleme alır. Fakat tam da bu iki eserin ortasında Foucault düşüncesinde bir kırılmanın gerçekleştiği söylenebilir. İlkin, sübjektivitenin devam hali olan ve Foucault'nun da etkilendiği dönemden sonra Foucault, 1966 yılında “insanın ölümü”nden³³² bahseder. Tez olan *Deliliğin Tarihi*, Foucault'nun ilk uğraşı alanının bir devamı ve daha felsefileşmesi olarak görülebilir. Nitekim o Binswanger'in kitabına

³³² Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 539.

yazdığı önsözde de, *Kliniğin Doğuşu*'nda, psikoloji ve tıp ile ilgilenmekte, tıbbi bakışın bir arkeolojisini yapmak istemektedir.³³³ Fakat *Kliniğin Doğuşu* ile aynı yıl (1963) yayımlanan ve Foucault'yu daha çok düşünce/felsefe tarihinin içine sokan bir dönüşüm meydana gelmiştir ki bu da Raymond Roussel'in keşfidir. Deneyim tam da bu anda ve bu dönemde³³⁴ Foucault düşüncesine girmiş ve Roussel ile birlikte de bu deneyimin, özne düşüncesine açılacağı fikri Foucaultcu felsefi projeksiyonda yeşermeye başlamıştır.

Deneyim; özne oluşa giden süreçte öznenin hangi deneyimlerin kendisine kabul ettirilerek, kendini felsefi, etik ve siyasi kapatılmalara uyduran bir hal aldığını açıklama projesinde temel bir yere sahip olduğu kadar bu deneyimlerden başkası ve ötesinin düşünülüp, olduğumuzdan farklı bir biçimde olmamızın imkânı var mı sorusuna yani özgürlük sorununa da açılan bir olgudur. Bu noktada deneyimlerin sabitliği ve tek hakikat oluşunu sorunsallaştıran Foucault'nun sabitlik ve tek hakikat oluş düşüncesinden, akademi dışından gelen sesler ve düşüncelerle kurtulduğu ifade edilebilir. Nitekim Blanchot, Foucault'yu Nietzsche ve Heidegger düşüncesiyle tanıtırarak, Nietzsche'deki *soybilime* ve Heidegger'deki “dil varlığın evidir”³³⁵ düşüncesine yani “dil insanın eline uygun bir alet değil, içinde yaşanacak bir yerdir”³³⁶ düşüncesine götürmüştür.

Foucault'nun Roussel üzerine eseri, II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde düşünme ve yazma tarzlarının sorgulandığı, anlatsal gerçekçiliğin, özne merkezli düşünce filozoflarının, Hegelci düşünceyi imleyen ve tarihsel ilerlemede süreklilik olduğu düşüncesinin ve diyalektik rasyonalitenin sorgulandığı bir dönemde ortaya çıkmıştır.³³⁷ Bu eser; yapısalcı akımın başlatmış olduğu hümanizmden antihümanizme geçiş temasını devam ettiren bir eser olarak görülmüştür. Nitekim Foucault, *Roussel* adlı eseri üzerinden olmasa da bu eserin bir eksen kayması şeklinde görülebilecek ve hem *Deliliğin Tarihi*'nde hem de *Kliniğin Doğuşu*'nda var olduğu şekliyle pozitif tıp algısının ve bilgisinin, tarihsel açıdan belirli bir anda anormallikleri incelediği ve akıl hastalığı tasavvurunu geliştirdiği sorgulamadan, normal insanla ilgili pozitivistlerin ve norma

³³³ Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*, çev. Şule Ünsaldı, İstanbul: Epos Yayınları, 2016.

³³⁴ Foucault, her ne kadar Raymond Roussel'i 1955-60'lı yıllarda keşfetse de onun üzerine hazırlamış olduğu bu kitapla Roussel'in ve düşüncesinin Foucault düşüncesi içerisine nüfuz ettiğini ve belli oranda da onu şekillendirdiğini ifade edebiliriz.

³³⁵ Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 254, “*On The Way to Language*”, çev. Peter D. Hertz, New York: Collins Publishers, 1982, s. 5.

³³⁶ Pierre Macherey, “Foucault/Roussel/Foucault”, *Ölüm ve Labirent*, s. 14.

³³⁷ Pierre Macherey, *Foucault/Roussel/Foucault, Ölüm ve Labirent*, s. 8-9.

uygun (normal) insan bilgisinin imkân koşullarının sorgulanmasına bir geçiş³³⁸ yaşamıştır. Foucault bu düşünce tarzı üzerinden insanın ölümü temasıyla yapısalcı, postyapısalcı ve postmodern³³⁹ bir düşünür olarak etiketlenir ve bu etiketler adeta ömrünün sonuna dek yapışır kalır.

Roussel adlı eseri bu açıdan bir dönüşümün kavşağında yer alarak insani deneyimin ve norma uygun bir insan modelinin gerçekte kurulu birer hakikat olduğunun koyutlanması ve buna bağlı olarak bu düşüncenin tarihsel ve felsefi bir araştırmasına geçiştir. Öyle ki Foucault düşüncesinde sürekliliğini koruyan bir tarzda özne düşüncesinin oluşturulma deneyimleri, öznenin kendini kurmasına aracılık eden bilgi-iktidar düzleminin de hesaba katılarak vuzuha kavuşturulma çabası olan her türden deneyim, Foucault'yu adeta çarpmakta ve bunun oluşum aşamalarından günümüze gelinceye dek nasıl kurgulandığı felsefi sorunsallaştırmaların merkezinde kalmaktadır.

Peki ama Foucault, *Roussel*'i neden felsefi projesinin içerisine dahil etmektedir ve niçin bunu aniden yapmaktadır? Bu soru ve sorun, Foucault açısından öznesiz bir düşüncenin mümkün olup olmadığı sorunuyla yakından alakalıdır. Günümüzdeki öznellik deneyimlerinden ve pratiklerinden kaçışın mümkünlüğü noktasında Foucault, birçok düşünceyi incelemiş ve böylesi kaçış çizgilerini farklı bir deneyim üzerinden kurgulamaya çalışmıştır ki *Roussel* de onlardan biridir.

Yeni öznellik pratik ve deneyimlerine açılan ve bu tür özneliğin biçimlenişini Foucault açısından, Gutting'e göre Foucault'nun kuramsal olmayan *Raymond Roussel* eserinde görebiliriz. Belki de -biraz zorlama bir tabirle- kişisel biyografisi dahi olarak okunabilecek *Roussel* eserinin bu denli Foucault'ya yakınlaştırılmasının nedeni *Roussel*'in *marjinal* ve *hasta* olması ve Foucault'nun *Roussel* ile kişisel bir irtibat kurmasıdır.³⁴⁰ Sınır ihlallerine, deneyimsel ihlallere ve böylece de farklı öznellik deneyimlerine, deli olmayan ve *sağlıklı* özne düşüncesinin tahribine yönelik kendisini bu şekilde *Roussel*'e yaklaştıran Foucault, *Rousselci* düşünce ve eserlerin *beni* dil içinde eriterek, Nietzsche düşüncesinin eşsüremlî biçimi gibi olduğunu düşünür. *Raymond*

³³⁸ Pierre Macherey, *Foucault/Roussel/Foucault, Ölüm ve Labirent*, s. 10-11.

³³⁹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 61.

³⁴⁰ Gary Gutting, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 20-21.

Roussel eserine “o benim gizli ilişkim”³⁴¹ diyen Foucault, bu gizli ajandayı kendi hayat serencamını sunduğu eserlerinde açar.

1966 yılı ise Foucault’nun yoğun felsefi tartışmaların içine girdiği, insanın ölümünden bahsettiği eseriyle (*Kelimeler ve Şeyler*) de kendisine filozofluk payesinin verildiği bir yıldır.³⁴² Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* ile birlikte felsefe sahnesine çıktığı bu andan itibaren her zaman Fransız felsefesinin önemli filozoflarından biri olmayı sürdürmüştür. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* ile birlikte, felsefi projeksiyonuna akıl-akıldışı çatışkısında karşılığını bulan ve Boyne’nun deyimiyle aklın öteki yüzünü³⁴³ oluşturan ve marjinalleşen, ötekileştirilen ve rasyonalitenin dışına itilip irrasyonel olarak görülen anormallikleri, delileri, psikolojik açıdan hastaları değil, bundan ziyade normatif bir biçimde işletilmeye başlayan ve kendisini hem her şeyin öznesi ve kendi bilgisinin nesnesi haline getiren *normal* olanı, yani insanı dahil eder. Ona göre daha liselerde öğretilmeye başlanan ve safdil bir biçimde inanılan, insanın 16. yüzyıl içerisinde oluşarak, 18. yüzyılda da onu pozitif, bilimsel ve rasyonel bir biçimde tanımamıza imkân veren hümanizmanın hem bir ilke hem bir amaç oluşunu ve aynı zamanda hümanizma kültürünün temel kaygısının insan olabilmesini sorunsallaştırmak gerekmektedir. Çünkü ona göre bu türden bir düşünce bir yanılsamadır. Foucault’ya göre insan, inanılan aksine 16. yüzyıldan 18. yüzyıla oluşan bir varlık değil, 19. yüzyılda ortaya çıkan bir varlıktır. Dahası, bu dönemin temel kaygısı, Tanrı, dünya, şeylerin benzerliği, uzay yasaları, beden, tutkular ve imgelemdir.³⁴⁴ Bu noktada Foucault’nun projesinin uzanmak istediği yer bellidir: “insan varlığı mümkün bir bilginin nesnesi olarak inşa edildiğinden, çağdaş hümanizmanın tüm ahlâki temalarını”³⁴⁵ çözümlmek.

Bu düşünce şüphesiz düşünce tarihi açısından oldukça yeni bir düşüncedir. Foucault, bu düşüncüyü *diyalektik-olmayan* düşünce şeklinde betimleyerek hem özne felsefelerine hem de Sartrecı düşünceye karşı çıktığını ima etmektedir. Klasik hümanist nosyonun zorunlu bir şekilde insan düşüncesine gönderimde bulunan yapısına karşıt biçimde diyalektik-olmayan düşüncenin örneklerini Nietzsche düşüncesinde bulan

³⁴¹ Gary Gutting, *a.g.e.*, s. 23.

³⁴² Pierre Macherey, *Foucault/Roussel/Foucault, Ölüm ve Labirent*, s. 9.

³⁴³ Roy Boyne, *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.

³⁴⁴ Michel Foucault, “İnsan Öldü Mü?”, *Felsefe Sahnesi*, s. 32.

³⁴⁵ Foucault, “İnsan Öldü Mü?”, *Felsefe Sahnesi*, s. 32.

Foucault, Nietzsche'yi bu vecihten okuyarak onun anti-hümanizmine yaslanan bir düşünce geliştirme istencindedir.³⁴⁶ Diyalektik olmayan düşünceyi; Heidegger'in Varlık ile temel ilişkiyi Antik Yunan düşüncesine dönerek yeniden kavrama istencinde, felsefenin mantıksal bir eleştirisini yaptığı anda Russell düşüncesinde, mantıkla dil arasındaki ilişkiyi ortaya attığında Wittgensteinci düşüncede, genel olarak dilbilimcilerde ama özellikle Saussüre'ün dilbilimci yapısalcılık düşüncesinde ve Levi Strauss'un antropolojik yapısalcı düşüncesinde görmek mümkündür.³⁴⁷ Fakat o yıllarda bütünsel biçimde oluşmayan bu *diyalektik-olmayan* düşünce, farklı analiz biçimleriyle, farklı formasyonlarla, farklı yapılarda ve disiplinlerde olduğundan dolayı, henüz erginleşmemiş ve yeni yeni oluşan bir düşünceyi ifade etmektedir. Ancak oluşmaya başladığı ilk andan itibaren diyalektik olmayan-düşünce, özneye gönderimde bulunan ve öznenin merkeze alındığı her türden felsefenin karşısında olan bir düşüncedir. Nitekim Foucault, diyalektik ve hümanizmanın ortak bir paydada buluşarak özneyi temele alarak işlediğini, çünkü diyalektiğin bir "tarih felsefesi ve insan pratiğinin bir felsefesi olmasından ötürü, insana, insan varlığına kendisine inandığı yahut kendisi üzerinden bir düşünüm gerçekleştirdiği takdirde kendisinin hakiki bir insan olacağının vaadini"³⁴⁸ verdiğini ifade eder.

Foucault'nun bir filozof olarak görülmesindeki temel etkenlerden biri de Sartre'in doğrudan kendisiyle ve düşüncesiyle giriştiği -deyim yerindeyse- savaştır. Çağdaş hümanist atılımların sorumluları olarak görülen Hegel ve Marx'ın ardından bu düşünürleri sentezleme çabasındaki Sartre, hümanizmi daha da radikal bir boyuta taşır. O çağdaş kültürün tüm varyantlarını kapsayacak genişlikte bir düşünce biçimi geliştirmeye çalışarak diyalektiğin bu kazanımlarını kendinde toplayabilmesi adına tüm çabayı göstermiş ve hümanist nosyonun son filozofu olmuştur. Sartre, Foucault'ya göre "bir 19. yüzyıl insanının 20. yüzyılı düşünmek için gösterdiği olağanüstü ve etkileyici"³⁴⁹ çabayı temsil eder. Foucault ise Sartre'in karşısında ve özne merkezli felsefelerin karşısına çıkarak diyalektik-olmayan düşüncenin önemli figürü haline gelir ve Sartre'in hicivlerinden payını alır. Sartre-Foucault tartışması, bu noktada bir düşünürler savaşı

³⁴⁶ Bu konu hakkında bkz. Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2017.

³⁴⁷ Michel Foucault, "İnsan Öldü Mü?", *Felsefe Sahnesi*, s. 34.

³⁴⁸ Foucault, "İnsan Öldü Mü?", *Felsefe Sahnesi*, 33.

³⁴⁹ Foucault, "İnsan Öldü Mü?", *Felsefe Sahnesi*, s. 33.

şeklinde değil, daha çok bir düşünceler savaşıdır. Çağdaş Fransız düşüncesinde kültür öğelerinin hangi tarzda ele alınacağı sorunsalı henüz oluşmakta olan düşüncenin temel problematığıdır ve bu sorunsal toplumsal, kültürel ve bilimsel açıdan her yere dağılmıştır. Dahası, diyalektik-olmayan bu düşünce, kültürel öğeleri özne düşüncesine gönderimde bulunmadan açıklamak suretiyle antihümanist atılımı en ileri boyuta taşır. Özne bu dönemle birlikte artık düşüncenin merkezinde değildir ya da öznenin merkezsizliğinin gösterilmesi adına merkezdedir: “İnsan felsefe alanında bir bilgi nesnesi olarak değil, bir özgürlük ve varlık nesnesi olarak kaybolmaktadır.”³⁵⁰

Foucault'nun *sonluluk analitiği* adını vermiş olduğu bağlam da burada neşet etmektedir çünkü, bilginin sonlu yahut olumsal bir öznedeki temellendirilmesi, erişilmez hakikatin kurgusallığını ve bilginin koşullarının tümel ya da zaman dışı olarak kabul edilmesini ifşa eder. Bu durum ise bilgiyi, bilginin öznesi olarak insanda temellendirmek ve insanı, kendi bilgisinin nesnesi konumuna indirgemek anlamına geldiği için insan, ikili bir anlamda ve özellikle Kant düşüncesiyle birlikte kendi bilgisinin hem öznesi hem de nesnesi olarak ortaya çıkmaktadır.³⁵¹ Hümanist düşüncenin ıskaladığı yahut görmezden gelerek işlerliğe koymuş olduğu düşünce, insanın böylesi bir temel, merkez ve özne olarak görüldüğü noktada, aynı zamanda kendisinin nesne konumuna indirgenerek araştırılması anlamını taşımaktadır. Mutlak hakikat iddialarını inşai bir faaliyet alanı şeklinde gören Foucault düşüncesi bu noktada “mutlak hakikatin” nasıl inşa edildiğini açıklamaya koyularak; söylemleri, söylemsel olmayan oluşumları, hapisaneleri, delileri, disiplin, iktidar ve bilgiyi külli bir biçimde incelemek kaydıyla bu hakikatin inşasında yer alan süreci/süreçleri tarihsel açıdan deşifre etmeye yönelir.

Sartre ve Foucault'nun düşünsel çatışması tam da bu noktada başlar. Çünkü Sartre, hala öz belirlenimini yapacak bir insan düşüncesinin varlığının olabirliğini savunurken Foucault böylesi bir düşüncenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Sartre'ın Foucault'yu “burjuvazinin Marx'ın karşısına dikebileceği son barikat”³⁵² olarak nitelenmesi de bu yüzdendir. Peki ama niçin Sartre, özel olarak Foucault düşüncesiyle bir savaşa girişmiştir? Bunun nedeni Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki projesinin külli

³⁵⁰ Michel Foucault, “Foucault Sartre'a Cevap Veriyor”, *Felsefe Sahnesi*, s. 107.

³⁵¹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 283-284., Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, s. 28.

³⁵² Eric Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, s. 36-37.

bir biçimde insana, insan varlığının tarihsel ve düşünsel olarak silinmesine yaptığı vurguda aranmalıdır.

Batı kültür ve düşüncesinin sınırlandırma ve sınıflandırma mantığının arkeolojisi şeklinde de okunabilecek bu kitap, kültürün ya da toplumun sınıflandırma ve sınırlandırma deneyiminde gizil bir biçimde var olan ötekiye belirleme ve dışlama oyununun mantığını araştırmaktadır. Özellikle insan kavramının ortaya çıkmasını sağlayan ve deyim yerindeyse insanı oluşturan sosyal bilimlerin, insanı nasıl oluşturduğunun bir arkeolojisi halini alan *Kelimeler ve Şeyler*, bu noktada Sartreci düşüncenin aşkın, anlamsız bir dünyaya anlam veren olarak insanı imlemesine karşı çıkmaktadır. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler*, Lacan'ın *Écrits*, Roland Barthes'ın *Eleştiri ve Hakikat* kitaplarıyla birlikte değerlendirilerek³⁵³ aynı projenin ürünleriymişçesine görülmekte ve varoluşçuluğa bütünlüklü bir saldırı biçiminde okunmaktadır. Fakat Foucault, böylesi bir bütünün ve bütünlüğün içerisinde değerlendirmeyi her zaman reddederek, kendini özerk ve özel bir konuma almak ister görünmektedir. Her zaman için kendisine sorulan yapısalcı akımın mahiyeti hakkında ve yapısalcılığın içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorularına olumsuz cevap vererek kendi düşüncesini diğer düşüncelerden ayırma yoluna gitmiştir.

Foucault 1969 yılında *Deliliğin Tarihi ve Kelimeler ve Şeyler*'de yapmaya çalıştığı yahut kurmaya çalışmış olduğu bir disiplini yani arkeolojiyi tanımlamak, açıklamak ve dahası kendisini ağır bir şekilde eleştirenlere cevap vermek için *Bilginin Arkeolojisini* yazmıştır. Arkeolojiyi ilk dönem eserlerinde oldukça yoğun bir biçimde kullanan Foucault, kendisine yöneltilen eleştirilere binaen kendi yaptığı sorunsallaştırmaların arkeolojik boyutunu tanımlamak adına böylesi bir girişimde bulunarak eleştirilere *eser* üzerinden cevap vermeyi denemiştir. Nitekim kitabın son bölümünde piyesi yahut tiyatro metnini andıran sonuç bölümünde Foucault, kendisine sorular yöneltip yine bu soruları kendisi cevaplayarak, Sartre'ın kendisine yönelttiği eleştirilere ve diğerlerine cevap vermekte ve dahası, kendi düşünsel çizgisini de yapısalcı düşünceden neden ayırdığını bize açıklamaktadır.³⁵⁴

³⁵³ Françoise Dosse, *History of Structuralism: The Rising of Sign, 1945-1966*, tr. Deborah Glassman, London: University of Minnesota Press, 1997, s. 317 vd., Eric Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, s. 36.

³⁵⁴ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 229-243.

Bundan sonra, *arkeolojiden ziyade soybilim* düşüncesini terekese alan Foucault, analiz noktalarını da değiştirerek özneleşme ya da yeni öznelik pratiklerinden ziyade, disiplin, iktidar ve beden temalarına kaymaktadır. Bu noktada hapishane, bedenin kapatılmasını, beden de ruhun kapatılmasını imlediğinden dolayı Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'yla birlikte sonra daha çok bu konuları çevreleyen yapılarla ilgilenmiştir. Öyle ki, öznenin üretimi olarak görülen ve insanın oluşumunu sağlayan analiz noktalarının ardından, insanın kendisine yönelmesini sağlayan kendilik etiği, pratiği ve teknolojileri de bu yıllardan itibaren Foucault düşüncesine girmektedir. Bu bağlamda *Cinselliğin Tarihi*'nde, insan bilimlerinin insanı özne olarak kuruşuna mütekebil olarak, “özneyi kendisinden ziyadesiyle ve ciddi olarak sorumlu kılma amacı güden bir söylemler ve pratikler dizisinin ortaya çıkışının”³⁵⁵ izinin sürülmesi, modern öznenin oluşumundaki madalyonun öteki yüzünü temsil eder. İnsanın bir özne olarak tarih ve düşünce sahnesine çıkışının irdelendiği birinci bölümün ardından insanın, kendi kendini nasıl kurduğunun açıklandığı ikinci bir sorgulamayla hitama erer.

Son olarak Foucault'nun yazmış olduğu eserlerin yanı sıra Collège de France'ta vermiş olduğu derslerin dökümleri de Foucault düşüncesini anlamak noktasında bizlere ipuçları vermektedir. Bu dersler, Foucault düşüncesinin güzergahları olarak okunabilir. Çünkü biyopolitika, yönetimsellik, anormaller gibi düşünce ve kavramların mahiyeti bu dersler neticesinde açığa çıkmaktadır. Tüm bunlar neticesinde Fransız düşüncesinde oluşan yeni düşünce pratiklerine eşlik eden Foucault düşüncesi, kimi zaman yapısalcılığın içerisinde değerlendirilse de her zaman için su-i generis olmakta, kendine has kavramsallaştırmalar ve dönemselleştirmelerle, analiz edilen konunun bugün bize söyleyeceği şeyin ne olduğunun ardına düşen bir düşüncedir. Yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm düşünceleri içerisinde her zaman özel bir konum atfedilen Foucault düşüncesi, her ne kadar onlarla ortak düşünme noktaları mevcut olsa da en azından kendi ifadeleri açısından bakıldığında onlarla birlikte değerlendirilmemesi gereken bir yapıdadır.

2.6. Çağdaş Fransız Düşüncesinde Jean Baudrillard

Baudrillard'ın kişisel hayatı hakkında bilinenler, kendisi bir filozof olarak tanınmaya başlanıncaya kadar oldukça kısıtlıdır. Bunun nedeni kendisinin çok az söyleşi

³⁵⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 293.

yapması ve kendi hayatından bahsetmeyi tercih etmemesidir. Baudrillard hakkında bilinenler, kendi eserleri ve düşüncelerinin oluşumuna etki eden düşüncesinin gelişiminde rol oynayan hocaları etkisi bağlamında bir düzleme oturtulabilir. Bunun yanı sıra, onun düşüncesini Foucault'dan ayıran en temel nokta, Baudrillard'ın düşüncesini çağdaş Fransız düşüncesinin gelişimiyle eşsüremli bir çizgide okumanın bize verdiği imkândır. Foucault düşüncesinde de belli bir noktaya kadar bu imkândan bahsedilebilir, fakat bu durum Baudrillard'da olduğu kadar açık değildir. Çünkü Foucault düşüncesi, tarihsel bir ontoloji halini alarak şimdinin düşünülmesini, geçmişten bugüne değin eleştirel bir serimleme olarak sunarken, Baudrillard şimdinin ontolojisini şimdi üzerinden yapmaktadır.

1929 yılında Foucault'dan üç yıl sonra Reims'de yarı taşralı yarı şehirli bir ailenin çocuğu olarak doğan Baudrillard, ilk olarak Sorbonne Üniversitesi'nde Almanca bölümünü okumuştur. Buradan mezun olduktan sonra taşra *lycee*'lerinde on yıl süreyle Almanca öğretmenliği yapan Baudrillard, daha sonra 1960'lı yıllarda Henri Lefebvre ve Roland Barthes ile birlikte çalışmıştır. Aynı zamanda hocası olan Henri Lefebvre ile birlikte çalışma imkânı bulan Baudrillard, gündelik hayat eleştirisinde metaları önceleyen ve metaları inceleyen analizleriyle Lefebvre'in izinden gitmiştir. 1966 yılında Nanterre Üniversitesi'nde asistanlığa başlayan Baudrillard, *Utopie* Dergisi'nin çıkarılmasına öncülük etmiş ve bu dergide yazılar yazmıştır.³⁵⁶ Bertol Brecht'in şiirlerini, Peter Weiss'ın tiyatro oyunlarının yanı sıra Wilhem E. Mühlman'ın *Üçüncü Dünyanın Devrimci Cennetleri*'ni Fransızca'ya çeviren Baudrillard'ın ilk yazıları Nietzsche üzerine bir tezi de içermektedir.³⁵⁷ Almış olduğu Almanca eğitiminin, Fransız düşüncesinin dışında kalan felsefi metinleri okumasına imkân vermesi nedeniyle Baudrillard, Nietzsche'yi, Heidegger'i ve Schopenhauer gibi isimleri kendi orijinal dilinden okuyarak bu düşünürleri kendileri üzerinden anlamaya çalışır.³⁵⁸

Baudrillard da Foucault gibi öncelikle Sartre düşüncesinin etkisinde kalarak, onun varoluşçu Marksizmi ile tanışmıştır. Fakat ilerleyen süreçte Baudrillard, Sartre'ın

³⁵⁶ Jean Baudrillard, *Bir Parçadan Diğetine*, François L'Yvonnet ile söyleşi, çev. Yaşar Avunç, 2005, s. 34.

³⁵⁷ Zuhâl Öker, "Kurgusal Dünyanın Gölgesinde Bir Unutkan: Jean Baudrillard", Kadife Karanlık, 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar, Rigel Nurdoğan, Gül Batuş ve Gülede Yücedoğan der., İstanbul: Su Yayınları, 2005, s. 194.

³⁵⁸ Jean Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio" Mike Gane and Monique Arnaud, *Baudrillard Live*, ed. Mike Gane, London and New York, 2003, s. 19-21.

hümanist taraflarının farkına vararak, Sartrecı düşünceden bir kopuş gerçekleştirecektir. Bu kopuş ikili bir kopuş olacaktır, çünkü bu hem Sartrecı hümanizmadan hem de Marksizm'den bir kopuştur. Baudrillard yine Foucault'nun, Bataille etkisinde kalarak diyalektik olan düşünceden ve insanı merkeze alan düşünceden kopuşu gibi Hegelci düşünceden uzaklaşarak daha ziyade modern dönemin öğelerini yine şimdi üzerinden okumanın yollarını arayacaktır. İkinci bir etkilenme bağlamının ikili ayağı ise, Sartre'ın Cezayir Savaşı'na karşı tutunduğu tavrın Baudrillard'ı Sartre'a yakınlaştırması ve Baudrillard'ın ilk yazılarını Sartre'ın dergisinde yayımlatmasıdır.³⁵⁹ Fakat Baudrillard, Sartrecı düşünceden özellikle 1960'lı yılların ortasına doğru ayrılarak kendi özerk düşüncesini oluşturma gayreti içerisinde olacaktır.

Dönemin hâkim belirleyeni olarak Sartre düşüncesinin etkisini yitirmesiyle Sartre düşüncesinden ve dolayısıyla hümanist nosyondan kopan Baudrillard'ın düşüncelerinin gelişmesindeki önemli etkilerden birisi de Roland Barthes'ın semiyoloji kuramıdır. Nesnelere, göstergeleri ve sistemleri *yapısal* açıdan incelemeye girişen Baudrillard, Barthes'ın kendi üzerindeki etkisi için şöyle der:

O dönemlerde Sartre'ın etkisinin çok fazla olduğu doğru olsa da, 1960'lı yıllarda başka bir çekim merkezi daha vardı ki bu Barthes'ın çekim merkeziydi. Barthes'ı keşfettim, onunla çalıştım ve onu gitgide daha ilginç buldum. Onun Sartre'dan daha önemli olduğunu söylemiyorum, fakat o gerçekten büyüleyiciydi. Barthes, daha bakir bir alan sunuyordu. Bu yönden her şey değişti.³⁶⁰

Barthes'ın, Baudrillard ve genel olarak Fransız düşüncesine etkisi bu açıdan elbette Fransız toplumunun modernleşmesi ve toplumsal yapının değişimiyle oldukça yakından ilintilidir. John Ardagh'ın da belirtmiş olduğu üzere Fransız toplumunun 2. Dünya Savaşı sonrasındaki modernleşme atılımı yeni bir toplumun yaratılmasına, yeni bir sanayileşme atılımının oluşmasına olanak sağlayarak³⁶¹, hayat tarzlarında meydana gelen değişimler, kültürel öğelerin ve düşüncenin farklı bir tarzda ele alınmasını sağlamıştır. Barthes, bu noktada önemlidir çünkü onun düşüncesi, hümanist nosyonun dağılmasında, antihümanist olarak düşünülebilecek ve öznenin merkezsizliğini hem dil hem de aktüalite üzerinden gösterebilecek bir düşüncedir. Söyleme ve dolayısıyla da dile

³⁵⁹ Mehmet Anık, "Aykırı Bir Düşünür Olarak Jean Baudrillard ve Gösteriş Amaçlı Tüketim", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 9, S. 47, ss. 441-453, 2016, s. 445.

³⁶⁰ Jean Baudrillard, "I Don't Belong to the Club", s. 20.

³⁶¹ John Ardagh, *France in 1980s*, New York: Penguin Books, 1982, s. 13, akt. Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 38.

bağımlı olarak öznenin merkezless bir yapıda oluşunun gösterilmesi adına göstergebilimi işe koşan Barthes, Saussure gibi dile ağırlık vermek yerine daha çok, mutfak, gazete ve moda dergilerini konu edinerek çağdaş mitlerin (söylenlerin) nasıl oluştuğuna odaklanır. Bu yönüyle Barthes, Saussure'ün dilbilim üzerinden işleyen yapısal analizlerini gündelik yaşamın her anına dek uzatarak yapısal analiz alanının gelişmesine imkân tanır. Ona göre göstergebilimin en temeldeki amacı “dilbilime dayanarak çözümsel kavramlar ortaya koymaktır.”³⁶² Bu noktada Barthes'ın göstergebilimi, meta-anlatı olarak imlenen düşünce dizgelerinden ziyade mikro ölçekte işlenen göstergelere, küçük, tikel ve farklı olanın yapısal açıdan incelenmesi biçimini alır. Çağdaş Fransız düşüncesi artık Barthes'ın göstergebilimiyle, Lefebvre'in gündelik hayat eleştirisi ile göstergeler düzeyinde işleyen ve anlam bulan yapıların çözülmesine yönelik bir düşünme şeklini almaktadır. Örneğin bir moda dergisindeki giysilerin kendi aralarındaki dizgesel biçimin oluşturduğu yeni bir dilsel yapılanmanın çözülmesi, Citroen marka bir arabanın alt isminde yatan ve gösterge boyutunu oluşturan yapılanma,³⁶³ tıpkı öznenin kendisine bir anlam vermesi gibi işleyerek yeni bir göstergebilimin oluşmasına yardım etmiştir. Fakat bu noktada göstergebilim, postmodern düşüncenin reddettiği gibi bir meta-anlatı ya da her şeye kesin çözüm sunan bir düşünce, dava ya da ideoloji değil, bunlardan ziyade bir serüven olarak görülmüştür.³⁶⁴ Öyle ki Barthes tarafından *serüven* biçiminde ifade edilen göstergebilim, bugün oluştuğu haliyle Barthes'ın içinde yaşamakta olduğu toplumun simgesel ve anlamsal dizgesidir ve *en önemli olarak da* Batı toplumunun oluşturmuş olduğu söylemin ifşasını sağlayarak, Avrupamerkezci yaklaşımın dışına çıkılmasının ilkesi olarak görülmüştür.³⁶⁵ Nitekim Baudrillard, Barthes'ın modern toplum ve kültüre ilişkin göstergebilimsel çözümlerine oldukça ilgi duyar ve onun antropolojinin imkân ve kavramlarını kullanmak suretiyle Batı toplumunun düşüncesinin eleştirel bir sunumunu yapmaya çalışır. Barthes'ın göstergebilimsel düşüncesini, Bataille'in harcama/tüketme odaklı okumasını ve Marcel Mauss'un armağan kavramıyla birlikte mezc ederek, kendisi için geçerli olacak ve belki de ömrü boyunca düşüncesinin çekirdeğini oluşturacak kendi düşünce sisteminin içine yerleştirir.

³⁶² Roland Barthes, *Göstergebilimin İlkeleri*, çev. Berke Vardar, Mehmet Rifat, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 1.

³⁶³ Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, s. 138 vd.

³⁶⁴ Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 14-15.

³⁶⁵ Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, s. 19.

Baudrillard'ın düşüncesinin çekirdeğinde etkin olan bir diğer düşünce ise Marksizm'dir. Marksist düşünce onu özellikle *Üretim Aynası* adlı eserine kadar oldukça yoğun bir şekilde etkilemiş ve biçimlendirmiştir. Baudrillard düşüncesi bu noktada eklektik bir düşünce halini almaktadır. Çünkü o, Barthes'ın göstergebilimini, Lefebvre'in gündelik hayat eleştirisini, Marx'ın ekonomi-politiğini, Bataille'in *lanetli pay*'ını ve Mauss'un armağan/potlaç kavramını heybesine katarak düşüncesini geliştirir. Baudrillard, Marx'tan etkilenmesini ise şu sözlerle açıklamaktadır:

Evet, çalışmalarında Marksist bir çözümleme girişimi en başından beri vardır ancak pek çok farklı faktörün eleğinden geçmiş bir şekilde vardır. En baştan beri semiyoloji, psikanaliz vb. düşünceler hep birlikte gitmiştir. Marksizm, zaten geçmişe ait bir şeydi ve biz bu açıdan post-Marksist bir çağda yaşamaktaydık. Dolayısıyla, gerçekten bir Marksist olup olmadığım konusunda rahatlıkla bir şey söyleyemem. Ancak Marx'ın çözümlenmeleri kesinlikle çalışmalarında oldukça etkili olmuştur. Başından beri, üretim temelinde var olan analizler "armağanın" ve "harcamanın" tüketilmesi gibi antropolojik kavramlarla birlikte gitmiştir. Böylelikle üretim analizleri eskide kalmış oldu. Ekonomi politiğin izin verdiği ölçüde, Marksizmi yapıbozuma uğratmak amacıyla onunla ilgilenmeye başladım. Gerçekten en başında Marksizme adım attım, fakat hemen onu sorgulamaya giriştim. Onun hakkında belirli kararsızlıklar yaşadım ve gün geçtikçe ondan daha fazla uzaklaştım.³⁶⁶

Bu noktada Baudrillard düşüncesini Lefebvre düşüncesiyle felsefi bir etkileşime dahil etmenin getireceği bir yarar vardır. Oluşan kapitalist toplum pratiklerinin getirileriyle birlikte Marksist çözümlemenin *eskiyen* yanlarını göstermesi ve Baudrillard'ın neden özne sorunsalından kaçarak nesne sorunsalına³⁶⁷ yöneldiğinin de açıklanması bu Lefebvreli ilişkiye ve Barthes'ın göstergebilimine bağlıdır. Lefebvre'in gündelik hayata bakışı ve tutumu, öznenin dil içerisindeki dağılımının göstergesi durumundadır ve gündelik hayat bu yüzden incelenmelidir. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne (Gündelik Hayatın Eleştirisi I-II-III)*'i yazmadan önce ilkin *La vie quotidienne dans le monde moderne (Modern Dünyada Gündelik Hayat)*'i yazar ve burada gündelik hayatın edebiyat ile ilişkisi, gündelik hayatın yapılarının çözümlenmesi gibi konular işletilmektedir. Nitekim Joyce'un Ulysses romanından yola çıkarak bir gündelik hayat çözümlemesi ve eleştirisi yapmak amacındaki Lefebvre'e göre felsefenin klasik öznesi de edebiyatın içerisinde kendini göstermektedir:

³⁶⁶ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club", s. 20.

³⁶⁷ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır, Leyla Yıldırım, Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005, s. 17.

Anlatıda ele alınan şeyler ve insanlar, klasik felsefenin nesnesine ve öznesine bağlı olarak düşünölmüş ve oluşturulmuştur. Bununla birlikte bu nesne ve bu özne dönüştür, zenginleşir, yoksullaşır. Bizim (biz: felsefeci ve okuru) önümüze konan durağan, basit nesne, bir başka düzenin edimleri ve olaylarının akılda canlandırılması sonucunda çözölür. Nesne, bir üst nesnedir: bütün kentleri kapsayan Kent, Dublin; suları, akışkanları ve dişiliği kapsayan Irmak. Özne ise zaten bir Proteus'dur, bir metamorfozlar bütünü, bir ikameler kümesidir. Bu Özne felsefecilerin tözel içkinlik-aşkınlığından, 'düşündüğümü düşünüyorum'dan uzaktır.³⁶⁸

Lefebvre'in düşüncesine içkin olan şey, şimdi üzerinde bir düşünme eylemi biçiminde felsefenin şeyler'den yola çıkan bir yapıda, sistem ve bütünsellikten uzak ve eşyayı anlamlandırma çabasında olmasıdır. Bunun yapılabilmesi için elzem olan ise düşüncenin gündelik hayatın içerisine çağırılması ve yerleştirilmesidir. Böylesi bir sistemlilikten ve bütünsellikten arı olan düşüncüyü Barthes'ın göstergebilimi betimlemesinde de görmek mümkündür. Barthes göstergebilimi ideolojik bir araç haline getirmemiş ve her şeye çözüm sunan düşünsel bir ilaçtan ziyade şeyleri anlamamanın sadece bir yolu olarak görmüştür. Lefebvre gündelik hayatın analiz edilmesi yönündeki istençle, Barthes ise göstergebilimi hayatın içerisindeki her türlü yapıya uygulamak kaydıyla Baudrillard düşüncesinin ilk ayağını oldukça yoğun bir şekilde biçimlendirmiştir.

Bu biçimlendirmenin son itkisi de, özne yerine nesne odaklı bir felsefenin, Baudrillard düşüncesine girişindeki eşsüremlî biçimde Lefebvre düşüncesi içerisindeki yeridir. Lefebvre, edebiyat ile gündelik hayat eleştirilerini özne-nesne diyalektiği üzerinden okuyarak artık hâkim pozisyonda olanın ve kurucu rolü üstlenenin *nesne* olduğunu düşünmektedir. Ona göre öznenin silikleşmesi, çeperlerinin daha da zayıflamaya başlaması ya da kaynak ve kurucu bir rolünün olmadığına ifşa edilmesi yetersiz bir düşüncedir. Buna karşıt biçimde ele alınması gereken temel konu nesnenin dönüşümüdür fakat "sadece özne için, özne üzerinden ve özne karşısında anlamı olan nesnellik için var olan Nesne değil, kendi nesneliği içinde, neredeyse saf bir biçim olarak Nesne'nin"³⁶⁹ dönüşümü asıl konu ve ilgiyi oluşturmalıdır.

Baudrillard'ın, Lefebvre düşüncesiyle arasındaki ilişkiye geçmeden önce Baudrillard ve Foucault arasındaki bir ortak paydayı oluşturan edebiyat-felsefe yaklaşması şeklinde görölebilecek bir alanın yaratılmasındaki Lefebvre etkisini de

³⁶⁸ Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 11.

³⁶⁹ Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, s. 16.

açmak gereklidir Lefebvre, nesnelere öznel üzerindeki tahakkümünü göstermesi bakımından bir nesneyi edebi bir biçimde ele alıp onun tasvirini, dökümünü yapmayı arzulamaktadır ve bu ele alınan nesne bir maşrapa, bir sinek ya da bir portakal olabilir demektir.³⁷⁰ Nitekim onun bu düşüncesi, kendisini Georges Perec'in *Les Choses* (Şeyler)³⁷¹ eserinde kendisini göstermektedir ve böylece nesne artık öznenin daha fazla betimlenen ve belirleyici bir konumda olarak felsefenin ve edebiyatın içerisine girmiştir.³⁷²

Baudrillard, üzerindeki etkisi oldukça fazla olan Lefebvre düşüncesi, Baudrillard'ın özne-nesne diyalektiğini aşmasına ve özne perspektifli bir okumadan nesne perspektifli bir okumaya geçişi sağlamıştır. Nitekim modern hayatı şekillendiren, anlamlandıran ve dizayn eden bir özne düşüncesinin ötesine geçilmesi ya da kritiğinin yapılabilmesi için Baudrillard'ın temele aldığı düşüncelerden biri de Lefebvre'in gündelik hayat felsefesidir. Baudrillard, Lefebvre'in felsefi sistemini kendi düşüncelerini geliştirmek için kullanarak nesnelere sistemi teorisine ulaştırmıştır denebilir.

Baudrillard bu etkiler ve etkiler bağlamında Fransız felsefesine girişini, dönemin en hararetli tartışmasından kaçınarak ve belki de dönemin en hararetli tartışmasını farklı bir yoldan kat ederek, nesne üzerinden yapmıştır. Ona göre nesnelere artık kendi yapısal değerlerini kendileri oluşturmakta ve oluştukları bu yeni haliyle de öznelere üzerinde bir tahakküme başlamaktadırlar. Bu durumun analiz edilebilmesi için eski ile yeni nesnelere sisteminin analizi oldukça elzemdir³⁷³ ve bunun yapılabilmesi içinse yeni bir kuramın oluşturulması gerekmektedir. Ona göre bu kuramın oluşabilmesi için gerekli olan epistemolojik araçların ve yöntemlerin eklektik bir yapı arz etmesi, toplumsalın ve kültürel olanın her yanına uzanabilmesi adına yapılması gereken düşüncenin her disiplinden beslenmesidir. Nitekim, bu düşüncesini gerçekleştirebilmek adına özellikle ilk döneminde Marksizm, psikanaliz, yapısalcılık ve göstergebilim gibi çeşitli disiplinlerden³⁷⁴ yararlanmak suretiyle kendi sistemini kurma yoluna gitmiştir. Fakat onun Marksizm'den yararlanırken Marksist teoriyi ve dili yeni bir tarzda ele aldığını da

³⁷⁰ Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, s. 16.

³⁷¹ Georges Perec, *Şeyler*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

³⁷² Bu konuda örnek olarak bkz. Jean Baudrillard, *Nesnelere Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 87, 242-245.

³⁷³ Jean Baudrillard, *Nesnelere Sistemi*, s. 11.

³⁷⁴ Mark Poster, "Introduction", Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Stanford: Stanford University Press, 1988, s. 3., Richard Lane, *Jean Baudrillard*, London: Routledge Press, 2000, s. 3.

ifade etmek gerekir. Üretim odaklı düşünen ve bu yüzden de oluşan yeni toplumun açıklamasında Baudrillard'a göre yetersiz kalan Marksizmin sunmak istediği ekonomi politığın felsefi projesini bugün radikalleştirmenin yolu üretim, üretim biçimleri ve güçleri, üretim ilişkileri gibi kavramların maskelerinin düşürülmesinden yola çıkılarak yapılmalıdır.³⁷⁵ Ona göre Marksizm politik ekonomi eleştirisinde aşırı üretkenlik romantizmine yol açmakta ve üretim ilkesini³⁷⁶ hiç sorgulamadığından bugünü anlamak için pek de iyi bir araç değildir. Üretim olgusunun yeterince incelenmiş ve analiz edilmiş olması ve yeni toplumsal düşüncüyü açıklamada yetersiz kalışı, Baudrillard'ın Marksist paradigmayı farklı bir gözle okumasına neden olmuştur. O, bu nedenle Bataille'ın *Lanetli Pay*'ındaki gibi harcama yahut tüketim olgusu üzerinden bir okuma gerçekleştirmektedir.

Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'ne yazmış olduğu ilk önsözde belirtmiş olduğu şekliyle cinselliğin ve cinsel yasakların da bir sınır tarihi olarak betimlenip bu tarihin de bir arkeolojisinin yapılması gerektiğini ifade etmesi ve bunu yıllar sonra da olsa yapması gibi, Baudrillard da ilk kitabı olan *Nesneler Sistemi*'nin sonuna eklemiş olduğu "Nasıl Bir Tüketim Tanımı" adlı bölümde bir sonraki kitabının temasının ne olacağını ipuçlarını gösterir. Ona göre yeni düşüncüyü üretim odaklı okumak anlamsızdır. Çünkü artık nesnelere kendi aralarındaki rasyonelleşmiş haliyle özneler egemen bir boyuttadır ki bu da nesnelere ve onların tüketiminin konu edinilmesinin en temel göstergesidir.

Tüketimin konu edinilmesi, tarihsel olarak bakıldığında nesnelere geçirmiş olduğu üç değişimle yakından ilgilidir. Baudrillard açısından, Maussçu *armağan* (potlaç) kavramının önemiyle birlikte düşünüldüğünde, tarihsel açıdan ilk olarak nesnelere sembolik anlamları vardır ve artı değer ya da fazla olanın üretimi bu dönemde söz konusu değildir. İlkesel olarak artı değer oluşmadığı bir çağda nesnenin taşımış olduğu anlam sembolik bir anlamdır. Modern toplumlardan önceki tüm toplumlarda değişim/mübadele (exchange), değer olarak kodlanmayan bir dizi sembolik işlemler vasıtasıyla yürütülmektedir. Bunun aksine modern dönemde olduğu haliyle kapitalizmde değer, kullanım değeri ile değişim/mübadele değeri arasında yapılan bir ayımla ortaya çıkmaktadır.³⁷⁷ Modern dönemle birlikte bu sembolik boyutun yerini alan ikinci tarihsel

³⁷⁵ Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013, s. 17.

³⁷⁶ Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası*, s. 14.

³⁷⁷ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011, s. 11-15., Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 165.

dönem ise nesnelere *değer* üzerinden anlamlandırmaktadır. Fakat, Baudrillard'ın da belirtmiş olduğu haliyle *postmodernleşme* sonucunda oluşan üçüncü dönem ise *simge* ya da *değer* anlamından uzaklaşarak nesnelere birer gösterge haline gelmiş olduğu bir dönemi işaret etmektedir. Bu dönem, artık nesnelere tahakkümü altında olunan ve nesnelere birer gösterge halini aldığı dönemdir ve bu açıdan Marx'ın kavramları ve düşünceleri bu dönemde *işlevsiz* kalmıştır. Çünkü Marxçı ekonomi-politiğin, kullanım değerinin, öznelere kapitalist toplumsal düzenle bütünleştiren rasyonelleştirilmiş ihtiyaç ve nesnelere sistemini üreten mübadele değeri sisteminin bir kurgusu olduğunu ifade eden Baudrillard, Marx'ın radikal olarak görülen felsefesinin aslında ekonomi-politiğin basitçe bir yeniden üretimi olduğunu ifade eder.³⁷⁸ Öte yandan Baudrillard sadece Marksist kavram ve düşünceden uzaklaşmakla kalmamış, dahası, Batı toplumunun Aydınlanma döneminden bu yana kendisini her şeyin tek efendisi olarak gören tavrına da meydan okumuştur.³⁷⁹

Bu meydan okuyuşun ortaya çıkış anı, genel olarak Baudrillard düşüncesinin Marksist düşünceden uzaklaşma anı olarak imlenen³⁸⁰ *Üretimin Aynası* adlı eserdir. Baudrillard burada, kendisini evrensel bir düşünce şeklinde sunan Batı düşüncesinin eleştirel bir okumasını yaparak, Batı düşüncesinin oluşturduğu nesnel gerçeklik evreninin son bulunduğunu ve daha genel bir deyişle kendisinin adeta bütünleşeceği simülasyon evrenine yerleştiğimizi ifade eder. Birçok yorumcu³⁸¹ aynı zamanda Baudrillard düşüncesinin Fransız düşüncesi içerisindeki orijinalleşme anının da bu eser olduğunu düşünmektedir. Baudrillard, bu eserin ardından Barthes ve Lefebvre düşüncesindeki yapılardan ayrılarak Fransız düşüncesindeki *özgül* konumuna ulaşacağı haliyle *Simülasyon* düşüncesine geçiş yaşamıştır.

Bu geçişi, Baudrillard düşüncesinin radikalleşmesi ve Baudrillard'ın postmodern düşünce içerisinde alımlanmaya başladığı süreç olarak da okumak mümkündür. Gerçekten de o, *Üretimin Aynası* eserinden sonra göstergebilimden, Lefebvreci

³⁷⁸ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 166.

³⁷⁹ Barry Smart, "Postmodern Toplum Teorisi", çev. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 380.

³⁸⁰ Richard Lane, *Jean Baudrillard*, s. 65., Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford: Stanford University Press, 1989, s. 33-35. Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 165.

³⁸¹ Barry Smart, *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, London and New York: Routledge, 1992, s. 121 vd., Mark Poster, *Jean Baudrillard: Selected Writings*, USA: Stanford University Press, 1988, s. 3-4.

düşünceden ve nesnelere analiz edilmesi biçiminden uzaklaşarak; gerçek, sahte, iletişim, simülasyon, toplumsal ve toplumsalın sonu, bütünsel ve *hiper-gerçek*, *trans-estetik* ve *trans-politik* gibi konu ve kavramları kendi felsefi projesinin içine alarak ilk döneminden farklı bir çerçeveye yerleşmektedir. Nitekim Baudrillard'ın postmodern bir düşünür olarak alınılması da onun teknoloji ve sanallaşma ile birlikte, televizyon ve reklamcılığın gelişmesine eş biçimde kamusal alan ile özel alanın parçalandığı ve bu yeni dönemde toplumsalın da sonuna yönelik vurgusuyla mümkün olmuştur.³⁸²

Onun düşüncesinin Foucault düşüncesiyle birleştiği ve birbirini tamamlar bir nitelik arz ettiği görünüm de burada bu farklı çerçevede başlamaktadır. Foucault'nun arkeoloji ve soybilim gibi enstrümanlarla gün yüzüne çıkarmış olduğu hakikatin bir kurmaca ve inşa faaliyeti olması gibi Baudrillard da teorisinin gerçekliğin hakikatini temsil edebileceği anlayışına karşı çıkarak bağımsız ve dış göndergeye yahut nesnel gerçekliğe ayrıcalıklı bir konum verilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre gerçeğin yalnızca yeniden üretilebilir olduğu düşüncesinin değil, daima bu şekilde üretilmiş olduğu³⁸³ yani hipergerçek olduğu düşüncesi, bu açıdan Foucault düşüncesine yaklaşan bir düşüncedir. Bu birleşmenin bir tür ayırım vasıtasıyla gerçekleştiğini unutmamak gereklidir. Nitekim Foucault, modern düşünceyi karakterize ettiğini düşündüğü spesifik rasyonalitelerin, normalleştirilmenin ve tahakkümün araştırılmasını tarihsel çerçevede yapmaktadır. Foucault'nun sorunsallaştırmaları felsefi-tarihsel bir çizgiye odaklanarak şimdinin ontolojisini yaparken Baudrillard ise tarihsel olarak çokça tartışılmış olan teori-pratik ayırımında teoriyi bir anlamda radikalleştirerek ve ölümcül teoriyi işe koşarak şimdiki analiz etmeyi istemektedir. Teorisinin nesnesini kuran ve temsil eden yapısına karşı çıkmak arzusunda olan Baudrillard bu açıdan teoriyi daha nesnel, daha ironik ya da daha gerçek dışı olmak için dünyaya karşı gelebilmenin ve karşı koyabilmenin anlamı olarak radikal bir teoriyi savunmaktadır.³⁸⁴

Radikal teoriyi ortaya koyabilmek için var olan teorilerden vazgeçen Baudrillard'ın bu anlamda bir eksen kayması yaşadığını ifade etmek mümkündür. Gane,

³⁸² Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern*, London: Routledge, 2005, s. 145.

³⁸³ Jean Baudrillard, *Simulations*, tr. Paul Foss, Paul Patton, Philip Beitchman, New York: Semiotext(e), 1983, s. 146.

³⁸⁴ Jean Baudrillard, *The Ectasy of Communication*, Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Washington: Bay Press, 1987, s. 126-135.

de bu konuya değinerek onun kurmaca teoriye kaydığını³⁸⁵ ve onun kurmaca teoriye kayışından sonra toplum analizinden ziyade metafizik, etik, edebiyat, şiir ve kültür eleştirisinin zengin bir mezcedilişine uzanan sicil değışikliğı yaptığını ifade eder.³⁸⁶ Bu sicil değışikliğı olarak ifade edilen kırılma ya da dönüşüm, Baudrillard'ın yeni toplum düşüncesinin mahiyetini açıklama çabasından, özne felsefesi ve dolayısıyla da Batı metafizik geleneğinin özcü felsefelerinden daha radikal bir kopuşu betimlemektedir. Her ne kadar onun düşüncesini *Nesneler Sistemi*'nden itibaren hümanist nosyonun alt edilmesi yönündeki bir düşünceyle okumak mümkün olsa da, Baudrillard bu sicil değışikliğı ile öznenin kurucu rolüne modern düşüncenin oluşum anından itibaren yapılan vurguların geçersizliğini daha da ileri bir boyuta taşımaktadır. Baudrillard, bu noktadan itibaren Barthesçı göstergebilim, yapısalcılık ve Lefebvreci gündelik hayat eleştirilerinden ziyade nevi şahsına münhasır bir düşünür olarak, öznenin yerine nesneyi özgül bir biçimde merkeze alan bu düşüncesiyle antihümanist paradigmanın içerisine yerleşmektedir. Bu noktada onun antihümanist düşüncenin mahiyetini betimleyen felsefi analizler yapmadığını bundan ziyade antihümanist paradigmanın karakterini betimleyecek şekilde felsefi düşüncenin bir yenileşmesini yapmak arzusunda olduğunu da ifade etmek gerekir. Ona göre yüzyıllardır süregelen öznenin hükümranlığına son veren bir düşünce olarak nesnelere ele alınması ayrıca, yine yüzyıllardır süregelen bir düşünce biçimi olarak diyalektik olmayan bir düşüncenin safında olmak anlamına da gelmektedir. Bu manada Baudrillard'ın, Foucault'nun yukarıda oluşan yeni düşüncüyü betimlediğı haliyle *diyalektik-olmayan*³⁸⁷ düşüncenin içerisinde değerlendirilmesi de mümkündür.

Son olarak onun düşünce dünyasında tanınmasını sağlayan ve *Simülasyon kuramcısı* olarak anılmasına imkân veren Simülasyon düşüncesinden bahsetmek, Baudrillard'ın Fransız düşüncesindeki yerinin belirlenmesinde önem arz etmektedir. Kuramsal ve sistemsel olanın reddedilmesiyle birlikte Baudrillard'ın düşünsel evreni, bilgisayarlaşma, teknolojikleşme, medya, siberetik, denetim sistemleri, gözetlemenin radikal bir biçim alışı, üretimin yerini alan tüketim gibi düşüncelerle daha çok simülasyon

³⁸⁵ Mike Gane, *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture*, London: Routledge, 1991, s. 94.

³⁸⁶ Mike Gane, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London: Routledge, 1991, s. 194.

³⁸⁷ Baudrillard da oluşan yeni düşüncenin diyalektik olmaktan ziyade bir olasılaştırma mantığı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, İzmir: Eylül Sanat Yayıncılık, 2017, s. 47, 67., Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

evrenini betimler bir hal alır. Simülasyon evreninde şeyler, dışa doğru bir patlama (explosion) gerçekleştirmez, bunun yerine içe-doğru bir patlama (implosion) gerçekleştirir ve bu evrende imaj ile simülasyon ve gerçeklik arasında çizilmiş olan sınırlar, içe-doğru patlayarak bir iç-patlama yaratır ki bu da, gerçek denilen şeyin yaşantılanmasının ve zemininin ortadan kaybolmasıdır.³⁸⁸ Bu düşünce aynı zamanda, postmodern felsefelerin başlangıç anında sıklıkla başvuru zeminsiz, temelsiz düşünmenin Baudrillardcı düşüncedeki neşet edişidir.

Ona göre gerçek artık ortadan kalkmıştır, bundan da ötesi, gerçeğin ortadan kalkmasıyla birlikte gerçeğin sürekli olarak yeniden üretildiği hiper-gerçeklik evreni olarak Simülasyon, gerçekle gerçek olmayan arasındaki ayrımın ortadan kalkıp, hipergerçeğin, gerçekten daha gerçek olduğu bir görünümüdür.³⁸⁹

Baudrillard'ın postmodern olarak alınılması onun ilk dönem eser ve düşünceleriyle değil, daha ziyade simülakrlar teorisiyle oluşan ve teknolojidenden, medyadan, sibernetikten, hiper-gerçeklikten bahseden bu dönemde gerçekleşmiştir. McLuhan'ın medya kuramından oldukça etkilenen Baudrillard, bu teoriyi kendi sistemine uyarlayarak, kendi tarihsel dönemleştirmesini yapar. Modernleşmenin ardından gelen süreci *postmodernleşme*³⁹⁰ olarak okuduğundan, kimi yorumcular onu postmodernizmin başat figürlerinden biri olarak görmektedirler. Halbuki kendine ait bir tarihsel dönemleştirmeye giden Baudrillard, yaşantılanan durumun bir analizini ya da ontolojisini subjektif bir biçimde postmodernleşme olarak görmekte ve postmodernleşmeyi zorunlu olarak postmodernizme gönderimde bulunan bir yapı olmaktan ziyade, toplumsal bir olguya işaret eden bir kavram şeklinde okumaktadır. Bu toplumsal olguların analizinin ise ona göre, yeni felsefi icat ve kavramlarla yapılması gerektiğinden Baudrillard genel olarak kuramsal düşünceyi, özel olarak kendi kuramını daha da radikalleştirerek Fransız düşüncesindeki kendine özgü yerini sağlamlaştırmak istemiştir.

2.6. Michel Foucault ve Jean Baudrillard'ın Enstrümanları

Burada öncelikli olarak açıklanması gereken konu hem Foucault'nun hem de Baudrillard'ın belirli bir metot düşüncelerinin olmadığı, dahası, düşünsel açıdan iki

³⁸⁸ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 172.

³⁸⁹ Jean Baudrillard, *Simulations*, s. 23.

³⁹⁰ Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon adlı eserinin sonunda oluşan yeni dönemi postmodernlik olarak adlandırır ve bu dönemin bir analizini yaptığını ifade eder.

düşünürün de bir metodunun ya da metotlarından ziyade enstrümanlarının var olduğudur. Kimi yorumcular özellikle Foucault açısından üç tür metottan bahsederken, kimi yorumcular da onun düşüncesinde belirli bir metodun olmadığını belirtmişlerdir. Foucault düşüncesinin dönemselleştirilebilmesi adına onun metodunun serimlenmesi amacını güden bu tür yorumlar, Foucault düşüncesi açısından sağlıklı olmamaktadır. Aynı durumun Baudrillard için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Örneğin Gutting, Foucault'nun kronolojik olarak *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ile Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserlerinde arkeolojiyi; *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi*'nde soybilimi; *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri olan *Hazların Kullanımı* ve *Kendilik Kaygısı*'nda ise etik olmak üzere üç temel metodu kullandığını ifade eder.³⁹¹ Yine, Foucault düşüncesinin *Kelimeler ve Şeyler* eserinden sonra yaşanan kafa karışıklığının giderilmesi adına kendi yaptığı işin açıklanması olarak görülebilecek olan *Bilginin Arkeolojisi*'ni yöntembilimsel bir çaba olarak ele alan Bernauer, bu eseri; önceki eseri olan *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserinin vaadi olan “arkeolojik çalışmaların yöntem sorunlarını doğrudan ele alma” yolunda atılan ilk adım olarak görür. Fakat ona göre, Foucault'nun bu kitabı yazmasındaki ana hedef, arkeologlar için bir el kitabı olmasından ziyade önceki çalışmalarında ortaya çıkan ve kapalı kalan yerlerin açığa kavuşturulmasıdır.³⁹² Nitekim yöntembilimsel olarak bakılan çalışmanın sonuç bölümünün Sartre ile hesaplaşmaya giren bir piyes olarak kurgulanması ve varoluşçuluğun öznelliğe gönderimde bulunan yapısının aksine arkeolojinin öznesiz düşünmenin imkânı üzerine bir araştırma olması ve dönemin oldukça yoğun bir biçimde tartışılan bir diğer ana başlık olan yapısalcılıktan kendini arındırmaya çalışması gibi temalar da dikkate alındığında Foucault için *Bilginin Arkeolojisi*, yöntemini açıklamaya çalışmaktan ziyade kendini diğer düşünür ve düşüncelerden ayırıcı bir yere oturtma çabası olarak görülebilir. Foucault'nun yöntemi kendisine sonradan giydirilen bir gömlektir, keza Foucault kendi araştırma alan ve pratiklerini her zaman için açıklama çabası gütmüş olsa da kendisinin *keskin* ve *efradını cami agharını mâni* bir yöntem

³⁹¹ Gary Gutting, “Introduction”, *Michel Foucault: A User's Manual*, The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 2.

³⁹² James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 168.

açıklamasını hiçbir zaman yapmamıştır ve dahası, kuram/yöntem Foucault için her zaman bir alet edavat kutusudur.³⁹³

Genel olarak bakıldığında, dönemselleştirmenin işlevsel hale getirilebilmesi ve yöntem üzerinden işletilebilmesi adına Foucault düşüncesinin öncesinde söylemsel görünümde olan oluşumları ve bunların neşet ediş ve değişim kurallarını tespit eden arkeoloji, sonrasında ise söylemsel oluşum ve pratiklerin iktidar ilişkilerine nasıl bağlandığını çözümlenme amacıyla olan soybilim ve son olarak da özgürlük ve kendilik kaygısından hareketle iktidar ilişkilerinden kaçış çizgilerinin bulunması anlamına gelen etik yöntemin üçünün de birbirini tamamladığı ve kendisinden önceki araştırma pratiğinin *ıskaladığı* bölümleri genişletmeye çalışan yöntemler olarak ele alındığı da vakidir.³⁹⁴ Fakat Foucault açısından böylesi bir durum gerçekten söz konusu mudur ve Foucault için dönemleştirmeden ve yöntem(ler)den bahsedilebilir mi?

Özmkas, bu konuda Foucault düşüncesinin bu kavramlara dayanılarak dönemleştirilemeyeceğini ve Foucaultcu düşüncede oldukça önemli yeri olan bu kavramların bilindik anlamda bir yöntem ya da kuram olmadığını ifade ederek Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'ni bir yöntem kitabı olarak kurguladıysa eğer, niçin soybilimi de açıklayan bir yöntem kitabı yazmadığını haklı olarak sorar.³⁹⁵ Foucault düşüncesi için bir yöntemden bahsetmek yerine düşünsel açıdan sorunsallaştırmaların sürgit biçimde devam ettiğini söylemek, kayma ve kopmalarla devam eden bir düşünsel hattın izini bu yönüyle ele almak daha uygun olacaktır. Çünkü o yöntem ve yöntemli düşünce biçiminden hiç hazzetmemekte ve şöyle demektedir:

Hayır. Bilginin Arkeolojisi bir yöntembilim kitabı değil. Farklı alanlara aynı biçimde uygulayacağım yöntemim yok. Tersine şunu söyleyebilirim ki, yöntem sorununu asla öne çıkarmadan, araştırmamı sürdürürken bile bulduğum ya da uydurduğum araçları kullanarak tecrit etmeye çalıştığım şey, bir nesnelere alanıdır, aynı nesne alanıdır. Yine bu anlamda ben yapısalcı hiç değilim; çünkü ellili, altmışlı yılların yapısalcılarının hedefi esas olarak, evrensel olarak geçerli olmasa bile, en azından bir dizi farklı nesne için -dil, edebi söylemler, mitik anlatılar, ikonografi, mimari...- genel olarak geçerli olan bir yöntem tanımlamaktı. Benim sorunum kesinlikle bu değildir: Bir tür katmanı ortaya

³⁹³ Michel Foucault, "Entelektüeller ve İktidar", *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 32.

³⁹⁴ Arnold I. Davidson, "Arkeoloji, Geneoloji, Etik", çev. Veli Urhan, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002, s. 109., Thomas Flynn, "Foucault's Mapping of History", *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 29.

³⁹⁵ Utku Özmkas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 75.

çıkarmaya çalışıyorum, modern teknisyenlerin deyişle arayüzeyi, bilgi ile iktidarın, hakikat ile iktidarın arayüzeyini. İşte, benim sorunum budur.³⁹⁶

Bu noktada Foucaultcu düşüncüyü dönemleştirmenin ve bir yonteme hapsederek okumanın ötesinde, düşüncesinde her daim sorunsallaştırmaların var olduğu varsayımıyla ve söylemsel olan ya da söylemsel olmayan pratiklerin yine bu sorunsallaştırmalar bağlamında analiz edildiği, çözümlendiği bir noktadan okumak daha velut bir okuma olacaktır. Nitekim o, kendisinin *kör bir ampirist* yönünü vurgulayarak kendisinin kesin ve keskin bir teorisinin olmadığını, nesnelere ortaya çıkarılmasında kullanacağı enstrümanları/araçları kendisinin ürettiğini ifade ederek bu durumu tavzih etmektedir.

Yöntem kitabı olarak sunulan *Bilginin Arkeolojisi* bu noktada Megill tarafından bir *yöntem parodisi* biçiminde ele alınmış ve Foucault düşüncesinin özne metafiziklerine bir karşı saldırısı şeklinde okunmuştur. Burada Megill'in Kartezyenizm ve hümanist nosyona bir karşı saldırı olarak okuduğu *Bilginin Arkeolojisi*'ni aynı zamanda, hümanist düşüncenin başlatıcısı olan Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'sının parodik bir tekrarı³⁹⁷ ve sonuç kısmında da Descartes'tan Sartre dönemine dek süzülerek gelen ve Foucault düşüncesinin karşı hesaplaşmaya giriştiği yer ve an olan Sartreci diyalektik düşünceyle giriştiği bir savaş şeklinde okumak daha anlamlı olacaktır.

Burada Heidegger ve Foucault düşüncesinin birbirine yaklaştığı bir an olarak iki düşünürün de *ikiz kardeş* şeklinde tavsif edilen *antropoloji* ve *hümanizm* karşı bir saldırı gerçekleştirdiğini ve Foucault'nun genel biçimde *Bilginin Arkeolojisi*'nde bu temaları vurguladığını ifade etmek de gerekir. Heidegger'in antropoloji ile hümanizmi Kartezyen özne olarak insan yorumuna bağladığı noktayla Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde *derli toplu* bir şekilde giriştiği hümanist nosyonun yıkımına yönelik vurgular bu noktada birbirleriyle eşleşen bir görüntüdedir. Heidegger'in hümanizmi, "insandan yola çıkarak, bütününde varolanı insanın durduğu yerden, insana göre açıklayarak, değerlendirerek, insanın felsefi yorumlanışını imleyen"³⁹⁸ olarak görmesi ve bilimin de bu insani yorumlanışa göre şekil alması sonucu elde etmiş olduğu sonuçları belirleyen, sınırlayan ve en nihayetinde bir metodoloji geliştiren yapısına karşılık gelecek şekilde Foucault da

³⁹⁶ Michel Foucault, "İktidar ve Bilgi", *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 173.

³⁹⁷ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 372-373.

³⁹⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ya da Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2001 s. 81.

kendi felsefi projesini, Kartezyenizme yaslanmayan, anti-metodolojik bir görünüme kavuşturmak ister.³⁹⁹

Teori-pratik arasındaki münasebetin açılımına ve teorinin bir pratiği açıklama, ifade etme ve uygulama olgusu şeklinde görülmesine karşı çıkan Foucault, teorinin bizatihi bir pratik olduğunu, dahası teorinin yerel ve bölgesel bir pratik biçiminde görülmesi ve bütünleştirici bir şey olarak görülmemesi gerektiğini ifade ederek kendisinin yönteminden ziyade bir mücadelesinin olduğunu söyler.⁴⁰⁰ Bu durum da Foucault'nun yönteminden ziyade güncelliğin ontolojisini kurguladığı şekliyle yöntemle bir mücadelesinin olduğunu ve bu mücadelede, mücadele araçlarını/enstrümanlarını değiştirmekten geri durmadığını bizlere göstermektedir.

Aynı durum *soybilim*⁴⁰¹ adıyla bilinen enstrüman açısından da geçerlidir. Genel olarak soybilim; arkeolojinin, bir tarihsel epistemenin yerini neden başka bir tarihsel epistemeye bıraktığını açıklamakta yetersiz kaldığı bir anda, bu değişimin mevcuda gelme koşullarını gösterecek şekilde pratiklere ve kurumlara daha yakından odaklanabilme adına seçilmiş bir enstrüman olarak görülmüştür. Ancak yine de kimi yorumcular, arkeoloji ve soybilim arasındaki sürekliliğe vurgu yaparak soybilimin, başlangıçta dil ve söyleme odaklanan arkeolojinin analiz alanının genişletilmesi olarak yorumlamışlardır. Örneğin Best ve Kellner “soykütüğü, Foucault'nun odak noktasında bir değişikliğin habercisi olsa da, çalışmalarında bir kırılma oluşturmayıp, daha ziyade analizin kapsamının genişletilmiş olduğunu gösterir.”⁴⁰² diyerek, Foucaultcu düşüncede arkeoloji ve soybilim açısından bir kırılmadan ziyade bir bütünlüğün daha da genişletilmesine vurgu yapmışlardır. Bunun yanı sıra Foucault, kendisine “soykütük arkeolojiden sadece, söylemin dışında olan iktidar ve dispozitiflerle ilgilenmesi bakımından mı farklılaşıyor” şeklinde sorulan soruya şu şekilde cevap vermiştir:

(...) Bu iki sözcüğü çok farklı anlamlarda ve farklı iki dizi problemi belirtmek için kullandığıma inanıyorum. Diyeceğim o ki, ‘arkeolojik araştırma’ ifadesini kullandığımda, toplumsal tarih hakkında yaptığımı ayırmak istemişim, zira

³⁹⁹ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s. 376.

⁴⁰⁰ Michel Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 31.

⁴⁰¹ Geneologie kavramının Türkçe’de mevcut üç farklı kullanımı mevcuttur: Soybilim, soykütük ve motamot tercüme olarak jeneoloji. Soykütük, genel olarak kökensel bir araştırma izlenimi barındırdığından dolayı, jeneoloji de bahsedilen kavramı yalnızca aktardığından dolayı bu iki kavram yerine, Lemke’nin *Politik Aklın Eleştirisi*’nin çevirmeni olan Özge Karlık’ın çevirisinde kullandığı şekliyle soybilim kavramını kullanmayı tercih ettim.

⁴⁰² Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 77.

toplumu değil, söylem olgularını ve söylemleri analiz etmek istiyorum; ve aynı zamanda söylemlere dair bu analizi, felsefi bir hermeneutik olacak şeyden, yani söylenmemiş bir şeyin şifresinin çözülmesi yoluyla söylenmiş olanın yorumları gibi olacak şeyden ayırmak istemişim. ‘Arkeolojik araştırma’ ifadesini kullandığımda kastettiğim, meşgul olduğum şeyin, olay ya da olaylar dizisi olarak analiz edilmesi gereken bir dizi söylem olduğuydu. (...) Soykütükten anladığımsa, olaylar olarak bu söylemlerin analizinin hem sebebi hem de hedefi ve göstermeye çalıştığım bu söylemsel olayların nasıl, bir şekilde, şimdimizi kuran ve bizi, bilgimizi, pratiklerimizi, rasyonalite biçimimizi, kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimizi kuran şeyi belirlemiş olduğu. Soykütük de bu.⁴⁰³

Bu açıklamada önemli olan bir konu da Foucault’ya yöneltilen sorunun metot/yöntembilim açısından arkeoloji ve soybilim arasında ne gibi farklılıklar olduğuyken, Foucault’nun cevabında bunların bir araştırma olarak zikredilmesidir. Foucault, arkeolojiden soybilime geçiş yaparken bir metodoloji değişikliğine gitmemiş olduğunu ve dahası, arkeoloji ve soybilimsel araştırmaları yapmaktan hiçbir zaman geri durmadığını belirtir.⁴⁰⁴ Foucault, bu noktada bir makas değişikliğine gitmek yerine köken arayışına ve tarih ötesi evrensellere⁴⁰⁵ karşı olmaklığı bakımından arkeoloji ile soybilimi aynı çizgide tutmaya özen göstermektedir. Bu sebeplerden dolayı aşağıda serimlenecek olan arkeoloji ve soybilim, Foucaultcu birer metot olmaktan ziyade birer enstrüman olarak ele alınacaktır. Nitekim Koopman da arkeoloji ve soybilimin genel itibarıyla bir metot düşüncesiyle uyuşmadığını, bu iki enstrümanın daha ziyade yeni uygulamaların, teknik ve düşünce biçimleri olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁰⁶

Söz konusu durum Baudrillard için de geçerlidir. Yukarıda Baudrillard’ın çağdaş Fransız düşüncesi içerisindeki konumu açıklanırken belirtildiği üzere, kendi konumunu oluştururken etkilendiği ve faydalandığı düşünürlerin çoğulluğu, kendi düşüncesini oluştururken onun daha *senkretik* bir biçimde hareket etmesini sağlamıştır. Bu noktada Baudrillard ve metodoloji açısından Baudrillard’a yapılan vurgu, daha ziyade ilk dönem eserlerine gönderimde bulunan ya da *simülasyon* düşüncesinin daha net hale geldiği *Simülakrlar ve Simülasyon* eserinin bir *kuram* şeklinde okunması yoluyla olmaktadır. Foucault’nun felsefi-tarihsel analizlerinin geçmişten şimdiye uzanan boyutunun Baudrillard’da *şimdinin şimdi* üzerinden okunması boyutu, Baudrillard’ın kurmaca

⁴⁰³ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir, Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2020, s. 115-116.

⁴⁰⁴ Foucault, *Eleştiri Nedir, Kendilik Kültürü*, s. 119-120.

⁴⁰⁵ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 85.

⁴⁰⁶ Colin Koopman, “Problematization”, *The Cambridge Foucault Lexicon*, ed. Leonard Lawlor, John Nale, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 399.

teoriye (fiction theory) yaslanmasına neden olmaktadır.⁴⁰⁷ Bu yüzden Foucault düşüncesi söz konusu olduğunda bir yöntemden ya da yöntemlerden bahsedilebildiği ve bu düşüncenin sorunsallaştırılabildiği yerde, Baudrillard düşüncesinde böylesi bir yöntem düşüncesinden bahsedilememektedir. Bunun yerine Baudrillard düşüncesini, kendisini ve analiz nesnesini, postmodern düşüncenin ana izleklerinden biri olarak hakikatin bir keşif değil icat olarak imlendiği gibi, bu kurguyu aşikâr bir biçimde kurgulayan bir biçim olarak alımlamak gerekmektedir. Nitekim o, ilk eserlerinde Marksist teoriden ve kavramlarından oldukça yararlı olsa da neo-Marksist bir çağda yaşadığını ifade eder ve kavramları bu neo-Marksizm'e göre kurgularken, Lefebvreci düşünce ve Barthesçi düşünceden de oldukça yararlanmaktadır.

Simülasyonlar ile birlikte ise daha özel olarak gerçekliğin yitip gittiği ve bunun yerine hiper-gerçek olan bir evrene geçişle birlikte düşüncesinin içerisine teknoloji, medya, yeni enformasyon teknikleri gibi konular girerken bu düşüncelerin bir teori haline gelmesi McLuhan'ın medya kuramı sayesinde olmuştur. Bu noktada Baudrillard düşüncesi için de bir yöntem ya da teoriden ziyade enstrümanlardan bahsetmek daha sağlıklı bir düşünce olacaktır. Bu enstrümanları Baudrillard'ın *Nesneler Sistemi* ile başlayan ve *Üretimin Aynası*'nda son bulan neo-Marksist çözümlemenin yekpare bir hale geldiği ve bu düşüncüyü genel biçimde yansıttığını düşündüğüm "*Tüketim Toplumu*" ve neo-Marksist bakış açısından uzaklaşmanın sonucunda düşüncenin daha da radikalleştirilmesiyle birlikte açığa çıkan "*Simülasyonlar*" aracılığıyla okumayı önereceğim. Dahası, Foucaultcu arkeoloji ve soybilim; modernliğin, modern öznenin söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerle kurulma anının tarihsel bir çözümlemesi olarak görülebilirken, Baudrillardcı tüketim toplumu ve simülasyon enstrümanları ise bu modern öznenin bugünkü tarihsel çözümlemesinin bir adı olarak da okunabilir.

2.6.1. Michel Foucault'nun Enstrümanları I: Arkeoloji

Foucaultcu düşünce kendini, en başından beri geleneksel tarih yazımından ve geleneksel felsefi ve toplumsal kuramların problem sunma biçimlerinden ayırmakta ve Foucault kendi çalışma taslağını bağımsız bir metodolojik bir yaklaşım olarak sunmaktadır.⁴⁰⁸ Keza bu konuda Foucault düşüncesinin yapısalcı düşünceyle daima

⁴⁰⁷ Mike Gane, *Baudrillard's Bestiary*, s. 6 vd.

⁴⁰⁸ Thomas Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, çev. Özge Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016, s. 65.

birlikte anılmasına karşın, Foucault'nun bu tür bir özdeşleştirme girişiminden de oldukça rahatsız olduğu bilinmektedir. Foucault'nun kendine has üslubu ve araştırması, bu noktada daha ilk andan itibaren belirginleşerek arkeoloji adını almakta ve arkeoloji, en genel anlamıyla *sessizliğin arkeolojisi*⁴⁰⁹ biçimine bürünmektedir. Foucault işe ilkin arkeolojiyle başlamaktadır. Öyle ki tüm bir on yıl boyunca (1961-1971) Foucault düşüncesinin arkeoloji ile iş birliği içinde olduğunu eserlerinin isimlerine bakarak dahi anlamak mümkündür. Sessizliğin ve mırıltıların arkeolojisi şeklinde sunulan ve psikiyatrinin modern rasyonalitenin karşıtı olarak kurduğu delilikle birlikte, akılla akıl olmayan arasındaki karşıtlığın kurulmasına kaynaklık eden yapısının çözümlenmesi olan *Deliliğin Tarihi*, modern psikiyatrinin oluşumuna yardım eden rasyonalitenin ve psikiyatrinin kurulumuna odaklanarak klinik tıbbın doğum anına odaklanan *Kliniğin Doğuşu* ile yaşam, emek, dil ve ekonomi bilimlerinin belirginleşerek insanın, sosyal bilimler olarak adlandırılan bilimlerde ortaya çıkışını konu edinen *Kelimeler ve Şeyler*'de arkeoloji enstrümanını işe koşan ve bu eserlerinde mücessem hale getiren Foucault arkeolojiyi şöyle açıklamaktadır:

Benim yaptığım şey ne bir biçimselleştirme ne bir metin yorumlama. Bir arkeolojidir: Yani, adından açıkça anlaşılacağı gibi, arşiv'in betimlenmesidir. Arşiv sözcüğünden anladığım şey, verili bir dönemde derlenmiş ya da yok oluşun büyük serüvenleri arasında bu dönemden kalmış metinler yığını değildir. Benim kastettiğim şey, verili bir dönemde ve belirli bir toplum için şunları tanımlayan kurallar bütünüdür: Söylenebilirliğin sınırları ve biçimleri (...), korumanın sınırları ve biçimleri (...), farklı söylemsel oluşumlar içerisinde ortaya çıktığı şekliyle belleğin sınırları ve biçimleri (...), yeniden etkin hale getirmenin sınırları ve biçimleri (...), sahiplenmenin sınırları ve biçimleri.⁴¹⁰

Belirli ifadeye kavuşmuş olan cümlelerin oluşturduğu bir dokunun tarihinin anlatılması ve bu dokunun yapısındaki cümlelerle ifade edileni belirlemek amacıyla arkeoloji,⁴¹¹ bir çağın söylemlerinin normatifiğini ve bilginin normalleştirme biçimlerini ve bunun yanı sıra oluşum kurallarını irdeleyen yöntemsel bir yapıdadır ama bir yöntem bilim değildir.⁴¹² Öte yandan arkeoloji, her ne kadar tarihsel olana odaklanmış olsa da yalnızca tarihsel bir okuma paradigması da değildir.⁴¹³ Çünkü arkeoloji daha ziyade, bilgi nesnelere ve başlangıçlara odaklanıp bunları yüzeye çıkarma amacıdadır

⁴⁰⁹ Michel Foucault, "Deliliğin Tarihi'ne Önsöz", *Büyük Kapatılma*, s. 22.

⁴¹⁰ Michel Foucault, "Bir Soruya Cevap" *Felsefe Sahnesi*, s. 122-123.

⁴¹¹ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 45-46.

⁴¹² Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 11.

⁴¹³ Judith Revel Foucault: *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 80.

ve bu yüzden geçmişe saplantılı bir şekilde takılı kalmak ya da bir köken arayışı yerine şimdiyi hedeflemektedir.⁴¹⁴ Özellikle Foucault'nun ilk dönem eserlerine bakıldığında onun çalışma alanının 16.ncı yüzyıldan günümüze değin Batı düşüncesine egemen olan söylem uygulamalarının arkeolojik olarak çözümleme şeklinde belirginleştiğini ifade edebiliriz. Görünür olan ile görünür olmayan ve söylemsel olan ile söylemsel olmayan pratiklerin çözümlenmesi üzerinden modern öznenin ve hem özneye dair hakikatlerin hem de dünyadaki şeylerin hakikatine dair var olan söylemlerin analizini amaçlayan arkeoloji, bu yönüyle güncelliğin ontolojisinde Foucaultcu düşüncenin en temel enstrümanlarından biridir. Foucault genel olarak arkeoloji kavramını bilindik anlamının ötesinde kullanarak, tarihsel kökenlere ve köklere ulaşma amacıyla bir kazı ya da gizli olan anlamların ortaya çıkarılmasına dair felsefî bir araştırmadan ve evrensel tarih tezine karşıt olarak kullanarak, verili olanın kendi görünürlüğünü, yüzeyselliğini ve görünür olma halini analiz eden bir şey olarak betimler.⁴¹⁵

Yukarıda adı geçen eserlerinde Foucault'nun temel amacı bilgi, episteme, düşünce tarihi ve söylemsel oluşumların ne olduğu, neyi/neleri kapsadığının açıklanması ve bu söylemsel oluşumların ortaya çıkış ve değişim kurallarının oyununu tespit etmektir. Bu yüzden Foucault arkeolojinin altında arşiv, söylem ve olay gibi kavramları da işe koşmakta, böylece analiz edilen olgunun çok yönlü bir incelemesini de yapabilmektedir. Bu noktada Özmakas'ın belirtmiş olduğu üzere dilden söyleme geçiş anı olarak *Bilginin Arkeolojisi, Kelimeler ve Şeyler* eserlerinin odaklanmış olduğu fakat defaatle başarısızlığından bahsedilen *temsil* sorunundan bir kaçış olarak görülebilir. Aynı şekilde yine *Bilginin Arkeolojisi*, Foucault'nun yorum sorununa getirmiş olduğu yeni bir anlayışın oluşmaya başladığı bir andır,⁴¹⁶ çünkü dilsel olandan söylemsel olana geçişle birlikte ortaya yeni bir sorun çıkar ki bu da yorum sorunudur. Deleuze'ün de belirtmiş olduğu üzere “Arkeoloji bugüne kadar ‘arşivciler’ tarafından kullanılan iki temel tekniğe karşı çıkar: biçimselleştirme ve yorumlama.”⁴¹⁷ Foucaultcu yorumlama, bu noktada Nietzscheci perspektival hakikat anlayışına yaklaşır ve olgulardan ziyade yorumların var

⁴¹⁴ Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 15-16.

⁴¹⁵ Thomas Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi*, s. 65-66.

⁴¹⁶ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 76.

⁴¹⁷ Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019, s. 32.

olduğu anlayışıyla cisimleşir: “Yorumlamanın tam anlamıyla başlangıcı olabilecek hiçbir şey yoktur, çünkü, aslında zaten her şey yorumdur.”⁴¹⁸

Öte yandan Foucault; tarihe geçmiş dönemlerde olan bitenin mahiyetinin serimlenmesi olarak değil, bundan ziyade şimdiyi kuran bilgi ve iktidar pratikleri ve stratejilerinin ne olduğunu anlamak ve açıklamak için bakar. Arkeolojinin temelinde olan arşivin betimlenmesi “bir amaç ya da niyet incelenmesi, nesnelerin hiyerarşik bir düzen altında toplanması ya da kategorileştirilmesi değildir.”⁴¹⁹ Arşivi betimleyen olarak arşivci, söylemlerin oluşum koşulları içerisinde nasıl doğduğunu, söylemi şekillendiren ve söylenebilir kılan kuralları ve sınırları inceleyerek işe başlamakta, sonrasında da bu söylemlerin insan ve kültürün hafızasında nasıl korunduğunu ya da korunmayanların sonrasında lazım olduklarında nasıl tekrardan etkinleştirildiklerini ve söylemlerin hangi grup ya da bireyler tarafından dile getirildiğini incelemektedir.⁴²⁰ Foucaultcu güncelliğin ontolojisi tam da burada yeşermektedir, çünkü tarihte olanların zorunlu olarak öyle olması gerektiğini varsayan tarihsel hakikat fikri bu noktada Foucaultcu düşüncede bir hakikatten ziyade bir icat ya da kurgu olarak nitelendirilmektedir. Hakikatin tarih-ötesi bir boyutunun olmasından ziyade, dünyasal ve tarihsel bir olgu oluşu, Foucault’nun hakikat tarihinin yapılabileceğini düşünmesine yol açar. Ona göre hakikat, bilgi ve iktidar düzleminde oluşan bir yapıdadır:

Kanımda burada önemli olan nokta, hakikatin ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur: Tarihini ve işlevini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar.⁴²¹

Bu noktada arkeoloji, belirli bir zaman diliminde ve belirli bir kültürdeki söylem ve hakikatin üretilmesini belirleyen ve sağlayan koşul ve kuralların tespit edilmesi çabası olarak iki sorunsala açılmaktadır: Bilgi ve iktidar sorunsalı. Bu meyanda arkeolojinin uygulanması, hem pozitif hem de negatif bir unsur içermektedir. Pozitif unsur; bilgi tarihini *farklı* bir biçimde düşünmemize yardımcı olacak alternatif kategoriler ve

⁴¹⁸ Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 53-54.

⁴¹⁹ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 76.

⁴²⁰ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 76-77.

⁴²¹ Michel Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 49-50.

kavramlar yaratması ve bu kavramlarla düşünce tarihinin *yeni* bir analizinin mümkün kılınmasıyla, negatif unsur ise düşünce tarihinin geleneksel kavramlarının ve düşünce biçimlerinin bir kritiğidir. Bu da zorunlu olarak düşünce tarihi içerisinde var olan eski kategoriler olarak etki, evrim, düşünce yapısı veya zamanın ruhu⁴²² gibi analitik kategorilerin şiddetli bir eleştirisi ve söylemlerin içerisinde açığa çıkan eser, tür ve yazar gibi kavramlarından, dolayısıyla da öznenin merkeziliğinden vazgeçilmesidir. Arkeolojinin temel amaçlarından biri de bu noktada yeşermektedir: “düşünen ve konuşan özne mefhumunu geçersiz kılmak adına bilgi tarihine yeniden şekil vermek.”⁴²³ Thomas Flynn da bu konuda arkeolojinin ikili yapısına farklı bir vecihten yaklaşarak arkeolojinin ikili bir işlevi olduğunu söyler. Ona göre arkeoloji hem karşı-tarihtir (counter-history) hem de sosyal eleştiridir:

(...)Karşı tarihtir çünkü geleneksel tarihle ‘kontrapuntal’ bir ilişki varsaymaktadır ve sonuçları inkâr etmekten çok yeniden düzenler ve kaynaklarını kendi amaçları için kendisi hazırlar. (...) Arkeoloji aynı zamanda sosyal eleştiridir, çünkü en çok sevilen önyargılar ve en çok kabul edilen gereksinimlerin olumsuzluğuna dair duygularımızı radikalleştirerek değişim için gerekli olan imkân ve koşulları hazırlamaktadır. Ayrıca arkeoloji, söylemsel uygulamalara odaklanırken, bir yandan da; algılama, kavrama, söyleme ve yapma arasındaki bağın da altını çizmektedir.⁴²⁴

Öznenin modern düşüncede şekillenişinin ayrımcı ve dışlayıcı düşünce içerisinde aranması gerektiğini düşünen Foucault, bunun için tarihsel bilginin süreklilik ilişkileri içerisinde oluştuğunu ve tarihsel bilginin hiçbir zaman evrensel ve genel-geçer bir bilgi olamayacağını savunur. Süreklilik ilişkilerinden ziyade süreksizlik ilişkilerine ve kırılma, kopma, ayırım ve dışlama olgularına daha fazla ağırlık veren arkeoloji, bu yönüyle tarihsel dönemlerin koşullarınca, yani epistemelerinden hareketle o dönemi mümkün hale getiren ifade, söylem ve oluşumların meydana gelme süreci olarak doğruluğun, tarihsel *a priori*ler yoluyla bilinmesi olacaktır. Öyle ki bu tarihsel *a priori*’ler her çağda farklı şekilde kimlik kazanan durumdadır. Bu manada doğruluğun temel epistemolojik ölçütünü belirleyen şey bilim değil her çağın kendisidir.⁴²⁵ Bilimsel düşüncenin doğruluğun epistemolojik ölçütünü belirleyememesine benzer olarak Foucault, arkeolojide özneyi merkeze alan her türlü göstergeyi dışarda tutma amacındadır ve bunun için bilgi ile bilme

⁴²² Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 34-38.

⁴²³ Eric Paras, *Foucault*, s. 53.

⁴²⁴ Thomas R. Flynn, *Foucault’s Mapping of History*, s. 33.

⁴²⁵ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 51.

arasında özsel bir ayrıma işaret eder. Bilinç ile bilme gibi kavramlar belirli bir öznelliğe gönderimde bulunduğu için dışlanan; söylemsel pratik ile bilgi ise öznelliğe gönderimde bulunmadığından dolayı konu edinen kavramlardır.⁴²⁶ Derinlemesine bilgi olması ve özne-üstü bir yapıda olmasına bağlı olarak söylem, öznenin ortadan kalktığı ve öznenin süreksizliğinin belirginleştiği bir birliktir. Bu husus, Foucault'nun antihümanist nosyonu devreye soktuğu ve kendini her tür özne merkezli felsefeden, özneyi temele alan, öznenin merkeziliğini vurgulayan ve kurucu rolünü olumlayan felsefelerden kendini ayırttığı yerdir. Özne, bu noktada kendisini söyleme ve söylemsel oluşumlara bırakmaktadır. Dahası öznenin göstergesi olan her şey bu andan itibaren devre dışı kalmaktadır. Bu noktadan itibaren arkeoloji özneye dair her şeyin reddedilmesi, söylem hakkındaki bir betimleme yani söylem üzerine söylem halini almaktadır. Söylem üzerine söylemin yapılabilmesi için de meta-anlatılar ya da hümanist düşüncenin gerektirdiği gibi özne merkezli açıklamalar yerine söylemsel oluşumlar, ifade, arşiv devreye girerek, bir epistemeyi mümkün kılan koşulların mahiyetinin açıklanması ve tarihin belirli bir zaman diliminde nelerin söylenebileceğini, nelerin söylenemeyeceğini belirleyen türlü stratejiler ve pratikler daha ön plana alınmalıdır.⁴²⁷

Bu itibarla arkeoloji, düşünce tarihi ve genel bilim düşüncesi ve metodolojisinden dört noktada ayrışma göstermektedir. Foucault'ya göre bilim ve düşünce tarihlerinin ana ilgisi belgeleri taramaktan ibarettir ve belgelerin bir tür sorgulanması olarak görülen tarih, belgelerin yorumlanması, belgenin konuşulduğunda doğru söyleyip söylemediğinin sorgulanması olarak görülmekte ve bu sorgulamaların temel amacı geçmişin yeniden kurulması olmaktadır. Arkeoloji, bu tür bir tarih algısının ve kavrayışının ötesinde, belgeleri anıtlar haline dönüştürerek onları organize eden, bölen, dağıtan ve düzeylere ayırmaktadır:

- 1) Düşünce tarihi belgelerden ya da belgelerde dile getirilen temalardan yola çıkan bir inceleme biçimini benimserken, arkeoloji yapıt olarak değerlendirdiği söylemi bir başlangıç noktası olarak değerlendirmez; söylemi ana konusu edinerek onu kendi içinde incelemeye çalışır.
- 2) Düşünce tarihi belirli bir döneme ait görünen düşüncelerin izlerini henüz var olmadıkları dönemlerde bulmaya, daha önceki dönemlerdeki düşüncelerle

⁴²⁶ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 50.

⁴²⁷ James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 197.

sürekliliğini sağlayacak bağlarını bulmaya ya da orijinlerini ortaya çıkarmaya çalışır. Oysa arkeoloji söylemlerin oldukları şey olmadan önceki ya da olmaktan çıktıkları sonraki hallerini incelemeyi problem konusu edinmez. Arkeolojinin problemi, söylemleri kendi içinde betimlemek, söylemlerin kullandıkları kurallar oyununun başka bir şeye indirgenemez olduğunu göstermektir.

- 3) Düşünce tarihi, düşüncelerin, temaların bireysel ve toplumsal kaynaklarına yönelir ve bu düşünceleri psikolojik, sosyolojik ve antropolojik sebepler ağının içinde değerlendirmeye çalışır. Arkeoloji ise “yaratıcı özne” temasını devreye sokan tüm bu araştırma biçimlerini dışında tutar. Onun derdi, söylemsel pratikleri ve onun kurallarını betimlemektir. Bu yönüyle yaratıcı özne ilgisi arkeolojiye yabancı bir durumdur.
- 4) Düşünce tarihçisi, düşünceyi değerlendirişinde, kaynağın saflığı ve yazarın niyeti temalarına sadık kalır. Oysa arkeoloji, söylemin içinde kalarak, onu olduğu gibi görmeye çalışan sistematik bir nesne-söylem hakkındaki bir betimlemedir.⁴²⁸

Düşünce tarihinin irdelediği söylemlerde farklı şekiller ve biçimler altında fakat birlik oluşturma amacında olan bağlantı ilkesi, görünür olan uyumsuzlukların, çelişki ve aykırılıkların sadece yüzeyledeki önemsiz unsurlar olduğu kabulüdür. Bu aykırılık ve uyumsuzluklar, söylemin merkezinde var olan gizli birliğe ulaşılmasını engelleyebilecek yanılsamalardır. Fakat düşünce tarihi bu önemsiz unsurları tabir caizse “hasır altı” ederek, kendi anlamlılığını meşrulaştırma yoluna gitmekteyken, arkeolojik çözümleme bu uyumsuzluk ve aykırılıkları kurtulunması gereken şeyler olarak değil, betimlenecek şeyler olarak görmektedir.⁴²⁹

Arkeolojiyi bu noktada kendinden önceki düşünürlerde de bulan Foucault, örneğin Marx ve Nietzsche düşüncelerinde bu düşüncenin nüvelerini bulabileceğimizi söyler. Foucault, düşünce tarihi içerisinde yeşerdiği şekliyle, bir süreklilik içerisinde özne merkezli düşünümün kritize edilmesine ve öznenin kurucu olduğu mitine karşı çıkan bir biçim ve tarihin yöneldiği yer olarak arkeolojik çözümlemenin, Marx tarafından

⁴²⁸ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 164-165.

⁴²⁹ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 176-178.

başlatılan bir merkezden kayma yoluyla başladığını fakat etkilerini gösterebilmesinin uzun bir zaman aldığını söyler.⁴³⁰

Öznenin merkeziliği ve önceliğine dair, tüm insan etkinliklerinin son kertede bireysel özneye dışarıdan bir müdahaleyle belirginleştiğini ifade eden Marx'ın ekonomi politik açılımını Nietzsche, en saf insan ahlaklılığını en çıplak iktidar mücadelelerine dek geri götürür ve bu girişim oldukça radikal bir boyut alır.⁴³¹ Bu girişimin son raddesinde psikanaliz, dilbilimi ve etnolojik araştırmalar, özneyi arzusunun ilkelerine, dilinin formlarına, eyleminin kurallarına, mitik ya da masalsı söylemlerinin oyunlarına kaydırıldığı anda, insanın mahiyetine yönelik sorgulamalar cinselliği, insanın bilinçsizliğinin ve dilinin sistematik formlarını ya da uydurmalarının düzenliliğini açıklayamadığı zaman tarihin süreklilik teması tekrardan ortaya çıkmıştır. Bu noktada özneyi merkezisizleştirme girişimindeki iki önemli figür olarak görülebilecek olan Marx ve Nietzsche, yeniden bu hümanist nosyonun içerisinde değerlendirilmeye çalışılmıştır:

Marx'ı antropolojiyle uğraşan birisi olarak görmeye, onu tamlıkların bir tarihçisi yapmaya ve hümanizmin önerisini onda yeniden bulmaya zorlanıyoruz; demek ki Nietzsche'yi aşkın felsefenin terimleri içinde yorumlamaya ve onun soybilimini, ilk başlangıç hakkındaki bir araştırma düzlemine indirmeye itiliyoruz.⁴³²

Genel olarak düşünce tarihinin ilerlemeci ve süreklilik arzusundaki çizgisine ters bir izdüşümü olacak şekilde arkeoloji, tarihin içerisindeki süreksizliklerin, serilerin, sınırların, özel düzenlerin, farklılaşmış bağımlılıkların genel bir teorisini oluşturma girişiminin; tarihi, bilincin kendi içerisinde yüceltilmiş olduğu ayrıcalıklı bir sığınak olmaktan çıkarmaya çalıştığı için oldukça sert bir karşı kuvvetle karşı karşıya kalmaktadır.⁴³³ Tarihin ve öznenin koruyucusu olarak süreklilik, öznenin kurtulan her şeyin ona geri döneceğinin ve zamanın, yeniden oluşturulmuş olan birliğin içinde özneyi yeniden kurmadan hiçbir şeyi parçalara ayırmayacağını ve dağıtmayacağını garantisidir.⁴³⁴

⁴³⁰ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 24.

⁴³¹ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011, s. 425.

⁴³² Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 25.

⁴³³ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault*, s. 426.

⁴³⁴ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 24.

Öte yandan Foucault arkeoloji hamlesiyle yapısalcılık tartışmalarından beri olduğunu da vurgulamaktadır. Yukarıdaki bölümde de bahsedilen psikanaliz, dilbilim, etnoloji ve etnolojide başlasa da sonrasında Fransız düşüncesindeki birçok düşünceye etki eden bir düşünce biçimi olarak yapısalcılık, tarihin kutsallaştırılan ve antropolojik kökenli yapısını derinden sarsmıştır. İnsanı merkeze almayan bir tarihsel çözümleme imkânı olarak arkeoloji, bu alanların kaygısını taşısa da bu alanlarla aynı koşullar altında ve aynı iklimde değerlendirilemezdir. Foucault'ya göre *Bilginin Arkeolojisi*, yapısalcı düşünürlerin eserlerindeki gibi yapı tartışmalarını konu edinen değil, insan varlığı, bilinç, başlangıç ve özne hakkındaki soruların ortaya çıkmış olduğu ve geliştiği konuları içerisinde barındıran bir eserdir.⁴³⁵

Foucault'nun kendisini ve çözümlemesini yapısalcı düşünceden ayırmasının haklı bir yönü vardır, çünkü 1960'lı yılların tamamında iş başında olan arkeoloji, yapısalcı düşüncenin aksine, Bachelard ve Canguilhem'in etkisiyle oluşan ve kavram merkezli bilim tarihinden esinlenen bir düşüncedir. Foucault'ya göre kavram merkezli bilim tarihi her ne kadar yeni bir düşünceyi imlemekte olsa da kavramın bizatihi kendisinin *tarihyazımında* temel bir birim teşkil edemeyeceği, kavram-öncesi bir yerden yani sözceden ve sözcenin etrafındaki pratiklerden yola çıkmak daha uygun bir yoldur.⁴³⁶ Bu noktada arkeoloji, öznenin önce yapının geldiğini söylemek yerine daha farklı bir şey söyler: Arkeolojinin en temel getirisi, Bachelardcı tarihsel epistemoloji ile sosyal tarihi mezcetmek, yani kavramlar ile toplumsal yapıları doğrudan belirlenim ilişkilerinin dışında, her zaman zaten ilişki içinde olan öğeler olarak düşünmektir. Foucault'nun *genel tarih* adını verdiği ve *Deliliğin Tarihi*'nde uygulamış olduğu yöntemin bu olduğu söylenebilir. Kapatma pratikleri ile delilik söylemini birbirleriyle ilişkiye sokmak, bize Foucault'nun *söylemin düzeni* dediği şeyi göstermektedir. Söylemsel olmayan pratiklerin söyleme eklemlenme biçimlerinin belirişi bu anda başlamaktadır.⁴³⁷ Bu noktada Foucault'nun öznenin arkeolojisine dönüşen, öznenin, bilincin, cinselliğin, etiğin öznesi olarak oluşum aşamalarını kaydeden, sorunsallaştıran arkeoloji, Foucaultcu düşüncenin en temel enstrümanlarından biri olmaktadır.

⁴³⁵ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, s. 27.

⁴³⁶ Ferhat Taylan, *Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh*, Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Collège de France Dersleri 1977-1978, (içinde), çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. xii.

⁴³⁷ Ferhat Taylan, *Önsöz: Strateji, Norm, Yönetim*, s. xii.

Öte yandan “tarihsel bilgi alanında gerçekleşmekte olan dönüşümün ilkelerini ve sonuçlarını göstermeye”⁴³⁸ çalışan Foucault’nun *tarihsel* özne arkeolojisiyle, Baudrillardcı düşüncenin en temel parametresi olan nesnelere dizgesinin “güncel” analizinin birbirine tam anlamıyla örtüştüğünü, dahası, Foucaultcu özne arkeolojisinin Baudrillard düşüncesinde nesne arkeolojisine dönüştüğünü de ifade etmek mümkündür. Öznenin güncel olarak oluşmasına değin süregelen tarihsel süreç içerisinde korunan sürekliliklerin ve dışlanan süreksizlik, pratik ve stratejilerin Baudrillard düşüncesindeki izdüşümleri, nesnelere tarihsel süreç içerisinde belirli bir rasyonellik kazanarak özne üzerindeki tahakkümüne giden süreç ve serüvenin bir tasviridir.⁴³⁹

Tarihsel bilgi alanındaki değişimlerin Foucault düşüncesindeki çözümlemesi olan arkeoloji, Baudrillard düşüncesinde farklı bir çizgiye kaymaktadır. Modern nesnelere rasyonalizasyonunun ortaya çıkardığı sorunlar, çözümlemede kullanılan aletler, tanımlanan kavramların ve ulaşılan sonuçların, Foucault düşüncesindeki özneye dair yapılan negatif vurgunun Baudrillard’da da aynı derecede negatif olduğu ve her iki düşünürün yapısalcı düşünceye yabancı olmayan çözümlemeleri de hesaba katıldığında bu durum daha da açığa çıkmaktadır. Sonuç olarak Foucault’nun modern öznenin çözümlenmesi olarak okuyacağımız arkeolojinin Baudrillard’da modern nesne çözümlemesine dönüştüğünü söylemek mümkündür.

2.6.2. Michel Foucault’nun Enstrümanları II: Soybilim

Arkeolojinin öznenin bir kurgu, kurmaca bir hakikat olduğu ve inşai faaliyetini çözümleme olduğu yerde, Foucaultcu bir diğer enstrüman olan soybilim *özneleşme* (subjectification) sürecinin tabi kılıcı sonuçlarını betimleme girişimi olarak anlaşılabilir. Soybilim; iktidarın, özneleştirme ve bilginin üretimi süreçleri üzerindeki faaliyet, ilişki ve etkilerinin daha da genişletilmesidir: “Arkeolojinin insan bilimlerini hümanist varsayımlar zemininde durdukları gerekçesiyle eleştirdiği noktada, soykütüğü bu teorileri iktidarın işleyişleriyle bağlantılandırır ve tarihsel bilgiyi yerel mücadelelerin hizmetine sunmaya çalışır.”⁴⁴⁰ Bu noktadan sonra, öznenin söylemsel bir inşa olarak görülmediğini ve Foucault düşüncesine yeni bir enstrümanın eklendiğini söylemek mümkündür.

⁴³⁸ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault*, s. 428.

⁴³⁹ Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 11., Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 15-18.

⁴⁴⁰ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 78.

Lemke'nin de ifade ettiği şekliyle her ne kadar Foucault düşüncesinin ilk uğraklarında gizil bir biçimde iktidar meselesi söz konusu olsa da dile ve söyleme odaklanan düşünce yapısının getirisi olarak öznenin söylemsel alanlardaki inşasının yerini, Collège de France'a seçilmesinin ardından vermiş olduğu açılış dersinin metni olan *Söylemin Düzeni*'nde iktidar olgusu alır.⁴⁴¹

Foucault, bu noktadan itibaren doğruluğa yönelik bir araştırmanın doğruluk ile iktidar arasındaki ilişkilerin tarihsel bir çözümlenişine yönelmektedir. Beatrice Han'ın da belirtmiş olduğu üzere, arkeolojiden soybilimsel enstrümana geçiş anı burada, *doğruluk istencine* yönelen Foucaultcu düşüncede belirginleşir. Foucault'nun doğruluk istencini merkeze almasının iki nedeninden biri bilginin mümkün olma koşullarını sadece söylemsel alanda kalarak betimlemeye çalışmanın yetersizliğini idrak etmesi ve bunun neticesinde bilginin ve doğruluğun söylemsel olmayan pratiklerle bir bütün olan yapısının soybilimsel analizle daha sağlıklı ve işlevsel olacağına inanmasıdır. İkincisi ise Foucault'nun bilgi ve doğrulukla ilgili olarak, doğruluk istenci düşüncesinin, doğruluğun mümkün olma koşulları probleminin, bilgi ile iktidar arasındaki bağıntı vasıtasıyla incelemeye çalışmasıdır.⁴⁴²

Ancak burada bir sorun ortaya çıkmaktadır ki o da Foucault'nun arkeoloji enstrümanının sonrasında, arkeolojiden vazgeçerek soybilimsel düşünceyi devreye sokup sokmadığı ya da arkeoloji ile soybilimsel çözümlenmenin birbirini tamamlayıp tamamlamadığı düşüncesidir. Her ne kadar tarihsel değişimlerle ilgili başarısız bir girişim ya da kuram şeklinde ele alınsa ve Foucault'nun, arkeolojinin bu başarısızlığından sonra soybilime geçiş yaşadığını düşünmek mümkün olsa da, arkeoloji ve soybilimi birbirini tamamlayan, birbirlerinin eksikliklerini gideren enstrümanlar okumak daha uygun bir okuma olacaktır. Soybilimin genel itibarla tarihsel değişim mekanizmalarını açığa çıkaran yapısı,⁴⁴³ arkeolojinin tarihsel değişimleri açıklayamamasının ardından bu düşüncenin gediklerini kapatır görünmektedir. Ayrıca soybilimsel enstrümanın devreye sokulması ve analiz alanının genişlemesi, arkeolojik enstrümanın sorunsallaştırmalar

⁴⁴¹ Thomas Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi*, s. 81., Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 79., David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 287.

⁴⁴² Beatrice Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, tr. Edward Pile, California: Stanford University Press, 2002, s. 77.

⁴⁴³ Hans Sluga, "I'm Simply a Nietzschean", Timothy O'Leary, Christopher Falzon (ed.), *Foucault and Philosophy*, Wiley and Blackwell, 2010, ss. 36-59, s. 38.

alanının daha da genişletilmesi şeklinde de görülebilir. Bu andan itibaren Foucaultcu sorunsallaştırmaların, modern öznenin söylemler içerisindeki oluşumuna karşılık olarak, söylemsel olmayan oluşumların özne üzerindeki kısıtlayıcı, baskılayıcı iktidar stratejileriyle iç içe geçen yapısının çözümlenmesi ve öznenin, kapatma kurumlarınca kapatılarak, kendisini kurmasına odaklanan yapısı bu durumu daha da aşikâr kılmaktadır. Arkeolojiden sonra, öznenin epistemolojik açıdan kurulumunu imleyen bilgi odaklı okumanın eksik kalan yanlarını soybilimsel düşüncenin kapattığını, soybilimsel çözümlenme ile Foucault düşüncesinin içerisine yerleşen *iktidar* olgusunun daima bilgi-iktidar problematiği içerisinde sorunsallaştırıldığını da ifade etmek gerekir. Bu noktada Foucault'nun çözümlenmesinin kapsamının genişlemesi olarak soybilimsel çözümlenme; söylem alanından, söylemsel oluşumların koşullarına ve bu oluşumları sınırlayan, kurumsallaştıran şeylerin açığa çıkarılmasına odaklanmaktadır. Böylece Foucault düşüncesinde söylemin maddi koşulları olarak kurumlar, politik eylemler ve olaylar, ekonomik pratikler ve süreçler daha fazla ağırlık kazanmakta ve görünür olmakta, söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler ve stratejiler arasındaki ilişkiler sorunu daha da temele yerleşmektedir.⁴⁴⁴

Düşünsel gelişiminde temel bir önemi haiz olan Nietzscheci uğrak (soybilim), Foucault felsefesinde analiz biçiminin de içine sokulmaktadır. Bilgi/bilme istenciyle hemhal olan düşüncenin bunun yanı sıra iktidar etkisi ve stratejileriyle birlikte yürütülmesi ve çözümlenmesi, soybilimsel enstrümanın devreye sokulmasıyla mümkün olmuştur. Böylece Foucaultcu düşünce arkeolojik çözümlenmenin temelinde olan “insan bilimlerinde söylemlerin meydana gelişlerini düzenleyen ‘bilinçdışı biçimleme kurallarına’ yönelmesine karşılık⁴⁴⁵, soybilimsel çözümlenmeler bundan ziyade insan bilimlerinin oluşumunu ve onların toplumsal pratiklerde gizil bir biçimde var olan belirli iktidar teknik ve stratejileriyle bağlantılılığını açığa çıkarmak suretiyle incelemektedir.⁴⁴⁶ *Hapishanenin Doğuşu* ve *Cinselliğin Tarihi* gibi eserler bu açıdan, bilgi ve iktidar mekanizmalarının, tekniklerinin ve stratejilerinin birbiri içinde eriyen boyutuyla birlikte, soybilimsel çözümlenmenin daha görünür olduğu ve fakat arkeolojik çözümlenmede var olan sınır, eşik ve etki gibi kavramların da dışlanmadığı bir alandır. Nitekim

⁴⁴⁴ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault*, s. 432.

⁴⁴⁵ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault* s. 433.

⁴⁴⁶ Barry Smart, *Michel Foucault*, London and New York: Routledge, 2002, s. 34.

Hapishanenin Doğuşu'nun başlangıcında Damiens adlı bir mahkûmun idam edilmiş anının tasvirinden sonra, Paris Genç Mahkûmlar Evi'nin talimatnamesinin serimlenişi,⁴⁴⁷ bir sınıra ve eşığe işaret etmesi açısından önemlidir.

Öte yandan soybilimsel enstrümanın devreye sokulmasıyla birlikte görünür hale gelen iktidar pratikleri ve stratejileri, geleneksel teori tarafından ele geçirilemeyen yeni bir anlama düzeyinin oluşumunu da beraberinde getirmektedir.⁴⁴⁸ Bu yüzden Foucaultcu düşüncenin yalnızca bir arşiv taraması yapan yönü yani saf bir arşiv teorisyeni olma boyutu onun, soybilimsel enstrümanla birlikte, kendi döneminde meydana gelen her türlü politik eyleme soru soran ya da bu sorunlara cevap arayan bir entelektüele dönüşmesini de sağladığı söylenebilir. Bu noktada onun *Hapishanenin Doğuşu*'nda hapishane, disiplin, disiplinci iktidar üzerine yazdıklarının ve yapmış olduğu tarihsel çözümlemenin güncelliğin bir ontolojisinde varmış olduğu yeri göstermesi açısından *Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu*'nu (G.I.P.) kurması da daha anlaşılır olmaktadır.⁴⁴⁹

Öznenin söylemsel ve söylemsel olmayan oluşumlar içerisindeki çözümlemesinin hali olarak arkeolojiden sonra, öznenin modern iktidar ve bilgi pratiklerince oluşturulan yapısının bir çözümülenişi halini alan soybilimsel çözümleme, geleneksel iktidar ile modern iktidarın doğum anını kaydeder. Geleneksel olarak yasaklayıcı, zor kullanıcı ve özneler üzerindeki her türlü hayat hakkını kendinde barındıran geleneksel iktidarın beden üzerindeki tahakkümünün, kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte üretici güçlerin güdümünde bulunan bir yapıya bürünen modern iktidar anlayışına tevdi ettiği aşikârdır. Soybilim bu noktada baskılayıcı iktidar anlayışının birbiriyle yer değiştirmesi sonucu oluşan ruhu baskılayan ve öznenin yaşatılması üzerine kurulu bir iktidar anlayışına nasıl, ne şekilde, hangi pratikler ve stratejiler vasıtasıyla ulaşıldığını bir çözümleme girişimidir. Bu girişimin temelinde var olan düşüncenin, Nietzsche düşüncesinden alımlanan yapısını görmek için “Nietzsche, Soybilim, Tarih”⁴⁵⁰ başlıklı metne bakmak gereklidir. Ayrıca bu metnin bir diğer önemi, *Deliliğin Tarihi* ile *Kelimeler ve Şeyler* eserlerinde uygulamış olduğu arkeolojinin açılımını, kendisine yöneltilen eleştirilere cevap verme ve oluşturmuş olduğu arkeolojik çözümlemenin betimlemesini, çözümlemeyi yaptıktan sonra vermesine

⁴⁴⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 37

⁴⁴⁸ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, s. 103.

⁴⁴⁹ Michel Foucault, “G.I.P. Manifestosu”, *Büyük Kapatılma*, s. 100.

⁴⁵⁰ Michel Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi*, s. 230.

karşıt olarak, Foucault'nun araştırma ve analiz konularına uygulayacağı enstrümanın betimlemesini analiz etmeden önce yapmasıdır. Soybilimsel *tarihyazımının* uygulanma alanını geleneksel *tarihyazımından* ayırma amacındaki Foucault bu metinde, ilk olarak Nietzsche'nin tarih anlayışının ve köken olarak sunulan kavramların bir çözümlemesini yaparak işe başlamaktadır.⁴⁵¹

Metafiziğin her zaman bir ilk ilke arayışına matuf olan yapısına benzer biçimde geleneksel tarih anlayışının metafiziksel bir ilk ilke (köken) arayışının karşısında olan, *soy ve başlangıç* üzerine sorular soran soybilimci, böylece gerçek tarihi bir köken araştırması olarak görmek yerine “şeylerin ardında, çok başka bir şeyin var olduğunu” ve “onların özsel ve tarihsiz sırlarını değil, özsüz oldukları sırrını ya da onlara yabancı figürlerden yola çıkarak parça parça inşa edilmiş olduğu sırrını”⁴⁵² öğrenecektir. Foucault, soybilimin köken arayışına karşıt bir yapıda olduğuna vurgu yaparak köken arayışının düşüncenin şimdiki meşrulaştırma biçim ve formları aramak olduğuna da işaret eder: “Bir köken aramak, ‘önceden olmuş olanı’, kendine tamamen uygun bir imgenin ‘aynı’sını bulmaya çalışmaktır.”⁴⁵³

Soybilim, bu noktadan itibaren kendi farklı çözümlemesi içerisinde dil ve gösterge modeline göre işletilen bir model değil aksine, mücadelenin ve savaşın modeli olmakta ve dilin düzeninin araştırılmasından ayrılmaktadır.⁴⁵⁴ Soybilimin amacı, toplumun canlı bir organizma olarak bütünlüklü bir biçim almasında ve bu biçimin korunmasını sağlayan nedenlerden farklı olarak, uygulanan dışlama sistemleri aracılığıyla oluşturulan bölümlenmeleri, yadsıma ve inkâr oyunlarını işe koşarak toplumun kendi fonksiyonelliğini nasıl işletebildiğinin araştırılmasıdır.⁴⁵⁵ Bu noktada Foucault düşüncesinin sistematik bir toplum kategorizasyonu yapmadığını ve onun bir iktidar teorisyeni olmaya namzet biri olmadığını ifade etmek gerekir. Bir soybilimci olarak Foucault bunların aksine, iktidarın hangi araçlarla işlevselliğini kazandığını, nasıl işlediğini, kimlerin arasında, hangi noktayla hangi diğer nokta arasında, hangi yöntemleri kullanarak ve hangi tür etkilerde

⁴⁵¹ Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi*, s. 231-232.

⁴⁵² Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi*, s. 233.

⁴⁵³ Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, *Felsefe Sahnesi*, s. 233.

⁴⁵⁴ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon, tr. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, New York: Pantheon Books, 1980, s. 114

⁴⁵⁵ Michel Foucault, “Attica Hapishanesi Hakkında”, *Büyük Kapıtılma*, s. 153.

bulunarak işlediğini tarihsel fenomenler aracılığıyla incelemek istemektedir.⁴⁵⁶ Nitekim Baudrillard da, L'Yvonnet'in kendisine sormuş olduğu, düşüncelerin ardında gizlenmiş olan şeyleri açığa çıkarma ve bu gizlenmiş olan şeylerin temel gerçekliklerini göstermeyi amaçlayan Nietzscheci soybilim yöntemiyle alakalı soruya, takip ettiği ve uygulamış olduğu analiz biçiminin bu olduğunu ve bundan ayrı olarak bir düşünme biçiminin olmadığı⁴⁵⁷ cevabını vermiştir.

2.6.3. Jean Baudrillard'ın Enstrümanları I: Tüketim Toplumu

Jean Baudrillard'ın anti-metodik yapısı ve kurgusal teoriye yaslanan bir düşünür olması, onun belirli bir yönteminden ya da yöntemlerinden bahsedilmesine olanak tanımamaktadır. Kendi kuramını radikal belirsizlik⁴⁵⁸ olarak belirleyip felsefi düşüncesini eklektik bir yapıda oluşturan Baudrillard, kendisini “radikal bir teorisyen”⁴⁵⁹ olarak tanımlayarak anti-metodik yapısını vurgulamaktadır. Baudrillard'ın şeyleri anlama, Batı düşüncesi ve kültürünü yorumlamasının izdüşümlerini serimleyebilmek adına, onun ilk dönem *düşüncelerinin* vukua geldiği yer olarak *tüketim toplumu* betimlemesi, onun özne merkezli felsefelerden kaçınma, bu felsefeleri yadsıma ve nesnelere almış oldukları rasyonel biçimlerle birlikte özneyi merkezsizleştiren ve öznenin *daha rasyonel bir şekilde özneye tahakküm eden boyutlarının açığa çıktığı* yerdir. Bu açıdan bir şerhle yani tüketim toplumu enstrümanının, Baudrillard düşüncesindeki ilk dönemin tamamının izahatı olarak tercih edildiğini söylemek gereklidir. Baudrillard düşüncesinin tamamına etki eden nesne araştırması, genel itibarıyla, onun ilk döneminde vurguladığı şekliyle, özneye verilen ayrıcalıklı konumun sorgulanması ve eleştirilmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca Baudrillard, ilk eserinin (*Nesneler Sistemi*) sonuç bölümünde “*Nasıl Bir Tüketim Tanımı*”⁴⁶⁰ başlıklı bir yazıyla, kendi analiz biçiminin evrileceği yeri de bizlere göstermektedir. Bu yönüyle Baudrillardcı analizin, toplumsal düşüncenin analiz biçimini aldığı yer *tüketim toplumdur*. Tüketim toplumu tanımı; modern öznenin, daima üretim pratiği içerisinde değerlendirilip, postmodern dönemin özellikle hesaplaşmaya giriştiği

⁴⁵⁶ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 3-4.

⁴⁵⁷ Jean Baudrillard, *Fragments: Conversations with François L'Yvonnet*, tr. Chris Turner, London and New York: Routledge, 2004, s. 2.

⁴⁵⁸ Mike Gane, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku, Serhat Toker, Ankara: De Ki Yayınevi, 2008.

⁴⁵⁹ Mike Gane, *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, s. 143.

⁴⁶⁰ Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 240.

ve kendisini bir meta-anlatı olarak imlediği Marksist düşünce⁴⁶¹ ile karşı bir hesaplaşma anı olarak da okunabilir.⁴⁶²

Baudrillard'ın tüketim toplumu enstrümanının içerimlediği düşünceler; kendi iç tutarlığı olan bir dizge haline gelerek öznenen daha rasyonel bir hale gelişini ortaya koyan, üretimden ziyade tüketim olgusunun daha merkezde olduğu, modern dönemin *simgesel değiş tokuş* ve ölüm üzerinden okunması gibi düşünceler etrafında örülmektedir. Featherstone da üretimden ziyade tüketim olgusunun daha merkezi bir rol oynadığı bu noktaya varılırken; Baudrillard'ın, Adorno, Horkheimer, Marcuse Lukacs ve Lefebvre çizgisini izleyerek ulaştığını düşünür. Ona göre Baudrillard'ın tüketim toplumuna yaptığı değerli katkılardan bir tanesi “tüketimin göstergelerin aktif bir şekilde manipüle edilmesini gerektirdiğini savunmak amacıyla semiyolojiden”⁴⁶³ yararlanmasıdır. Baudrillard'a göre tüketim:

Maddi bir pratik ya da fenomenolojik bir varlık değildir. Yediğimiz yiyeceklerle, giydiğimiz elbise, kullandığımız araba veya görsel ve sözlü mesajların özüyle değil, bunların tümünün bir araya gelmesiyle açıklanabilir. Tüketim tüm nesnelere az ya da çok tutarlı bir söylem içerisinde oluşturulan sanal bütünlüğüdür ve tüketim, anlamlı olduğu ölçüde, göstergelerin manipülasyonu anlamına gelen sistematik bir eylemdir.⁴⁶⁴

Tüketim nesnelere oluşturduğu sınıflandırma sisteminin öznelere davranışlarını şekillendirici boyutu bu düşünce içerisinde yer alır: Nesne, özneyi tahakkümü altına almaktadır. Kendisini bir imaj, gösterge ve prestij nesnesi olarak koyutlayan nesne, özneyi kendi fonksiyonu itibarıyla değil, kendisinin bir gösterge olması vasıtasıyla tahakkümü altına almaktadır. Anlam bu yönden artık öznenen, öznenin anlam üreten yapısında değil, nesnenin anlamı belirleyen ve üreten yapısında aranmalıdır. Bireyin nesnelere elde ederek kazanmış olduğu imaj sayesinde oluşan özgürlük

⁴⁶¹ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 228.

⁴⁶² Baudrillard'ın genel olarak Marksist düşünceden kopuş anı olarak görülen *Üretimin Aynası* adlı eserinin yerine, Baudrillard kendisini her zaman için Marksist olmaktan ziyade, neo-Marksist bir düşünce iklimi içerisinde yaşayan, bu yüzden de kendisini, neo-Marksist çözümlerle vasıtasıyla düşünce ve kültürü anlamaya çalışan biri olarak tanımlar.

⁴⁶³ Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 41.

⁴⁶⁴ Jean Baudrillard, *Selected Writings*, s. 21-22.

yanılsaması aracılığıyla toplum bir düzen kazanmakta ve kendi sonsuzluğu içerisinde sürgit biçimde devam eden göstergeler oyunu da böylece burada başlamaktadır.⁴⁶⁵

Baudrillard, bu noktada Foucaultcu düşüncenin imlemiş olduğu disiplin toplumunda yaşamakta olduğumuz önermesini alt üst ederek, öznelerin diğer özneler, söylemler ya da söylemsel olmayan kurumlar tarafından kuşatılmadığını bunun yerine daha çok nesnelere tarafından kuşatılmış olduğunu öne sürer.⁴⁶⁶ Baudrillard'ın burada daha çok, bir dönem için Guy Debord düşüncesinin etkisinde olduğunu ve disiplin toplumundan daha ziyade bir *gösteri* ya da *tüketim toplumu* içerisinde yaşadığımızı ifade ederek Foucaultcu düşünceden ayrıldığı noktayı da görmek mümkündür. Foucault "bizim toplumumuz gösteri değil, gözetim toplumdur"⁴⁶⁷ derken Debordcu gösteri toplumu kavramsallaştırmasını eleştirir ve bunun yerine gözetimi ve disiplini temele alan bir toplum tematiği önerir. Baudrillard ise bu konuda Debord'a daha yakın bir konumda, nesnelere, kendi akılsallığı içerisinde bir sistem kurarak Saussurecü manada bir gösterge haline gelmiş olduklarını öne sürer ve tüketimin, kullanım değerlerinin harcanması ya da tüketilmesini değil, göstergelerin tüketimi olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁴⁶⁸ Ayrıca Baudrillard'ın nesne ve tüketim odaklı toplum okumasındaki örnekleri de oldukça çarpıcıdır. Ona göre bir çocuğun kurtlarla yaşaması sonucunda kendisini bir kurt gibi görmeye başlaması gibi, özneler de artık nesne bolluğunun içinde yaşadıkça işlevselleşmeye ve bir nesne gibi yaşamaya başlamıştır.⁴⁶⁹

Nesnelerin özneler üzerindeki egemenliğinin başladığı ve birer gösterge oyununa dönüşünün belirlenmesi söz konusu olduğunda Baudrillard, geçmiş dönemlerdeki insanların neredeyse hepsinde üretilen dayanıklı nesnelere (araçlar, binalar) nesillerce öznelerden daha uzun yaşadığı yerde, bugün nesnelere doğum anlarının, gelişmelerinin ve ölümlerinin insanlar tarafından izlenmeye başladığı anı merkeze alır. Bu andan sonra nesnelere her zaman için kendi akılcı sistemleri içerisinde hareket ederek, özneyi pasif bir konuma sokmakta ve özne bu noktadan itibaren kendisini, bilinçsiz bir tüketici konumuna indirgemektedir. Nesnelere gösterge oyunu, her bir nesnenin tikel anlamından çıkıp,

⁴⁶⁵ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 227., Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 91-92., Önder Kulak, *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kıskacında Kültür*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, s. 56-57.

⁴⁶⁶ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 15-47.

⁴⁶⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 318.

⁴⁶⁸ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 228.

⁴⁶⁹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 16.

nesnelerin bütünsel bir anlam kazanması anlamına gelmektedir. Bunun için tikel olarak nesnelerin kendi başlarına bir anlamı olmamakta, nesneler; vitrin, pazar ve marka gibi unsurlar da devreye girerek, kendi tutarlı, kolektif ve vizyonlu anlam sistemini oluşturmaktadır. Bu sürecin ardından her bir nesne gösterenleri birbirine bağlayan bir üst-nesneye gönderimde bulunmakta ve nesnelerin tüketime dair düzenliliği ve akılcılığı bu noktada oluşmaktadır.⁴⁷⁰ Bu boyutun daha iyi anlaşılabilmesi için cep telefonu örneğini verebiliriz. Her sene ve belki de her altı ayda bir yeni modeli çıkan cep telefonları, özneye kendi işlevselliğini değil, kendi imajını ve gösterge oluşunu satmaktadır. Bir üst-nesneye gönderimde bulunması durumunu ise cep telefonu satın alan bir öznenin, bunun haricinde cep telefonunun yanında telefonu daima kullanabilmesi için bir şarj aleti, müzik dinleyebilmesi için kulaklık ve kendi kırılabilirliğinin önlenmesi adına koruyucu kılıf ve ekran koruyucusu almak zorundalığı ile açıklamak mümkündür. Nesnelere sistemi, rasyonel boyutuyla oluşmakta ve nesnelerin özne üzerindeki egemenliği burada ortaya çıkmaktadır:

Bazı durumlarda nesnelere daha iyi baştan çıkarmak için düzensizliği taklit eder, ama her zaman yönlendirici kanallar açmak, satın alma itkisini nesnelere ağına yöneltmek, baştan çıkarmak ve kendi mantığına uygun olarak, yapabileceği en yüksek yatırıma ve ekonomik potansiyelinin sonuna kadar götürmek için düzenlenir.⁴⁷¹

Bu noktada Baudrillard'ın analizlerinin Barthes ve Lefebvre düşüncesiyle birlikte üçüncü ve dördüncü düşünceyi de heybesine kattığını ve Baudrillardcı düşüncenin hem Batailleci hem de Debordcu analizlerden faydalanan boyutunu görmemiz mümkündür. Debord gösteri toplumu kavramsallaştırmasıyla, Marx'ın şeyleşme kuramının ters yüz edilmesini ve toplumsal gelişmedeki yeni bir tarihsel kırılmanın ipuçlarını açıklamayı istemektedir. Bunun yapılmasındaki temel amaç da *gösterilerin muazzam birikimi*⁴⁷² ve bir dönem için doğrudan yaşantılanan her şeyin bugün artık sadece bir temsilden ibaret olmasıdır. Bu açıdan *gösteri*, Debord'da çift anlamlıdır: "algılanabilir ve nesnel bir sahne veya sergilenen bir görünüm" ve "öznel ve bilinçli bir gösteri veya öznel ve bilinçli bir eylem."⁴⁷³ Yibing; gösteriyi, çağdaş kapitalist toplumun ve denetimin gösteri biçiminde

⁴⁷⁰ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 17-18.

⁴⁷¹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 18.

⁴⁷² Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 34.

⁴⁷³ Zhang Yibing, *Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu, Postmarksızmin Temel Eserlerinin Analizi c. II*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012, s. 27.

şekillenışı olarak okur ve bu yüzden de ona göre gösteri, bizim toplumumuzda toplumsal varoluşun sunumundaki ontolojik sapma durumuna dönüşmüştür. Baudrillard ile Debord'un fikirleri arasındaki mütakabiliyet de burada açığa çıkmaktadır. Çünkü Debord'un gösteriyi varoluşun toplumsal hakikati örten ve onu gizleyen boyutunu ortaya çıkardığı noktada Baudrillard, *simülasyon* enstrümanını devreye sokarak toplumsalın sonunu ilan eder.⁴⁷⁴ İki düşünce de birbirini tamamlayacak şekilde, nesnelerin artışıyla birlikte kapitalizmin nesnelere birer gösterge oyununa sokarak, bir taraftan gösteri olarak nesneyi ön plana çıkarırken, diğer taraftan daha fazla tüketmek için daha fazla rasyonelleşen nesneyi ön plana çıkarır.⁴⁷⁵ Debord, bu konu hakkında şöyle söylemektedir:

Tüketim sayesinde mutlu bir şekilde birleşmiş toplum imajında, gerçek bölünmeye ancak bir sonraki tüketim başarısızlığına kadar ara verilmektedir. Sonunda vaat edilmiş toplu tüketim topraklarına varan göz alıcı bir kestirme yol olduğuna dair umudu temsil etmek zorunda olan her özel ürün, sırası geldiğinde, törensel bir şekilde, kesinlikle eşi benzeri olmayan şey diye tanıtılır. Ama görünüşte aristokrat olan isimler modasının birdenbire yayılıp aynı yaştaki gençler arasında yaygınlaşması gibi, kendisinden eşsiz bir güç beklenen nesne de ancak kitlesel tüketim için yeterince fazla miktarda üretildiği takdirde kitlelerin tapınılmasına sunulabilmiştir. Bu alelade ürünün büyüleyici özelliği ancak toplumsal yaşamın merkezine bir an yerleştiğinde ortaya çıkar, tıpkı üretimin nihai amacının açığa çıkan gizemi gibi. Gösteride büyüleyici olan nesne, tüketicisinin ve bütün diğer tüketicilerin evine girer girmez bayağılaşır. Doğal olarak üretimindeki sefaletten kaynaklanan temel zavallılığını çok geç açığa vurur. Fakat o ana kadar sistemin doğrulanmasını bir başka nesne üstlenmiştir bile; tanınmayı talep etmektedir.⁴⁷⁶

Debord açısından toplumsal varoluşun sunumundaki ontolojik sapma olarak nitelenen düşünce, Baudrillard düşüncesinde bireysel ve toplumsal varoluşun ontolojisinin direkt olarak kendisinin bir sapmaya dönüşmesidir. Tüketimin öznenin toplumsala uzanan ontolojik sapmasının incelenmesi olan bu kavram ya da enstrüman, bu açıdan Debordcu gösteri kavramından daha fazlasına işaret etmektedir.

Öte yandan sorunsallaştırmaların eğilmiş olduğu öznenin arkeolojisinin hangi temalar etrafında örüldüğünün açıklanmaya çalışılması noktasında Foucault, özellikle *Deliliğin Tarihi'ne Önsöz*'de belirttiği üzere Batailleci kavramlardan olan *sınır deneyim* ve rasyonel bir zeminde kurulmuş öznenin örüntülerinin *ihlali* düşüncesine yaslanır.

⁴⁷⁴ Yibing, *Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu* s. 27. Baudrillard'ın Toplumsalın Sonu düşüncesi hakkında bkz. Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

⁴⁷⁵ Gösteri olarak nesnelerin ön plana çıkışı için bkz. Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, s. 46 vd.

⁴⁷⁶ Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, s. 65.

Onun Batailleci düşünce alımlamasının, Baudrillard'da daha çok *lanetli pay* düşüncesine yaslanan ve üretimin merkezde olmadığı, bunun yerine tüketim odaklı bir düşünce okumasına yaslanan bir okuma olduğu söylenebilir ki bu da Baudrillard ve Foucault düşüncelerinin gidiş yönünü belirtmesi adına önemlidir.

Baudrillard nezdinde Batailleci düşünce alımlamasının izlerini kavramlar üzerinden sürmek ve Batailleci kavramların dahi Baudrillard düşüncesi üzerindeki etkilerinden söz etmek mümkündür. Bataille, tarihi Kant ve Hegel'in aksine lineer bir çizgi olarak tasarlamayıp bundan ziyade içkinliğe yabancılaşmanın bir tarihi olarak okumaktadır. Şeyleşme ve yabancılaşma kavramlarını *dışkılama* ve *kendinden dışarı atma* gibi kavramlarla yorumlayan Bataille'a göre yabancılaşma, *iğrenç olanın* doğumuyla başlar ve öznenin fonksiyonel hale gelip bir köleşme biçimini yansıtan kapitalist toplumda olduğu kadar, burjuvazinin steril ev düzeninde doruğa ulaşır.⁴⁷⁷ Tarihin anlamlandırılması için elzem olan şey, Marx'ın üzerinde yoğunlaşmış olduğu üretim yasalarına ve üretim ilişkilerinden ziyade *lanetli payın* nasıl tüketilmekte olduğuna bakmak gereklidir. Bunun için Batı'nın dışında kalan kültürleri analiz eden Bataille, lanetli payın diğer toplumlarda nasıl eritildiğine odaklanır. Bu sebeple Aztek ve İslam toplumlarını inceleyen Bataille'a göre bu toplumlar, ya Azteklerde olduğu gibi savaş sonrası gelen zenginliği festivaller yoluyla insan kurban ederek harcamaktadır ya da İslam toplumunda görüleceği üzere, birikimin oluşumuna müsait yapılar haline gelen şeyleri harcamanın tek yolu kâfirlerle savaşarak bu lanetli paydan kurtulmaktadırlar.⁴⁷⁸ Her iki durumda da söz konusu olan şey artı değer (birikimin) bir dışkılama süreciyle dışarı atılmasıdır.

Dışkı ve dışkılama kavramının Baudrillard düşüncesindeki karşılığı ise modern ekonomi-politiğin, bu dışkıyı bir lüks tüketim içerisinde bize yeniden sunabilmesinde yatmaktadır. Baudrillard düşüncesinde simgesel olarak altın ve para bir dışkı olarak görülmektedir. Hesap ve sermaye düzeninde özne, nesneleştiği ve değişim değeri olarak

⁴⁷⁷ Zeynep Direk, <https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/bataille-tarih-egemenlik-ve-cop/> , erişim Tarihi, 09.10.2020. saat: 14:37.

⁴⁷⁸ Georges Bataille, *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 67, 95-103., <https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/bataille-tarih-egemenlik-ve-cop/>

görüldüğü için artık nesnenin dışkısına, yani paranın ve zamanın dışkısına dönüşmüştür.⁴⁷⁹

Marx'ın üretim odaklı toplumsal düşünce okumasının enstrümanlarını ters yüz ederek nesnelere sisteminin bir göstergeler oyununa dönüştüğü ve aynı zamanda Baudrillard'ın kendi teorik çerçevesini oluşturduğu ve yapısal nesne analizine evrildiği noktada bir düşünce daha devreye girmektedir ki bu da Heidegger'den mülhem olan "elde hazır varoluşun çevresine temkinlice bakması"dır.⁴⁸⁰ Baudrillard'a göre bu durum nesnelere işlevsellikleriyle anılır olması ve imajinatif göstergeler haline dönüşerek özneleri ayartması ve öznelere bir prestij kazandırmasıdır. Baudrillard'ın nesne arkeolojisi aynı zamanda bu dönüşümün temelinde yatan toplumsal değişim ve dönüşümü anlama sürecidir. Nesnelere bilimselleşme ve yapılaşma sürecinin dökümünün günümüz toplumu açısından vardığı yer olarak tüketim toplumu kavramsallaştırması, bir yönüyle de hümanist nosyonun aşılmasındaki itkilerin dışavurumunu da betimlemektedir. Zira Baudrillard açısından kendi rasyonel mantığı içerisindeki nesnelere, artık kendi işlevsellikleriyle birlikte özerk konumlarında var olarak öznenin nesnesini kuramadığı ve böylece de bir hakikat üretiminin söz konusu edilemediği yerdedir.

Foucault'nun diyalektik olmayan düşünce şeklinde betimlediği yeni düşüncenin özne merkezli bir düşünce olmadığı yerde Baudrillard, diyalektik olmayan düşünceye dayanan bir düşünce geliştirmekten ziyade tüketim ya da nesnelere temele alan bir incelemeyle, tüm diyalektik düşünceyi yıkmakta ve *nesnelere diyalektiğini* temele alan bir düşünce geliştirmektedir. Nesnenin temele alındığı bir düzen, modern dönemin sübjektivitesinin çözümlenmesi şeklinde formüle edilebilecek bir düzendir ve dahası, öznenin nesnesini kurduğu temsil düzenini ters yüz eden ve nesnenin öznesini ayarttığı ya da kurduğu bir düzene geçişi imleyen bu dönem genel itibarıyla *tüketim toplumdur*.

Tüketim toplumu enstrümanı Baudrillard'ın neo-Marksist çözümlerini ya da onun yapısalcılıkla olan ilişkisini göstermekten ziyade bir anlamı içerirler. Baudrillard'ın nesneyi merkeze alan analizleri, tıpkı Foucault'nun çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde özerk konumunu elde etme çabasında arkeolojik ve soybilimsel

⁴⁷⁹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 199. Ayrıca Batailleci bir kavram olan dışkının Baudrillard düşüncesindeki kullanımları için bkz. Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 22, 181.

⁴⁸⁰ Zhang Yibing, *Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu, Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi*, s. 119.

analizlerini yapısalcılıktan ayrı bir yerde konumlandırması gibi, Baudrillard da tüketim odaklı okumasıyla özerkliğini kazanmıştır. Bu aşamadan sonra Baudrillard, daha fazla teknolojikleşen, medyayı deneyimleyen, *enformasyon bombardımanına*⁴⁸¹ tutulan toplumun ve dolayısıyla düşüncesinin, daha radikal araçlarla analiz edilmesinin gerekli olduğu düşüncesinden hareketle, ilk kitaplarında da olan ve fakat nesne ve tüketim odaklı okumasının ertesinde düşüncesinin daha da radikalleştirilmesi olarak okunabilecek olan *simülasyon* enstrümanını devreye sokmaktadır.

2.6.4. Jean Baudrillard'ın Enstrümanları II: Simülasyonlar

Baudrillard'ın *Nesneler Sistemi* adlı eserinden sonra yayımladığı dört kitabı (*Tüketim Toplumu, Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Eleştiri, Üretimin Aynası, Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*), daha çok kuramsal düşünceyle özdeşleştirilen ve bir sistem mantığı içerisinde yazıldığı iddia edilen eserlerdir. Bu eserlerin ardından Baudrillard, 1979 yılında *Baştan Çıkarma Üzerine* adlı bir eser yayımlayarak kuramsal düşünceye meydan okuyan bir tarzda yazmaya girişir.⁴⁸² Ayrıca Baudrillard bu eserinde Foucault'nun cinsellik, söylem, iktidar ve bilgi arasındaki münasebetlere de değinir. Foucault'nun çözümlemesindeki eksik yanın, işaretlerin arka yüzüne bakılmaması gerektiğini söylemesi olduğunu, çünkü işaretlerin ön yüzlerinin her zaman için bizi iktidarın gerçekliğine ve görünürlüğüne götürdüğünü, oysa bugün için elzem olanın “iktidarın simülasyon ortamındaki bu tersinmesine bakmak” gerektiğini ifade eder. Baudrillard, Foucault'yu bu vecihten eleştirerek görünür olanın ötesine geçmeye gönülsüzlüğünü ve şeylerin ardındaki sebepleri, sonuçları görmek istemeyişini eleştirerek artık her zaman için ve her yerde simülasyondan yana olunması gerektiğini, çünkü simülasyonun, işaretlerin arka yüzüne bakmak anlamına geldiğini söyler.⁴⁸³

Bir geçiş eseri şeklinde ifade edilebilecek olan bu eserin ertesinde Baudrillard, postmodern bir düşünür olarak da alımlanmasını başlatan bir dönüm noktasının adı olan *Simülasyonlar* eserini yayımladıktan sonra felsefenin bilindik sistem, özne, epistemoloji ve ontoloji temelinde yükselen tüm değer ve kavramlarını yerinden ederek, felsefenin

⁴⁸¹ Bu düşünce, Paul Virillo'nun ortaya attığı ve modern bilimin felsefi temellerinden uzaklaşarak, niceliksel bir hale gelişinin getirilerini açığa çıkarmayı hedeflediği bir düşüncedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Virillo, *Enformasyon Bombası*, çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

⁴⁸² Kerim Bilgin “Baudrillard'ın Dili ya da Kuramın Krizi Üzerine Düşünceler”, *Postyapısalcılık*, der. Armağan Öztürk, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010, s. 181-182.

⁴⁸³ Jean Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 63-65.

farklı bir çizgiye evrilmesine neden olur. Neredeyse tüm kitaplarında bir biçimde var olduğunu söyleyebileceğimiz simülasyonun, Baudrillard'ın diğer bir enstrümanı olduğunu ve Baudrillard'ın bu enstrüman sayesinde bir *eleştiri* nosyonunu devreye soktuğunu söylemek mümkündür. Simülasyon genel olarak Baudrillard'ın 1970'li yıllarda üzerine düştüğü ve 1980'li yıllarda bir kurama dönüştüğü iddia edilen temel kavramlardandır.⁴⁸⁴ Fakat Foucault'nun arkeoloji ve soybilime dair söylemiş olduğu gibi Baudrillard'ın da simülasyon düşüncesiyle bir kurama yaslanmadığını, bundan da ziyade simülasyon düşüncesinin bir kuramdan öte, kuramsızlık çabası olduğunu söylemek mümkündür. Marksist teorinin üretim odaklı yapısının tüketim merkezli bir toplumu, düşünceyi ve kültürü anlamak ve çözümlemek noktasındaki yetersizliğin farkında olan Baudrillard,⁴⁸⁵ Marksist teoriyi reddederek, simülasyon düşüncesiyle geç kapitalizmin ve sonraları postmodernleşme şeklinde adlandırılacak bir süreci anlamak ve çözümlemek istemektedir.

Bir köken yahut bir gerçeklikten yoksun olan gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesini ve oluşturulan bu gerçeğin, gerçekten daha gerçek haline geldiği bir durumu bildiren bir kavram olarak simülakr, gerçeğin hipergerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁸⁶ Simülakrın *-miş gibi yapmaktan* daha üst bir şeye gönderimde bulunduğunu ifade eden Baudrillard, hasta olan kişinin, hastalığına bizi inandırmaya çalıştığını fakat simüle eden kişinin ise hasta olmadığı halde kendinde o hastalığa dair semptomlar gösterdiğini söyler.⁴⁸⁷ Bu açıdan simülasyon gerçek ile sahte, gerçeğe düşsel arasındaki farkın yok edildiği, gerçeğin anlamını yitirdiği bir şeydir ve bu da nesnel yargıların dolayısıyla hakikatin ortadan kalktığı bir şeye tekabül etmektedir.

Günümüz dünyasındaki sinema, dizi, televizyon şovlarını çözümlemeye girişen Baudrillard, televizyon ya da sinema dünyasındaki kişilerin artık oynadıkları karakterlerle özdeşleştirilmiş bir hale getirildiği olgusundan hareketle simülasyon düşüncesinin ileri boyutlarını bizlere göstermektedir. Nitekim Best ve Kellner de bu bağlamda televizyon dizisinde doktor rolünü oynayan bir aktörün, kendisinden tıbbi

⁴⁸⁴ Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, İzmir: Eylül Sanat Yayıncılık, 2017, s. 26.

⁴⁸⁵ Ahmet Dağ, *Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011, s. 165.

⁴⁸⁶ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 14.

⁴⁸⁷ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 16.

tavsiyeler isteyen mektup aldığını, yine aynı şekilde bir avukat rolünü oynayan bir diğer aktörün ise hukuki tavsiyeler aldığı mektuplardan söz etmektedirler.⁴⁸⁸ Bu yönüyle günümüz dünyası, gerçek ve hakikatin anlam kaybına uğradığı bir dönemdir ve Baudrillard, bu dönemi çözümlmek adına simülasyon enstrümanını devreye sokmaktadır.

Baudrillard'ın bu enstrümanı devreye sokmasındaki temel amacın, bizim bugün artık yeni bir toplumsal düzlemde yaşadığımızı imleyen bilgisayarlaşma, bilgi-işlem, medya, siberetik, denetim sistemleri ve toplumun simülasyon kodlar ve modeller aracılığıyla örgütlendiği ve üretim odaklı bir toplumdaki ziyade tüketim odaklı bir toplumsal düzlemde⁴⁸⁹ yaşanan gelişmeleri çözümlmek olduğu söylenebilir. Foucault'nun modern öznellik arkeolojisine benzer şekilde Baudrillard da simülakrları, Rönesans'tan bugüne değin imajlardaki aşamaları ya da dönüşümleri vurgulamak üzere öne sürer.⁴⁹⁰ Bir girişim olarak simülakr enstrümanı Batı düşüncesine içkin ve bugün artık çözümlmekte olan düşünceleri çözümlmeye odaklanmaktadır. Baudrillard için simülasyon, medya ve modeller tarafından üretilen kodlara göre, gerçekliğin sanal bir şekilde oluşturulması, temsil düşüncesinin yerini sanala bırakması gibi anlamlarına gelmektedir ve bu yüzden de simülasyon günümüz dünyasının geçmişten gelecek çözümlenmesinde kilit rol oynayan bir çözümlme aracıdır.⁴⁹¹

Felsefenin diğer işlemlerle ilişkiseliliği bağlamında değerlendirilebilecek olan simülasyon düşüncesi, yaşantılanan her türden deneyimin ve kültürün gerçek-dışılığı konumuna yerleştirilebilir ve bu açıdan Foucaultcu düşüncenin radikal bir tekrarı olarak değerlendirilebilir.⁴⁹² Hakikatin olumsuzluğu bağlamında, bugün için verili hakikatlerin ve kurulu pratiklerin hangi bilgi-iktidar-etik düzlemlerden geçtiğinin sorunsallaştırılması olarak görülebilecek olan Foucault felsefesiyle, bugün için modern düşüncenin ardında kurulan yeni hakikat oyunlarının neler olduğunun serimlenmesi amacındaki Baudrillard felsefesi, bu açıdan da birlikte düşünülebilir. Nitekim Baudrillard, modern düşüncenin ertesinde oluşan yeni toplumsala dair şöyle demektedir:

⁴⁸⁸ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 172.

⁴⁸⁹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 171.

⁴⁹⁰ William Pawlett, *Jean Baudrillard: Against Banality*, London and New York: Routledge, 2007, s. 70.

⁴⁹¹ François Debrix, "Jean Baudrillard", *Critical Theorists and International Relations*, ed. Jenny Edkins, Nick Vaughan-Williams, London and New York: Routledge, 2009, s. 57.

⁴⁹² Christopher Butler, *Postmodernism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2002.

Biz bir illüzyonun yerine bir başkasını koyduk. Sonunda maddi ve nesnel illüzyon ya da gerçeklik illüzyonunun en azından Tanrısal gerçeklik illüzyonu kadar kırılğan olduğunu gördük. Bilimsel coşku ve Aydınlanma Çağı sona erdikten sonra, Dünya adlı temel ve bir hakikatten yoksun illüzyona karşı, bu gerçeklik illüzyonunun artık bizi koruyamadığını anladık.⁴⁹³

Bu bağlamda simülasyon ve hipergerçeklik kavramları, gerçeklik illüzyonunun bizi koruyamadığını anladıktan sonra oluşan ve içinde yaşadığımız çağı betimleme amacındaki kavramlar olarak Baudrillard felsefesine içkin kavramlardandır. Batı rasyonalitesinin ve doğru bilgi ile batıl inanç arasında yapılagelen ayrımın kökenlerine dair Nietzscheci bir sorgulama ve anti-epistemolojik bir tarzda⁴⁹⁴ görebileceğimiz Baudrillard'ın simülasyon enstrümanı, her şeyin ters yüz olduğu bir evrende, şeylerin özüne dair açıklamalar getirme amacında olmadan, şeylerin aldıkları son halleri betimleme amacındadır. Baudrillard'ın simülakrları kurarken yaptığı şeyin, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de yaptığına çok benzer olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Foucault'nun bu eserde kendi dönemleştirmesine paralel olarak farklı yüzyıllarda şeylerin algılanış biçim ve tarzlarını çözümlemesi gibi, Baudrillard da simülakrları üç dönem üzerine kurmaktadır ki bunlar erken modernlik, modernlik ve postmodernliktir. Erken modernlik; Rönesans'tan başlayıp Sanayi Devrimi'ne değin devam eden bir dönemin adı olarak, şeylerin mahiyetlerinin nasıl iseler öyle algılandıkları bir dönemdir. Modernlik ise Sanayi Devrimi sonrasında oluşan yeni toplumsal yapıyla birlikte burjuva sınıfının teşekkül etmeye başladığı, erken modernliğin örnekleri olarak görülebilecek olan heykelcilikle tiyatronun yerini fotoğrafçılıkla sinemanın aldığı bir dönemdir. Son olarak postmodernlik ya da postmodernleşme olarak görülebilecek üçüncü dönem ise, 2. Dünya Savaşı'nın ertesinde özellikle öznenin merkezsizleştirilmesi yönündeki atılımların mücessem kıldığı ve ayrıca Marksist ekonomi politiğin çok fazlaca önemsemediği, reklamcılık, medya, bilgi teknolojileri ve iletişim araçlarının *özel* anlam kazandıkları bir dönemdir.⁴⁹⁵

Baudrillard'ın böylesi bir evreni tasvir etmek için devreye soktuğu simülasyon enstrümanı, Batı medeniyetinin simgesel anlamını yani her konudaki (felsefî, kültürel, politik, ideolojik) biricikliğini kaybettiği ve fakat sahip olduğu maddi açıdan elde etmiş

⁴⁹³ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 40.

⁴⁹⁴ Mehmet Güzel "Gerçeklik İlkesinin Yitimi: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisinin Temel Kavramları", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015, Bahar, S. 19, ss. 65-84, s. 66.

⁴⁹⁵ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 230.

olduğu her şeyi kaybetmemek adına bu kaybı gizleyip hâlâ bu biricikliği sürdürmeye çalıştığı bir dönemi betimlemektedir.⁴⁹⁶ Nitekim *Kötülüğün Şeffaflığı*'nda *orji* ve *orji sonrası* olarak adlandırmış olduğu dönemi, modernlikteki kazanımların postmodernlikteki kaybı ve bu kaybın gizlenilmesi şeklinde okumak da mümkündür. Bu açıdan Batı düşüncesinin her türden devrimsel istenci başardığı fakat sonrasında bu devrimlerin ertesinde ne yapılacağını bilmez halde oluşunu çözümlerken Baudrillard, orji sonrasında yapılacak tek şeyin devamlı bir şekilde simüle etmek olduğunu ifade eder. Tüm bir Batı metafizik geleneğine içkin bir şekilde yürütülen dikotomilerin toplumsal açıdan da işbaşında olduğunu düşünen Baudrillard, gerçekliğin var olmayı sürdürdüğü bir dünyada toplumsal ya da sınıfsal bir yapılanmanın var olduğunu, köylü-burjuva, emekçi-kapitalist gibi ikili bir sınıfsal sistemin ardından, özellikle kapitalizmin daha da radikalleşmesiyle birlikte bu durumun yıkıldığını ve yeni bir döneme girildiğini düşünmektedir.

Gerçeğin ölümü olarak okuyabileceğimiz simülasyonlar⁴⁹⁷, gerçeğin içinde var olan pürüzlülüğün, giderek daha çok pürüzsüzleştirildiği ve böylece de gerçeğin hipergerçekleştirildiği bir evrenin adı olarak simülasyonların örneklerinde Disneyland'ı, Amerika'yı ve Lascaux mağarasını örnek vermektedir. Hipergerçek bir biçim alan bu örnekler, aynı zamanda gerçek bir evrenden daha da gerçek bir evrenin yaratılması olarak görülebilmektedir. Görünümlerin ve anlamın yok edildiği teknolojik gelişmelerle birlikte, doğanın yerine konulan yapay ya da hipergerçek bir dünyada gerçeğin ve anlamın yadsınmasıyla birlikte simülasyon düşüncesinin son evresine girilmiş ve böylece anlam ve gerçek katledilmiştir.⁴⁹⁸

Sanallaşma ve teknolojikleşme ile birlikte yeni bir toplumsal sisteme ve düzene girilmiştir ve bu evren artık gerçekliğin yok edildiği ve her şeyin *translaştığı* bir evrenin adıdır. Baudrillard'ın bu evreni çözümlerken öne sürmüş olduğu simülasyonlar da bu açıdan estetiğin, ideolojinin, siyasetin, sanatın, kültürün ve nihayetinde de insanın çözüldüğü anti-hümanist bir dönem olarak görülebilir. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de bahsetmiş olduğu *insanın ölümü* temasının, Baudrillard felsefesinde özellikle

⁴⁹⁶ Oğuz Adamır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, s. 26.

⁴⁹⁷ Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 64-65.

⁴⁹⁸ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 31.

simülasyonlar enstrümanıya daha ileri taşındığı söylenebilir. Nitekim onun farklı alıntılarında ya da parçalı yazılarında (aforizmalarında) görmek mümkündür:

O halde insan ve insan dışının sınırları giderek siliniyor; üst insanlığa ya da değerlerin dönüşümüne doğru değil; alt-insanlığa, insanlık ötesine, türün kendi simgesel niteliklerinin yok olmasına yöneliyor bu süreç. Nihai olarak Nietzsche'yi haklı çıkaracak; Nietzsche, kendi ellerine teslim edilmiş insan türünün kendini kopyalamaktan ya da yok etmekten başka bir şey yapamayacağını söylüyordu.⁴⁹⁹

Bizim üretmiş olduğumuz birey, kendisine karşı duyduğu mutlak kaygıdan dolayı, göklere çıkardığımız ve kendisini acizliğinde bile insan haklarının her türlü tüzel kalkanyla koruduğumuz işte bu birey, Nietzsche'nin sözünü ettiği son insandır. Kendisinden ve kendi hayatından yararlanma hakkı olan son varlık, son birey, gerçek bir alçaklık ve üstünlük umudu olmayan bireydir.⁵⁰⁰

Foucault'nun Orta Çağ, Klasik ve Modern çağlar olmak üzere yapmış olduğu üçlü dönemleştirmenin ardından, bu dönemleştirmeye bir dördüncüsünün eklendiğini ve Toynbee'nin de bahsetmiş olduğu gibi⁵⁰¹ postmodern bir çağa girildiğini ifade etmek mümkündür ve Baudrillard, üzerinde sıklıkla durmuş olduğu bu postmodern çağı, simülasyonlar enstrümanıya çözümlemeye tâbi tutmuştur. Bu vecihten onun kuramsal olmayan bu enstrümanı, onun ilk eserlerinden son eserine kadar var olan bir zihin dünyasını içinde barındıran bir yapıdadır. Örneğin; ilk eserlerinden olan *Tüketim Toplumu*'ndaki televizyon çözümlemelerinin⁵⁰², aynı şekilde sonraki eserlerinden olan *Simülakrlar ve Simülasyon* eserinde de var olduğunu ve bu düşüncenin daha da radikalize edildiğini görmekteyiz.

Bir toplum ya da kültür eleştirisini devreye sokabilme, üretimden ziyade tüketimin temele alındığı bir çözümlemenin yapılabilmesindeki temel unsur olan simülasyonlar, kültür endüstrisinin geldiği son noktayı bizlere göstermektedir. Bu meyanda simülasyonlar, göstergeler bolluğu içerisinde sanalizasyona maruz kalan öznelerin gerçek yahut hakikate dair bir varsayımının olmadığı, bunlar hakkında en ufak bir bilgi kırıntısının dahi olmadığı bir dönem olarak, her türden göstergenin içe doğru patlamak suretiyle anlam ve hakikatin zedelendiği bir durum olmaktadır:

⁴⁹⁹ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 39 vd.

⁵⁰⁰ Jean Baudrillard, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 56.

⁵⁰¹ Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford: Oxford University Press, 1974, s. 123

⁵⁰² Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 20, 23, 27, 115, 143, 235.

Gerçek ya da hakikate özgü perspektifle bir ilişkimizin kalmadığını gösteren bu farklı uzama geçiş olayıyla birlikte, tüm gönderen sisteminin tasfiye edildiği bir simülasyon çağına girilmiştir.⁵⁰³

Postmodern bir kültürü çözümlene amacındaki simülasyonlar, toplumsalın sonuna gelindiği, kitlelerin birer kütle halini aldığı, her türlü göstergenin anlamından kopartılıp başka bir göstereye atıfta bulunarak içe göçtüğü bir dönemi tavsif eder. Bu açıdan Baudrillard'ın güncelliğin ontolojisinin işletilmesi adına öne sürmüştüğü bu enstrüman, her türden felsefi, politik, kültürel olgunun çözümünde işbaşında olan ve dahası Baudrillard'ı postmodernliğin arkeolojisti haline getiren bir enstrümandır. Öyle ki Baudrillard'ın çözümlene nesnesi haline getirmiş olduğu her türden olgu, Batı düşüncesine içkin olan tüm aşkınlaştırma ve kendisini *öteki* olandan ayırmaya yönelik her çabanın altında var olan gizli bir çabayı aşikâr etme istencidir.

⁵⁰³ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s.15.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FOUCAULTCU SORUNSALLAŞTIRMALAR VE BAUDRILLARDCI RADİKALLEŞTİRMELER

Foucault ve Baudrillard açısından en temel sorunlara bakıldığında, ilk etapta farklı bir düzlemde hareket ettikleri görülse de aslında her iki düşünürün de farklı yollar üzerinden aynı sorunsallara açıldığını söylemek mümkündür. Foucault'nun daha çok öznenin tarihsel ontolojisini yapabilmek adına sorunsallaştırmaları merkeze alan araştırmaları ve eserleri, modern öznenin arkeolojisi ve soybilimini halini alırken, Baudrillard'ın radikalleştirmeleri ise bundan ziyade nesnenin özne üzerinde bir egemenlik kurduğu düşüncesine yaslanır. Öte yandan Foucault'nun düşünsel güzergahının düz bir hat izlemediği, bunun yerine kıvrımlarla, dönemeçlerle ilerlediği ve en nihayetinde *sorunsaldan sorunsala kayan* bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Fakat Foucaultcu sorunsallaştırmaların tam olarak kavranmadığı yerde, onun düşünsel serencamının çok farklı konulara yoğunlaştığı gibi bir algıya kapılmak da mümkündür. Oysa Foucaultcu sorunsallaştırmaların tek bir merkezde toplandığı ve bu merkezin de üç açılım alanı olduğu söylenebilir ki bunlar bilgi, iktidar ve etikdir. Foucault'nun üzerinde sıklıkla durmuş olduğu hakikat oyunlarının; öznenin ve öznel deneyimin belirli kavramsal ve kuramsal çerçeveler içinde bilgiye, öznenin kurulan bir hakikat yoluyla ve belirli normlar, disiplinler, gözetleme ve cezalandırmalar yoluyla iktidara ve son olarak da öznenin kendisini bir özne olarak görmesini sağlayan düzenekler açısından etiğe açılan bir yönünün olduğu ve dahası, bu bilgi, iktidar ve etik eksenlerinin Foucaultcu öznenin tarihsel ontolojisinde daima iş başında olduğu görülmektedir.⁵⁰⁴ Bu açıdan Foucault, her zaman için özneyi merkeze alan, özneyi sorunsallaştıran ve bu sorunsallaştırmalar vasıtasıyla hem güncelliğin hem de öznenin ontolojisini yapmaktadır.

Foucault açısından merkezi bir sorun teşkil eden özne ve öznenin tarihsel bir ontolojisi, bu noktada yalnızca tarihsel bir düzlemde değil, daha çok *tarihsel-soybilimsel* bir hal almaktadır ve onun “tarih çalışmalarındaki asıl maksadı, geçmiş öznellik formlarından hareketle, aktüel öznellik formlarını aydınlatmak, dahası bu öznellik

⁵⁰⁴ Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 50.

formlarının dönüşebilirliğine işaret etmektir.”⁵⁰⁵ Öznenin kapatılmış olduğu bilgi, iktidar ve etik eksenlerin sorunsallaştırılarak güncel öznelik formlarından bir kaçış imkânının aranışı biçiminde ifade edilebilecek olan Foucaultcu sorunsallaştırmalar bu yönüyle, öznenin tarihsel süreç içerisinde bilgi, iktidar ve etik eksenlerinde, tarihsel ve olumsal olduğunun ifşaatına dayanmaktadır: “Foucault’nun amacı, bireyin farklı deneyimler içinde tarihsel bir özne olarak nasıl kurulduğunu ortaya koymaktır.”⁵⁰⁶ Benzer şekilde Foucault’nun temel projesinin “tarihsel çağımızın bir eleştirisini”⁵⁰⁷ yapmak olduğu da hesaba katıldığında, *verili ve doğal* görülen ve bir hakikat şeklinde koyutlanan çeşitli modern bilgi, rasyonalite biçimlerini ve modern toplumsal kurumları sorunsallaştırmalar vasıtasıyla özneyi üreten biçim ve pratikleri incelediğini de söylemek gereklidir.⁵⁰⁸

Foucault’nun bu amaçla üzerine düştüğü ve felsefi düşüncesini baştan sona sorunsallaştırmalarla kat eden öznenin merkeziliğinin aksine Baudrillard, özne düşüncesinden vazgeçmenin imkânını radikalleştirme vasıtasıyla aramaktadır ki bu konuda kendisine en fazla yardım eden şeyin, Foucault’nun da merkeze almış olduğunu söyleyebileceğimiz anti-hümanist düşüncenin olduğu aşikârdır. Baudrillard da Foucault gibi öznenin biricik olmadığını, anlam üreten ve hakikate vasıl olmaya muktedir bir özne düşüncesinin sakıncalarının farkında olduğundan, özne yerine nesneyi merkeze almak kaydıyla farklı bir düşüncenin imkânını aramıştır.

3.1. Michel Foucault ve Sorunsallaştırmalar

Foucaultcu sorunsallaştırmaları bir alegori yoluyla okumak mümkündür: Origami sanatı. Klasik origami sanatında aslolan bütün kâğıda makas ya da yapıştırıcı kullanmadan bir şekil vermekken modern origami sanatında ise makas ve yapıştırıcı kullanılarak kâğıda bir şekil verilir. Bu açıdan modern düşünce öncesindeki özne tasavvurunu bütünlük nosyonu içerisinde değerlendirdiğimizde, Tanrı-doğa-insan üçleminde şekil alan yapısının, modern Batı düşünce içerisinde belirli araç gereçler kullanılarak ve gerekli olan kısmının kullanılıp geri kalan kısmının işlevsiz hâle getirilmesi suretiyle oluşturulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Kâğıdın gerekli olan kısımlarının kesilip biçilmesi sonunda oluşan öznenin, dünyaya bir anlam verme ve

⁵⁰⁵ Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, s. 49.

⁵⁰⁶ Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, s. 51.

⁵⁰⁷ Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir”, *Özne ve İktidar*, s. 159.

⁵⁰⁸ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 61.

nesnesini kurabilme iktidarına sahip olduğu düşünölen yapısının, yani aynı anda hem özne ve nesne oluşunun sorunsallaştırılması, Foucault düşöncesinin en temel ögesidir. Foucault, Nietzsche'den ilham alarak şunu sormaktadır: Geri kalan kâğıtlara ne oldu? Hangi şekil verilmek amacı ve arzusuyla diğere kâğıtlar bütönselliklerinden koparıldı? Bu noktada beliren bir an olarak Foucaultcu sorunsallaştırmalar daima özne sorunsalını merkeze alan ve onun etrafında örölen çeperleri de hesaba katarak merkezden diğere noktalara açılıp tekrar aynı soruna dönen bir yapıdadır. Bu da Foucault düşöncesinin neden hapishane, delilik, kapatma kurumları, disiplin, iktidar, bilgi ve cinsellik gibi konulara açıldığını bizlere göstermektedir. Bu vecihten Foucault, 1961 yılında *Kelimeler ve Şeyler* ile düşönce sahnesine çıktığı andan 1982 yılındaki “Özne ve İktidar” yazısına kadar geçen yirmi bir sene boyunca esas kaygısının aynı kaldığını vurgulamıştır: “insanların özneye dönöştürölme kiplerinin bir tarihini oluşturmak.”⁵⁰⁹

Foucaultcu sorunsallaştırmalar bu noktada öznenin hangi harçla karıldığını ve onun hangi temel/zemin anlatıları üzerine bina edilerek, öznenin ne tür bilgi, iktidar ve etik düzlemlerden geçirildiğinin felsefi-tarihsel bir analizidir denebilir. Batı düşöncesinde rasyonel olarak belirlenen bir alandan sonra irrasyonel olarak belirlenen şeylerin bize rasyonalitenin mantığını ve işlerliğini vereceğini düşönen Foucault, bu yüzden spesifik ve cüzi irrasyoneliteri irdelemeye değere bulmaktadır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda genç Damians'a işkence edilerek öldürölmesinden yetmiş beş sene sonra Paris Genç Mahkumlar Evi'nin talimatnamesinin maddelerinin serimlenmesi, bir iktidar analizinden daha çok, bir rasyonalite tipinin çözümlenmesi olarak okunmalıdır. Keza bu konuda Foucault, disiplin sisteminden bahsettiğinde, toplumun bir disiplineli model ya da disiplin aygıtlarına göre düzenlenmediğini, disiplin sistemini genel formuyla bir rasyonalite tipi olarak gördüğünü söylemektedir. Bu açıdan Foucault'nun disiplin sistemi olarak kast ettiği şey “başka insanların nasıl yönetileceği”, öznelerin “belli bir şekilde davranmasının nasıl sağlanacağı” ve sonuç olarak özneleri tabiyet altına almanın en iyi, en ekonomik ve en etkili yollarının neler olduğunun saptanmasıdır.⁵¹⁰ Bu açıdan Foucault düşöncesinde daima merkezde olan özne temel bir analiz konusu olarak onu özneleşme süreçlerinin sonunda olduğu hale getiren disiplin ve iktidar stratejilerinin ya da bu stratejilerin hangi bilgi ağlarıyla öröldüğünün serimlenmesi adına daima başat bir konumdadır.

⁵⁰⁹ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 57.

⁵¹⁰ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir, Kendilik Kültürü*, s. 122-123.

Özellikle, 70'li yıllardan sonra enstrüman değiştiren Foucault, soybilim düşüncesiyle birlikte, arkeolojinin boşluklarını ya da gediklerini kapatmayı deneyip, söylemsel olmayan ve iktidar ve bilgi merkezli bir analizi gündemine daha çok almış olsa da iktidar ve bilgi, öznenin çözümlenmesi, daha doğrusu özne üzerine üretilen hakikatlerin/söylemlerin çözümlenmesi anlamına gelmektedir. O'Farrell da Foucault'nun özellikle 1978 yılında yayımlanan bir makalede⁵¹¹ tarihteki sorunları incelemek için bir fikir geliştirdiğini ve ilerleyen dönemde bu kavramı sorunsallaştırma fikrini ortaya çıkarmak için rafine ettiğini söylemektedir. Ona göre Foucaultcu sorunsallaştırmaların başlangıcı, “düşünce sistemleri tarihi” adını verdiği alanı tanımlamakla ilgilendiği bir zaman dilimidir.⁵¹² Burada Foucault'nun sorunsallaştırma mefhumuyla üçüncü bir analiz enstrümanını işe koşmadığını bundan ziyade Lemke'nin de belirtmiş olduğu şekliyle kendi yaklaşımının düzenlenmesi ve daha sistematik hale getirilmesinde, çalışmalarının odak alanlarının kuramsallaştırılmasında bu kavramdan yararlandığını söylemek gereklidir.

Yorumcuların genel olarak arkeoloji ve soybilim arasında bir karşıtlık ilişkisi gördüğü noktada, Foucault'nun arkeoloji ve soybilimi birbirinden ayırmadığını, dahası, bu iki enstrümanın Foucault düşüncesinde her zaman birbirine içkin bir şekilde var olduğunu görmekteyiz. Nitekim o kendisine sorulan “o halde arkeoloji yapmayı hiç bırakmadınız?” şeklindeki soruya “Hayır, arkeoloji yapmayı hiç bırakmadım, soykütük yapmayı hiç bırakmadım.”⁵¹³ diyerek bu iki enstrümanın birbirini zaruri bir biçimde dışlamadığını aksine içerimlediğini söylemektedir. Zorunlu olmasa da, Foucault'nun bu iki enstrümanla birlikte kendi analiz biçimini açıklama gereksinimi duymasının yanında ne arkeolojiye ne de soybilime sorunsallaştırmalar kadar merkezi bir konum vermediğini fark etmek de önemlidir. Çünkü Foucault'nun F. Ewald ile yapmış olduğu söyleşide, *Deliliğin Tarihi*'nden 1984 yılına dek tüm çalışmalarına hâkim olan mefhumun sorunsallaştırma olduğunu ifade etmesi sorunsallaştırmaları, arkeoloji ve soybilimin üstünde bir yerde konumlandırmayı gerekli kılmaktadır. Öte yandan Lemke de sorunsallaştırmaların arkeoloji ve soybilim arasındaki ilişkinin yeni bir düzenlenmesi şeklinde görülmesi gerektiğini ifade eder. Lemke'ye göre sorunsallaştırmalar; arkeoloji

⁵¹¹ Michel Foucault, “La Poussière Et Le Nuage” *Dits Écrits IV*, s. 10-19., akt. Clare O'Farrell, *Michel Foucault*, Sage Publications, 2005, s. 70.

⁵¹² O'Farrell, *Michel Foucault*, s. 69-70.

⁵¹³ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir, Kendilik Kültürü*, s. 119.

ile soybilimin yeni bir biçimde birbirine eklenmesi hasebiyle yeni bir yöntemsel yaklaşım getirdiğinden dolayı Foucault açısından incelemenin ve çözümlemenin temel kavramı haline gelmiştir: “Arkeoloji sorunsallaştırma biçimleriyle uğraşırken, onları çözümlerken ve tariflerken, soybilim de söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri belirlemek amaçlı bu sorunsallaştırma biçimlerinin ilişkilerini araştırır.”⁵¹⁴

Keza Foucault da sorunsallaştırmaların kendi düşünsel serencamında oynadığı role vurgu yaparak, sorunsallaştırmaların daha merkezi bir konumda olduğunu ve arkeoloji ile soybilimin sorunsallaştırma kavramında örtüşüğünü vurgular. Ayrıca Foucault, sorunsallaştırmaların zihinsel imgeler ya da fikirler olmadığını, bundan ziyade sorunsallaştırmaların genel itibariyle pratikler içerisinde oluştuklarını vurgulayarak şöyle der:

(...) Hakikatin tarihine yönelik bu girişimde birbirini izleyen ve farklı parçalar halinde ve biraz da el yordamıyla nasıl ilerlediğimi şimdi daha iyi anlayabiliyorum. Amacım ne davranışları ve düşünceleri ne de toplumlari ve onların ‘ideolojiler’ini düşünmekti. Benim amacım, insanın, kendini düşünülebilir ve düşünülme zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı sorunsallaştırmaların ve bunları oluşturan pratiklerin çözümlemesini yapmaktı. Çözümlemenin arkeolojik boyutu, bizzat sorunsallaştırmanın biçimlerini çözümlenmeye olanak sağlıyordu; soykütüksen boyutu ise, onların pratiklerden ve bu pratiklerin değişiminden hareketle oluşumlarını çözümlenmeye olanağı veriyordu. Belli bir ‘normalleşme’ profili tanımlayarak, toplumsal ve tıbbi pratiklerden hareketle deliliğin ve akıl hastalığının sorunsallaştırılması; kimi ‘epistemik’ kurallara uyan söylemler pratikleri çerçevesinde yaşamın, dilin ve çalışmanın sorunsallaştırılması; bir ‘disiplin’ modeline uyan kimi cezai pratiklerden hareketle suçun ve suçlu tavrın sorunsallaştırılması gibi, şimdi de antikçağda cinsel etkinlik ve hazların, kendilik pratiklerinden hareketle, bir ‘varoluş estetiği’nin ölçütlerinin devreye sokulması yoluyla nasıl sorunsallaştırıldığını göstermek istiyorum.⁵¹⁵

Bu manada sorunsallaştırma, düşünce ve eylem biçimleri arasındaki ilişkinin çözümlenmesine odaklanmakta ve tarihsel bir çözümleme olarak düşünce ve eylem biçimleri arasındaki bağlantıların rastgeleliğini ve olumsuzluğunu görünür hale getirmektedir.⁵¹⁶ Foucault, bu yüzden sorunsallaştırmaların maddi ögeler olmadığına yönelik eleştirilere cevap verirken, onun (sorunsallaştırmaların) somut durumlara yönelik bir analiz biçimi olduğunu belirtmektedir. *Doğruyu Söylemek* adlı eserde yaptığı şeyin de bir tür sorunsallaştırma olduğunu yine şöyle açıklar: “Benim çözümlenmek istediğim şey, hakikat

⁵¹⁴ Thomas Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi*, s. 479.

⁵¹⁵ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 123-124.

⁵¹⁶ Thomas Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi*, s. 479.

anlatıcısının rolünün Yunan felsefesinde ne kadar farklı şekillerde sorunsallaştırıldığıydı.”⁵¹⁷ Aynı şekilde bu eserin sonuç bölümünde, yontembilimsel açıdan sorunsallaştırma kavramını diğer çalışmalarıyla aynı çizgide tutmak niyetiyle, çalışmalarının büyük çoğunluğunda var olan bu çizginin geçmişte yaşamış olan insanların eylemleri, davranışları ya da temsil değerleri itibariyle fikirler değil, belirli bir tür sorunsallaştırma sürecini yani davranış, olgu ve süreçlerin nasıl ve neden sorun haline geldiğini çözümlenmek olduğunu ifade eder: “Örneğin neden belli bir tarihsel anda belli davranış biçimleri ‘delilik’ şeklinde nitelenir ve sınıflandırılırken, başka benzer biçimler tamamen yok sayılıyordu; aynı soru suç ya da suça eğimlilik ya da cinsellik için de geçerli olabilir.”⁵¹⁸

Sorunsallaştırmaları tarihsel idealizmle aynı düzeye çekmek isteyen kimi eleştirilere hak vermediğini söyleyen Foucault, delilik, suç ya da cinsellik gibi kimi olguları sorunsallaştırdığında, yapmak istediği şeyin bu türden olguların var olmadığını söylemek ya da bu olguların tarihsel gerçekliğini reddettiğini değil tam tersine tarihsel olarak belirli bir anda ortaya çıkan bu olguların ve toplumsal düzenlemenin hedefinin bu dünyadaki gerçek varlıklar olduğunu göstermek istediğini ifade eder. Foucault’nun sorunsallaştırmalarla varmak istediği nokta, dünyadaki farklı şeylerin neden ve nasıl bir araya getirildiği, nasıl nitelendirildikleri ve çözümlendikleri ve örneğin bir akıl hastalığı olgusunun nasıl oluştuğudur. Bu yönüyle Foucault, sorunsallaştırma süreciyle sorunsallaştırılan şey arasında bir bağ olduğunu düşünmektedir ve ona göre sorunsallaştırma somut bir duruma verilen cevaptır.⁵¹⁹

Öte yandan sorunsallaştırma kavramının iki şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür ki ilki, analiz yönteminin tarifi, ikincisiyse, düşünce için nesnelere üretmenin tarihsel sürecine gönderimde bulunmaktır. Sorunsallaştırmanın ikinci anlamında var olan süreç ikili bir şekilde işler: a) belirli şeylerin; davranış, fenomenler ve süreçlerin nasıl ve neden sorun haline geldiği ve b) bunların düşünce açısından belirli nesnelere olarak nasıl şekillendiklerini içeren süreçtir ki bu da sorun haline gelen fenomenin sorunsallaştırıldığı andır.⁵²⁰ Foucault bu yüzden sorunsallaştırıcı (porblematically) düşünmenin önemine

⁵¹⁷ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 132.

⁵¹⁸ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 133.

⁵¹⁹ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, s. 133-134.

⁵²⁰ Carol Bacchi, “Why Study Problematizations? *Making Politics Visible*”, *Open Journal of Political Science*, 2012, v. 2, no. 1, ss. 1-8.

değir ve sorunsallaştırıcı düşünmenin diyalektik açıdan sorular sormanın ve yanıtlar aramanın tam karşısında olduğunu ifade eder.⁵²¹ Çünkü sorunsallaştırma yalnızca tanımlayan değil, aynı zamanda herhangi bir konu, durum yahut olgu için doğru bir cevap aramayan fakat nasıl sorun haline geldiğini, analiz edildiğini ve düzenlendiğini belirli bir zaman ve belirli şartlar altında araştıran bir yapıdadır.⁵²²

Bu aşamada özellikle Foucaultcu sorunsallaştırmaların en çok görünür olduğu *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan "*Hazların Kullanımı*"ndaki cinselliğin de delilik ya da hapisane gibi farklı dönemlerde ve kültürlerde neden farklı şekillerde algılandığının ortaya konmasına odaklanmak gereklidir. Düşünce nesnelere birer hakikatmiş gibi görülmesine karşılık sorunsallaştırıcı düşünce, bu düşünce ve nesnelere olumsuzluğunu ortaya çıkarmak amacıyla, örneğin nesneyi deliliğe yerleştiren kriterleri daha belirgin hale getirmeyi arzulamaktadır. Böylesi bir müdahale ise onun doğru (true) ve gerçek (reel) olarak kabul edilmiş statüsünün altını oyar ve onu üreten karmaşık ilişkileri ve böylesi bir operasyonun etkilerini incelemeye açılır. Bu nedenle sorunsallaştırmaların amacının sabit özler olarak kabul edilen nesnelere sökmek (dismantle) olduğu söylenebilir⁵²³ ve yine bu nedenle sorunsallaştırmaların başlangıç noktasının pratikler olduğunu ifade etmek gereklidir. Foucault bu konuda şöyle söylemektedir:⁵²⁴

Foucault çalışmalarında yorumcuların büyük çoğunluğu, onun arkeoloji, soybilim, biyopolitika gibi kavramlarına fazlaca vurgu yaparken sorunsallaştırma kavramı göz ardı edilmiştir. Önceki bölümde *enstrümanlar* adı altında ele aldığımız bu kavramların merkezinde sorunsallaştırmalar vardır. Çünkü Foucault, tüm bu kavramları

⁵²¹ Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", *Felsefe Sahnesi*, s. 219, Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, çev. Donald F. Bouchard, Sherry Simon, New York: Cornell University Press, 1996, s. 186.

⁵²² Roger A. Deacon, "Theory as a Practice: Foucault's Concept of Problematization", *Telos*, 2000, ss. 127-142.

⁵²³ Carol Bacchi, "Why Study Problematizations? Making Politics Visible", s. 2. Paul Veyne, "Foucault Revolutionizes History", *Foucault and His Interlocutors*, Chicago: University of Chicago Press, 1997, s. 146-182.

⁵²⁴ Foucault bu konu hakkında şöyle demektedir: Seve seve yapıldığı üzere, yalnızca bilimsel kitaplardan oluşan kütüphaneyi kat etmek yerine, kararname, yönetmelikler, hastane ya da hapisane kayıtları ve hukuki belgelerden oluşan bir arşiv bütününe incelemek gerekliydi. Görünür gövdesi ne kuramsal ya da bilimsel söylem ne de edebiyattan değil, gündelik ve düzenli bir pratikten oluşan bir bilginin analizine girdiğim yer Arsenal Kütüphanesi ya da ulusal arşivlerdir. Michel Foucault, "Titres et Travaux", Collège de France adaylığı için basılan kitapçık. Paris, 1969, s. 4-6. Akt., Didier Eribon, *Michel Foucault*, s. 232.

bir sorunsallaştırma başlığı altında incelemiştir. Kimi yorumcular da sorunsallaştırmanın Foucault çalışmalarında arkeoloji ve soybilim sonrasında etik ve özne konularını incelemek için ele aldığı üçüncü bir metodoloji olduğunu savunmuşlardır. Koopman, bu konuda yorumcuların yanıldığını ve sorunsallaştırma kavramının, Foucault'nun çalışmalarında daha merkezi bir rol oynadığını savunur.⁵²⁵ Koopman'a göre sorunsallaştırmalar iki anlamda önemlidir, bunlardan ilki sorunsallaştırmaların tarihsel nesnel oluşu, diğeri ise sorunsallaştırmaların bir dizi muhtemel pratiklerden oluşması ve kurulması olağan yeni pratiklere yeni kapılar açabilecek nitelikte olmalarıdır.⁵²⁶ Örneğin Foucault, sorunsallaştırmalar yoluyla tarihsel arşivin yeni bir yorumlamasını yapabilmekte, incelenen olgunun kendi dönemi için ifade ettiği değerini mahiyetini kavramakta ve son olarak da günümüz açısından bize ne söylediğini ortaya çıkarabilmektedir. Bu üçlü sac ayağı; Foucaultcu sorunsallaştırmaların önemini göstermek açısından oldukça önemlidir. Çünkü sorunsallaştırmaların bu üçlü işlevi Foucault'nun tüm çalışmalarında görülmektedir.

Sorunsallaştırma kavramı Foucault açısından soruşturmanın ve arşivlerin cevap kaynağıdır, sorunsallaştırma yoluyla elde edilen bulguların açılım alanıdır. Foucault için özellikle *Deliliğin Tarihi*'nden itibaren, sorunsallaştırmaların her iki enstrümanda da rol oynadığını, dahası bu iki enstrümanın birbirine bağlanma noktasının da sorunsallaştırmalar olduğunu söylemek mümkündür. Sorunsallaştırmalar, Foucault düşüncesinin son döneminde daha sıklıkla vurgulanmış olduğundan kimi yorumcular Foucault'nun son dönem felsefi düşüncesini sorunsallaştırma ve yönetimsellik üzerinden okusalar da,⁵²⁷ Foucault sorunsallaştırmanın mahiyetini açıklarken şöyle diyerek hem sorunsallaştırmaların ne zamandan beri düşüncesine içkin olduğunu hem de sorunsallaştırmanın mahiyetini açıklar:

Deliliğin Tarihi'nden bu yana yapmış olduğum bütün çalışmalarına ortak bir biçim veren nosyon, zamanında yeterince tanımlayamamış olsam da sorunsallaştırma nosyonudur. Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde ister bilimsel bilgi, isterse

⁵²⁵ *Foucault Lexicon*, "Problematization", p. 399.

⁵²⁶ *Foucault Lexicon*, "Problematization" p. 400.

⁵²⁷ Thomas R. Flynn, "Subjectivation in the Latter Foucault", *The Journal of Philosophy*, 1985, v. 82, n. 10, p. 531-540. s. 532.

siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel olan ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.⁵²⁸

Sorunsallaştırma kavramı, Foucaultcu bir kavram olsa da bu kavramın arkeolojisinde karşımıza başka isimler de çıkmaktadır. Örneğin Althusser, *Marx İçin* adlı eserinde sorunsallaştırmalara özellikle vurgu yapar ve yapısalcı bir Marksizmin kurulumunda sorunsallaştırmaya büyük önem verir. Louis Althusser ile Foucault'nun düşünsel ve akademik yakınlığı da göz önüne alındığında bu türden bir kavramın Foucault'da da başat rol oynaması oldukça doğaldır. Althusser ise sorunsallaştırma kavramını Jacques Martin'den aldığını söyleyerek sorunsallaştırmayı şu şekilde betimler:

Teorik oluşumların tarihinin teorisi olmadan, iki farklı teorik oluşumu birbirinden ayıran özgül farklılığı kavrayamayız ve saptayamayız. Bu amaçla, teorik bir oluşumun özgül birliğini ve sonuç olarak bu özgül farklılığın saptanacağı yeri belirtmek için sorunsal kavramını Jacques Martin'den ve bilimsel bir disiplinin kuruluşunda çağdaş teorik sorunsalın dönüşümü üzerinde düşünmek için de 'epistemolojik kopuş' kavramını G. Bachelard'dan ödünç alabileceğime inandım.⁵²⁹

Foucault'yu sorunsallaştırma açısından Kantçı okumalara tabi tuttuğumuzda daha doğurgan sonuçlar elde edilebilir. Nitekim Kant'ın *eleştirel projesi*, Foucault ile birlikte *eleştirel soruşturmalara* ve sorunsallara dönüşmüş, Kant'ın sormuş olduğu "Aydınlanma Nedir" sorusu Foucault'ya yeni düşünce ufukları açmış ve "güncelliğin ontolojisi"nin de buradan doğduğu söylenebilir. Bilindiği üzere Kant'ın sorduğu bu sorunun içeriği kadar sorunun kendisi de Foucault'yu oldukça ilgilendirmiş ve Foucault "biz kimiz, neyiz, bizi biz yapan pratiklerin tarihsel bir dökümünü yapmak mümkün müdür?" türünden soruları Nietzsche'den almış olmakla birlikte bunu Kant okumalarıyla da pekiştirmiştir. O güncelliğin ontolojisini yapmayı denerken Kant'ın eleştirel projesinden oldukça yararlanmış ve tarihsel olarak bizi oluşturan düzenekleri sorunsallaştırmak suretiyle bunu denemiştir.

Kant'ın ortaya koyduğu aklın sınırının nereye kadar gidebildiği ve rasyonalitenin nereden sonra irrasyonaliteye döndüğünü gösterdiği noktada Foucault, sorunsallaştırmalar yoluyla aklın önündeki tarihsel bariyerlerin⁵³⁰ aslında aşılabilir olmadığını göstermiş, böylece sorunsallaştırmalar, güncelliğin ontolojisi kavramında da

⁵²⁸ Michel Foucault, "Hakikat Kaygısı", *Özne ve İktidar*, s. 84.

⁵²⁹ Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002, s. 42.

⁵³⁰ *Foucault Lexicon*, "Problematization", s. 401.

başat rol oynamıştır. Kurulan bir şey olarak öznenin, o türden kurulumunun ötesine geçilip geçilemeyeceği noktasında, Foucault'nun tüm çıkış yolları arayışı sorunsallaştırmalar yoluyla karakterize edilebilir.

Aynı şekilde Aydınlanmanın mahiyetini yekûn bir şekilde anlamının çok zor bir iş olduğunun farkında olan Foucault için Aydınlanmanın kurumlar aracılığıyla anlaşılmaya çalışılmasının özünde de sorunsallaştırma mantığı vardır. “Öncesinde normal olan belirli bir andan sonra ne oldu da anormal oldu?” sorusunda varlık bulan sorunsallaştırmanın cevap aradığı sorunun bu olduğu söylenebilir. Bu soru devamında bize bugün kim olduğumuzu ve nasıl bir iktidar-bilgi-cinsellik üçleminden geçip de bu şekilde olduğumuzun cevabını verecektir.

Foucault'nun özellikle ilk dönem çalışmalarının ana hedefinin söylemsel oluşumların, bilimsellik alanlarının ve belirli bilimsel söylemlerin ve ifade biçimlerinin oluşturulduğu söylem pratiklerini ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir. Bu türden söylemsel oluşum ve bilimsel söylemlerin ortaya çıkarılması için Foucault arkeolojiyi devreye sokar.⁵³¹ Foucault'ya göre arkeoloji ne yalnızca söylemlere ne de yalnızca uygulamalara bakmaktadır, arkeoloji ikisine de bakmaya çalışan bir enstrümandır. Yalnızca dil ve metinlere bakmak arkeolojinin eksik kalması anlamına geleceği için Foucault, dil ve metinlerin yanı sıra uygulamaların getirdiği ya da götürdüğü sonuçlara, ekleme ve çıkarımlara da bakmayı amaçlar ki düşünce tarihinin esas amacı da budur ve bu da ancak sorunsallaştırmalar yoluyla yapılabilir.

Bernauer, bu konuda Foucault'nun antisistematiğine özel bir vurgu yapar. Onun şimdiki zamana karşı aşırı duyarlı biri olmasının nedenlerinden birinin bugüne ve güncelliğe dair aşırı ilgili oluşu olduğunu ifade eder. Foucault'nun güncelliğe ve bugüne dair mevcut olan ilgisini sorunsallaştırmalarla birlikte okuyan Bernauer şöyle demektedir: Foucault her şeyden önce bir öğretmendi ve eserlerinde de öğretme olarak gördüğü şeyin üslubunu sergiler: “Bir konunun nasıl sorunsallaştırıldığını incelemek amacıyla yapılan sürekli bir sorgulama.”⁵³²

⁵³¹ Ferda Keskin, *Problematization and Games of Truth: Michel Foucault's Analytics of the Constitution of the Subject in Political Modernity*, PhD, Graduate School of Arts and Sciences, Yayınlanmamış Doktora Tezi, New York: Department of Philosophy, Columbia University, 2002, s. 11.

⁵³² James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 25.

Foucault'nun sorunsallaştırmalarını ve sorgulamalarını temele aldığı yeri saptamak istediğimizde karşımızda felsefi manada bir hakikat değil aksine *tarihsel olarak doğru olanın* olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre farklı tarihsel dönemlerde ele alınan bilgilerin nasıl bir doğruluk iddiası taşıdığı, bu doğrular ve bilgilerin iktidarla ne türden bir ilişkisi olduğu ve bu iktidar-bilgi ilişkisinde öznenin nasıl kurulduğu gibi sorular, sorulması elzem sorulardır.⁵³³ Foucault, sorunsallaştırmalarını üç ana merkezde toplamıştır denilebilir: bir öğrenme alanı nasıl kurulur (bilgi)? Bu öğrenme bağlamında hangi güçler işler (iktidar-bilgi)? Ve bu iki alan ile kendini kurma arasında nasıl bir bağ mevcuttur (iktidar-bilgi-özgürlük)? Foucault, bu üç alanın tarihsel arka planını sorunsallaştırmak suretiyle modern öznenin ontolojik ve epistemolojik çözümlemesini yapmak istemektedir. O böyle bir sorunsallaştırma aracılığıyla düşünce tarihinin görevinin ne olduğunu da açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre düşünce tarihinin en önemli amacı, insanların ne olduklarını ne yaptıklarını ve içinde yaşadıkları dünyayı sorunsallaştırdığı koşulları tanımlamaktır.⁵³⁴

Ferda Keskin'e göre Foucault'nun temel ilgilerinden birini oluşturan özne ya da öznellik konusunun eserlerinde bu denli yoğun vurgulanmasının nedenlerinden biri içinde yetiştiği gelenektir. Foucault'nun dönemindeki hâkim paradigmalardan olan fenomenolojik ve hermeneutik yöntem ve pro-Marksist gelenek, Foucault'nun ilk eserlerinde karşımıza çıkar. 1954 yılında fenomenolojik psikiyatrinin kurucularından olan Ludwig Binswanger'in "*Traum und Existenz*" (Düş ve Varoluş) adlı eserine yazdığı önsözde fenomenolojinin, *Akıl Hastalığı ve Kişilik* adlı eserinde de Marksizm'in izlerini görmek mümkündür. Keskin'e göre Foucault'nun fenomenolojik yöntemi reddetmesinin altında yatan saiklerden biri "öznel deneyimin kaynağını ve nasıl biçimlendiğini açıklamak için öncelikle öznedeki yoğunlaşan ve öznenin deneyimi nasıl yaşadığına"⁵³⁵ bakmasıdır. Tüm bu özneliğe gönderme yaparak insan doğasını açıklamaya çalışan her yöntem Foucault'ya göre temelden yanlış olduğundan, o bu tür *antropolojizmleri* reddetmektedir.

⁵³³ James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, 26.

⁵³⁴ Michel Foucault *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Foucault Works of Foucault 1954-1984*, ed. Paul Rabinow, tr. Robert Hurley vd., New York: The New Press, 1997, s. XXXVI.

⁵³⁵ Ferda Keskin, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, s. 12.

Bu iki ana akım düşünceyi reddeden Foucault, üçüncü bir yolun kurulup kurulamayacağı noktasında Baudrillard'ın radikalleştirilmeleri gibi sorunsallaştırmaları devreye sokmakta ve öznel deneyim biçimlerinin bu türden sorunsallaştırmalarla nasıl ve ne şekilde değiştirilip dönüştürüldüğünü anlamaya çalışmaktadır. Nitekim Foucault, bu yüzden “kendi yapıtlarını, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesinde özel bir yer tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç, cinsellik gibi deneyimleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçlerinin bir tarihi olarak”⁵³⁶ yorumlamaktadır.

3.2. Jean Baudrillard ve Radikalleştirmeler

Burada öne süreceğim şey, Foucault'nun sorunsallaştırmalarının geçmişe dönük fakat bugünü anlama noktasında eğilmiş olduğu alan ile Baudrillard'ın şimdiye dönük radikalleştirmelerinin birbirinden ayrılamaz olduğudur. Bu açıdan düşüncenin/felsefenin, belirli bir bütünselliği kapsamı isteniyorsa, Foucault ve Baudrillard'ın düşüncelerinin birbirlerini zaruri olarak dışlamayacağı ya da dışlamak zorunda olmadığı anlaşılması gereklidir. Çünkü hem Foucault hem de Baudrillard, güncelliğin ontolojisinde her ne kadar farklı kaynaklardan yararlanmış ve farklı düşünürler sayesinde kendi düşünce sistemlerini kurmuş olsalar da, aslında her ikisi de *şimdinin* anlaşılması adına düşünceler ve analizler geliştirmişlerdir. Bu açıdan Baudrillard'ın *amnezyak* tarzda Foucault'yu unutmamızı istemesi ve Foucault'nun geçmişte kalan birtakım düşüncelerle iş gördüğünü söylemesi bir hata olarak değerlendirilebilir. Foucaultcu sorunsallaştırmaların yoğunlaştığı alanlar olarak pratiklerin, davranışların ya da öznelerin yapıp etmelerinin, Baudrillardcı radikalleştirmelerle aynı boyutta olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Baudrillard da düşüncenin ya da şeylerin radikalleştirilmesinden bahsettiğinde bunu güncel ya da mevcut durumlardan ve pratiklerden hareketle yapmaktadır. Örneğin, Baudrillard'ın doktora tezi olarak sunulan *Nesneler Sistemi*'nde iddia ettiği şekliyle, nesnelerin özneler üzerinde kurmuş olduğu egemenliğin ya da kitlelerin bir kütle halini alması gibi durumlarda söz konusu olan yine pratiklerdir ve bu pratiklerin çözümlenmesinde etkin rol oynayan süreçler Foucault'nun üzerinde çokça durduğu bilgi-iktidar ilişkileridir. Hem nesnelerin özneler üzerinde hâkimiyet kurması hem de kitlelerin massedilerek bir kütle biçimini alması bir bilgi ve iktidar örüntüsü içerisinde

⁵³⁶ Keskin, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 12.

gerçekleşmiştir. Öte yandan Foucault'nun Collège de France derslerine değin üzerine daha fazla yoğunlaşmış olduğu alanın modern dönem ve dolayısıyla da endüstrileşme, kapitalizmin ve modern aklın birbiriyle örtüştüğü an olarak imlenebilecek olan süreçler ve pratiklerin sorunsallaştırılması ve çözümlenmesi olduğu da hesaba katıldığında, Foucaultcu sorunsallaştırmalarla Baudrillardcı radikalleştirmelerin aynı hat üzerinde değerlendirilmesi gereklidir. Şüphesiz bu hattın yalnızca Foucault ve Baudrillard üzerine bina edilen, edilmesi gereken bir hat olmadığını da söylemek gereklidir. Nitekim Foucault'nun kendisini eleştirel teori geleneğinin bir devamı olarak nitelendirdiği yerde, Baudrillard'ın da eleştirel teori geleneğiyle ve özellikle Adorno-Horkheimer ve Marcuse çizgisiyle yakınlaştığı noktaları da göz önünde bulundurmak bu açıdan önemlidir.⁵³⁷

Horkheimer'a göre modern dönemde akıl, araçsallaşarak kendi nesnel içeriğini yok etme eğilim ve sürecine girmiş ve nesnel doğruluk anlayışı ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu süreçte dinin yerini alan felsefenin, ilk etapta esas amacının nesnel doğruluğa rasyonel bir temel kazandırma amacıyla olduğunu ifade eden Horkheimer, sürecin sonunda aklın, zamanla kendi otonomluğunu kaybetmeye başladığını ve toplumsal süreçlere boyun eğdiğini, yani araçsallaştığını düşünmektedir. Bu da araçsal aklın, doğa ve insan üzerinde oynamış olduğu rol itibariyle temel değer haline gelmesidir.⁵³⁸ Baudrillard da ilgisini, *Eleştirel Teori* geleneğinin üzerinde sıklıkla durmuş olduğu toplum teorisi, politika, felsefe, kültür teorisi ve endüstrisi gibi konulara yoğunlaştırarak, nesnelere ve nesnelere sistemine, kodlara, göstergelere, tüketim olgusuna dair birtakım radikal analizler sunmaktadır. Burada Foucaultcu sorunsallaştırmaların bir düşünce nesnesini sorunsal hale getirerek işe başladığını fakat Baudrillardcı radikalleştirmelerin daha genel manada, düşüncenin tümünden bir radikalleştirilmesini arzuladığını da ifade etmek gereklidir.

Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* eserinde “Baudrillard’a Göre Dünya” adlı bölümde, Baudrillard'ın resmettiği dünyayı zihninde canlandırmaya çalıştığında aklına her seferinde George Orwell'in bir yazısında bahsettiği *Booster* adlı

⁵³⁷ Eleştirel Teori geleneği ve Baudrillard arasındaki yakınlıklara dair bkz. Önder Kulak, *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017. Amirhosein Khandizaji, *Baudrillard and the Culture Industry: Returning to the First Generation of the Frankfurt School*, Switzerland: Springer International Publishing, 2017., Mark Poster, *Semiotics and Critical Theory: From Marx to Baudrillard*, 1978, v. 8, n. 1, The Problems of Reading in Contemporary American Criticism: A Symposium, pp. 275-288.

⁵³⁸ Max Horkheimer, *Akil Tutulması* çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2013. s. 62-67.

bir gazetenin geldiğini söyler. Bu gazetenin kendini sunumu; politik-olmayan, etik-olmayan, edebi olmayan, eğitici olmayan, ilerlemeci-olmayan, tutarlı-olmayan ve çağdaş-olmayan şeklindedir. Bauman, Baudrillard için dünyanın, bilinen ve önemli görülen birçok insanın davetli olduğu ve katılacaklarını söylediği halde maalesef gelemedikleri bir partiye benzediğini söyler. Baudrillard tam da bu noktada Bauman'a göre insanların neyi kaçırdıklarını, nelerin artık daha fazla orada olmadığını, neyin özünü ve temelini kayb ettiklerini yazmaktadır.⁵³⁹ Bauman'ın bu ifadeleri ve Orwell'dan yaptığı alıntı, Baudrillard'ın radikalleştirmelerinin başlangıcı için oldukça önemlidir. Baudrillard postmodernlikten ilk kez açıkça bir sahiplenme konumuna gittiği varsayılan *Nihilizm Üzerine* adlı metinde bahseder. Bu metinde aynı zamanda modernliği, görünüşlerin ve görünümünün, anlam lehine yok edildiği bir süreç şeklinde yorumlayan Baudrillard, 19. yüzyılın en önemli gelişmesi olarak bu anın varlığını onaylamış ve sorumluluğunu da üstlendiğini söylemiştir. Ona göre bu sürecin en önemli olayı, “görünümlerle dünyanın büyüleyiciliğine kesin bir şekilde son verip, onu hiç düşünmeden yorumlaması ve tarihin saldırgan ellerine terk etmiş olmasıdır.”⁵⁴⁰

Baudrillard; modernliği, Marx ve Freud'un çağı olarak; politika, kültür ve toplumsal hayatın, ekonominin gölge fenomenleri olarak yorumlanageldiği veya her şeyin arzu ya da bilinçdışı gibi kavramlarla yorumlandığı çağ olarak yorumlamaktadır. Best ve Kellner'e göre *kuşkunun yorum bilgisi* olarak adlandırılabilir bir süreç yahut çaba ise gerçekliğin bu türden gizemini bozmak için görünüşlerin ötesinde var olan temel gerçeklikleri ve olguları oluşturan güçleri ortaya koymak adına *derinlik modellerini* kullanmıştır.⁵⁴¹ Böylece modernlik Baudrillard için, diyalektikle ve eleştiriyle hemhal olan, derinlik kaybı⁵⁴² ve anlam üzerine bina edilen bir süreç olarak yorumlanmaktadır. Modernliğin temelinde yatan şey, öznenin anlam üreten ve anlamın mahiyetini kavramaya muktedir bir öz olarak görülmesidir. Oysa Baudrillard, 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra gerçekleştirilen kimi düşünsel atılımlarla bu anlam sürecinin

⁵³⁹ Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London and New York: Routledge, 1992, s. 149.

⁵⁴⁰ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2011, s. 215.

⁵⁴¹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 183.

⁵⁴² Örneğin Baudrillard modernlikten bahsederken şöyle demektedir: “*Derinlik o eski derinlik değil artık. Çünkü 19. yüzyılda, görünümleri yok eden zorlu bir çalışma yapıldı ve anlam yüceltildi; buna karşılık 20. yüzyılda da bunun kadar müthiş bir çalışmayla anlam yok edildi... Ne için? Bugün artık, ne görünümünün ne de anlamların tadını çıkarabiliyoruz.*” Jean Baudrillard, *Cool Anılar I-II (1980-1990)*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 12

yıkıldığını ve görünümünün yok edilmesine eşdeğer olan muazzam anlam kıyımı sürecini ikinci bir devrim olarak kabul ederek şöyle der: “Anlamla saldırıyı, anlamla öldürürler.”⁵⁴³

Bauman’ın açıklamalarına ve alıntılara dönecek olursa, Booster gazetesinin kendi sunumunda yer alan ifadeleri Baudrillard’ın radikalleştirmeleri olarak okumak mümkün görünmektedir. Özellikle *Kötülüğün Şeffaflığı* eserinin girişindeki alıntı bu düşünceyi destekler niteliktedir: “Dünya çılgın bir seyir aldığına göre biz de dünyaya ilişkin çılgın bir bakış açısı edinmeliyiz.”⁵⁴⁴ Baudrillard bu eserde mevcut durumun bir analizini yaparken *orji-sonrası* kavramından yararlanır ve *orji sonrasını*, modernliğin patladığı bir an, yani postmodernliğe geçilen bir olarak görür:

Orji, tam da modernliğin patladığı andır; her alandaki özgürlüğün patladığı andır: Politik özgürleşme, cinsel özgürleşme, üretici güçlerin özgürleşmesi, yıkıcı güçlerin özgürleşmesi, kadının, çocuğun, bilinçdışı itkilerin özgürleşmesi, sanatın özgürleşmesi. Tüm temsil ve karşı-temsil modellerinin göklere çıkarılması. Bu tam bir orjidir; gerçeğin, ussalın, cinselin, eleştirel ve karşı-eleştirelin, büyümenin ve büyüme krizinin orjisidir. Nesne, gösterge, ileti, ideoloji ve zevklere ilişkin her türlü sanal üretim ve aşırı üretim yollarını katettik. Şimdi her şey özgür, kartlar açıldı ve hep birlikte asıl sorunla karşı karşıyayız: ORJİ BİTTİ, ŞİMDİ NE YAPACAĞIZ?⁵⁴⁵

Baudrillard’ın radikalleştirmeleri burada devreye girerek, her şeyin sonrasına ve ötesine (trans) geçildiği bir anı yani şimdiyi betimlemektedir. Ona göre bu türden bir durum bir simülasyon durumunu tavsif etmektedir, modernliğin tüm istençlerinin yerine geldiği yeni bir durum olarak postmodernlikte tüm senaryoların ve ütopyaların gerçekleşmesine koşut olarak, tüm senaryoların tekraren oynanması, tüm ütopyaların da gerçekleşmemişler gibi yaşanması gerekmektedir.⁵⁴⁶

Burada bir antrparantez olarak, Baudrillardcı radikalleştirmelerin, Foucault’nun sorunsallaştırmaların düşünce hayatının tamamında var olduğunu söylemesi gibi Baudrillard’ın düşünce hayatının tamamında var olduğunu söylemek gereklidir. Foucault’nun felsefi düşüncesini serimlerken en azından kendi sistemini betimlediği noktada Baudrillard, Foucault’nun da ötesinde teoriye dair aşırı kötücül baktığından

⁵⁴³ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 215.

⁵⁴⁴ Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

⁵⁴⁵ Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, s. 9-10.

⁵⁴⁶ Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, s. 10.

dolayı, felsefesini daima pratiğe yaslanan bir konumda kurmuştur. Gane'in ifade ettiği şekliyle Baudrillard'ın ikili bir tematikle okunması daha doğurgan sonuçlar doğurmakta ve radikalleştirmelerin uzandığı noktaları bize vermektedir. İlk olarak, eserlerinde gizli ya da sarıh bir şekilde görülebilen Marx tematiği; Marksist kavramların, düşüncelerin üst bir varyantını sunsa da buna ek olarak aynı zamanda Batailleci ve Maussçu düşünceye de yaslanmaktadır. Bu durum, Baudrillard'ın kimi düşünürler ve yorumcular tarafından neo-Marksist olarak adlandırılmasına sebep olmuştur. Marx tematiği, genel olarak Baudrillard'ın *Üretimin Aynası* eserine kadar var olduğu düşünülen bir tematiktir. Bu noktada Marx tematiği, Baudrillard'ın oluşan yeni topluma dair hem epistemolojik hem de ontolojik çözümlerinin yapılabilmesini sağlayan, Baudrillard'ın yeni toplumu yeni kavramlarla analiz edebilmesini sağlayan bir yapı olarak da görülebilir. Fakat Marx tematiğinin güncelliğin ontolojisini yapmakta yetersiz kaldığı noktalarda, Baudrillard'ın diğer düşüncelerden de yararlandığını söylemek mümkündür. Keza o, Marksist düşüncenin yanına ilk eserlerden beri, Benjamin, Marcuse, Barthes, McLuhan ve Lacan dahil olmak üzere birçok düşünürün fikirlerinden yararlanarak kendi *kuram-olmayan-kuramını* üretmiştir. Gane'e göre Baudrillard'ın anlaşılmasındaki ikinci tematik ise Nietzsche ve yine Bataille üzerinden oluşan bir yapıdadır ve fakat bu tematikte yer alan Bataille, ilk tematikte yer alan Bataille'dan farklıdır. İkinci dönem/tematikteki Bataille etkisini, Baudrillard'ı Nietzsche'nin yazı tarzı ve düşünsel açıdan da Hölderlin, Baudelaire, Rimbaud, Durumcular (Sitüasyonistler), Canetti, Gombrowicz gibi düşünürlerle eklemlenmesinde görmek mümkündür.⁵⁴⁷

Bu noktada Baudrillardcı radikalleştirmelerin uzandığı noktaları gösterebilmek adına, onun yalnızca bir yapısalcı olmadığını, neo-Marksist olmadığını, sadece postmodern teorisinin putu⁵⁴⁸ ya da postmodern bir rahip⁵⁴⁹ olmadığını da ifade edilmesi gereklidir. Baudrillard, *kuramsal şiddet* adını verdiği analiz biçiminin her yere uzanabilmesi adına, tüm bu teori ya da düşünceleri mezceden ve kendi analiz biçimi için kullanan bir düşünürdür. *Nesneler Sistemi*'nde nesnelerin rasyonalizasyonu ile birlikte kendi içerisinde oluşturdukları yeni bir sistemin her yere sirayet edişini betimleyen Baudrillard'a göre bu düşüncenin oluşturulabilmesi için elzem olan şey Marksist düşünce

⁵⁴⁷ Mike Gane, *Radikal Belirsizlik*, s. 143-144.

⁵⁴⁸ Barry Smart, "Postmodern Toplum Teorisi", *Modernite versus Postmodernite*, s. 378.

⁵⁴⁹ Richard Lane, *Jean Baudrillard*, s. 1.

olduğu kadar aynı zamanda Barthes'ın göstergebilimidir. Kendi teorisini kuran bir düşünür olarak Baudrillard, nesnelere çözümlemesini göstergebilimsel metotla birlikte okumakta ve yine kendi oluşturduğu “yapısal değer yasası” düşüncesiyle de bu düşüncüyü eş-süremlili bir biçimde okumaktadır. Marx'ın değer yasası örneğini ele alan Baudrillard, günümüzdeki kapitalizmin anlaşılması ve analiz edilmesi noktasında Marksist çözümlenmeleri yetersiz bularak bu çözümlenmelerin daha da radikalize edilmesi gerektiğini düşünmekte, bunun için de “yapısal değer teorisini” ortaya koymaktadır. O, *Üretimin Aynası*'nda Marksizm eleştirisinde, Marx'ın, sadece değişim değeri ile kullanım değeri arasındaki irtibata odaklanıp yalnızca bu ikili değer çözümlemesine giriştiğini fakat esas olanın yapısal değer yasasının çözümlenmesi olduğunu ifade eder. Ona göre “radikal eleştiri ve ekonomi politikası aşırılığın yolu Marksist çözümlemenin tüm temel kavramlarının sorgulanmasından geçmektedir.”⁵⁵⁰ Baudrillard'ın yapısal değer yasasının, rasyonel bir işlevle açıklanamayan, bundan ziyade simgesel bir anlamının olduğu ve bu simgesel anlamın özneye prestij ve toplumsal bir özerklik atfetmesi olduğu söylenebilir.⁵⁵¹ Öte yandan Foucault'nun diyalektik-olmayan düşüncenin üretilmesini arzulayan sözleriyle aynı muvaceheden değerlendirilebilecek olan Baudrillard'ın şu sözleri de Foucault'yla aynı düştüğü düzlemi ve Baudrillard'daki Nietzscheci anti-metafizikçi yönü bize göstermektedir:

Bir kavramın yalnızca yoruma dayalı bir varsayım değil aynı zamanda dünyadaki gidişatın bire bir tercümesi olarak önerilmesi ancak katıksız bir metafizik düşüncenin ürünü olabilir. Marksist kavramlar da aynı yanılgıya düşmekten kurtulamamıştır. Dolayısıyla mantıksal açıdan tarihsel bir şeye benzemesi, kendinden başka bir şeyi açıklayamaması ve ortadan kaybolurken de yalnızca kendini üreten bağlamı aydınlatması gereken tarih kavramı tarih ötesi bir şeye dönüşüp kendi kendine tarih olduğunu tekrarlaya tekrarlaya evrensel bir niteliğe sahip olmuştur.⁵⁵²

Bu süreçten sonra sübjektivitenin çözülümüne ek olarak Baudrillard, Marksist çözümlemenin imkânsızlığıyla yüz yüze kalarak felsefesini daha radikal boyutlara taşımıştır. Radikalleştirmeler, Baudrillard'da iki dönem şeklinde ele alınabilir. Öncelikle Baudrillard'ın *Simülasyonlar teorisini* görülmesinden önceki döneminde, yani nesnelere sistemi çözümleyicisi ve tüketim toplumunu analiz eden bir düşünür olarak Baudrillard, ilk etapta anti-hümanizme yaslanan ve öznenin yok oluşuna dair düşünceler geliştirmiştir.

⁵⁵⁰ Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası*, s. 15.

⁵⁵¹ Oğuz Adamır, *Baudrillard*, İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 46.

⁵⁵² Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası*, s. 40-41.

Burada Baudrillard'ın en çok ilgilendiği ve çözümlenmekle en çok uğraştığı alan, Foucault'nunki gibi diyalektik düşünce ve Marksizm'dir. Gane'e göre Baudrillard, bu dönemde "biçimlerin aşırı radikalliğiyle dünyanın, önceki Marksist vizyonları çok geride bıraktığı anlayışıyla toplumsal-kültürel değişimleri çözümlenmektedir."⁵⁵³ Baudrillardcı radikallemeler bu aşamada üretimden tüketime geçişi ve tüketim toplumu ile enformatik devrime odaklanan bir yapıdadır. Özellikle 1980'li yıllardan itibaren Baudrillard'ın, diyalektik, sübjektivite, tarihsel çözümlenme, nesnel sisteminden ziyade farklı düşüncelerle iştigal olduğu ve kendisinin bir *Simülasyonlar teorisyeni* olarak görülmeye başlandığı ikinci döneminde ise daha genel olarak komünizmin çöküşü, sosyalizmin başarısızlığı, toplumsalın sonu, postmodernliğin ortaya çıkışı gibi konularla daha yoğun olarak ilgilendiğini söylemek mümkündür. Bunlara ek olarak Baudrillard, bilimsel devrimler ve çağdaş kültürün bütün düzeylerinde var olan belirsizliğe doğru giden bir değişim unsurlarıyla da ilgilendiğini ve onun radikallemelerinin uzandığı ikinci boyutun burada başladığı söylenebilir.

Baudrillard'ın ikinci dönemi, birinci döneminden, teorinin radikalize edilmesiyle daha fazla ayrılmaktadır. Ona göre teorinin bugünkü fonksiyonu, şeylerin ayartılması ve şeyleri, gerçeğin varoluşuyla bağdaştırılamaz olan aşırı bir varoluşa mecbur kılmaktır.⁵⁵⁴ Hipergeçerçelik düzeninde her türlü aşkınlığın yok edildiği bir dünyada, eleştirel teorinin yerine, ölümcül (radikal) teoriyi geliştirmenin ve uygulamanın anlamı, şeylerin en uç noktalarına kadar gidebilmek ve hatta şeylerin ötesine geçebilmenin imkânını arayan bir düşünce biçimine ulaşmaktır.⁵⁵⁵ Smart'a göre Baudrillard'ın ikinci döneminde yaşamış olduğu "sicil değişikliğinin" anlamı, onun özne felsefesinden ve onunla yakından ilintili olan Batı metafizik geleneğinden de bir kopuşu ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Sabit bir anlam ve hakikati arayan ve ona ulaşabileceği varsayılan özne düşüncesinden kasıtlı olarak sakınan Baudrillard'a göre "teori nesnenin tarafını tutmalıdır", çünkü yalnızca bu düşünce bizi diyalektik olmayan ve özneye gönderimde bulunmayan bir düşünceye götürmektedir.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Mike Gane, *Radikal Belirsizlik*, s. 145.

⁵⁵⁴ Jean Baudrillard, "The Ecstasy of Communication", *The Anti-Aesthetic*, s. 126-134.

⁵⁵⁵ Barry Smart, "Postmodern Toplum Teorisi", s. 386.

⁵⁵⁶ Barry Smart, "Postmodern Toplum Teorisi", s. 387.

Foucault'nun tarihsel arşivler dolayısıyla modern öznenin arkeolojisini yapma⁵⁵⁷ girişimine paralel olarak Baudrillard, güncel arşivler üzerinden bir arkeolojiyi, daha doğrusu postmodern özne ve nesne arkeolojisini sürdürürken, aynı zamanda Foucaultcu sorunsallaştırmalarla kendi radikalleştirmelerini de aynı düzleme oturtur. Kendisinin, özellikle de ilk dönem eserlerinde Foucault'dan devamlı sitayişle bahsedişinin arkasında yatan saik budur. Baudrillard'ın 1977 yılı öncesindeki tüm Foucault alıntılarının olumlu olması, Foucaultcu terminolojiyi, stratejiyi ve örneklerini kullanması da oldukça manidardır. Kellner bu durumu daha da ileri bir boyuta taşıyarak, Baudrillard'ın simülakr düzeninin soybilimiyle Foucaultcu epistemelerin birbirleriyle örtüştüğünü ve Baudrillard'ın simülakrlar düzeninin Foucaultcu epistemeler ya da bilginin yapısını izlediğini iddia eder.⁵⁵⁸ Gerçekten de Baudrillard, özellikle *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* (1976)'de Foucaultcu soybilim kavramını ve Foucaultcu kapatma, hapsetme temalarını kullanmakta, dahası Foucault'dan oldukça olumlu bir şekilde bahsetmektedir:

Manifaktür dönemindeki bir yerlere kapatılma olayı Foucault'nun XVII. yüzyılla ilgili yaptığı kapatma betimlemesinin muazzam bir şekilde genişletilmiş halidir. (...) Rasyonelleşmeye başlayan bir toplum ilk aşamada işsiz güçsüzlerini, serserilerini, yolunu şaşırılmış olanlarını meşgul etmeye, onları bir yerlere bağlamaya çalışmış ve kendilerine özgü rasyonel çalışma ilkesini dayatmıştır. Bir mikro-model olarak kapatılma, emek ve verimliliğin amaçlanması gibi göstergelerin ardına gizlenerek sinai bir sistem şekline bürünüp, genelleşerek tüm toplumu kapsayacak ve bir konsantrasyon kampı, bir ceza, bir tutuk evine dönüşecektir.⁵⁵⁹

Michel Foucault, Batılı modernleşmenin başlangıç döneminde delilerin toplumdan ihraç edilme biçimlerini çözümlenmiştir. Oysa bizler, Akıl geliştikçe, çocukların da nasıl idealleştirilmiş bir çocuk statüsüne, çocuk dünyası adlı gettoya, masumiyet denilen bir adiliğin içine tıkmış olduklarını biliyoruz.⁵⁶⁰

Foucault'nun çözümlenmesi kültür tarihinin, XIX. yüzyıldan itibaren emek ve üretimin kesin bir yere sahip olacakları bu Ayrımlama sürecini açıklayan gerçek bir soyağacı (soybilim/Genealogy) öyküsünün temel parçalarından biridir.⁵⁶¹

Fakat bir sene sonra Baudrillard, 1977 yılında *Oublier Foucault (Foucault'yu Unutmak)* adlı bir eser yayımlayarak Foucault'nun projesine oldukça sert bir şekilde

⁵⁵⁷ Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni, Kendilik Hakkında -Dartmouth Konferansları, 1980*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 38.

⁵⁵⁸ Douglas Kellner, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, s. 131.

⁵⁵⁹ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011, s. 56.

⁵⁶⁰ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, s. 219.

⁵⁶¹ Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, s. 220.

saldırır ve Foucault'yu unutmamızı ister. Aradan geçen kısa bir süre içerisinde Baudrillard'ın böylesi bir manevraya başvurmasını nasıl açıklayacağımız gibi bir soruyla karşı karşıya kalmaktayız. Bu sorunun cevabını, Baudrillard'ın *Kusursuz Cinayet*'te sözünü ettiği ve kendisiyle Foucault arasına çekmiş olduğu çizgiyi daha da belirginleştirdiğini düşündüğüm ifadesiyle vermek mümkündür: "Foucault'ya göre eskiden bütün bir kültür cinselliğin itiraf edilmesine girişmişti. Günümüzde bütün bir kültür, sefaletin itirafı içinde kendini yineler."⁵⁶² Bu ifade, Baudrillard'ın *Foucault'yu Unutmak*'ta üzerinde ısrarla durduğu, Foucault'nun geçmişe dönük analizlerinin bugün için ve bugüne dair ne söylediğinin anlaşılmadığına yönelik bir ifade olarak okunabilir ve Baudrillardcı radikalleştirmelerin günümüze daha fazla odaklanan yapısıyla Foucaultcu sorunsallaştırmaların tarihsel olana odaklanmış yapısının ayrıldığı noktayı betimler. Baudrillard *Foucault'yu Unutmak*'ta, *Hapishanenin Doğuşu* ve özellikle *Cinselliğin Tarihi* gibi metinleri merkezine alarak ama aynı zamanda Foucault'nun diğer metinlerine de gönderimde bulunarak bir Foucault eleştirisi sunmaktadır. Baudrillard'ın Foucault'ya karşı temel eleştirisi, bugünü değil de geçmişi merkezine alan sorunsallaştırmalarla neyi amaçladığının tam olarak bilinemediğidir. Baudrillard'a göre Foucault, örneğin iktidar, cinsellik ve beden üzerine yazmış olduğu eserlerinde miadını doldurmuş olan şeyleri betimlemektedir ve Foucault'nun böylesi eksiksiz bir çözümleme yapabilmesinin temel nedeni, geçmişte kalmış bir dünyanın çözümlenmesidir.⁵⁶³

Bu noktadan itibaren Baudrillard'ın bir eksen kayması ve yörünge değişikliğine gidişinin temel sebebi olarak, güncelliğin ontolojisini aktüalite içerisinde çıkararak isteyişle ve radikalleştirmelerinin yoğunlaştığı alanın da buradan hareketle kurulduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de o, özellikle *Simülasyonlar*'dan sonra felsefeyi daha fazla güncelin içerisine çekerek daha anti-kuramsal bir şekilde mevcudu okumak istencindedir.

3.3. Foucaultcu Sorunsallaştırmalar Bağlamında Sübjektivite Problemi: Michel Foucault ve Özne

Foucault ve sübjektivite konusuna giriş sadedinde, konunun vuzuha kavuşabilmesi adına, iki tarihsel anın uğrağında durmak gerekir. Bu anlardan ilki,

⁵⁶² Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 168.

⁵⁶³ Jean Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 16.

sübjektivite ve modern öznenin kurulumunda kendisine her zaman için merkezi rol verilen Descartes'tır. Descartes'ın *ben deli değilim* ifadesi, ratio'ya ve sübjektif ben'e açılan bir kapı mesabesinde görülebilir. İkinci tarihsel an ise Foucault'nun hem genel felsefesindeki temaları göstermesi hem de Descartes'ın "ben deli değilim" ifadesinin bir asimetriği olarak, sübjektivitenin varmış olduğu yeri bize göstermesi açısından oldukça önemlidir. Leuret adlı bir Fransız psikiyatr, hastalarından birini nasıl tedavi ettiğini ve pek tabii nasıl iyileştirdiğini anlatırken hastasının "tamam, kabul ediyorum. Deliyim; bütün bunlar delilik yüzündendi"⁵⁶⁴ dediğini söyler. Foucault, bu noktanın kendisi adına niçin önemli olduğunu: "Leuret'nin anekdotu burada bireysellik, söylem, hakikat ve zorlama arasındaki toplumlarımızda geliştirilen tuhaf ve karmaşık ilişkilerin yalnızca bir örneğidir" sözleriyle açıklar ve bu örneğin kendisi için modern öznenin soybilimine ulaşmak amaçlı bir araç olduğunu ifade eder.⁵⁶⁵ Birbirlerinin asimetriği olarak görülebilecek bu iki an, Foucaultcu sorunsallaştırmaların özne üzerine yoğunlaşp, öznenin hem özne hem de her türden bilginin nesnesi haline gelişinin çözümlenmesini göstermektedir.

Foucault, kendi döneminde var olan felsefe sahnesini betimlerken aynı zamanda da özne merkezli felsefi biçimin hangi düzlemlerden geçtiğini ve kendi döneminde nasıl bir hâl aldığını açıklar ve bunu yaparken özellikle iki düşünce biçimine başvurur ki bunların ilki, Husserlci gösteren özne ve diğeri de Marksizm'dir. Foucault'ya göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ve sonra özel olarak Fransız felsefesine, genel olarak da tüm bir Kıta Avrupası felsefesine hâkim olan konu özne felsefesidir. Ona göre felsefe Descartes'tan bugüne dek, Kartezyen bağlam içerisinde değerlendirilmiş ve bu türden bir düşüncenin dışına çok az çıkmıştır. Politik bağlamın çoğu kez hariçte tutulduğunu düşünen Foucault, "savaşların, katliamların ve despotizmin saçmalığı karşısında, varoluşsal seçimlerine anlam vermenin bireysel özneye düştüğünü"⁵⁶⁶ de ifade etmiştir.

Bu süreç sonucunda felsefe sahnesinde var olan iki eğilimin; nesnel bilgi kuramı vasıtasıyla mantıksal pozitivizme ve anlam sistemlerinin analizi olarak göstergebiliminse yapısalcılığa kapı araladığını düşünen Foucault, bu düşüncelerden kaçınarak, kendisinin "öznenin bir soykütüğünü oluşturarak, bizi modern kendilik anlayışına ulaştıran tarih

⁵⁶⁴ Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, s. 36.

⁵⁶⁵ Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, s. 37.

⁵⁶⁶ Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, s. 37.

aracılığıyla öznenin oluşumunu inceleyerek özne felsefesinden çıkmayı denediğini”⁵⁶⁷ söylemiştir. Bu nokta üzerinde biraz durup, Foucault’nun genel olarak modern öznenin soybilimi açısından, öncelikli olarak dil, yaşam ve emek gibi süreçleri (Kelimeler ve Şeyler), öznenin kendi dışında üretilen pratikleri ve söylemleri, hastaneleri, tımarhaneleri (*Kliniğin Doğuşu, Hapishanenin Doğuşu*) incelediğini, sonrasında -özellikle Collège de France dersleriyle birlikte, öznenin kendi üzerinde yaratılan ya da öznenin direkt olarak kendisinin yarattığı bilgi biçimlerini⁵⁶⁸ incelediğini söylenebilir.

Foucault, Chomsky ile birlikte yaptığı bir söyleşide kendisinin en temel meselesinin bilen özne açmazının ortadan kaldırılması olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁹ Batı felsefesini tüm bir hat boyunca meşgul eden “özne” sorunsalından yola çıkan Foucault, öncelikli olarak, ilk döneminde modern öznenin kurulumunda işletilen felsefi-tarihsel düzeneklerin araştırılmasına yani “öznenin hangi pratiklerden hareketle ve hangi söylem türleri yoluyla deli özne ya da suça eğilimli özne hakkındaki hakikati” araştırmaya yoğunlaşmıştır. İkinci döneminde ve yoğun olarak *Cinselliğin Tarihi* ile Collège de France derslerinde, öznenin *kendilik kültürü* denilen ve *etik* öznenin kurulumunu imleyen bir düşünce içerisinde, kendi hakikatini açıklamasında işletilen günah çıkarma, itiraf ve vicdan muhasebesi gibi kültürel açıdan kabullenilen ve kalıp haline getirilen şekiller altında öznenin bu türden bir kurulumu analiz edilmiştir.⁵⁷⁰

Foucault, özellikle kendisinin bir iktidar teorisyeni şeklinde görülmesine karşı çıkararak ve kendi felsefi projesini betimleyebilmek adına, son yirmi yıldır sürdürdüğü çalışmalarındaki temel hedefinin insanların “özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak” olduğunu ifade eder. Foucault, burada genel itibariyle üç tür nesneleştirme kipi içerisinde insanların özneye dönüştürüldüğünü ifade etmektedir. Bu üç tür kipin ilki, “kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleridir” ki bunlar genel dilbilgisi, filoloji ve dilbilim alanlarında, konuşan öznenin nesneleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu örneğini daha da zenginleştiren Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’deki temaları anıştıracak şekilde zenginlik ve ekonomi analizlerinde üreten öznenin

⁵⁶⁷ Michel Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, s. 38.

⁵⁶⁸ Michel Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, s. 40.

⁵⁶⁹ Michel Foucault, Noam Chomsky, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2017, s. 22.

⁵⁷⁰ Michel Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 5., Michel Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, çev. Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

nesneleştirilmesi ve doğa tarihi ya da biyolojide yaşıyor olma olgusunun nesneleştirilmesi örneklerini vermektedir. İkinci olarak ise genel itibariyle öznenin *bölücü pratikler* içerisinde, yani öznenin ya kendi içerisinde bölünmüş olmasına ya da öznenin harici pratiklerde bölünmesi anlamına gelecek şekilde deli-akıllı, hastalıklı-sağlıklı, gibi bölünmeleri söz konusudur. Son olarak Foucault, son araştırmalarında var olan analizlerin insanların kendilerini özneye dönüştürme biçimlerini incelemeye koyularak, öznenin soybilimini yaptığını ifade etmiştir. Yine bir diğer metninde (*Aydınlanma Nedir?*) özneleşme süreçlerine dair üç ana eksenin çözümlenebilmesinin, öznenin kendisine dair bir tarihsel ontolojinin yapılabilmesinin, birçok ucu açık sorunun cevaplanması, istenildiği kadar çoğaltılabilen ve kesinleştirilebilecek olan ve hepsi de bu üç ana eksene uyumlu olması gereken ve bu üç ana eksene cevap olabilmesini gerekli kılan müteaddit araştırma yapılmasıyla mümkün olduğunu ifade eden Foucault, bu üç ana eksenini şöyle açıklar: “Kendimizi bilgimizin özneleri olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlâki özneleri olarak nasıl kurduk?”⁵⁷¹

West’in tabiriyle modern özneyi “insan bilimlerini başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek kordonu” olarak gören Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*’de, modern epistemolojinin ve insan bilimlerinin Descartes ve sonrasında sorunsal hale gelen ilişkilerini tartışır. Onun daha genel olarak üzerinde durduğu konu, Descartesçı Kartezyen an⁵⁷² ve daha özel olarak da Kant’ın tüm bilgi ve eylemlerin biricik şartı olan özneyi ele geçirebilmek için, özneyi doğanın ve tarihin tüm olumsuzluklarından kurtarma amacıyla olan *transendental felsefesidir*.⁵⁷³ Sonlu bir varlık olarak öznenin, her türden epistemolojik temellendirmenin/temellendirimin merkezine alınması, sonsuz karşısında sonlu bir varlığın (öznenin) hangi koşullarda bilebileceği ve eyleyeceği problemini doğurmaktadır: “Eğer bilgi sonlu ya da olumsal bir özneye temellendirilirse, bu takdirde bilginin koşulları ne zamandı, ne de tümel olur ve mutlak hakikat erişilemez olup çıkar.”⁵⁷⁴ Bilgiyi, bilginin öznesi olarak insanda/özneye temellendirmek, insanı hem bir bilen özne hem de bilgisinin nesnesi haline getirmek olduğundan, Foucault, özne üzerine

⁵⁷¹ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 57-58.

⁵⁷² Michel Foucault, *Öznenin Yorumu*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2015, s. 18.

⁵⁷³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 283.

⁵⁷⁴ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 283.

üretmiş olan ya da kurulmuş olan tüm söylem ve hakikatlerin ifşaatına girişmiştir. Fakat bu noktada, Foucault düşüncesinde özellikle *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'ndan sonra onun yalnızca bilgi-söylem düzlemiyle daha fazla ilgilenip iktidarın *zımnı* yokluğu, çalışmalarının *idealist* bir görünüm almasına yol açmıştır. Özellikle arkeolojiden soybilime geçişle birlikte Foucault, daha materyalist bir hal alarak, özne üzerindeki tertibatların maddiliği ile daha fazla ilgilenir hale gelmiştir ki bu dönüş elbette Nietzsche üzerinden olmuştur.⁵⁷⁵ Özellikle *Hapishanenin Doğuşu* ile birlikte Foucault, daha önceki çalışmalarında sarıh bir biçimde var olan özne-bilgi düzlemini, özne-iktidar-bilgi düzlemine taşımış ve araştırmış,⁵⁷⁶ böylece de özne üzerinde tahakküm kuran yapıların araştırılması ve analiz edilmesi özneyi dışarıdan kuran pratiklerin neler olduğunun araştırılması halini almıştır. Bu noktada arkeoloji ve soybilimin, zorunlu olarak birbirini dışlamayan aksine birbirini tamamlayan ve sorunsallaştırmalara açılan noktalar olarak görülmesi gereklidir. Nitekim Deleuze de bu konuya işaret ederek, arkeolojinin temel göstergesi olan *Deliliğin Tarihi* ile soybilimsel analizin temel göstergesi olan *Hapishanenin Doğuşu*'nun aynı yapıda kurgulanmış olmasını bu noktada merkezine alır.⁵⁷⁷

Bu iki analiz enstrümanı ile birlikte Foucault 'nun belirli bir özneyi çözümlenme ya da belirli bir öznenin soybilimini yapma amacıyla değil, daha ziyade özneleşme pratikleri üzerinde durduğu, bir öznenin deneyimlediği deneyimlerin tarihsel-felsefi araştırmasını yaptığını söylemek gereklidir. Onun *özne filozofu* olarak anılması bu açıdan hatalıdır, çünkü Foucault, özne merkezli felsefelerden (Diyalektik, Marksizm, Husserlci fenomenoloji) kaçınarak öznenin, bir deneyim öznesi haline getirildiği özneleştirme pratiklerini incelemiştir. Bu konunun daha sarıh bir biçimde anlaşılabilmesi adına, Foucault'nun özellikle Collège de France'ta verdiği dersler oldukça önemlidir. Eğer Foucault, bu dersler hariçte tutularak okunursa, onun Kıta Avrupası'nda alımlandığı şekliyle bir özne filozofu olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir, fakat eğer bu dersler nazarı dikkate alınır, Foucault'nun özne konusundaki *ikili projesi* daha anlaşılır olacaktır. Bundan daha da ötesi, Foucault ile Baudrillard arasındaki sürekliliğin

⁵⁷⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 283-284.

⁵⁷⁶ Bu düşüncenin örnekleri için bkz. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu, Öznenin Yorumbilgisi, Güvenlik, Toprak, Nüfus*.

⁵⁷⁷ Gilles Deleuze, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, çev. Ayşegül Baran, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019, s. 12.

anlaşılmasının da, Foucault'nun bu "ikili projesinin" anlaşılmasına bağlı olduğunu düşünüyorum. Öznenin insan bilimlerinin kurulumundan sonra ve özellikle Kantçı düşüncede bireyin ortaya çıkışıyla birlikte, hangi tür deneyim özneleri olarak oluşturulduğunu serimleme ve analiz etme amacıyla olan Foucault, bu açıdan özne ile değil, özneleştirme/öznelik deneyimleri ile ilgilenmiştir. Bu düşünce, Foucault ile Baudrillard arasındaki sürekliliğe odaklanmayı haklılaştıran bir düşüncedir, çünkü Foucault'nun analiz nesnelere olan delilik öznesi, cinsellik öznesi ya da suçlu özne gibi öznelik deneyimlerinin, postmodernleşme ile birlikte aşılabilir biçimlerinin analizine dönüşen Baudrillardcı düşünceyle Foucaultcu düşünce bu noktada birbiriyle daha çok örtüşür görünmektedir.

Foucault, Collège de France'a seçilişinden sonra Paul Veyne ve Pierre Hadot⁵⁷⁸ gibi Antikçağ üzerinde çalışan akademisyenlerle birlikte çalışmaya başladıktan sonra bir aks değişikliğine giderek, daha çok Antikçağ'daki öznelik pratiklerine ve kendilik kültürüne daha fazla yoğunlaşmıştır. Fakat bu aks değişikliği Foucault düşüncesinin seyrini baştan sona değiştiren bir değişiklikten ziyade, bakışın değişmesi ve modern dönem sonrasında modern dönem öncesine bakmaya çalışan bir değişim ve bakıştır. Bu noktada kronolojik olarak ilerlendiğinde, Foucault düşüncesinde mevcut olan bir sorunsal olarak özne düşüncesinin, ilkin, öznenin içkin düzlemde daha çok, öznenin harici pratiklerdeki özneleştirme süreçlerine daha fazlaca yoğunlaştığını görmekteyiz. Foucault ilkin, Antikçağ'daki doğru eylemin öznesinden ziyade modern dönemdeki doğru bilginin öznesi olarak özneye ve özneleştirme pratik ve deneyimlerine daha fazla yoğunlaşmıştır.⁵⁷⁹

Öznenin tarihsel-olumsal deneyim ve pratikler içerisinde kurulduğunu, oluşturulduğunu belirten Foucault, bu düşüncesini öncelikle modern dönem içerisinde analiz eder ve bu yüzden genel olarak tarihçilerin yaptığı gibi sürekliliklerin ve olumsuzlukların birer hakikat olarak koyutlanmasına karşı çıkarak, özneyi deneyim süreçleri içerisinde anlamaya çalışır, çünkü ona göre "özne gerçek pratikler (tarihsel bakımdan analiz edilebilecek pratikler) ortamında kurulur."⁵⁸⁰ Dolayısıyla Foucault'nun

⁵⁷⁸ Bkz. Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

⁵⁷⁹ Frederik Gros, *Dersin Bağlamı, Öznenin Yorum Bilgisi*, s. 446-447.

⁵⁸⁰ Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar*, s. 211.

analizlerine ilkin neden Modern Çağ'dan başladığının bir nebze de olsa anlaşılmasına katkı yapan bu cümleyi bir diğer cümleyle tamamlamak gerekir: “Benim hedefim, toplumsal pratiklerin sadece yeni nesnelere, yeni kavramlar, yeni teknikler ortaya çıkarmakla kalmayıp nasıl tamamen yeni özne ve bilgi öznesi biçimleri de doğuran bilme alanları meydana getirebildiklerini sizlere göstermektir. Bilgi öznesinin kendi tarihi vardır, öznenin nesneyle ilişkisinin veya daha açıkçası hakikatin kendisinin bir tarihi vardır.”⁵⁸¹

Bu açıdan Modern Çağ, Foucault'ya göre hem etkilerinden hala kopmadığımız hem de tüm belirlenimlerimizin temelinde yatan bir eşik olması bakımından önemlidir. Kendi tarihsel dönemlendirmesine göre Klasik Çağ ile Modern Çağ arasındaki kopuşu oldukça önemli bulan Foucault Modern Çağ'ı, şimdinin oluştuğu ve özneleştirme pratiklerinin daha katı bir biçimde uygulandığı bir dönem olarak görür. Ona göre Modern Çağ bir eşiktir ve bu eşik, bizi klasik düşünceden ve klasik düşüncenin bilme ve eyleme biçimlerinden ayıran, insan adı verilen ve insan bilimlerine dek varan bir yapıda olan bilgi figürünün ortaya çıktığı bir eşiktir.⁵⁸²

Modern felsefenin özne sorunsalı, ne olduğumuzun keşfi üzerine geliştirilen söylemlerle temellenen ve öznenin deneyimsel olarak kurulumunun sınırlarının belirleniminin temel uğraşı haline geldiği bir sorunsaldır. Foucault'nun anti-hümanizmi de bu noktada belirir, çünkü Foucault, genel olarak öznenin mahiyetini (neliğinin) değil, nasıl kurulduğunu araştıran bir düşünce biçimi geliştirmiş ve öznenin hangi şartlar altında nasıl özneleştirildiğini sorgulamaya açmıştır. Bu noktada Foucault'nun neo-Kantçı düşüncesinin de özneleşme ve eleştiri bağlamında aldığı yeni boyutun/düzlemin, Kant'ta olduğu gibi bilgi ve eylemin, evrensel ve biçimsel yapılarını arayan transendental bir eleştiri yerine, kendimizi yapıp etmelerimizin, düşündüklerimizin ve söylediklerimizin öznesi olarak nasıl kurduğumuza yönelik tarihsel bir eleştiri ya da tarihsel bir ontoloji olduğu söylenebilir. Bu bağlamda tarihsel ontoloji, “bilgi, iktidar ve etik eksenlerinin, bu eksenlerin bir araya gelerek öznesi olduğumuz deneyimleri kurma biçimlerinin ve kendimizi bu çizgide özne olarak tanıma ve kabullenme pratiklerimizin bir eleştirisi”⁵⁸³ haline dönüşmüştür. Foucault tam da bu yüzden “öznenin oluşumu ya da farklı özne

⁵⁸¹ Michel Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, s. 164.

⁵⁸² Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 24.

⁵⁸³ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, Ferda Keskin, s. 15-16.

biçimleri ile hakikat oyunları, iktidar pratikleri vb. arasındaki ilişkilerin analizini yapabilmek için, belli bir a priori özne teorisini reddetmek zorundaydım”⁵⁸⁴ demektedir.

Foucault ve Baudrillard’ın birbirinin tamamladığı yönlerden birisi de bu noktada belirlemektedir, çünkü her ikisi de *kurucu öznenin* mahiyetine yönelik bir soruşturmada ziyade, öznel deneyimlerin öznesi olmayı kabullenen ve böylesi bir özneliği kendi kendinde içselleştirerek, *kendiliğinden*, *kendilik pratiği* ve *kaygısından* vazgeçen bir öznel deneyim alanlarını sorunsallaştıran düşünürlerdir. Baudrillard’ı olduğu kadar Foucault’yu da *özne filozofları*⁵⁸⁵ arasında görmemek gereklidir. Foucault’yu Kıta Avrupası geleneği içerisinde konumlanan ve özneye gönderimde bulunan, özneyi temele/merkeze alan bir düşünce biçimi geliştiren bir düşünür şeklinde ele almak yerine, *öznenin oluşumuna* ve farklı *öznelik biçimlerinin* kurulumuna odaklanan ve bu yüzden de pozitif bir özne filozofu olmak yerine, döneminin ruhuna uygun bir biçimde negatif bir anti-özne filozofu olarak görmek daha yerinde olacaktır. Kurulan bir deneyim olarak öznelik deneyimine yoğunlaşan Foucault düşüncesi ile nesnelere rasyonalizasyonu altında eylemeye çalışan öznenin, nesnelere tarafından “baştan çıkarıldığını” (seduction) düşünen Baudrillard düşüncesi, bu açıdan madalyonun iki yüzü olarak görülebilir.

Belirli yaşam tarzlarını evrensel, olumsal ve zorunlu olarak sunan ve onları birer tahakküm aracı olarak kullanan metafizik düşünme biçimine ve bu düşünce biçiminin yaslandığı metafizik özne düşüncesine karşı çıkan Foucault,⁵⁸⁶ modern öznenin kurulumunu olanaklı hale getiren şeyin Descartes düşüncesindeki özne tasavvuru olduğunu düşünür. Ona göre, Descartes öncesi dönemlerde özne ile hakikat arasında var olan ilişkinin tinsellikten arındırılmak suretiyle, öznenin kendiyle kurduğu ilişkinin göz ardı edilip, bunun yerine öznenin nesnesini ve dolayısıyla dış dünyayı kurabilme kuvvesini bilgiyle sağlayacak yeterlikte görülmesi yeni bir öznelik biçimine yol açmıştır. Descartes felsefenin merkezine “olduğu haliyle görünen, yani kendini mümkün hiçbir kuşku olmadan bilince sunan kanıt”⁵⁸⁷ düşüncesini aldığı anda yeni bir öznelik biçimi oluşmuştur. Antikçağ ve Hıristiyan Orta Çağ’ında öznenin var olma ve yaşam tarzını dönüştürücü bir pratik olarak asetik/asketik çaba ve kendilik kaygısı ve pratiği hariçte

⁵⁸⁴ Michel Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, *Özne ve İktidar*, s. 227.

⁵⁸⁵ Baudrillard daha genel olarak özne değil, nesne filozofu olarak adlandırılabilir.

⁵⁸⁶ Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 8.

⁵⁸⁷ Michel Foucault, *Öznenin Yorumu*, s. 18.

tutularak, *gnohti seauton* (kendini bil) buyruğu daha fazla vurgulanmış ve böylece de öznenin ahlâki bir özne olmadan da *bilen özne* olabileceği düşüncesi ön plana çıkmıştır. Descartes, bilen öznenin bilgisi dışındaki her türlü var olma ve yaşam tarzlarını hariçte tutarak, bunlarla uyumlu bir özne düşüncesini yadsıyan bir yöntem düşüncesi önermiştir. Bu yöneme göre açık-seçik ilkeleri bilen özne, doğru yöntemi kullandığı takdirde hakikate açılmaya muktedir hale gelmektedir. Öznenin dünya hakkında hakikate erişmesi için varlığı üzerinde etik değişim ve dönüşümler gerçekleştirmesine ihtiyaç yoktur. Ayrıca özne de bu hakikatlere eriştiği takdirde hakikat, mutluluk, kurtuluş ya da ruh dinginliği vb. etkilerde bulunarak öznenin varlığını değiştirmek gibi etkilerde bulunmayacaktır.⁵⁸⁸ Descartes, Foucault'nun tabiriyle, öznenin kendi içsel dönüşümünü sağlayan ve kendi üzerine yoğunlaşması anlamına gelen kendilik kaygısıyla (tinsellik) felsefe arasındaki irtibatı kopararak, öznenin hakikate erişmesinin tek mümkün koşulunun bilgi olduğunu, öznenin hakikate vasıl olması için varlığında bir dönüşüm gerçekleştirmek zorunda olmadığı düşüncesine yaslanan Kartezyen anın kurucusudur ve bu Kartezyen an, hakikatin tarihinin modern çağı ile başlamaktadır.

Bu bağlamda Foucault, Descartes'ı yeniden ele alarak Descartes'ın görmüş olduğu sınırı tarihselleştirme yoluna gitmiştir. Ona göre Descartes'ın *khimera'sı* ancak görmeyi öğrendiğimiz biçim içerisinde dünyanın renkleriyle hayal edilebilir olandır. Foucault'ya göre sorun ise, yeni nesnelerin yaratılmasından ziyade, nesnellik ve hakikatin eşanlı olduğu inancımızı sağlayan tarihsel-olumsal düzgünün değiştirilmesidir. Nesnellik-hakikat özdeşleştirimi, bilginin temelini oluşturmaz, tersine bu, dört yüzyıl önce başlatılmış olan ve bugün için de ait olduğumuz epistemik bir çerçevenin tarihsel ürünüdür. Farklılık, dışarı olanağının nirengi noktası, dilsel malzemedir. Dahası, aklın buyurgan düzenine karşı koyabilmenin yegâne yolunun modern epistemenin şu özelliğini görmekten geçmektedir: Modern episteme, kendi tarihsel doğasını silip mutlak olarak tanınmayı istemiştir. Akıl, kendini dünyaya dayatmamış, bunun aksine dünyanın hakikati ve dünyanın temeli olduğunu iddia etmiştir.⁵⁸⁹

Dünyanın hakikati ve dünyanın temeli olarak öznenin *ne*'liğinden ziyade *nasıl* kurulduğuna yönelik Foucaultcu düşüncenin en temel izleklerini *Deliliğin Tarihi*'ne yazmış olduğu önsözde bulmak mümkündür. Foucault bu metne, Pascal'in "insanlar öyle

⁵⁸⁸ Michel Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi*, s. 25.

⁵⁸⁹ Judith Revel, Foucault: *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 60.

kaçınılmazcasına delidir ki, deli olmamak deliliğin bir başka biçimiyle deli olmaktır”⁵⁹⁰ ve Dostoyevski’nin “insan akli başında olduğuna, komşusunu kapatarak ikna olmaz” sözlerini alıntıylaarak başlar. Bu alıntılarla başlayan bu metni, sübjektiviteye giriş olarak, yani özne merkezli aklın kendisini her yere sirayet ettirmesi olarak okumak mümkündür. Delilik, bu noktadan itibaren, akıl ile akıl-olmayan arasındaki büyük mesafeyi koyan bir yarılma⁵⁹¹, özellikle insan bilimlerinin inşasından sonra da akıl-dışının içleminde kalan bir yapı olarak bir başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Revel’e göre, bir bilgi nesnesi haline gelen deliliğin analizinden yola çıkan bir araştırmanın genişletilmesi, tüm bilme söylemlerinin üretiminin, akıl ve akıldışılık ikiliğinin tüm bilimler alanına bir uygulanmasına da olanak sağlamaktadır. Foucault’nun delilik ile ilgili analizleri, aslında 17. yüzyılın sonu ile günümüz arasında var olduğu şekliyle bilme kategorilerinin genel bir okunuşunun biçimlendirilmesini öncelemekte ve ayrıca:

Aslında bu kategoriler, artık aklın ayrıcalığı olan aşırı ayrıcalığı yayarlar: Ona karşılık gelmeyen her şeyden ayrılan ve seçik hale getirilen akıl, hem kendi tahakkümünü, hem sınırlarını belirler, kendisine ait kabul etmediklerini dışlar; kendinden yola çıkarak o ötekini -akıldışılık- olarak adlandırır, onun kimliğini çizer, çerçevesini belirler ve kendinde ondan söz edebilme iktidarını görür.”⁵⁹²

Kendisi için söz konusu olanı “bir düşünce sisteminde veya bir toplumda doğrulanan ve değer verilen şeyin ne olduğunu bilmek değil; reddedilen ve dışlanan şeyi incelemek” sözleriyle ifade eden Foucault, öncelikle deliliğin nasıl tüm toplumsal sistemlerde dışlandığını açıklamaya çalışır. Ona göre insan faaliyetlerinin alanı dört temel kategoriye ayrılabilir: a) Çalışma veya ekonomik üretim, b) cinsellik, aile, yani toplumun yeniden üretimi, c) dil, söz, d) oyunlar ve bayramlar gibi oyunsal faaliyetler.⁵⁹³ Tikel olarak her grupta dışlanan ya da oyun dışında kalan birileri olmasına rağmen, tüm bu insani faaliyetler alanından tamamen dışlanan tek bir kesimin (deliler) olduğuna inanan Foucault, deliliğe asimetric bir ilişki biçimiyle yaklaşmaktadır. Descartes’ın özneyi merkeze alabilme ve onu bir öz olarak koyutlayabilme çabalarına karşı çıkan Foucault’ya göre öznenin kurgusallığı içerdikleriyle değil, dışladıkları ve reddedikleriyle belirlenebilir. Foucault’nun dönemleştirmesinde Klasik Çağ içerisinde kalan Descartes, bu açıdan deliliği, akıl-olmayan olarak sabitleyerek, aklın akıl-dışı temeliyle

⁵⁹⁰ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*, s. 20.

⁵⁹¹ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*, s. 21.

⁵⁹² Judith Revel, Foucault: *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, s. 30.

⁵⁹³ Michel Foucault, *Delilik ve Toplum*, Büyük Kapatılma, s. 77.

anlamlandırmasını da sağlamıştır. Bir sınır araştırması ve *sınırların tarihini yapmak* istencinde olan Foucault, kendi araştırma biçimini normal tarih biliminden ayırt etmek için kullandığı arkeoloji terimiyle, *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi*'nde merkezi bir öneme sahip olacak olan bu eserlerinde daima arkeoloji enstrümanını kullanarak, öznenin harici deneyim pratiklerinde özneleştirilme süreçlerine odaklanmaktadır. Nitekim *Deliliğin Tarihi*, modern dönemde ve özellikle Descartesçi özne düşüncesinin ortaya çıkışıyla birlikte, deliliğin farklı dönemlerde nasıl farklı anlam ve sınıflamalara maruz kaldığını göstermeye çalışır. Foucault bu eserde akıl hastalığına dair modern anlayışın, karmaşık bir kültürel, siyasi, iktisadi ve epistemolojik tarih tarafından şekillendirilişini, “deliliğin siyasal iktisadi”, “sanat ve edebiyat alanındaki tasviri” ve “delilikle bilim arasındaki ilişki” etrafında örülen iç içe geçmiş üç temel anlatıdan oluşmaktadır.⁵⁹⁴

Burada vurgulanması gereken bir diğer husus da, söylem ve iktidarın *Deliliğin Tarihi*'nde başat rol oynamasının Foucault'nun, en başında dahi arkeoloji ve soybilim enstrümanlarını bir arada kullandığını göstermesidir. *Deliliğin Tarihi* hem söyleme hem de söylemsel oluşumlara aynı oranda önem ve değer atfemesiyle, modern öznenin *içerden* ve *dışardan* üretimine odaklanan bir yapıdadır. Bu yönüyle *Deliliğin Tarihi* Foucault'nun bir enstrümandan bir enstrümana *ani* bir epistemolojik bir geçişten daha ziyade, birinin daha görünür olması ya da olmaması şeklinde ele alınmalıdır.

Foucault, yeni bir öznel deneyime temel teşkil edici düşünceleri anlama ve açıklama açısından kendi dönemleştirmesini işe koşmaktadır, bu yüzden de Rönesans'tan ziyade Klasik Çağ'ı önemli bulur. Bunun temelinde de delilikle akıl arasındaki alışverişin dilinin değiştiği düşüncesi vardır. Delilikle akıl arasındaki alışverişin dilinin değişmesini başlatan iki olay, aynı zamanda Foucault için Klasik Çağ'ın sınırlarını çizen bir yapıdadır:

Deliliğin tarihinde iki olay benzersiz bir netlikte bu değişime işaret eder: 1657'de Genel Hastane'nin kurulması ve fakirlerin 'büyük kapatılması'; 1794'te Bicêtre'de zincire vurulmuş olanların salıverilmesi. Bu tekil ve simetrik iki olay arasında muğlaklığı tıp tarihçilerini zor durumda bırakan bir şey meydana gelir: bazılarına göre mutlakiyetçi bir rejimde körü körüne bir baskı, başkalarına

⁵⁹⁴ Roy Boyne, *Foucault ve Derrida: Akılın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009, s. 15.

göreyse deliliğin pozitif hakikati içinde bilim ve hayırseverlik tarafından keşfedilmesi.⁵⁹⁵

Descartes'ın Foucault'nun dönemleştirmesine göre Klasik Çağ içinde kaldığı daha önce ifade edilmişti. Fakat Foucault için Descartes'ın ve dolayısıyla Klasik dönemin bu denli önemli oluşunun nedeni, subjektiviteye geçişin ve Modern Çağ'da akıl hastalığı olarak kurulan deliliğin, Rönesans ile Modern Çağ arasında kalan fakat bu geçişi sağlayıcı bir dönem olması hasebiyledir. Foucault'nun bu eserdeki temel amacı, delilik deneyimini ayrıntılı bir şekilde tanımlamak ve deliliğin akıl hastalığı şeklinde modern psikiyatrik anlayışta nasıl bir *temel* olarak ele alındığını göstermektir.⁵⁹⁶ Nitekim bunun anlaşılması adına, *Deliliğin Tarihi*'nde Descartes'a yapılan atıflara bakıldığında, Descartes'ın düşünen özneyi merkeze alabilmek için deliliği düşünceden dahi dışlamasına bakmak yeterlidir. Düşünen öznenin her tür bilgiden ve kendisinin düşünüyor olmasından eminliği, ancak deli olmamakla mümkündür:

Düşüncenin bir hatadan kaçınmasına veya bir düştürten sıyrılmasına izin verdiği gibi, ona delilik karşısında garanti veren şey bir gerçeğin sürekliliği değildir, bu garanti düşüncenin nesnesi değil de, düşünen özne için esas olan delirme olanaksızlığından gelmektedir.⁵⁹⁷

Descartesçı özne, deliliği felsefi açıdan dışlamanın adı olarak hakikatin kaynağına yer açmaktadır.⁵⁹⁸ Bu durumu göstermesi ve modern ratio'nun, nasıl deliliği dışlayarak kendi varlığını ontolojik ve epistemolojik açıdan temellendirdiğini göstermesi bakımından Foucault, Montaigne ile Descartes arasında kısa sürede gerçekleşen bir bölünmeye işaret eder. Montaigne ile Descartes döneminde, kısa bir süre içerisinde gerçekleşen bir kırılma, kopuş ve süreksizlik anına odaklanan Foucault, bu iki düşünür arasında gerçekleşen bir olaya dikkatimizi çeker ki o da, Descartes ile birlikte her ne kadar insanın delirmesine izin olsa da *düşüncenin* deliremeyeceğine dair oluşan kanaattir. Ona göre gerçekleşen olay şudur:

(...) bir ratio'nun öne çıkmasına ilişkin bir şey. Fakat Batı alemininki gibi bir ratio'nun tarihinin bir 'rasyonalizm'in gelişmesi içinde tükenmesi o kadar kolay değildir.; bu ratio, rasyonalizmden daha gizli olsa da, onunki kadar büyük bir

⁵⁹⁵ Michel Foucault, "Deliliğin Tarihi'ne Önsöz", s. 27. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015, s. 90 vd.

⁵⁹⁶ Gary Gutting, "Foucault and the History of Madness", *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 56.

⁵⁹⁷ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 86-87.

⁵⁹⁸ Roy Boyne, *Foucault ve Derrida*, s. 70.

parçası itibariyle meczupluğu -hiç kuşkusuz daha sonradan yok olmak için- topraklarımıza diken şu hareketten meydana gelmiştir.⁵⁹⁹

Foucault'ya göre bu Kartezyen anın sonunda *asetizmle* ve dolayısıyla da kendilik kaygısıyla bağımlı tümden koparmış olan bilgi öznesinin doğuşu, modern bilimin de kurumsallaşmasını mümkün kılmıştır.⁶⁰⁰ Bu noktada ikircikli bir durum ortaya çıkmaktadır, çünkü Foucault, belirli tür öznel deneyimler ve pratikler alanının oluşmasında Descartes'a oldukça merkezi bir rol vererek onu eleştirirken bir yandan da Boyne'un ifade ettiği şekliyle onun "daha yetkin bir akıl biçiminin sağlayabileceği türden bir kesinliği" aramasından dolayı, Descartes'ın ardılı olması meselesidir. Özgür irade ve akıllı öznenin, her tür matematiksel mantık ve neden sonuç ilişkisi hakkında doğal bir kavrayışa sahip zihin tarafından şekil verilebilecek olan yapısı ve herhangi bir özsel nitelikten yoksun, yer kaplayan şeyler dünyası üzerindeki egemenliğinin Descartes tarafından onaylanması yeni ve fakat aynı zamanda ikircikli bir epistemolojinin doğmasına neden olmuştur. Sübjektivitenin bu ikili epistemolojisinin oldukça ağır sonuçları da olmuştur. Boyne bu konuda şöyle demektedir:

Sözgelimi nükleer ve biyolojik silahlar ya da Yahudi Soykırımı'nın kararcılığı gibi korkunç sonuçları olmuştur. Elbette Foucault bu gelişmelerin, Batı kültürünün dışavurumu niteliğindeki simalardan sadece biri olan Descartes'ın suçu olduğunu ileri sürmemektedir. Foucault'nun yapıtı, bu gelişmelerin bizzat Batı'nın akıl tasarısında içerildiğini ima etmektedir. Bu tasarı açısından paradigmatik olan tutum, aklın kendisinden kuşkulunmayı reddetmektir ve Descartes bunun örneklerinden sadece biridir.⁶⁰¹

Foucault'nun burada temele aldığı deneyim delilik değildir, çünkü Klasik Çağ delilik de dahil olmak üzere geniş bir akıl-olmayan kategorisi oluşturarak, deliliği akıl-olmayanın bir alt kategorisi olarak görmüştür.⁶⁰² Nitekim Foucault Klasik Çağ'da yalnızca delilerin değil, genel olarak yoksulların, serserilerin, ıslaha muhtaç olanların da kapatıldığını⁶⁰³ ve belirli tür rasyonalite tipine tümünün maruz kaldığını ifade etmektedir:

Eğer XVII. Yüzyılın deliliği kutsallığından arındırılmış gibiyse, bunun nedeni öncelikle sefaletin, onun şimdi artık yalnızca ahlâk ufku üzerinde algılanmasına yol açan bir gözden düşmeye uğramış olmasıdır. Delilik, artık yalnızca hastane duvarları içinde ve bütün diğer fakirlerle beraber hüsnü kabul görecektir. XVIII.

⁵⁹⁹ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 88-89.

⁶⁰⁰ Michel Foucault, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar*, s. 214.

⁶⁰¹ Roy Boyne, *Foucault ve Derrida*, s. 73.

⁶⁰² Gary Gutting, "Foucault and the History of Madness", s. 56.

⁶⁰³ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 28.

yüzyılın sonunda onu hâlâ burada bulacağız. Ona yönelik yeni bir duyarlılık doğmuştur: bu, artık dinsel değil de, toplumsal bir duyarlıktır. Delinin Orta Çağın insani manzarası içinde alışılmış bir unsur olmasının nedeni, onun başka bir dünyadan geliyor olmasıydı. Şimdi artık bireylerin kent içindeki düzenlerine ilişkin bir 'asayiş' sorunu tabanı üzerinde, bu konumdan kopacaktır. Eskiden ona başka yerlerden geldiği için hüsnü kabul gösterilmekteydi; şimdi bizatihi buradan olduğu için ve fakirlerin, sefillerin ve serserilerin arasında yer aldığı için kovulacaktır. Onu kabul eden konukseverlik yeni bir ikilik içinde, onu devre dışı bırakan sağlıklı kılma önlemi haline gelecektir.⁶⁰⁴

Dışlamanın yeni özneleri olarak görülen işsizler, yoksullar, suçlular ve evsizler tümünden bir kapatılmaya, 1640 yılında Fransa'da baş gösteren iktisadi durgunluk yüzünden maruz kalmışlardır.⁶⁰⁵ İktisadi durgunluğa ek olarak Otuz Yıl Savaşları, nüfus gerilemesi, salgın hastalıklar ve yüksek vergi uygulamaları gibi durumlar da eklendiğinde, deliliğin neden suç sayıldığı ortaya çıkmaktadır. Deliler; önce belirli tür rasyonalite tipi adına kapatılmış, sonrasında kendisi haricindeki tüm bireylerin salınmasına rağmen, kendisinin *akıl-olmayan* şeklinde imlenip 18. yüzyılın sonunda da hem bir bilimin nesnesi hem de bir deneyimin öznesi haline gelmiştir. Foucault, bu noktaya geriden gelerek yani kırılmanın ilk anına dönerek; sübjektivitenin oluşumundan başlayarak analiz konusu etmektedir.

Nitekim arkeoloji enstrümanının devrede olduğu ikinci eser olarak görülen ve *Deliliğin Tarihi*'ne nazaran çok daha kısa bir zamanı konu edinen *Kliniğin Doğuşu*'nun önsözünde de Descartes, Malebranche ve Kant vardır.⁶⁰⁶ Tıp bilimini ve kliniğin doğuşunun arkeolojisini temele alan bir anlatıda dahi yer alan bu düşünürlerin varlığı bize bazı ipuçları vermektedir. Bu durum, Foucault'nun hesaplaşmaya giriştiği ve bugünün hangi epistemolojik ve ontolojik zemin üzerine bina edildiğinin anlaşılması adına, onun tarihsel-felsefi analizinin felsefi boyutunun hiçbir zaman azalmadığını ve dahası, sübjektivitenin anlaşılmadığı takdirde, öznel deneyimlerin de nasıl kurulduğunun anlaşılmayacağına bir kanıtı gibidir.

Bilindiği gibi ilk olarak işe arkeolojiyle başlayan Foucault'nun, *Deliliğin Tarihi*'nde deliliğin *akıl hastalığı* olarak kurulumunun, *Kliniğin Doğuşu*'nda *tabbi bakışın, Kelimeler ve Şeyler*'de de *insan bilimlerinin* arkeolojisini yapmak amacıyla genel itibariyle temele almış olduğu düşünce, düşünce tarihinin Rönesans, Klasik Dönem ve

⁶⁰⁴ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, s. 110-111.

⁶⁰⁵ Roy Boyne, *Foucault ve Derrida*, s. 17.

⁶⁰⁶ Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 12-13.

Modern dönem olmak üzere üç dönemde incelenmesi gerektiğidir. Foucault, böylesi bir ayrımı tarihsel-felsefi araştırması için gerekli görmüş ve bu dönemselleştirmeye birlikte sübjektiviteyi daha incelikli bir eleştiriye tâbi tutabilmiştir. Bu tür bir dönemselleştirmeye Foucault, bu tarihsel dönemleri yeniden adlandırmaktan ziyade, bu dönemlerin birbirinden nerelerde ve hangi koşullarda ayrıldığını serimlemek istemektedir. Her dönemin kendi içerisinde yer alan birtakım şeylerin bir sonraki dönemde belirli dönüşümlere uğradığını düşünen Foucault, bu dönemlerin her birinin kendilerine has epistemeleri olduğunu ve bu epistemelerle kendilerini devam ettirdiklerini, fakat bir sonraki döneme geçilince aralarındaki sürekliliğin süreksizliğe döndüğünü düşünmektedir. Nietzsche'nin tarihe, dile ve rasyonalizme yönelik eleştirilerinden güç alan Foucault,⁶⁰⁷ arkeolojiyle birlikte genel bir *ne* sorusundan *nasıl* sorusuna geçerek, tıbbın, deliliğin ve öznenin ortaya çıkışı/doğuşu ile insan bilimlerinin özneleşme deneyimlerini nasıl kurabildiğine odaklanır.

Kliniğin Doğuşu, bu açıdan hasta öznenin inşasına ve “tıbbın klinik bir bilim haline gelmesinin koşullarını yaratan gelişmelerin incelenmesine”⁶⁰⁸ dayanan bir eserdir. Foucault'nun bu tür bir arkeoloji yoluyla kurmak/göstermek istediği şey, bakışın nasıl değiştiği ve XVIII. yüzyılda hastaya sorulan *neyiniz var* sorusunun yerini XIX. yüzyılda *nereniz ağrıyor* sorusunu almasıyla birlikte “gösterenin gösterilenle” olan tüm tıbbî deneyinde yeni bir bakışa yol açan ve özneyi *hasta* olarak kurmaya imkân tanıyan yeni bir özne deneyiminin ve yeni bir özne tipolojisinin üretimidir.⁶⁰⁹ Bu açıdan kısa bir dönemi kapsayan bu arkeolojik eseri, modern eşikte üretilen insanın siyasal, ekonomik ve entelektüel özgürleşiminin bir parçası şeklinde okumak gerekir.

Foucault'nun ilk dönem çalışmalarında gizil bir biçimde var olan ya da üzerinden şöyle bir geçilen iktidar mefhumunun, *Kelimeler ve Şeyler*'de tamamen silikleştiği, arkeolojiyle soybilimi birbirinden ayırmak için *iktidar* mefhumunun kilit bir rol oynadığı söylenmektedir. Kısacası arkeoloji daha ziyade söylemsel olan'la, soybilimse iktidar ile daha çok ilgilenir denilmektedir. Fakat Bernauer bu konuda haklı bir şekilde, öznenin kaderinin tarih tarafından belirlendiğinin serimlenmesi olarak *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'nda çok da açık olmayan iktidar mefhumunun maddesel olandan ziyade soyut

⁶⁰⁷ Veli Urhan, Foucault, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 12.

⁶⁰⁸ James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 98., Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 24 vd.

⁶⁰⁹ Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, s. 18.

bir varlığa tevdi edildiğini söylemektedir. Ona göre öznenin kendi kelimelerini kullanmadan önce oluşan dilin merkeziliği *Kelimeler ve Şeyler*'de daha fazla ön plana çıkarılmış ve bu eser, düşünen öznenin ve düşünmenin kendisinin nasıllığının sorunsallaştırılması halini almıştır. *Deliliğin Tarihi*'nin tikel bir deneyimden yola çıktığı, *Kelimeler ve Şeyler*'in ise genel ve çoğul bir deneyimler silsilesinden yola çıktığı söylenebilir:

Deliliğin Tarihi, deneyimin ötekiliğinin akıl tarafından bir dışlama harekâtıyla nasıl kovulduğunu sorguluyordu. Kelimeler ve Şeyler ise, çoğul deneyimlerin, düşüncenin sınıflandırabileceği ve kimlikler dağıtabileceği biçimde nasıl aynılaştırıldığının ayrıntılarına iniyor. Hastalık analiziyle hem düzensizliği, yani 'insan bedenindeki tehlikeli ötekiliği', hem de intizam ve düzen deneyimini, yani 'kendi değişmezleri, benzerlikleri ve tipleriyle doğal bir fenomen' olarak hastalığı inceleyen Kliniğin Doğuşu ise bu ikisi arasındaki köprüydü. Bu üç eser 'bizi Klasik düşünceden ayıran ve modernliğimizi kuran eşik'i oluşturan temel farklılıkları irdelemeye çalışıyordu ve işte Kelimeler ve Şeyler bu sorgu üçlüsünün son halkasıdır.⁶¹⁰

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* ile ilk defa topyekûn bir çözümlemeye girişmiştir. Foucault, burada yine tarihin belirli bir dönemdeki farklı bilgi alanlarının var oluşunu hazırlayan koşulları oluşturan belirli türden *tarihsel a priorileri* araştırmak suretiyle arkeolojinin en net halini -uygulama açısından- serimlemiştir. Kitabın alt başlığının da işaret ettiği üzere insanın, modern bir bilgi alanında üreten, yaşayan ve konuşan spesifik bir varlık olarak nasıl mevcuda geldiğinin insan bilimleri açısından sorunsallaştırılması bu eserin temel kaygısıdır.⁶¹¹ Ayrıca öznenin kurucu unsur olarak görülmesinden ayrı olarak, 1969 yılında vermiş olduğu bir konferansta ("Yazar Nedir") Foucault, yine arkeolojik düzlemin içinde kalarak ve öznenin söylemde nasıl üretildiğine odaklanarak şunu sormaktadır:

Söylemlerin düzeni içinde özne türü bir şey, nasıl, hangi koşullara göre ve hangi biçimlerde ortaya çıkabilir? Her söylem türünde hangi yeri işgal edebilir, hangi kurallara uyarak, hangi işlevleri yerine getirebilir? Kısacası, önem taşıyan şey, öznenin (ya da vekilinden) kökensel temel rolünü almak ve onu söylemin değişken ve karmaşık bir işlevi olarak analiz etmektir?⁶¹²

Görüldüğü üzere Foucault, en temelde öznenin hangi temeller üzerine bina edildiğini ve hangi söylemler aracılığıyla düzenlendiğini, tıpkı deliliğin akıl hastalığı

⁶¹⁰ James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 125.

⁶¹¹ James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 129-130.

⁶¹² Michel Foucault, "Yazar Nedir", *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 248.

olarak kurulmasını sağlayan *hakikat oyunlarına* (jeux de verite) atıfla açıklamak istemektedir. Ona göre hakikat oyunu, “insanın varlığını tarihsel bir biçimde deneyim olarak, yani düşünülebiyecek ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran; başka bir deyişle sorunsallaştırılan şey hakkında belli hakikatlerin üretilmesi için kullanılan bir kurallar bütünü”dür.⁶¹³ Bu yönüyle hem hakikat oyunları hem de sorunsallaştırmaların temele aldığı düşüncenin nesnesini kuran ya da önceden nesnesi hakkında belirli epistemolojik metotlara bağımlı bir düşünce olmadığını bunun yerine sorunsallaştırılan ve hakikat oyunlarının bulunmasına yönelik bir analizin, örneğin delilik ya da özne konusunda, sorunsallaştırmaların öncesinde delilik gibi bir olgunun olmadığını kanıtlamak değil, deliliğin, hangi hakikat oyunları çerçevesinde, hangi söylemler ve hangi tanımlar yoluyla *akıl hastalığı* olarak değerlendirildiğinin açığa çıkarılması temel meseledir.⁶¹⁴ Bu noktadan itibaren Foucault’nun çıkış noktası; insanın hangi söylemsel ağlar yoluyla, hangi disiplinlerde, hangi tanımlamalar yoluyla ve hangi düzlemlerden geçerek yaratıldığını ortaya koymaktır:

Burada bir ayırım çizgisinin konulması gerekiyor. İlk olarak, ben hükümrân, kurucu bir özne, her yerde rastlanacak türde evrensel bir özne biçimi bulunmadığına hakikaten inanıyorum. Bu özne anlayışına karşı kuşku, hatta düşmanlık besliyorum. Ben tam tersine, öznenin, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da daha özerk bir biçimde Antik çağda olduğu gibi, kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme, özgürlük pratikleri yoluyla kurulduğuna inanıyorum⁶¹⁵

Foucault, bu vurguyla birlikte ilk dönem çalışmalarında gizil bir biçimde vurgu yapmış olduğu iktidar mefhumunu araştırmalarının/çalışmalarının merkezine alarak, öznenin deneyimlerini bilgi-iktidar-etik üçleminde bir araştırma biçimine daha fazla ağırlık vermektedir ki bu nokta Collège de France’ta yapmış olduğu açılış konuşmasında daha da açığa çıkar. Ona göre söylemin üretimi, bütün toplumlarda görülebilir ve hem gücünü hem tehlikelerini önlemek, belirsiz oluşunu dizginlemek üzere birtakım usullerle denetlenmiş ve ayıklanmış, aynı zamanda da örgütlenilip yeniden paylaştırılmıştır.⁶¹⁶ Söylem bu açıdan soyut ifadelerde bulunabildiği gibi, somut ve söylemsel olmayan şeyleri de şekillendiren ve bulunabilen bir şeydir. Özneyi kurmaya ve öznenin yeni

⁶¹³ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 13.

⁶¹⁴ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 13., Michel Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, *Özne ve İktidar*, s. 243.

⁶¹⁵ Michel Foucault, “Bir Varoluş Estetiği”, *Özne ve İktidar*, s. 259.

⁶¹⁶ Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, s. 23.

öznelik deneyimlerine açılmasına imkân veren bir yapıda olan disiplinlerin dispozitifler içinde kurulmasını ve yayılmasını sağlayan şeyleri konu edinen Foucault'ya göre özne, bu disiplinler içerisinde oluşturulan bir şeydir. Disiplin bir bireyleştirme tekniği olarak öznenin zaman, mekân ve hareketin sistematik bir bölgesel düzenine göre işletilen ve özellikle de tutumları, davranışları ve bedenleri kuşatan belirli sayıdaki baskı teknikleri tarafından belirgin hale getirilir.⁶¹⁷

Söylem konusunda yazar ve yorumun rolüne değinen ve bunları disiplinle karşılaştıran Foucault, disiplinin görece yeniliğinin, yazar ve yorumun işlevine karşı çıkıp, bu ikilinin fonksiyonlarını bozmasını ve bir disiplinin, nesnelere alanı, yöntemler bütünü, doğru kabul edilen bir önermeler bütünü, kurallar ve tanımlar, teknikler ve araçlar işleyişi olarak tanımlanmasından ileri geldiğini düşünmektedir. Bunların anlamı ise anlam ve geçerliliği, bulucusu konumundaki kişiye bağlı olmaksızın, onlardan yararlanmak isteyen ya da yararlanabilecek olan herkesin kullanımına açık ortak bir sistem oluşturması anlamına gelen yeni bir keşiftir.⁶¹⁸ Nitekim Bentham'ın *pan-opticon* modeli burada örnek olarak verilebilir. Sübjektivite, öylesine bir yayılım göstermiştir ki, bireylerin belirli mekânlar içerisinde ve belirli türden deneyimlerin öznelere olmasına sebep olacak denli bir iktidar geliştirmiştir. *Hapishanenin Doğuşu* öznenin iktidar sarmalı içerisinde üretilmesine odaklanan ve bireyin modern iktidar tarafından nasıl bir "özne" olarak üretildiğini göstermeye çalışan bir eser olarak okunabilir.

Foucault'nun arkeolojisi, hümanist bir tarih felsefesinin somut ve ayrıcalıklı öznelere gönderme yapmaz. Bunun yerine arkeoloji; kurucu bir öznenin olmadığı, öznenin içinde bulunduğu ve kurulduğu dönemin bir unsuru olduğunu imleyerek, merkez-özne düşüncesini düşünceden kaldırır ve dikkatini her biri ayrı bir epistemolojik döneme, yani bilinçdışı bir yaşam dünyasının belirleyicisi olan epistemeler arasındaki dönüşümlere odaklanır.⁶¹⁹ Buna binaen soybilimsel araştırmalar arkeolojinin bu fonksiyonunu devam ettirir ve içerisine *iktidar*ı da katarak, hümanist hakikat ve özne düşüncesine daha kâmil bir biçimde saldırır. Her iki enstrümanın da araştırmanın tarihsel ve felsefi yönünün olması bu açıdan önemlidir, çünkü hem Hegel'in hem Marks'ın ve genel olarak *geleneksel tarih* algısının eleştirimi ancak bu sayede mümkün

⁶¹⁷ Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, s. 58. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 210.

⁶¹⁸ Michel Foucault, *Söylemin Düzeni*, s. 37.

⁶¹⁹ Veli Urhan, *Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 61.

olabilmektedir. Hegel'in tarih-dışı ya da tarih-üstü bir şey olarak kurmaya çalıştığı *mutlak özne* fikrine karşı çıkan Foucault'ya göre Hegel, tarihe döner ve fakat tarihe tarih-dışı bir perspektif empoze ederek, *mutlak öznenin* perspektifini pekiştirme yoluna gitmiştir. Böylece Hegel bu düşüncesiyle, tarihin sürekli deviniminde yalnızca mutlak öznenin ilerici, düzenli ve sürekli gelişimini görmek istemiştir. Foucault ise Hegel'in aksine tarihe ve bir başlangıç noktasına, tarihsel içerikleri şimdinin bakış açısının mutlaklığından ve esirliğinden kurtarmak için döner. Foucault, bu suretle başlangıç noktalarındaki sürekliliklerin nasıl süreksizleştirilebileceğini ve kesintisizliklerin nasıl kesintiliklerden türetildiğini göstermek ister.⁶²⁰

Bu yönüyle *Deliliğin Tarihi*'nde olduğu gibi *Hapishanenin Doğuşu*'nda da temel argüman; öznelere, yeni öznellik deneyimlerine nasıl oturtulduğu ve iktidarın burada oynanmış olduğu roldür. Fakat burada önemli bir vurgunun da nazarı dikkate alınması gerekmektedir. *Deliliğin Tarihi* ile *Hapishanenin Doğuşu*'nun birbirinden ayrıldığı en temel nokta, *Hapishanenin Doğuşu*'nun bir dışlama tarihinden ziyade, *tiranca kapatma* ve *dışlama* uygulamalarına indirgenemeyen bir iktidar kipinin anlaşılmasına dair bir araştırma oluşudur. 1970'li yıllar sonrasında Foucault'nun hem *Hapishanenin Doğuşu*'nda ve hem de *Bilme İstenci*'nde üzerinde durduğu konulara bakıldığında, onun amacının siyasi düşünce ve eylemlerin parametrelerini oluşturan bilgi biçiminin ve iktidar tipinin fonksiyonunu açığa çıkarmak olduğu söylenebilir.⁶²¹

Arkeolojiyle birlikte öznenin öznellik deneyimlerine söylem içerisinde açılması söz konusuysa, soybilimle birlikte öznenin söylemsel olmayan pratiklerde de öznellik deneyimlerine açılması söz konusudur. Bu bağlamda modern öznenin soybilimini yapabilme adına, "iktidar ilişkileri ve teknolojilerinin, yani tarihsel olarak kurulmuş bir deneyimin pratiğini düzenleyen normatif bir sistemin (örneğin delilerin, hastaların ve suçluların kurumsallaştırılması ve 'normal' insanlardan ayrılıp tecrit edilmesini düzenleyen bir sistemin) örgütlenmesinin ve bu sistemde söz konusu olan hakikat oyunlarının analizinin"⁶²² de yapılması gerekmektedir. Görüldüğü gibi sorunsallaştırmalar Foucaultcu perspektifte yeni bir alana kaymıştır ki bu alan iktidar alanıdır. Öznenin deneyim öznesi olarak kurulumunun nasıllığına dair bir araştırma bu

⁶²⁰ Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, s. 111.

⁶²¹ James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 221-223.

⁶²² Ferda Keskin, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, s. 14.

yönüyle ancak “bilgi” ve “iktidar”ın özne üzerindeki egemenliğinin açığa çıkarılmasıyla mümkün hale gelmektedir. Foucault’ya göre “bilimsel söylem olarak bilginin taşıdığını iddia ettiği hakikat bu anlamda iktidarla döngüsel bir ilişki içindedir ve ikisi birlikte bir iktidar rejimi oluşturur.”⁶²³ İlk dönem Foucault metinlerinde karşılaşılan, episteme, olay, dizi gibi kavramlar silikleşmiş, yerine dispositif kavramı ikame edilmiştir. Dispositif kavramı, “söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar, bilimsel, felsefi, ahlâki önermelerden oluşan heterojen bütünler”⁶²⁴ yani söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkiler bütünüdür. Dispositif kavramı Foucaultcu araştırmada arkeoloji ve soybilimi *birbirine bağlayan bir bağ* gibi görülebilir, çünkü bilgi ve iktidarın birbirinden ayrılmazlığını, dahası öznenin bu ikili ağ içerisinde kurulduğunu göstermektedir. Öznenin nasıl kurulduğunun serimlenmesi olarak dispositifler hem söylemsel oluşumları hem de söylemsel olmayan oluşumları söz konusu ederek öznenin içeriden ve dışardan kurulumuna aynı anda odaklanmayı hedef edinmektedir. Veyne, Foucaultcu özneleştirme pratikleri hakkında şöyle söylemektedir:

Öznenin oluşumu, özne tarzlarının oluşumuna koşuttur: Kişi kendini sadık kul, dürüst özne, iyi yurttaş olarak görür ve böyle davranır. Bu nesnelere oluşturan aynı dispositif -delilik, beden, cinsellik, doğa bilimleri, yönetimsellik- her bir kişinin ben’ini belli bir özne yapar.⁶²⁵

Kendi projesini fikir tarihinden yani iş işten geçtikten sonra hataları değerlendiren, ayıklayan bir analiz olmaktan ayıran Foucault, projesini özne ile nesneyi mümkün olan çeşitli ilişkileri içinde ortaya döken bir edim olarak, öznenin nesneye bazı ilişkilerin oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizi olarak sunmaktadır. Ona göre sorun, herhangi bir tür bilginin meşru öznesi haline gelmek için öznenin ne olması gerektiğini, hangi koşullara tâbi olduğunu, gerçekte ya da imgelemde hangi konumu işgal etmesi gerektiğini belirlemek yani öznenin özneleşme kiplerini belirlemektir.⁶²⁶ Kendi projesini bu açıdan fikir tarihinden ayırıp, *düşüncenin eleştirel tarihi* olarak sunan Foucault için mesele, hakikatin elde edilmesi yahut gizlenilmesinin tarihi değil, hakikat oyunlarının açığa çıkarılmasının tarihidir. Sübjektivitenin oluşumunda Descartes’ın bir *deneyim öznesi* olarak kurduğu öznenin, bu açıdan, öznenin özne olarak bilgi nesnesi olabileceği

⁶²³ Ferda Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 23.

⁶²⁴ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 18. Michel Foucault, “Michel Foucault’nun Oyunu”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 118.

⁶²⁵ Paul Veyne, *Foucault: Düşüncesi, Kişiliği*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, s. 130.

⁶²⁶ Michel Foucault, “Foucault”, *Felsefe Sahnesi*, s. 350.

özneleşme ve nesneleşme süreçlerine odaklanan Foucault, öznenin bir bilgi nesnesi haline geldiği çeşitli hakikat oyunlarının nasıl oluştuğunu bilmeye odaklanmaktadır.⁶²⁷

Hayatının son yılında çalışmalarını derli toplu değerlendirmeye imkân bulan Foucault, ilk olarak öncelikle iki biçimde değerlendirmelerde bulunduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki; konuşan, çalışan ve yaşayan özne sorunun ortaya çıkışı ve bilimsel statüdeki bir bilginin alanına yine bu bilginin biçimlerine göre dahil edilmesi noktasında ampirik bilimler pratiğine ve 17. ile 18. yüzyıla özgü söylemlerine atıftan yola çıkarak, insan bilimlerinde öznenin oluşturulmasına ve kurulmasına (*Kelimeler ve Şeyler*) odaklanmıştır. İkinci değerlendirme ise öznenin normatif bir ayırımın ötesinde ortaya çıkabilecek ve deli, hasta ya da suçlu olarak bilgi nesnesi olabilecek haliyle kuruluşunu da analiz etmeyi denemiştir. *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Hapishanenin Doğuşu* bu türden eserler olarak değerlendirilebilir. Son olarak öznenin kendi içinden özneleştiği süreçlere odaklanan Foucault, bu yüzden Antik Çağ ve Orta Çağ Hıristiyan düşüncelerine odaklanmıştır.⁶²⁸

Öznenin özneleşme süreçlerine yani özne ile hakikat konusu söz konusu olduğunda, belirli tür metodolojik ilkelerin belirlenmesi gerektiğini ifade eden Foucault, en azından analizin başında antropolojik tümellere ilişkin belirli bir kuşkuculuğun olması gerektiğini öne sürerken yine sübjektivitenin karşısında durur ve hakikatin özneye içkin olmadığını ve bu tür hakikatlerin sorgulanması gerektiğini ifade eder. Bunun yapılabilmesi için ikili bir kuşkuculuğu da hesaba katan Foucault, öncelikle neyin bir bilgi nesnesi olabileceğini açıklaması beklenen kurucu özneye doğru giden bir düzlemi tersine çevirmek gerektiğini, bir bilgi alanının kendi içkinliği içerisinde özneyi oluşturmaya muktedir olan somut pratiklerin incelenmesine doğru bir geri gidişi gerekli görür. Sonrasında ise kurucu özne düşüncesine geri dönüşün özneyi reddetmek ya da nesnellik uğruna özneyi türlü soyutlamalara maruz bırakmak anlamına gelmeyeceğini ifade eden Foucault, asıl hedefin, “özne ile nesnenin birbirleriyle ilişki içinde ve bir diğerine göre ‘oluştukları ve dönüştükleri’ bir deneyime özgü süreçleri ortaya çıkarmak”⁶²⁹ olduğunu ifade etmiştir.

⁶²⁷ Michel Foucault, “Foucault”, *Felsefe Sahnesi*, s. 351.

⁶²⁸ Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, s. 351.

⁶²⁹ Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, s. 353.

3.4. Yeni Yol Arayışında Jean Baudrillard ve Nesnel Sistem

Postmodern olarak alımlanan tüm düşünürlerin bakışlarını önce modernlikle ya da modernliğin eleştirisiyle irtibatlandırdığı öne sürülür. Foucault perspektifinden bakıldığında modernlik, aşırı bir rasyonalite ve disiplin tipi, normalleştirme ve baskı araçları üreten bir yapı olarak sunulurken, Deleuze ve Guattari perspektifinden ise modernlik, arzu üretimi nokta-i nazarından kaçış çizgileri sağlayan, daraltıcı toplumsal yapılar ve öznelerin bastırılmış kişilikler halinde merkezileştirilmesini sağlayan bir mekanizma olarak tanımlanır. Baudrillard'ın ise bu noktada modernliği, nesnel sistemi, tüketim toplumu, medya ve göstergeler ağı ile analiz ettiği ve teorileştirdiği düşünülmektedir.⁶³⁰

Özneyi hem özneleştirilen hem de nesneleştirilen süreçlerin arkeolojisi ve soybilimine yönelik çalışmalarıyla Foucault, tarihsel ontolojiyi şimdinin anlaşılmasına yönelik tarihsel-felsefi bir okuma çabasıyla yürütmüştür. Foucault, aynı zamanda öznenin özneleşme deneyimlerinin nasıl ve ne şekilde kurulduğunu serimlemek arzusundaiken Baudrillard ise daha genel olarak, düşünceyi daha da radikalleştirerek özne-nesne diyalektiğini ters yüz eden bir okuma yoluna gitmiştir.

Baudrillard'ın *Nesnel Sistem*'nde en temelde yaptığı ya da yapmaya çalıştığı şeyin, bir özne-nesne gerilimi yaratarak öznelerin bireysel ve toplumsal dünyasını denetleyen, büyüleyen nesnel dünyasıyla karşı karşıya kalan özneyi, özne-nesne diyalektiği⁶³¹ içerisinde analiz ederek, her daim öncelik verilen öznenin üstünlüğünü geçersiz kılmak olduğu söylenebilir. Tüketim odaklı bir öznenin kurulumu için gerekli olan analiz biçiminin özneyi değil nesneyi merkeze alması gerektiğini düşünen Baudrillard'ın pratik bu noktada Foucaultcu *modern öznenin soybiliminin* asimetriği, yani *modern nesnenin soybilimi* olarak okunabilir. Foucault'nun temele aldığı konunun özneleşme pratikleri ve deneyimleri olduğu yerde Baudrillard, nesneyi temele/merkeze alan bir söylemle modernlik sonrası yaşam dünyasını analiz etmeyi denemiştir.

Artık süreci başlatan özne değildir, o sadece dünyanın nesnel ironisinin aracı veya işlemcisidir. Artık dünyaya kendi tasvirini sunan, özne değildir (I'll be your

⁶³⁰ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 163.

⁶³¹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 164.

mirror!); nesne özneyi kırılıma uğratar ve bütün teknolojilerimizi kullanarak, kendi mevcudiyetini ve rastlantısal formlarını sinsice dayatır.⁶³²

Foucaultcu modern öznenin tarihsel serencamı/arkeolojisi bu andan itibaren Baudrillard'da modern nesnenin arkeolojisi biçimini almış ve nesnel sisteminin rasyonalizasyonunun anti-hümanizme nasıl kapı aralayacağı veya aralayabileceği sorunsallaştırılmıştır. Ona göre sorun, öznenin nesnelere ilişki biçimi, ilişkiye geçiş süreçleri ve nesnelere öznenin davranışlarını nasıl koşullandırdığıdır. Çünkü temel sorun artık nesnelere kendi başlarına ürettiği ve konuştuğu dile benzeyen bu tutarlı anlamlar sisteminin incelenmesi farklı bir yapısal düzlemi gerektirmektedir ki bu da teknolojidir.⁶³³

Foucault'nun arkeolojik çözümlemesinin temel yapıtaşlarından olan süreksizlik ve kopuş betimlemelerine benzer olarak Baudrillard da *Nesnel Sistemi*'nde yeni bir sürecin adı olarak ifade edilen teknolojik yapılandırmanın başlangıcına dair önemli izleri ve ipuçlarını aramaktadır. Nesnel teknolojik yapılandırmaya dair bir motorun tavsifinden yola çıkan Baudrillard, motor hakkındaki söylevin somut-soyut düzlemde belirginleştiğini ve böylece yeni nesnel teknolojik yapılandırma dönemine girildiğini söylemektedir. Ona göre bu türden bir çözümleme “çok önemli bir çözümleme olup uygulamada şimdiye kadar hiç karşılaşılmamış ve görülmemiş bir tutarlılığın unsurları sunmakta” ve dahası, “bir sistemden, daha kusursuz bir diğerine geçiş; önceden yapılandırılmış bir sistem içindeki bütün yer değiştirmeler; işlevler konusunda gerçekleştirilen her sentez ortaya bir anlamın çıkmasına ve bu anlamın da kendisini üreten bireylerden bağımsız nesnel bir ölçüt oluşturmasına yol açmaktadır.”⁶³⁴

Nesnel Sistemi'nde Baudrillard, geleneksel ve modern nesnelere anlamları ve anlamlandırma süreçleri üzerine arkeolojik bir çalışma yaparak, geleneksel ve modern nesnelere birbirleriyle kıyaslar. Modern nesnelere sistemi ve nesnelere, bu açıdan geleneksel nesnelere göre ön plana yalnızca “işlevleriyle”⁶³⁵ çıkmakta ve artık sadece işlevsel nesnelere haline getirildiğinden dolayı yalnızca belirli işlevleri yerine getirme özgürlüğüne sahiptirler. Fakat bu özgürleşme Baudrillard'a göre ikili ve kısıtlı bir özgürleşmedir,

⁶³² Jean Baudrillard, *Sanat Komplosu*, çev. Elçin Gen, Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 39.

⁶³³ Jean Baudrillard, *Nesnel Sistemi*, s. 10.

⁶³⁴ Jean Baudrillard, *Nesnel Sistemi*, s. 12.

⁶³⁵ İşlevsellik konusunda bkz. Jean Baudrillard, *Nesnel Sistemi*, s. 80 vd.

çünkü “nesnenin yalnızca işlevsel açıdan özgürleştirildiği bir yerde insanın da yalnızca bu nesneden yararlanma özgürlüğüne sahip olabileceği söylenebilir.”⁶³⁶

Baudrillard’ın anti-hümanist söylemle nerede ve ne şekilde birleştiğini de bu satırlarda görmek mümkündür. Kendisinin özne sorunundan kaçınma adına böylesi stratejik bir hamle ile özne sorununu farklı bir yolla ele aldığını söylemek mümkündür. Baudrillard, özneyi merkeze almayı nesneyi merkeze aldığı ilk andan itibaren, anlam ve hakikate erişmeye muktedir bir özne nosyonunu reddederek ismini anti-hümanist haneye yazdırmıştır. Bu açıdan Baudrillard, Foucault gibi öznenin özneleşme deneyimlerine odaklanarak hümanist nosyondan kaçınmasının tam karşısında, özneyi ayartan ve özne üzerinde tahakküm kuran nesnelere inceleyerek anti-hümanist düşünce içerisinde değerlendirilmelidir. Nitekim *Nesneler Sistemi*’nin son bölümlerinde Baudrillard şu soruyu sormaktadır: “*Yeni Bir İnsanlık Anlayışı Mı?*” Geçmiş dönemde ve günümüzde *ideolojik* açıdan hiçbir şeyin değişmediğini, geçmişte üretim düzeninde var olan üretim sisteminin mevcut kuralı olarak bilinen rekabet adlı özgürlüğün şimdi artık tüketim evrenine aktarıldığını düşünen Baudrillard, tüketim toplumu formunda adlandırılacak olan yeni toplumun nihai amacının, tüketici öznelerle bir işlevsellik kazandırmak, bu öznelerin tüm ihtiyaçlarını psikolojinin egemenliği altına almak ve son kertede de yeni bir tüketim evreni oluşturmak olduğunu düşünmektedir.⁶³⁷

Öznenin nesnesini yaratmaya muktedir olduğu bir düşünceyi yadsıyan Baudrillard, Foucaultcu düşünceye bu noktada biraz daha yaklaşmaktadır. Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’in son kısmında bilgi öznesi olarak insanı, kaydedilmiş olduğu bağlamın dışında yeniden yazma girişimi ve insanı bir temel olarak görmeksizin yazılması gereken bir tarihin karşısında, öznenin belirli türden deneyim merkezine oturtulduğu ve her şeyin kendisine göre olacağı aşkın bir özne fikrinden hareket etmemesi bu noktada çok önemlidir. Çünkü insan, yalnızca her çağın kendi felsefi ve politik ihtiyaçlarının sonucunda açığa çıkan hümanizm söyleminin içerisinde oluşan bir varlıktır ve bu açıdan Foucault düşüncesine göre artık insanın kaydedildiği merkezi mevkinin kaybolmasıyla anti-hümanist nosyon oluşmuştur.⁶³⁸

⁶³⁶ Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 25.

⁶³⁷ Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 223-225.

⁶³⁸ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 97.

Baudrillard da Foucault gibi, öznenin kurucu ve merkezi bir rolünün sorgulanması gerektiğini ve dahası onun merkezleştirilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre öznenin şaşaalı ve gösterişli bir tarihi varken, nesnenin ise daha sefil bir tarihi vardır. Çünkü yalnızca özne dünya ve tarihe bir anlam kazandırma istidadına sahip bir varlık olarak görülmüştür. Baudrillard, bu noktada tüm metafizik söylemlerin temel amacının özneye dayalı bir dünya yaratmak olduğunu ifade etmektedir ve nesne bu açıdan özneliğe giden yolda karşılaşılan ve çok da önemli olmayan bir ayrıntı gibi görülmüştür.⁶³⁹ Yüzyıllardır her türlü önceliğin kendisine atfedildiği ve bu sayede bir tarihe sahip olduğu düşünülen öznenin, arzulama konusunda da her daim öncelikli olduğu söylenegelmiştir. Fakat Baudrillard burada bir şerh düşerek, arzu konusunda her daim öncelik verilen öznenin, ayartma devreye sokulduğunda önceliğini yitireceğini ve arzulayan bir özne yerine ayartan bir nesneden söz edilebileceğini düşünür. Ona göre ayartma devreye sokulduğunda ortaya çıkan durum, öznenin yüzyıllardır sahip olduğu konumun yıkılması ve özneye verilen önceliğin nesneye geçmesi anlamına gelmektedir: “Arzulamanın nasıl bir şey olduğunu bilmeyen nesne, durumu kendi lehine çevirmektedir.”⁶⁴⁰

Özneye hâlâ neden bir öncelik tanındığını, ona bilinçli, iradeli gibi değerleri atfetmeyi neden sürdürdüğümüzü soran Baudrillard, bu düzeni bir *kurmaca* olarak ifade ederken Foucault'nun özne ve hakikatin kurgusallığı düşüncesine oldukça yaklaşır ve öznenin mahiyetinden ziyade kurulumsal ve olumsal yönüyle ilgilenir görünmektedir:

Bunun nedeni olsa olsa özneye belli bir değer biçilmesi ve bir tarihe sahip olması olabilir, çünkü böyle bir düşünce insanı rahatlatmaktadır. Bu düşünceye göre öznenin bir irade biçimi ve evreni, bir içtepisi ve bir nesneyi dengede tutan bir varlık olması insana huzur vermektedir, zira böyle bir özne henüz değişik, ürkütücü ve büyüleyici; nereden çıktığı belli olmayan zalim ve rastlantısal bir ayartma evreninde yaşamadığından çevredeki canlı ya da cansız biçimler tarafından yok edilmekten kurtulduğu gibi sonsuza dek sürecek gibi görünen ayartma oyunlarının elinden de kaçıp, kurtulabilmektedir. Bu öznenin üstüne titrenmiştir; başka bir deyişle egemen olduğu evrende özne önce içgüdüler, arzular ve bir iradeyle donatılmış sonra da mucizevi bir şekilde nedense hiç kimse tarafından sorgulanmamıştır.⁶⁴¹

⁶³⁹ Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011, s. 144.

⁶⁴⁰ Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 145.

⁶⁴¹ Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 145.

Öznenin ölümüne dair anlatılarda ve özellikle Lyotard'ın meta-anlatılara⁶⁴² duyduğu kuşkuculukta müşahhas hale gelen postmodern dönemin özneye bakışındaki olumsuzluğu sürdüren Baudrillard, bilgi, iktidar, tarih öznesi türünden her türlü özne düşüncesinin sonuna gelindiğini düşünmektedir. Ona göre sorgulanamaz ve üstün iktidar öznesi, tarihi yapan özne gibi metafizik açıklamalarla bezenmiş olan ya da kendine yabancılaşmasıyla ilgili yapılan açıklamaların mevcut ve geçerli olduğu sürece bir tür özne düşüncesinden bahsetmek mümkündür. Fakat özne bu türden özelliklerini yitirdiği andan itibaren “ne istediğini, nasıl birine benzemesi gerektiğini bilemeyen, içinde yaşadığı evreni anlamlı, düzgün bir şekilde açıklayamayan ve tarih adlı cesedi yaşama döndürebilmek için kendini paralayan, canını feda etmeye hazır bir cesede benzemektedir.”⁶⁴³

Görüldüğü üzere Baudrillard'ın nesnelere sistemini analiz etme çabası, yalnızca ve basitçe özne sorunsalından kaçınmak adına değil bundan ziyade onun anti-hümanizmi ile yakından irtibatlıdır. Çünkü Baudrillard'ın nesnelere sistemi analizi, kurucu özne kuramının ve düşüncesinin devam edilemezliğini ve böylesi bir düşüncenin olumsuzluğunu gözler önüne serer ve dahası ona göre öznenin kaderi bu andan itibaren nesnenin elindedir. Çünkü ironi, öznesiz düşünülemez bir dünyada artık kendinden kaçınması mümkün olmayan nesneyi koymuştur.⁶⁴⁴ Özne merkezli bir bakış açısından ziyade Lefebvreci düşüncüyü merkezine alan Baudrillard, modern dünyanın analizinde nesnelere daha merkezi bir görevi olduğunu düşünmektedir.⁶⁴⁵

Bu duruma yani öznenin başat bir konumda olup olmadığı meselesine bilgi ilkesi açısından bakıldığında da durum değişmemektedir, çünkü bilgi ilkesi, özne ile nesne arasında bir diyalektiği varsaymakta ve bu diyalektiğe hükmedenin özne olduğu düşünülmektedir. Bu andan itibaren geleneksel veya klasik nesnelere, modern dönemde içerdiği tüm anlamlarından boşalıp, kendilerine yeni anlamlar kazandırmayı başarmış, rasyonel bir anlam mantığını kendi içlerinde kendileri kurmuş ve böylece de özne üzerinde bir egemenlik kurabilmiştir.

⁶⁴² Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013, s. 7.

⁶⁴³ Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 146.

⁶⁴⁴ Jean Baudrillard, *Çaresiz Stratejiler*, s. 148.

⁶⁴⁵ Jean Baudrillard, *Bir Parçadan Diğerine*, François L'Yvonnet ile Söyleşi, çev. Yaşar Avunç, Ankara: İnkılâp Yayınevi, 2005, s. 11.

Radikalleştirmeyi devreye sokan Baudrillard, öznelere nesnelere *keşfettiği* ölçüde nesnelere de öznelere *keşfettiği* düşüncesinin hiç düşünülmediğini, dahası, örneğin bilimin nesnesini bugün artık keşfettiği değil icat ettiğinin söylendiği yerde nesnenin de özneyi icat edip etmediğinin düşünülmesi gerektiğini öne sürmektedir.⁶⁴⁶ Baudrillard'ı bu türden radikalleştirmelere götüren ve radikalleştirmeleri Foucaultcu sorunsallaştırmaların tarihsel ontolojisine benzer şekilde dizayn eden düşünce, 1950'li yıllardan sonra üretim odaklı anlayışın yerine tüketim odaklı anlayışın geçmesi ve özellikle Fransız düşüncesinde yeşeren yapısalcılık ve göstergebilim gibi düşüncelerin anti-hümanizme kapı aralamalarıdır. Baudrillard, özne ve ortadan kayboluşu hakkında şöyle demektedir:

Bir irade, özgürlük ve yeniden canlandırma örneğine benzeyen özneye bir iktidarın, bilgi ve tarih öznesinin arkasında kendi hayaletini, suda yansıyan narsistik ikizini bırakarak gerçekten de ortadan kaybolduğu söylenebilir. Özne dağınık, belirsiz ve tözden yoksun bir öznellik yararına ortadan kaybolmuştur. Başa bir deyişle her şeyi kuşatan ve etten, kemikten yoksun bomboş bir bilincin yansıtıldığı muazzam bir alana dönüştüren özne, vücudun yaydığı uçucu bir maddeye benzemektedir, yani her şey nesnellikten yoksun öznellik ışınları yaymaktadır. Artık her monad, her molekül kalıcı bir görünüm arz eden narsizimle dur durak bilmeyen imgesel yinelemeler ağına düşmektedir. Artık hiçbir şeyle mücadele etmediği için ortadan kaybolan özne, dünyanın sonu geldiğinde karşılaşacağımız öznellik imgesi işte böyle bir şeye benzemektedir. Özne kendisinden kaçamadığı nesnenin, gerçeğin, Ötekinin, bir anlamda artık bu hiçbir şeyin karşı çıkamadığı olayın kurbanıdır.⁶⁴⁷

Baudrillard, öznenin her zaman için görüldüğü pasif konumundan çıktığında düşünceye neler söyleyebileceğini çözümler adı *nesnelere sistemini* çözümlerken nesnelere aynı zamanda öznenin intikam alabileceklerini de düşünmektedir. Çünkü ona göre nesnelere her zaman için onları istediğimiz zaman kullanıp atacağımız dilsiz ve edilgen şeyler değildir. Özne-nesne diyalektiği tersine çevrildiği anda görülecek ilk şey, nesnelere de öznelere ve dünya hakkında söyleyecek sözlerinin olduğudur. Bu bakımdan nesnelere, gerçek dünyanın varlığını betimlediği kadar yokluğunu da betimlemekte ayrıca öznenin de yokluğunu betimlemektedirler.⁶⁴⁸

Baudrillard'ın bu türden bir nesnelere sistemini çözümlerken temele aldığı düşüncenin, imal edilen nesnelere değil, nesnelere kendi aralarında meydana getirmiş

⁶⁴⁶ Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 27-29.

⁶⁴⁷ Jean Baudrillard, *Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2019, s. 23.

⁶⁴⁸ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 19.

oldukları göstergeler sistemi ve söz dizimsel ilişkiler⁶⁴⁹ olduğunu söylemesi ve nesnelere maddi şeyler olarak değil de işaretler/göstergeler olarak bakması⁶⁵⁰ bunu kanıtlar niteliktedir. Baudrillard'ın ilk çalışmalarında var olan nesnelere sistemi çözümlemesi aynı zamanda onun ilk çalışmalarının bağlantı noktasını da oluşturur, çünkü nesnelere sistemi; tüketim toplumunun, simgesel değiş tokuşun ve gösterge ekonomi politikasının çözümlemesinde daima işbaşında olan bir düşüncedir.⁶⁵¹

Nesneler Sistemi çözümlemesinin sağlıklı bir şekilde yapılmasında disiplinlerarası çalışmanın gerekliliğini vurgulayan Baudrillard, bu tür bir çözümlemeyi yapabilmek için, psikanaliz, Marksist üretim çözümlemesi ve Barthes'ın göstergebiliminden yararlandığını,⁶⁵² çünkü tek bir disiplinin çatısı altında nesne ve nesnelere sistemi çözümlemesinin yapılabilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Örneğin *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri* adlı eserinde nesnelere çeşitli sınıflandırmalara ve kategorizasyona tabi tutup ne işe yaradıklarını göstermek isteyen toplumsal mantık çözümlemesinin, sadece üretim mantığından hareket etmeyerek tüketim mantığı ve ideolojisi çözümlemesi⁶⁵³ de yapması gerektiğini düşünen Baudrillard, disiplinlerarası yeni bir hümanizma⁶⁵⁴ (anti-hümanizm) anlayışını, psiko-sosyal ekonomi altında inceler. Aynı zamanda bu eser Baudrillard'ın en sistematik kitaplarından biri olarak görülmüştür. Çünkü Baudrillard, bu eserinde yukarıda bahsedildiği şekliyle göstergebilim ve Marksist ekonomi politik arasındaki dönüşümlere nesnelere açısından odaklanmaktadır.⁶⁵⁵

Bireylerin (ya da bireylerden oluşan grupların) bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde toplumsal bir konum ve itibar peşinde koştuklarını yadsıyabilmek mümkün olmadığından bu durumun çözümlemeye gözden kaçırılmamasında yarar görülmektedir. Ancak asıl üstünde durulması gereken konu toplumsal farklılık üretimini düzenleyen bilinçaltına özgü yapılarıdır.⁶⁵⁶

⁶⁴⁹ Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 17.

⁶⁵⁰ Kim Toffoletti, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, çev. Yetkin Başkavak, İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2014, s. 76.

⁶⁵¹ William Pawlett, "Object", *Baudrillard Dictionary*, ed. Richard G. Smith, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, s. 141.

⁶⁵² Jean Baudrillard, *Anahtar Sözcükler*, s. 19.

⁶⁵³ Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, Ali Bilgin, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009, s. 1.

⁶⁵⁴ Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, s. 69.

⁶⁵⁵ Gary Genosko, *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*, London and New York: Routledge, 2002, s. 4.

⁶⁵⁶ Jean Baudrillard, *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, s. 72-73.

Baudrillard'ın nesnelere sistemiyle birlikte analiz ettiği bir diğer olgu da kapitalist toplum analizidir. Baudrillard, özellikle *Nesneler Sistemi* ve *Tüketim Toplumu* eserlerinde serimlediği düşüncelerle eleştirel teorinin orijinal bir versiyonu olarak görülmüştür.⁶⁵⁷ Bunun nedeni Theodor Adorno'nun kültür endüstrisi çözümlerinde yaptığı analiz biçiminin, Baudrillard'da daha da radikalize edilerek devam ettirilmesidir. Tüketim nesnelere bir sınıflandırma sistemi oluşturduğunu düşünen Baudrillard, nesnelere davranışın yapılanmasını etkilediğini, nesnelere böylece tüketildiğinde anlamını tüketiciye ileten etkisini göstermektedir. Bu şekilde de nesnelere bireylere “özgürlük yaşatması”⁶⁵⁸ yaşatmakta ve devamlı olarak toplumsala düzen veren bir göstergeler oyunu da kurulmuş olmaktadır.

Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde vurguladığı film, dergi, kitap ve gazete gibi nesnelere kendi aralarında bir sistem kurduğu⁶⁵⁹ fikrini devam ettiren ve bunu daha da radikalleştiren Baudrillard, nesnelere, göstergeler yoluyla artık bir anlama sahip olmadıklarını düşünmektedir. Bu meyanda nesnelere tüketimi ve genel olarak tüketim, artık kullanım değerinin tüketimi olarak değil, göstergelerin tüketimi olarak ele alınmalıdır.⁶⁶⁰ Çünkü özneler bugün; nesnelere, hizmetlere ve maddi malların artırımıyla oluşturulan ve insan türünün ekolojik sisteminde bir tür temel dönüşüm oluşturmuş olan muhteşem bir tüketim ve bolluk gerçeği altında yaşamakta ve nesnelere tarafından kuşatılmış durumdadır.⁶⁶¹

Nesneler tarafından kuşatılmış olan özne, Baudrillard açısından özneliğini nesnelere tarafından kazanmaktadır ki bu da bizlere Foucaultcu öznellik deneyimleri sorunsallaştırmalarının Baudrillardcı radikalleştirmelerle örtüştüğü yeri göstermektedir. Öznenin özneleşme deneyimlerinin soybilimi/arkeolojisi açısından bakıldığında, Baudrillard ve Foucault arasındaki temel ayrılığın bir noktada kesiştiğini söylemek mümkündür. Foucaultcu analiz biçiminin öznenin özneleşme pratiklerine tarihsel ontolojinin etkin bir şekilde yapılabilmesi yolundaki ilk adım, tarihsel ontolojinin

⁶⁵⁷ Mike Gane, “Baudrillard”, *A Companion to Continental Philosophy*, ed. Simon Critchley, William R. Schroeder, USA: Blackwell Publishing, 1999, s. 582.

⁶⁵⁸ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017, s. 227.

⁶⁵⁹ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010, s. 162.

⁶⁶⁰ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 228.

⁶⁶¹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 15.

tarihsel-felsefi düzlemde ve geçmişten şimdiye gelecek şekilde kurgulandığı daha önce vurgulanmıştı. Foucault'nun açmış olduğu ve arkeoloji-soybilimle birlikte götürmüş olduğu öznellik deneyimleri sorunsallaştırmaları, Baudrillardcı radikalleştirmelerle farklı bir görünüm kazansa da öznenin öznellik deneyimlerinin nesnelere açısından irdelenmesi, Baudrillard düşüncesinin de merkezindedir.

Özneye bir deneyim öznesi olarak giydirilen öznelliklerin araştırılması yolundaki Foucaultcu analiz, değişen toplum ve düşünceyle birlikte farklı biçimler aldığından ve Baudrillard tarihsel ontolojiyi, geçmişten gelmeden, şimdiden yola çıkarak yaptığından Foucault'nun özneleşme deneyimlerinin geldikleri Baudrillardcı radikalleştirmelerle kapatılabilir. Üretimin merkezde olduğu bir düşünce biçiminin getirmiş olduğu özneleşme deneyim ve pratikleriyle, tüketimin merkeze alındığı bir düşünce biçiminin getirmiş olduğu özneleşme deneyim ve pratiklerinin aynı olması beklenemez. Bu açıdan Foucault'nun özne çözümlemesi ve eleştirisi üretimin merkezde olduğu bir özne çözümlemesiyle Baudrillard'ın çözümlemeleri, tüketimin merkezde olduğu ve nesnelere tarafından ayartılan ve tabir caizse özneleştirilen bir döneme gönderimde bulunmaktadır. Bu düşüncenin bir örneği olarak Baudrillard'ın *Tüketim Toplumu*'ndaki "Kişiselleşme" ile ilgili yazdıklarına bakılabilir. Baudrillard burada iki reklam metninden yola çıkmaktadır. İlk alıntılanmış reklamdaki "ne kadar talepkâr olursa olsun bir Mercedes-Benz ile kişiliğinin arzularını ve zevklerini tatmin edemeyecek bir kadın yoktur..." ifadesi ve "kişiliğini bulmuş olmak ve bunu ifade etmek hakikaten kendi olmanın zevkini keşfetmektir..." diyerek devam eden bir şampuan reklamı arasındaki farka odaklanan Baudrillard, bu iki reklamdaki kişilerin aynı kişiler ol/a/mayacağını, nesnelere bu öznelere aynı derecede bir öznellik katmadıklarını düşünmektedir:

Birçok benzerleri arasında, bu iki metinden ilki Le Monde'dan, diğeri haftalık sıradan bir kadın dergisinden alındı. Bu iki metnin ortaya çıkardığı prestij ile toplumsal ve ekonomik konum benzer değildir. Şatafatlı Mercedes 300 SL ile Recital Şampuan'ın 'küçük bir ton' değişikliği arasına tüm toplumsal hiyerarşi girer ve iki metinde söz konusu olan kadınlar hiç kuşkusuz asla karşılaşmayacaktır. Tüm toplum onları birbirinden ayırır, ama aynı farklılaşma ve kişiselleşme baskısı onları bir araya getirir.⁶⁶²

Foucault ve Baudrillard açısından öznenin başat bir konumda olmadığı ya da öznenin kurulu ve verili bir hakikat olduğu düşüncesinin açığa çıkarılması için gerekli

⁶⁶² Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 102.

olan düşüncenin bir diğer olguyla ilişkili olduğunun aşikâr edilmesi gerekmektedir ki bu noktada her iki düşünür de birbiriyle aynı görüştedir. Öznenin öznellik kazanabilmesi adına gerekli olan koşulları sağlayan bir diğer ana konu iktidardır ve hem Foucault hem de Baudrillard çözümlemelerinde iktidara da oldukça geniş yer ayırmışlardır.

3.5. Öznenin Açıklanım Alanı Olarak İktidar

Bu bölümde genel olarak Foucault ve Baudrillard'ın iktidar çözümlemeleri, teorik ve kendi izahatları açısından ele alınacaksa da her iki düşünürün iktidar çözümlemeleri sırasıyla konu edilmeyecektir. Bundan ziyade bu bölümde temele alınan mesele; Foucault ve Baudrillard açısından iktidar olgusunun öznenin bir açıklım/açıklanım alanı olarak görüldüğü ve bu görüşlerin karşılaştırılması olacaktır. Foucault'nun özne-iktidar arasındaki bağıntıları ya da Baudrillard'ın özneyi üreten iktidar mekanizmalarının çözümlenmesi başlı başına bir tez konusudur.

Foucault açısından bir tür öznenin ya da özneleşme deneyimlerinden bahsedildiği yerde mutlak biçimde bir iktidardan, bir iktidardan bahsedildiği yerde de mutlak biçimde bir özne ya da özneleşme deneyimlerinden bahsetmek gerekmektedir. Çünkü Foucault için özne ve iktidar birbiri içerisine geçen sarmal bir yapıdadır. Öyle ki, özneyi imal eden pratiklerin iktidar ilişkileri olduğu noktada, iktidar ilişkilerini sağlayan ve sürekli kılan, özne ya da özneleşme deneyim ve pratikleridir.⁶⁶³ Bu yüzden özneyi anlayabilmek için iktidarın anlaşılması gerektiğinden Foucault, iktidarı da bir çözümleme konusu haline getirmiştir. Öyle ki Foucault'nun iktidar çözümlemesi, iktidar mefhumunu baştan sona kat eden ve kendisini bir iktidar teorisyeni haline getiren bir mefhum olarak görülmemeli, bunun yerine sırf özne ve özneleşmeyi daha iyi anlayabilmek adına yapılan bir manevra olarak anlaşılmalıdır.

Foucault'nun kendisini bir iktidar teorisyeni olarak görmediği yerde, onun iktidara olan ilgisinin özne açısından olduğu söylenebilir. Bu noktada modern dönemde, öznenin *özne* olarak koyutlanabilmesi adına yapılan girişimlerin tümünün iktidarla ilgili olduğu, bu yüzden de Foucault'nun Nietzscheci soybilimle birlikte özneyi üreten pratiklerin neler olduğunun sorunsallaştırılmasında iktidarın daha da görünür olduğu açıktır. Nitekim iktidar sorunsalı Foucaultcu perspektifte öznenin bedeninin keşfiyle

⁶⁶³ Efe Baştürk, *Gözetimin Soykütüğü: Foucault'dan Deleuze'e Postmodern Bir Arkeoloji*, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2016 s. 65.

başlamaktadır: “Bedene hâkim olma, beden bilinci, ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla elde edilebilmiştir.”⁶⁶⁴

İktidar Foucaultcu perspektifte teorik bir sorun olmaktan daha çok pratik ve özneleştirme deneyimleri açısından bir sorunsaldır. Modern dönem ve sonrasında oluşan yeni toplumsal yapıda iktidar, yalnızca bir diyalektik ilişki olarak köle-efendi ya da yöneten-yönetilen ikiliğinde anlaşılamayacağından dolayı, iktidarın yeni bir tarzda ele alınması gerekmektedir. Ona göre iktidardan ilk elde anlaşılması gereken, “uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkilerini anlamak gerekir” ve bu yüzden de iktidar salt bir güç olgusu olarak tek bir yerde temerküz eden bir olgu olmayıp, her şeyi kapsadığından dolayı değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerde olan bir olgudur.⁶⁶⁵ Bu nedenle, iktidarı yalnızca bir güç ilişkisi ya da yalnızca bir kurumsal şiddet temelinde ele almak yetersizdir. Foucault açısından önemli olan nokta burada belirlemektedir, çünkü ona göre iktidar merkezleşmiş, her yere dağılmıştır ve bu yüzden de özneleri bireyselleştiren, sınıflandıran, ayıran, kapatan, gündelik yaşama dahi müdahale ederek özneleri özne yapan iktidar biçiminin çözümlenmesi elzem konulardan biridir.⁶⁶⁶

Foucault’nun iktidar karşısındaki tutumunun ve iktidara bakışının iki kademeli olduğunu söylemek mümkündür. İlk *Deliliğin Tarihi*’nden *Hapishanenin Doğuşu*’na kadar olan süreçte iktidarı baskı, gözetleme ve kapatma gibi kavramlarla ele aldığını ve bu dönemde onun nihai hedefinin, tarihin dışına itilmiş olanların tarihini yazmayı deneyerek iktidarı bir çözümlenme nesnesi haline getirdiği söylenebilir. Özmakas’a göre bu dönemde iktidarın sadece bir baskı mekanizması ve tertibatı olarak görülmesi olağan bir durumdur çünkü çözümlenme nesnesi olarak seçilenlerin deliler, serseriler, cüzzamlılar vb. dışlanmışlar olması, iktidarın bir baskı mekanizması ve tertibatı olarak görülmesine neden olmuştur.⁶⁶⁷ Belirli tür öznelerin üretilmesi adına türlü kapatma olgularını ve özneleştirme pratiklerini irdeleyen Foucault açısından durum özellikle *Deliliğin Tarihi*’ne bakıldığında deliliğin bizzat aklın biçimlerinden biri haline gelmesi ile sonuçlanmış olduğundan ya da hapishanenin kurulumuyla birlikte söz konusu durumun

⁶⁶⁴ Michel Foucault, “İktidar ve Beden”, *İktidarın Gözü*, s. 43.

⁶⁶⁵ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 69.

⁶⁶⁶ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 62-63.

⁶⁶⁷ Utku Özmakas, “Foucault: İktidardan Biyoiktidara”, *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, S.70-71, ss.53-81, 2012, s. 57.

suçlu öznelere üretimine evrilmesi, akılla delilik arasında kurulan metaforik ilişkinin özne ve iktidar arasındaki bağıntının da bir prototipi olma okumasını da olanaklı kılmaktadır.⁶⁶⁸ Bu bağlamda Foucault'nun iktidar açısından ikinci dönemi olarak belirtilen dönem *Cinselliğin Tarihi* ile başlayan ve iktidarı, baskıcı bir mekanizma olarak gören anlayışın yerine, iktidarın özne üzerinde tahakküm kurduğu kadar, özneyi ürettiği bir boyutu da iktidar çözümlemesine dahil ettiği dönemdir.

Burada Foucault'nun felsefi-tarihsel slalomuna hiçbir zaman ara vermediğini ve kavramları dondurmadığını özne-iktidar ilişkiselliğinde de görmekteyiz. Nitekim Foucault, iktidarı kapatma ve baskılama mekanizmaları olarak algıladığı ve bu şekilde çözümlediği bir dönemin ertesinde bu anlayışı tamamen terk etmeden iktidarı öznenin üretim pratiklerine de katarak yeni bir iktidar çözümlemesi yoluna gitmiştir. Yukarıda bahsedilen iki dönem arasında bir geçiş formu olarak görülen “Söylemin Düzeni”nde söylemi, dışlama kurallarıyla ya da sınırlandırma ve kısıtlama ilkeleri aracılığıyla baskıcı bir iktidarın denetlediği ve itaat altına almayı denediği bir şey olarak görmesi bu açıdan ilginçtir.⁶⁶⁹

Foucault'nun iktidar konusunda iki döneminden bahsedilmesi, iktidarın çift boyutluluğuyla yakından alakalıdır. Öznenin özneleşme sürecinde işletilen dışsal etmenler ile içsel etmenler arasındaki bağlantının açığa çıkarılabilmesi için Foucault, öncelikle özneyi üreten dışsal pratikleri incelemiştir. Sonrasında ise daha genel olarak *Cinselliğin Tarihi* ile başlatılan ikinci dönem, iktidar algısı ve çözümlemesinde söz konusu edilen yaklaşım Foucault'nun Collège de France'ta vermiş olduğu ve özellikle öznenin içsel pratiklerde kendilik kaygısı/kendilik etiği olarak adlandırdığı süreçle uyum içerisinde olan bir yaklaşımdır. Nitekim Bernauer de bu konuda Foucault'nun iktidar çözümlemesinde temele aldığı iki olgunun (hapishane-cinsellik) birbiriyle alakası olmayan şeyler olarak görülmemesi gerektiğini, onun bu türden ikili bir çözümleme yoluyla iktidarı daha kâmil bir çözümleme yoluna gittiğini söylemektedir. Nitekim Foucault'nun hem *Hapishanenin Doğuşu*'nda hem de *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi olan *Bilme İstenci*'nde yapmak istediği ve temele aldığı şeyin “siyasi düşünce ve

⁶⁶⁸ Utku Özmakas, *Foucault: İktidardan Biyoiktidara*, s. 57.

⁶⁶⁹ James Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 220.

eylemlerimizin parametrelerini oluşturan bilgi biçimi ve iktidar tipinin işleyişini ortaya koymak”⁶⁷⁰ olduğu söylenebilir.

Tarihsel ontolojinin ve güncel olanın felsefi-tarihsel perspektifte çözümlenebilmesi adına Foucault, öznelliklerin tarihsel süzgeçten geçirildiğinde elde ne gibi olgu ve bulguların kaldığına yönelik soruşturmasını çağdaş siyaset alanına taşımış ve bu yüzden de iktidar mefhumunu daha da görünür kılmak istemiştir. Düşünce sahnesine ilk çıktığı andan itibaren daima kendisinin çözümleme teşebbüsünde bulunduğu ve analiz nesnesi edindiği tıp olgusuna yaslanan bir kavram bu noktada oldukça önemli bir rol oynamaktadır: Biyopolitika. Foucault, öznenin dışsal üretimi adını verebileceğimiz bir alana yoğunlaştıktan sonra, öznelerin kendi içsel denetimlerini nasıl gerçekleştirdiğine yoğunlaşırken iktidarın bu çift taraflı çözümlemesini gerçekleştirmektedir. İktidarın her yerdeliğine sıklıkla vurgu yapan Foucault, özellikle bu iki özel alanı kendisine hedef olarak seçer, çünkü modern siyasetin iki özü olarak görülebilecek olan hapisane ve cinsellik, özneleri ikili bir kuşatmaya alır. Foucault’ya göre modern siyasetin temeli bilgi-iktidar genelinde bu iki öz üzerine bina edilir ve öznelerin biyolojik hayatıyla daha çok ilgilenen, öldürmekten ziyade yaşatmaya çalışan bir siyasi iktidar mekanizması geliştirilmiştir. Foucault’nun hapisane ve cinsellik çözümlemesi, öznenin ontolojik açılımında birleşir ve öznenin özneleşmesinde temel bir birliktelik kazanır.⁶⁷¹

Foucault’nun iktidar çözümlemesinde oldukça önemli bir yer tutan biyopolitika kavramına geçmeden önce, öznenin dışsal üretimi açısından gerçekleşen pratiklere odaklanmak ve sonrasında içsel pratiklerdeki üretimine eğilmek daha sağlıklı olacaktır. Bu bakımdan Foucault, 1972 yılında Gilles Deleuze ile yapmış olduğu bir söyleşide, kendisinin üç sene sonra yazacağı *hapisane tarihine* göndermede bulunur ve hapisanelerin “genel anlamda ceza sistemi olarak iktidar olarak iktidarın en açık tarzda kendini gösterdiği biçim” ve “iktidarın en aşırı boyutlarıyla çırılçıplak ortaya çıkabileceği ve kendini ahlâki iktidar olarak aklayabileceği”⁶⁷² yegâne yer olduğunu ifade eder.

Genel itibariyle kapatma kurumlarını ve kapatma olgusunu analiz nesnesi olarak seçen Foucault, tümünden bir kapatmaya ancak kapitalizmin düşük ücretler, el emeği,

⁶⁷⁰ James Bernauer, *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, s. 221.

⁶⁷¹ James Bernauer, *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, s. 222.

⁶⁷² Michel Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 33-34.

işsizlik gibi sorunlarla karşı karşıya kalındığında ya da Avrupa'nın birçok ülkesinde 17. yüzyılda karşılaşılan isyanlarda başvurulduğunu söyler. İsyancı bastırmanın bir yolu olarak ordu göndermenin ekonomik boyutları çok büyük çaplı olduğundan ve sadece büyük toprak sahiplerini değil, aynı zamanda küçük insanları da etkilemesi nedeniyle, nüfusun yalnızca küçük bir kesiminin tehlikeli bulunarak, suçluları suçsuzlardan ayıklama yöntemi olarak hapishanenin devreye girmesi söz konusu olmuştur. *Deliliğin Tarihi*'nde Foucault'nun bahsetmiş olduğu Genel Hastane'nin kurulumuyla birlikte toplumdaki herkesin *büyük kapatılmaya* maruz kalması ve Paris'teki polislerin her kesimden insanı aynı yere kapatabilmesinin söz konusu edildiği dönemin ardından yeni bir rasyonalite tipi devreye girerek, toplumdaki her kesimden insanın aynı yere kapatılmasından ziyade, 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında belirli ayrımların yapılmasıyla, akıl hastaları tımarhaneye, suçlular hapishaneye ve gençler ıslahevlerine gönderilmiştir.⁶⁷³ Fakat pek de etkili olamayan bu kapatma kurumlarında ısrar edilmesinin nedenini bir sorunsal hale getiren Foucault, bu durumun nedeninin, kapatma pratiğinin ve olgusunun güçlü bir toplumsal denetimi sağlamasını ve kolaylaştırmasını, kapitalizmin ihtiyaç duymuş olduğu işgücünü üretmek için incelikli ve etkili bir fonksiyonu olmasında bulur. Nitekim siyasi modernliğin eşiği olarak tavsif etmiş olduğu 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılın başında iktidar, kapitalizmin ihtiyacı olan emek gücünün kaynağı olan insan bedenini ve bu bedenin sahip olduğu üretim gücünü keşfetmiş, insan ve bedeni ekonomik ve siyasi müdahalelere maruz kalmıştır. Bu maruz kalmaların sonucunda eski tekniklerin güncelleştirilmesi sorunu ortaya çıktığından, artık hapishane, ıslahevleri ve akıl hastaneleri gibi formları örnek alan fabrikalarda eski teknikler yerine yeni bir tekniğe başvurulması gerekmiştir ki bu da *disiplinci iktidardır*. Disiplinci iktidar, eski teknikler gibi öznelere tabiyet altına alınması ve tabiyet altında tutulması için eski yöntemlerden olan şiddet ve bedensel zorlama yerine, öznelere belirli türden bir öznellik biçimleri dayatılması anlamına gelmektedir.⁶⁷⁴

Foucault'nun, yukarıda bahsedilen öznelere öznelendirilme sürecinde yürütülen üç tür nesneleştirme kipi üzerinde durması bu açıdan önemlidir. Özellikle ikinci nesneleştirme kipi olan *bölücü pratikler* bilhassa önemlidir, çünkü öznelere kendilerine bir öznellik kipi dayatılarak kendilerini bir özne formu/biçimi altında düşünebilmeleri ve

⁶⁷³ Michel Foucault, "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma*, s. 105-106.

⁶⁷⁴ Ferda Keskin, "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma*, s. 14.

o öznelik normlarına göre hareket edebilmelerini sağlayan bu nesneleştirme kipi iktidarla yakından irtibatlıdır. Keza Ferda Keskin de bu noktaya temas ederek şöyle demiştir:

Burada sözü edilen nesneleştirme sürecinin Foucault'nun genel olarak Batı kültüründe insanların özneye dönüştürülmesini tarif ederken kullandığı sorunsallaştırma kavramıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Sorunsallaştırma, insanların belli varlık veya davranış biçimlerinin tarihin belirli anlarında sorun olarak kabul edilip bazı söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerin nesnesi haline getirilmesi ve Foucault'nun 'hakikat oyunları' adını verdiği sistemlere dahil edilmesidir. Söz konusu varlık veya davranış biçimlerinin bu sistemler içinde üretilmiş hakikatler, yani bilgi üzerinden tanımlanması aynı zamanda onların belli insan deneyimleri olarak yeniden kurulması ve sınıflandırılmasıdır. İnsanların bu hakikatlere inanması, yani onlar üzerinden tanımlanmış deneyim biçimlerini kendilerine dair hakikatler olarak görmesi ise bu deneyimlerin öznesi haline geldikleri deneyimlerin içerimlediği bilimsel, ahlaki, hukuki, siyasi normlara göre hareket eder ve kendini sınırlar.⁶⁷⁵

Öznenin özneleştirilmesi yolundaki bölücü pratiklerin özneleri akıllı-deli, sağlıklı-hasta, suçsuz-suçlu olarak koyutlayabilmesi için yapılan bu modern hamle, insanları birer deneyim öznesi haline getirerek öznelerin bu türden deneyimlerin içerimlediği normlara göre hareket etmesini sağlamaktadır. Hapishane de bu türden yeni bir deneyimin kurulmasına ve suçun ortadan kaldırılmasına ya da suçluların ıslahına değil, suçu sorunsallaştırarak *suça eğilimlilik* adı verilen yeni bir öznel deneyim alanının oluşmasına aracılık etmiştir.⁶⁷⁶ Bu yönüyle iktidar ya da daha genel anlamıyla siyaset, bireye kendi bireyselliğini/özneye kendi özneliğini dayatan, onu kuran, onu belirli normlar etrafında örgütleyerek özneye biçtiği elbiseyi giydiren bir yapıda olan ve bireyleri özneleştiren bir olgudur. Foucault, düşüncesini baştan sona kat eden öznenin tarihsel ontolojisinin işlevsel hale getirilmesi için bugün *kim olduğumuzun* belirlenmesi ve bize dayatılan her türlü ideolojik ve ekonomik devlet şiddetine karşı koyabilmek adına yapılması gereken elzem şeylerden biri olduğumuz şeyi reddetmektir. Yine Foucault'ya göre öznenin bizatihi devletten ve devlet kurumlarından kurtarılmaya çalışılması yerine, özneleri devlet ve devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmak ve yeni öznelik biçimlerine açılmak gerekmektedir.⁶⁷⁷ Çünkü özne kurucu bir temel, merkez

⁶⁷⁵ Ferda Keskin, "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma*, s. 15.

⁶⁷⁶ Ferda Keskin, "Büyük Kapatılma", *Büyük Kapatılma*, s. 16-17.

⁶⁷⁷ Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir", *Özne ve İktidar*, s. 182.

olmak yerine, siyasi ve epistemolojik pratikler içinde ve tarihsel olarak kurulmuş bir yapıdadır.⁶⁷⁸

Bu bağlamda bir iktidar kuramı ortaya koymak yerine, bir iktidar çözümlemesine doğru yol almak isteyen Foucault, bunun için *hukuksal-söylemsel* adını vermiş olduğu iktidar temsilinden de kurtulunması gerektiğini ifade eder.⁶⁷⁹ Foucault “hukuksal-söylemsel” iktidar anlayışıyla, Hobbes ile başlayan ve Marksizmin varyantlarıyla 1980 yılının Fransa’sında revaçta olan iktidar anlayışını kasteder ve bu anlayışın iktidarı bir meşruiyet sorunu olarak gördüğünü söyler.⁶⁸⁰ Bu minvalde Foucault ayrıca, yapmış olduğu iktidar analiz ve çözümlemesiyle Marksist ve Marksizm yanlısı perspektiften ayrılarak özgün bir iktidar çözümlemesi yapabilmiş ve iktidar ile ideolojiyi birbirine eşitleyen çizginin dışına çıkabilmeyi denemiştir. Ona göre bu tür perspektiflerdeki esas sorun, klasik felsefelerde var olan ve iktidarın ele geçireceği insan öznesini daima varsaymasıdır.⁶⁸¹ Foucault’yu, Marksist iktidar ve diğer iktidar teorilerinden ayıran en temel vurgu bu noktada belirlemektedir. Çünkü Foucault’ya göre iktidar özneyi kendisine tâbi kılmaya çalışır ve itaatkâr bedenler yarattığı kadar özneyi de üretmektedir.⁶⁸²

Foucault’ya göre hukuksal-söylemsel iktidar anlayışının temel özellikleri şu şekildedir: a) olumsuz bağıntı, b) kural düzlemi, c) yasak döngüsü, d) sansürün mantığı ve son olarak e) tertibatın birliği.⁶⁸³ Olumsuz bağıntı, iktidarla nesnesi arasında genel bir sınırlama ve eksiklik biçimine gönderme yaparken, kural düzlemi ise iktidarın edimselliğe geçiş anına ve yasa koyuculuğa gönderimde bulunur. Yasak döngüsü de *negatif bir dil* şeklinde dile gelen yasaklayıcı işleve matuftur. Sansürün mantığı, yasaklamaların üç biçime girdiği varsayılan üç uygulamaya gönderimde bulunur. Son olarak ise tertibatın birliğiyse, iktidarın işlemde bulunduğu tüm kurum ve ilişkilerin aynı boyutta ve tarzda yasaklamaları devreye soktuğunu belirtir.⁶⁸⁴

⁶⁷⁸ Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 98.

⁶⁷⁹ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 62.

⁶⁸⁰ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 99.

⁶⁸¹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 45.

⁶⁸² Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 91.

⁶⁸³ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 63-64.

⁶⁸⁴ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 63-64, Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 99-100.

İktidarın merkeziliğini/merkezi konumunu reddeden Foucault, iktidarın kral, devlet, burjuvazi ya da hükümdar gibi merkezi bir mekân ya da kuruma ait olduğu düşüncesini⁶⁸⁵ terk ederek, iktidarın makro ölçekli analiz nesnesi haline getirilmesinden iktidarın mikrofiziğinden ve iktidar ilişkileri kavramından bahseder. Hukuksal-söylemsel iktidar anlayışının aksi bir yönde farklı bir iktidar ilişkileri ekonomisi ortaya koyma amacındaki Foucault, teori-pratik arasındaki uzaklığı daha fazla yakınlaştırarak yeni bir iktidar ilişkileri çözümlemesi önermektedir. Ona göre iktidar çözümlemesinde yapılacak ilk şey, farklı iktidar biçimlerine karşı direniş biçimlerini bir çıkış noktası şeklinde ele almaktan geçmektedir. İktidar ilişkilerinin mahiyeti, kullandığı epistemolojik araçlar, konumlarının saptanması, uygulanma noktaları ve kullandığı yöntemleri belirleyebilmek adına bu direnişlerden bir katalizör olarak faydalandığı takdirde açığa çıkmaktadır.⁶⁸⁶

Özneleşme açısından, bir toplumdaki *akıllı* olmaktan ne anlaşıldığının saptanabilmesi adına deliliğe odaklanması gibi, iktidarın da ne olduğunun anlaşılabilmesi adına direniş biçimlerine odaklanması gerektiğini düşünen Foucault, geçmiş dönemlerdeki direniş biçimlerinin *neye* karşı verildiğine bakılmasının olumlu sonuçlar doğuracağına inanmaktadır. 19. yüzyılda var olan direniş biçimlerinin sömürü ve tahakküme karşı yapıldığını, günümüzdeyse bu sömürü ve tahakküme karşı yapılan direniş biçimlerine bir de tâbi kılma biçiminin yani öznelliğin boyun eğdirilmesine karşı bir mücadelenin eklendiğini belirtir. Ona göre bu türden mücadeleyle ilk defa karşılaşmamaktadır, çünkü:

On beşinci ve on altıncı yüzyılda meydana gelen hareketler ile asıl ifadesi ve sonucunu Reformasyon'da bulan hareketlerin hepsi, Batı'nın öznellik deneyiminin büyük bir krizi olarak, orta çağda bu öznelliğe biçim veren dinsel ve ahlâki iktidara karşı bir başkaldırı olarak analiz edilmelidir. Manevi yaşamda, selamete kavuşma çabalarında, Kitap'ta yatan hakikatte doğrudan bir yer bulma ihtiyacı: Bütün bunlar yeni bir öznellik mücadelesiydi.⁶⁸⁷

Görüleceği gibi Foucault, bu sonuçlara varabilmek için merkeze iktidarı değil, iktidar ilişkilerini, iktidara direniş biçimlerini ve öznelliği almıştır. Bu noktada 16. yüzyıldan beri yeni bir siyasi iktidar biçiminin sürekli gelişmekte olması devletle bağıntılı olarak okunmak zorundadır. Fakat devletin genel itibarıyla bütünselleştirici boyutunun

⁶⁸⁵ Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a: Anti Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 132.

⁶⁸⁶ Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, s. 60-61.

⁶⁸⁷ Michel Foucault, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, s. 64.

göz önünde bulundurulması ve bireyselleştirici etkisinin gözden ırak tutulmasına karşı çıkan Foucault, devlet adlı mekanizmanın hem bütünselleştirici hem de bireyselleştirici boyutları olduğunu düşünmektedir.

Analiz odağını modern Batı’da devletin kökenini Hıristiyan kurumlarında var olduğunu düşündüğü eski bir iktidar tekniğinin yeni bir siyasi biçimin kaynağını oluşturduğunu düşündüğü ve Tanrı egemenliği diye tanımladığı *pastoral iktidar* biçimine çeviren Foucault, Hıristiyanlıkta var olan papazlığın (*pastor*) yeni ve özel bir iktidar biçimine vurgu yaptığını düşünmektedir. Pastoral iktidar bireyin öte dünya selametini garanti altına alan, yalnızca emreden değil, emri altında bulunan her bireyden kendini mesul hisseden ve onlar için kendisini feda etmeye hazır olan, tüm toplulukla birlikte topluluktaki her bireyi ömrünün sonuna dek gözeten ve nihayetinde insanların zihinlerinde ne olduğunu bilen ve bu sayede de ruhlarına egemen olarak onların sırlarını açığa çıkartan bir yapıdır.⁶⁸⁸ Bu açıdan pastoral iktidar, özneyi kendilik bilgisi ya da vicdan yoluyla kendi kimliğine bağlayan, bağlılık ve kontrol aracılığıyla öznelere bireyselleştiren bir iktidar şeklidir.⁶⁸⁹ Foucault, 18. yüzyıldan sonra gözden düşen dini kurumsallaşmanın geride bıraktığının yeni bir biçim ve form olarak devam ettiğini ve modern devleti “modern bir bireyselleştirme matrisi ya da pastoral iktidarın yeni bir biçimi olarak”⁶⁹⁰ okuma niyetindedir. Pastorallığın Foucault açısından bir diğer önemi, Pastorallığın tarihinin, Batı toplumlarındaki bireyselleştirme düzenekleri tarihini devreye sokması ve öznenin tarihi olmasıdır. Öyle ki Foucault’ya göre pastorallık, yönetsellik adını vermiş olduğu ve 16. yüzyılın sonrasında oluşacak olan bu şeyin bir öncülüdür.⁶⁹¹

1970’li yılların ortalarından itibaren iktidar olgusunu çözümlemesinin merkezine alan Foucault, özellikle bilgi-iktidar arasındaki ilişkiyi özne sorunsalı açısından incelemiştir. Bilgi ile iktidar arasındaki bağıntıların daha sağlıklı bir şekilde incelenebilmesi için özne olgusunun da çözümlemeye dahil edilmesi gerekmektedir. Öznenin, tarihsel süreçlerin bir ürünü olarak görülmesi gerektiği noktada, farklı dönemlerde ve farklı koşullarda farklı özne türlerinin ve özneleşme deneyimlerinin ortaya

⁶⁸⁸ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, s. 65.

⁶⁸⁹ Lois McNay, *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994, s. 123.

⁶⁹⁰ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 66.

⁶⁹¹ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 164-165.

çıkması kaçınılmazdır. Bu meyanda Foucault açısından öznel, iktidar tarafından şekillendirilmekte ve toplumsal ilişkiler içinde oluşturulmaktadır.

Tüm çalışmalarının birbirine bağlanım noktası olarak görülebilecek bu iktidar olgusu, aynı zamanda Foucault'nun arkeolojik ve soybilim enstrümanlarının birbiriyle örtüşme noktasıdır. Önceki çalışmalarında örtük olarak sadece üzerinden geçmiş olduğu, ancak dikkatli bir okumayla açığa çıkacak olan iktidar alanı, onun soybilimsel çalışmalarıyla daha da görünür olur ve dahası iktidarın, “modern dönemle birlikte insanın yaşamasına, çalışmasına ve konuşmasına ilişkin kurumların (hastane, hapisane, fabrika, okul) ve söylemlerin (tıp, hukuk, ekonomi, eğitim) birlikte ortaya çıkardıkları bilginin benin bireyselleşmesini gerçekleştirmek amacıyla kullanılmasının doğurduğu bir dış iktidar”⁶⁹² olduğu düşüncesini pekiştirir. Ona göre iktidarı, bir öznenin diğer özne ya da özneler üzerinde, bir grubun diğer gruplar üzerindeki masif ve homojen bir egemenlik olgusu olarak görmek, iktidarının merkezinin saptanabilir olduğunu düşünmek ya da belirli kişilerin elindeki bir mal yahut zenginlik gibi sahiplenilebilir bir olgu şeklinde düşünmek yanlıştır. Foucault'ya göre iktidar, dolaşımda olan, ağ gibi işleyen bir yapıda olup, öznelerin bu iktidara katlanmak ya da onu uygulamak zorunda oldukları bir sistemdir ve bu yüzden de özneleri iktidarın karşısında değil, iktidarın bir etmeni hem de bir aracı olarak düşünmek gerekmektedir.⁶⁹³ Foucault, bu düşüncesini şu sözlerle perçinler:

Günümüzde bireyselliğin iktidar tarafından tamamen denetlendiği ve aslında iktidarın kendisi tarafından bireyselleştirildiğimiz kanısındayım. Başka deyişle, bireyselleştirmenin asla iktidara karşı durduğunu sanmıyorum, tersine, bireyselliğimizin zorunlu kimliğinin iktidarın bir sonucu ve bir aracı olduğu kanısındayım.⁶⁹⁴

Bu düşünceyle birlikte Foucault açısından öznenin, gözetim ve denetim ağları aracılığıyla, yani bir iktidar tarafından bireyselleştirildiğini ve bu sayede her özneye bir bireysellik dayatılarak, özneler için oluşturulan bir kimlik dolayısıyla onların denetimine yaslanan bir iktidar süreci mevcuttur. Bu iktidar sürecini ve bu iktidarın kendisini tanımlamak için Foucault, özellikle *biyopolitika* kavramından yararlanır. Foucault bu kavramı ilk olarak 1974 yılında Rio de Janeiro Devlet Üniversitesi'nde üç bölümden

⁶⁹² Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 9.

⁶⁹³ Michel Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 43.

⁶⁹⁴ Michel Foucault, “Delilik, Bir İktidar Sorunu”, *Büyük Kapatılma*, s. 282.

oluşan bir seminer programındaki “Toplumsal Tıbbın Doğuşu” adlı ikinci seminerde kullanır. Foucault, bu kavramı kullanarak yaygın bir düşünceyi ters yüz eder ve modern tıbbın, belirli bir toplumsal teknolojisi olan toplumsal tıp olarak görülmesi gerektiğini söyler.⁶⁹⁵ Genel olarak modern tıbbın belirli bir bireyselleşme olarak sunulmasına karşın Foucault, modern tıbbı bu şekilde tavsif ederek, modern tıbbın çözümlenmesindeki esas meselenin çok boyutlu bir şekilde ele alınması gerektiğinden bu bireyselleşme vurgusunu geri plana atmakta ve modern tıbbın birey, toplum ve devletle ilişki biçimlerinde geçirmiş olduğu dönüşümlere odaklanmaktadır.

Foucault, yine bu seminerde toplumsal tıbbın gelişimindeki üç tarihsel ana oldukça değer vermektedir. İlk olarak, 18. yüzyılda Almanya’da ortaya çıkan (1750-1770) *devlet tıbbı* ya da *tıbbi polise* özel bir anlam yükleyen Foucault, 16. yüzyıldan sonra giderek merkantilizmin etkisine giren Avrupa’da para ve mal akışlarını sağlayacak insanların sağlığının da daha önemli olduğunu vurgular. Ancak özellikle İngiltere ve Fransa’nın yalnızca şematik ölçüde bu halk sağlığıyla ilgilendiği yerde Almanya, halk sağlığına doğrudan müdahale etmeyi başardığından dolayı Foucault, Almanya’nın halk sağlığının düzeyini artırmaya yönelik tıbbi bir polis kurabildiğini söyler.⁶⁹⁶ İkinci tarihsel an ise 18. yüzyıl Fransa’sında gerçekleşen ve şehir tıbbı adını verdiği daha dar bir çerçevede ama şehrin tüm müntesiplerinin sağlığıyla direkt olarak ilgilenen bir toplumsal tıp pratiğini inceleme konusu yapan Foucault, Paris örneğinde olduğu gibi, 18. yüzyıla değin şehirlerdeki siyasi ve dini heterojenliğin, çeşitli ekonomik ve siyasi saiklerle bir birlik arayışına girildiğini belirtir.⁶⁹⁷ Üçüncü ve son tarihsel an ise İngiliz örneğiyle yakından ilgilidir. Devletin ve şehrin müntesiplerinin sağlıklarından sonra yoksulların ve işçilerin de bu minvalde söz konusu toplumsal tıba dahil edilmesi sürecine *iş gücü tıbbı* adını veren Foucault, İngiliz örneğinde çarpıcı olan yanın, yoksulların ve işçilerin sağlığının halk sağlığı için ilk defa bir tehdit unsuru olarak görülmesi olduğunu belirtir.⁶⁹⁸

Özel olarak toplumsal tıp bağlamında biyopolitikayı düşünce nesnesi kılan Foucault, kapitalist toplum söz konusu olduğunda önemli olanın bedensel, biyolojik ve

⁶⁹⁵ Michel Foucault, “The Birth of Social Medicine”, *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, v. 3, ed. James D. Faubion, New York: The New Press, 2001, ss. 134-156, s. 136.

⁶⁹⁶ Michel Foucault, “The Birth of Social Medicine”, s. 139.

⁶⁹⁷ Michel Foucault, “The Birth of Social Medicine”, s. 143.

⁶⁹⁸ Michel Foucault, “The Birth of Social Medicine”, s. 152.

somatik olanın olduğunu ifade eder.⁶⁹⁹ 18. yüzyıl sonunda oluşmaya başlayan kapitalizmin bedeni toplumsallaştırmasıyla, tıbbın 19. yüzyılda insan bedeniyle bir emek gücü olarak ilişkilmesi “18. yüzyılın sonunda gelişen kapitalizmin bedeni toplumsallaştırması ile tıbbın 19. yüzyılda insan bedeniyle bir emek gücü olarak ilişkilmesi Foucault’ya göre birbirini destekleyen, tamamlayan bir süreç olarak görülmelidir.”⁷⁰⁰ Foucault düşüncesinde ortaya çıktığı şekliyle biyopolitika kavramı ilkin modern toplumsal tıbbın ortaya çıkışıyla yakından ilgili bir kavramken, özellikle iktidar mefhumu devreye girdikten sonra büyük değişimler geçirmiştir. Foucault düşüncesindeki yeni sorunsallaştırmalar kapsamında değerlendirilebilecek olan bu kavram, üstlendiği ilk anlamdan daha farklı anlamlara gelecek şekilde anlam çerçevesini oldukça genişletmiştir.⁷⁰¹

Biyopolitika üzerine yapmış olduğu ve toplumsal tıbbın gelişimine dair analizlerini kadrajının dışına alan Foucault, bunun yerine “söylem analizini pratiklerin analiziyle bütünleştiren”⁷⁰² bir iktidar kavrayışına geçer ve bu noktadan itibaren yine bir modernlik eşiğini araştırmasının başat konusu haline getirir. İktidarın özneyi nasıl biçimlendirdiğini daha da görünür kılmak adına tarihsel olarak iki an ve uğrak belirleyen Foucault, yukarıda daha önce farklı bağlamlarda dile getirdiğimiz genç Damians’in azap çektirilerek öldürülme anı ile Paris Genç Mahkumlar Evi yönetmeliğini karşılaştırarak, bu iki tarihsel an arasında *ne* olduğunu sorunsallaştırır. Fiziki cezayla bedene işkence edilmesinin ve işkence ile öldürmenin gösteri halinden sıyrılmasını⁷⁰³ oldukça değerli bulan Foucault, cezalandırma tekniklerinin seyrinin daha insancıl bir hal aldığı anlayışının yerine bilgi-iktidar bağlamına oturtur. Bilginin, iktidar ilişkilerinin olmadığı ya da yadsındığı yerde olacağını düşünen, bilginin, iktidarın emir ve yasaklarından yalıtıldığı halde oluşacağını düşünen geleneksel anlayışı tersyüz etmek niyetindeki Foucault, bu anlayışın karşısına bilgi ve iktidar arasındaki irtibatın daha fazla ilişkide olduğu bir anlayış koyar. Ona göre iktidar bilgi üretir, iktidar ve bilgi birbirini dolaysız olarak içerimler ve bilgi olmadan iktidar, iktidar olmadan da bilgi olamazdır. Bu noktadan

⁶⁹⁹ Michel Foucault, “The Birth of Social Medicine”, s. 137.

⁷⁰⁰ Emre Koyuncu “Foucault’nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, *Biyopolitika II: Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, ed. Onur Kartal, Ankara: Notabene Yayınları, 2016, s. 28.

⁷⁰¹ Emre Koyuncu, “Foucault’nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, s. 28.

⁷⁰² Emre Koyuncu, “Foucault’nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, s. 29.

⁷⁰³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 39-40.

itibaren iktidarı makro düzlemde ele almak yerine iktidarın mikrofiziğine yönelen Foucault, iktidar-bilgi ilişkilerini temele alan ve bilgi öznesinden her yere yayılan bir iktidar ilişkileri analitiği geliştirme amacıyla çözümlemesini tümelden ziyade tikel alanlara yöneltmiştir. Foucault'nun bu çözümlemeyi gerçekleştirmesindeki amacın, iktidarı ideoloji ya da şiddet veya devlet temelli ele alan ve sözleşme ya da fetih modelinden yola çıkarak bir iktidar çözümlemesi gerçekleştiren klasik düşünceden ayrılarak bir anlamda bu düşüncelerin her zaman işbaşında olduğu öznenin önceliğine de son verebileceği olduğu söylenebilir.⁷⁰⁴

Klasik dönemden modern eşiğe gelinceye dek öznenin bedeninin iktidarın nesnesi ve hedefi olarak keşfedilişini önemli bir an olarak vurgulayan Foucault, bu dönemde öznelere bedeninin nasıl ve hangi şekillerde manipüle edildiğini, itaatkâr hale getirildiğini ve disipline edildiğini, iki büyük sicile dayandırarak okuma taraftarıdır. Bu iki sicilden ilki, Descartes'ın başlatıcı olarak görüldüğü ve sonrasında hekim ve filozofların devam ettirdikleri *anatomik-metafizik* sicil; ikincisiyse, askeri, okul ve hastaneye yönelik yönetmelikler ve bedenin işlemlerini denetleme ve düzenlemeye yönelik ampirik usuller tarafından oluşturulan *teknik-siyasal* sicildir. Bu iki sicil birbirlerinden oldukça farklıdır, çünkü ilkinde işleyiş ve açıklama söz konusuysen, ikincisinde itaat ve kullanım söz konusudur.⁷⁰⁵

Bu minvalde gelişen bu iki sicil, bir şekilde disiplinsel iktidar modeline açılmaktadır ve iktidarın bireyselleştirici teknolojisi olarak cezalandırma teknolojileri de burada açığa çıkmaktadır. İktidar ilişkileri analitiğinde Foucault'nun özellikle üzerinde durmuş olduğu konulardan olan iktidarın mikrofiziğinin araştırma konusu edilmesi, iktidarın devlet erki ya da hükümler kralın karar ve kanunlarında aramak yerine, iktidarın atölye ve ordu gibi pozitif mekanizmalar içinde analiz konusu etmeye odaklanır. Söz konusu edilen iktidarın mikrofiziği bizi, yeni iktidar biçimlerine açılmaya ve kendine has yöntem, kural ve teknikleri olan bir iktidar analizine götürecektir. Foucault'ya göre bu iktidar biçiminin öncelikli konusu yasaklamak ya da engellemek değil, temel hedefi ve öncelikli konusu üretkenliktir. Foucault, burada üretkenlik meselesini yalnızca kapitalist üretim mekanizması içerisinde değerlendirmez, üretkenliği daha genel bir

⁷⁰⁴ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 65-66.

⁷⁰⁵ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 208-209.

çerçevede ele alır.⁷⁰⁶ Ona göre bu türden bir iktidarın temel etkinliği yasaklama ya da engelleme değil, çoğaltma merkezleri olması ve “bireylerin etkinliklerini, güçlerini, yeteneklerini, kısacası onların toplumun üretin aygıtında kullanılmasını sağlayacak her şeyi çoğaltmalarını sağlamak, çoğaltmaya zorlamaktır.”⁷⁰⁷ Bu düşüncesini daha da ileriye taşıyan Foucault, şöyle demektedir:

Bireyleri terbiye etmek, en yararlı oldukları yere yerleştirmek, şu veya bu yeteneğe sahip olsunlar diye onları yetiştirmek; geçmişte bilinmeyen büyük disiplinlerin dayatıldığı on yedinci yüzyıldan beri orduda yapılmaya çalışılan da budur.⁷⁰⁸

Burada yeni öznellik biçimlerine de özel bir vurgu yapan Foucault, 17. yüzyıldan sonra Batı toplumlarında özellikle ordu müntesiplerinin ve işçilerin disipline edilip, onların tabir caizse kullanıma hazır hale getirilme süreçlerine dikkat çeker. Ordu müntesiplerinin disipline edilmesi, vücutlarını nasıl kullanacaklarına dair onlara verilen temel eğitim gibi konular ordunun işlevsel olmasıyla yakından ilintilidir. Öte yandan aynı şekilde işçiler de herhangi bir meskende oturmaya, ev ekonomisini idare etmek vb. şeyler açısından eğitilerek ve disipline edilerek öznenin *işçi* olarak üretilmesine odaklanılmıştır.⁷⁰⁹

Bu bağlamda gerçekleşen ve iktidar teknolojilerindeki iki önemli aşamaya işaret eden Foucault, disiplinin ve düzenlemenin keşfiyle gerçekleşen yeni iktidar teknolojilerinin bir anatomo-siyaset ve bir biyo-siyasetin büyük ölçüde kâmil hale getirilmesi sonucunda, özellikle 18. yüzyıl ve sonrasında bizatihi yaşamın bir iktidar nesnesi hale getirildiğini düşünür. Hukuksal iktidar modelindeki tebaa/sürü formuna son veren ve yeni bir anlayışı getiren bu iktidar modeli, yaşama ve bedene odaklanmak suretiyle daha maddi bir görünüm kazanmakta, nüfusun gözetim, denetim ve kontrolü daha temel bir önem kazanmaktadır. Bu yeniliği, insan toplumlarındaki en önemli aşamalardan biri olarak gören Foucault, beden ve nüfusun başat bir iktidar mekanizması içerisine girmesinin neticesinde, cinselliğin de iktidar mekanizmalarının içerisine nasıl girdiğinin daha kolay anlaşılacağını düşünür. Ona göre cinsellik “çok kesin olarak bedenin bireysel disiplinleri ile nüfusun düzenlenmesi arasındaki eklem noktası” olarak

⁷⁰⁶ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 140-141.

⁷⁰⁷ Michel Foucault, “Cinsellik ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 232.

⁷⁰⁸ Michel Foucault, a. yer., s. 232.

⁷⁰⁹ Michel Foucault, a. yer., s. 232.

görülebilmek ve ayrıca “cinsellikten yola çıkarak bireylerin gözetlenmesi sağlanabilir ve 18. yüzyılda, özellikle ortaokullarda yeniyetmelerin cinselliğinin niçin tıbbi, ahlaki, hatta neredeyse birinci dereceden önemli siyasi bir sorun haline geldiği anlaşılır; çünkü bu cinsellik denetimi dolayısıyla öğrenciler, yeniyetmeler, yaşamları boyunca, her an, uykudayken bile gözetlenebilirler.”⁷¹⁰

Bernauer’in, Foucault’nun cinsellik ve hapisane bütünleştirmesinin ikili oyunu olarak bahsetmiş olduğu, öznenin içsel ve dışsal bir iktidar tarafından gözetlenmesi ve denetlenmesi sorunu böylece ortaya çıkmış olmaktadır. Özne, modern iktidar pratikleri tarafından dahili ve harici pratiklerde kontrol edilmekte ve normalleştirilmektedir ve belirli bir normalizasyon sonucunda bilimsel bilginin öznesi olarak kurulmaya neden olmaktadır.⁷¹¹

Foucault’nun hukuksal-söylemsel iktidar modelinden kurtulma amacıyla iktidarın makrofiziğinden mikrofiziğine geçiş yapar. İktidar ilişkileri analitiği vb. kavramlar neticesinde çizmiş olduğu zikzakların devamında, kralın kellesini almak⁷¹² ve yasa ve sözleşme modelinin yerine Nietzscheci savaş ve fetih modelini koyarak, yönetimsellik sorununu ortaya atar ve bu yönetimsellik sorunu hem özneleştirme süreçleri ve hem de devlet sorununun çözümlenmesinde uygun bir analiz biçimine izin verirken, aynı zamanda da hukuki ve savaşçı bir iktidar anlayışının ötesine geçmeye çalışır.⁷¹³ Foucault böylesi bir manevrayla birlikte, yönetimselliği temele alan bir iktidar çözümlemesiyle kurumların dışına taşmayı ya da çıkmayı hedeflemekte ve dahası, kurumlara kök saldırdığı düşünülen iktidar formasyonunun özü itibarıyla böyle olmadığını ortaya çıkarmak amacındadır. Bu hedef ve amacın sahip olduğu yenilik ise, bir kuruma hasredilen belirli türden iktidar mekanizmalarını, kurumun ardında var olan ve ondan daha geniş bir etki alanına sahip olan iktidar teknolojilerinin çözümlenmesine hasretmektir. Yönetimselliğin araştırılmasının getirmiş olduğu bir diğer yenilik ise, soy zincirine dayanan (analyse génétique) dayalı bir analizden ziyade, ittifaklardan, iletişimlerden, dayanak noktalarından neşet eden bir ağı inşa eden soybilimsel bir analizi varsaymasıdır.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Michel Foucault, “İktidarın Halkaları” *Özne ve İktidar*, s. 148.

⁷¹¹ Jon Simons, *Foucault and Political: Thinking the Political*, London: Routledge, 2002, s. 46.

⁷¹² Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 103.

⁷¹³ Thomas Lemke, *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*, çev. Utku Özmakas, Ankara: Pharmakon Yayınları 2015, s. 19.

⁷¹⁴ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 102-103.

Hapishanenin Doğuşu'ndan bir yıl sonra Foucault, Collège de France'ta vermiş olduğu bir derste 19. yüzyılı, iktidar açısından yeni bir dönüşümün başladığı an olarak imler. İktidarın yaşam üzerinde kazanmış olduğu nüfuzun yeni bir iktidar teknolojisine kapı araladığını düşünen Foucault, iktidarın insanları ya yaşattığı ya da ölüme terk ettiği yeni bir düzleme geçiş yaptığını düşünür. Ona göre bu yeni iktidar biçimi eski hükümlerlik hukukunu tamamlayan bir iktidar tipolojisi olarak düşünülmelidir.⁷¹⁵ 18. yüzyılın sonlarına doğru gelişen ve 19. yüzyılda olduğu haliyle bu yeni iktidar teknolojisi disiplinsel iktidardan farklı olarak tekil olarak bireylerin özneleştirilmesi sürecine odaklanmayan, bireyden ziyade kitle ile ilgilenen bir iktidar teknolojisidir.

Disiplinsel olmayan bu iktidar teknolojisi insan yaşamının ta kendisi olmakta, beden-insandan ziyade yaşayan insanla ya da tür insanla ilgilenmektedir. Disiplinsel iktidar insanların çokluğuyla ilgilenip bu çokluğu belirli türden düzenleme çabasında, biyo-iktidar ise insanların çokluğuyla, yaşama özgü olan doğum, ölüm, üretim, hastalık vb. konularla ilgilenmektedir. Bu türden ikili bir mekanizma ve birbirini dışlamayan, birbirini içermeyen süreçler olarak ele alınabilecek olan disiplinsel iktidarla biyo-iktidarın birbiriyle örtüşükleri nokta öncelikle bireyselleştirici olan disiplinsel iktidarın özneye uygulanması suretiyle öznenin bireyselleştirilerek, kendisine biçilen özneliği kabullenmesi, sonrasında uygulanan bir diğer teknoloji olan biyo-iktidarın genel anlamda çoğunluğun düzene sokulmasıyla ilgilendiği söylenebilir. Biyo-iktidar genel itibarla “eğitici değil, istatistiki anlamda dengeleyici, düzenleştirecidir.”⁷¹⁶

Foucault'nun biyo-iktidar kavramıyla birlikte ortaya sürmüş olduğu biyopolitika kavramı, 18. yüzyılın yeni bir iktidar teknolojisi keşfetmesiyle birlikte önemli birtakım gelişmelerin ortaya çıktığını düşünür. Ona göre hukuk kuramının ya da disiplinsel uygulamaların aşına olmadığı yeni bir ögenin ya da bireyin ortaya çıkışı önemli gelişmelerden bir tanesidir. Öyle ki hukuk kuramının ilgilendiği haliyle birey yalnızca karşılıklı ilişkilerde ya da belirli türden antlaşmalarda işletilen bir kavramken, öte yandan disiplinlerin söz konusu bireyle ilgilenmesi onun disipline edilmesi süreciyle ilgilidir. Fakat biyopolitika ise daha genel anlamda nüfusu keşfetmiş ve Foucault'nun tabiriyle

⁷¹⁵ Michel Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s. 246-247.

⁷¹⁶ Emre Koyuncu, “Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu”, s. 39., Michel Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s. 248-249.

nüfus, yeni bir birey olarak ortaya çıkararak, iktidar açısından yeni bir sorunsal ve özne haline gelmiştir.⁷¹⁷ Öyle ki Foucault bu konuda şöyle demektedir:

Politik özne olarak nüfus, önceki yüzyılların hukuki ve politik düşüncesinin mutlak anlamda yabancı olduğu yeni bir kolektif özne olarak nüfus, burada bütün karmaşıklığı ve kırılmalarıyla ortaya çıkmaktadır. Burada hem bir nesne olarak, yani mekanizmaların, belli bir etkide bulunmak üzere kendisine doğru yöneldiği şey olarak ortaya çıktığı gibi, kendisinden şu ya da bu şekilde davranması beklenen bir özne olarak da ortaya çıkar.⁷¹⁸

Foucault açısından biyopolitikanın temel sorunsalları, doğum ve ölüm oranları gibi istatistiki konulardır. Bilindik anlamdaki biyopolitika kavramını kullanan kişi Foucault, olsa da kavramın kullanımı daha eskilere dayanmakta ve kavramı ilk kullanan kişi, Lemke tarafından İsveçli siyasetbilimci Rudolf Kjellén olarak ifade edilmiştir. Fakat bugün kavramın görünür olmasını sağlayan ve bildik anlamına getiren kişi olarak imlenen sima ise Foucault'dur. Foucault biyopolitikayı, genel olarak iktidarın uygulanmasının özel bir modern biçimine işaret ederek kullanan ilk kişidir. Bu yönüyle Foucault biyopolitikayı, hayatı ve hayat sürecini politikanın merkezi olarak kavrayan ve hayatı politikanın nesnesi haline getiren kuramsal yaklaşımlara mesafe alarak kullanır.⁷¹⁹ *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda Foucault, *yönetim sanatı* ifadesini ve yönetim pratiğinin rasyonalizasyonuna giden süreçleri incelemeye çalışır⁷²⁰ ve biyopolitikayı, iktidarın asal bir süreç olarak ortaya çıkış sürecinin başat aktörü olarak görür. Bu bakımdan biyopolitika, hem iktidarın yönetim gücünü göstermesi bakımından hem de iktidarın söylem/ler vasıtasıyla özneleri ya da nüfusu dönüştürücü kapasite ve etkisine vurgu yapan bir terim şeklinde görülebilir. Öznelere uygulanan hakikat yasalarının çeşitli mekanizmalar vasıtasıyla içselleştirilmesi ve yaşamlarına dahil edilmesi için gerekli ortam, koşul ve normları oluşturan iktidar, ancak öznelerin eylemselliğinde açığa çıktığı için içinde bir paradoksu da barındırmış olmaktadır:

“Bir taraftan bireylerin eylemselliğine dayanan bir iktidar süreci vardır; ki bu bireyleri özneleştiren bir sürece göndermede bulunur. Fakat öbür taraftan, bireyler kendilerine dayatılan hakikat yasaları çerçevesinde eylemlerini şekillendirirler; ki bu da bireyleri nesneleştiren bir sürece işaret eder. Şu hâlde

⁷¹⁷ Michel Foucault, *Toplumunu Savunmak Gerekir*, s. 249.

⁷¹⁸ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 41.

⁷¹⁹ Thomas Lemke, *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 53.

⁷²⁰ Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 4.

Foucault açısından iktidarın temel dinamiği, nesneleştirerek özneleştirmek olarak adlandırılabilir.”⁷²¹

3.5.1. Foucault ve Baudrillard’ın İktidar Analitiklerinin İlişkiselliği

Foucault ve Baudrillard arasında bir yakınlık ve ilişkisellik bulma yolundaki bir çabanın, Baudrillard’ın Foucault’ya yaptığı eleştirileri görmezden gelinerek yapılması pek tabii düşünülemezdir. Bu açıdan Baudrillard, *Foucault’yu Unutmak* adlı eserinde Foucault’yu belli başlı kavramlar etrafında eleştirirken, üzerinde en çok durduğu kavramlardan biri de *iktidar* kavramıdır. Baudrillard, Foucault’nun iktidar hakkındaki söylem ve çözümlerini “dürülmüş bir halıya” ve “ lirik bir koronun kökeni ve sonu belli olmayan bir şarkı okumasına” benzetir ve özellikle Foucault’nun iktidar çözümlemesinde kullanmış olduğu kavramları kullanarak eleştirir. Foucault’nun iktidar ilişkileri çözümlemesinde öne sürdüğü iktidar teknolojileri, iktidar ilişkileri ve iktidarın sarmallığına dikkat çeken vurgularını özellikle imleyen Baudrillard, Foucault’yu bu konuda eleştirir. Ona göre Foucault’nun böylesi kapsamlı bir iktidar çözümlemesi yapabilmesinin nedeni olarak, Foucault’nun iktidar, beden, cinsellik, disiplin vb. konularda ve bunların geçirmiş olduğu dönüşümlerin en ince ayrıntısına dek anlatılıp çözümlenmesindeki en temel şey, tüm bunların güncelliğini doldurmuş ve yitip gitmekte olan bir dönemin ilk yıllarını çözümleme konusu ettiğinden kaynaklanmaktadır.⁷²²

Foucault’nun iktidar çözümlemesinde öne sürmüş olduğu görüşlerin ve güncelliğin ontolojisinin, Foucault’nun erken ölümüyle sekteye uğramasının bir sonucu olarak yeteri kadar güncel olana taşınmadığını düşünen Baudrillard, Foucault’nun iktidar çözümlemesindeki can alıcı noktanın, Foucault’nun kendisine hedef olarak Klasik Çağ’ı seçmiş olmasını fakat bunun bugün için yeteri kadar önemli olmadığını düşünmektedir. Foucault’nun *tarihsel-felsefi* çözümlemesini bu denli sağlıklı yapabilmesini ise olayların bittikten sonra yapılan bir analize bağlayan Baudrillard, iktidarın ölmüş olduğunu ve bu yüzden böylesi bir çözümlemenin güzel ama faydasız olduğunu düşünmektedir.⁷²³ Kristalize edilen bir iktidar çözümlemesinin makro yerine mikro yapıya yönelmesi, iktidarın mikrofiziğiyle ilgilenilmesi gibi çabalar beyhudedir,

⁷²¹ Efe Baştürk, “Michel Foucault’da Liberalizm Eleştirisi: İktidar, Yönetimsellik ve Güvenlik”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012, S. 14. Ss. 65-78, s. 69.

⁷²² Jean Baudrillard, *Foucault’yu Unutmak*, çev. Oğuz Adamır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2013, s. 13-16.

⁷²³ Jean Baudrillard, *Foucault’yu Unutmak*, s. 17.

çünkü iktidarın ortadan kaybolmuş olduğu bir dönemdeki iktidar çözümlemesi kendisini tüm otoritelerin üzerinde uzlaşmış olduğu bir iktidar çözümlemesine götürse de ortada iktidar önermesi konusunda henüz bir değişiklik yoktur. Baudrillard açısından Foucault'nun yapmış olduğu iktidar çözümlemesinin bir diğer nakıs tarafı ise, Foucault'nun çözümlemesinin iktidarın mikro düzlemden makro düzleme dek var olan tüm yapı ve kavramlarının incelikli bir sunumu yapılmış olmasına rağmen, iktidarın değişmeyen bir kavram olarak kalması ve iktidarın nasıl ortadan kaldırılacağıyla alakalı sorulara cevap vermemesidir.⁷²⁴ Ayrıca Baudrillard, Foucault'nun iktidarın, söylem-iktidar arasındaki bağıntılarını irdelemekle kalmaz, aynı zamanda onun hakikat ve gerçeklik kavramlarını da sorgulayarak iktidarın ihlalini gerçekleştirmediğini ve bunun sınırlarını zorlamadığını⁷²⁵ düşünmektedir:

Foucault her nedense iktidarın ya da olabilecek en küçük boyutlarına indirgenmiş bir iktidarın geberip gitmekte olduğunu görememektedir. Foucault iktidarın yalnızca un ufak edilmeyip, aynı zamanda üzerinin tozla kaplandığını, tersine çevrilerek darmadağın edildiğini ve yalnızca bir soy ağacı sürecinde belli olabilecek bir ölüm ve bir tersine çevirme sürecine boyun eğmiş olduğunun unutmaktadır. (...) Bu metinlerde ortalığa hapisane, askerî birlik, akıl hastaneleri, disipline dayalı modelleri sardığı bir biçim egemendir. Her nedense bu biçimin kökeninden söz edilirken üretim ilişkilerine artık yer verilmemekte, sanki kendi yolunu kendisi çizmiş gibi davranılmaktadır. Bu olay iktidarı tözel bir arzu ya da üretim biçimi üstüne oturtma yanlısaması konusunda atılmış muazzam bir adımdır. Foucault iktidarın amaçları ve varlık nedenleriyle ilgili tüm yanlısamaların ipliğini pazara çıkarırken iktidar simülakr'ının kendisiyle ilgili tek bir söz bile etmemektedir. Ona göre iktidar tersine çevrilmesi olanaksız bir örgütlenme ilkesi olup, gerçek denilen şeyi o üretmekte ve her zaman daha çok gerçek üretmek zorunda kalmaktadır.⁷²⁶

Baudrillard'ın bu Foucault üzerine eleştirilerini göz ardı etmeden, Foucault ve Baudrillard arasındaki iktidar ilişkiselliğini ve analizini belirli bir noktadan başlatabilmek adına Foucault'nun şu ifadesi bir başlangıç noktası oluşturabilir:

Günümüzde insanlar sefalet tarafından değil, tüketim tarafından kuşatılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi, bir başka biçimde de olsa, insanlar kendilerini gün boyu çalışmaya, fazla mesai yapmaya, işe bağlı kalmaya zorlayan (bir ev, mobilya... satın almışlarsa) bir borç ödeme sistemi içine sürekli kapatılmışlardır. Televizyon imajlarını tüketim nesnelere olarak sunar ve on dokuzuncu yüzyılda insanların yapmalarından onca korkulmuş olan şeyi yapmalarını engeller, yani siyasi toplantıların yapıldığı, işçi sınıfının kısmi, yerel, bölgesel gruplaşmalarının

⁷²⁴ Jean Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, s. 18.

⁷²⁵ Benjamin Sax, "Remember Foucault, Remember Baudrillard", *The European Legacy*, 2009, v. 14, n. 2, ss. 197-203, s. 198.

⁷²⁶ Jean Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, s. 52.

siyasi bir hareket yaratma tehlikesi, belki de bütün bu sistemi devirme imkânı taşıdığı bistorlara gitmek.⁷²⁷

Üretimin, üretici güçlerin daha temelde olduğu bir eleştirinin işletilmesindeki Foucault çözümlemesinin, tüketim merkezli bir anlayışa tevdi etmesi ve günümüz toplumunu tüketim toplumu olarak nitelendirmesi, onu Baudrillard ile birlikte değerlendirmeye imkân tanır ve bu düşünce her iki düşünürün analizlerinin birbiriyle örtüştüğü noktayı göstermesi açısından oldukça ilginçtir. Bunun ötesinde, Foucault'nun, televizyondan bahsetmesi ve çok küçük çaplı da olsa böylesi bir evreni çözümleme gayreti, Baudrillard'ın kültür endüstrisini çözümlemesine benzer bir yön olarak da değerlendirilebilir. Keza Poster'in bu konuda Fransız düşüncesindeki önemli düşünürlerin yeni medyaya dair *suskun* kalmalarından üzüntüyle bahsederek, Foucault, Derrida, Habermas, Althusser vb. gibi isimlerin, medyaya dair önemli çözümler sunan McLuhan'ın analizlerine kendi analizlerinde yer vermemelerine bir anlam veremediğini belirtir. Bunun istisnaları olarak saymış olduğu isimler arasında Baudrillard'a da yer veren Poster, Baudrillard'ın yeni medya ve kültür analizinde McLuhan'a hakkını teslim ettiğini düşünmektedir. Foucault'nun medya terimleri yerine medya mecazlarıyla dolu olan ifadelerine atıf yapan Poster, Foucault'nun, “esas olarak bireylerin ‘dügümler’ olarak anlaşıldığı ‘iktidar teknolojisi’ ve ‘ağlar’ gibi figürlere dayandığını” ve bu anlayışın “Foucault'nun bireyin ya da öznenin gündelik hayattaki ağlar içinde ve bu ağlar tarafından oluşturulduğu yolundaki anlayışı medyanın rolüne dair bir anlayışı yansıttığını”⁷²⁸ düşünür.

Foucault'nun yukarıdaki alıntıdaki ifadeleri, Baudrillard ile arasındaki yakınlığın kurulmasına, tarihsel ontolojinin ikili bir şekilde (geçmiş-bugün) işletilmesine dayanak sağlayan bir nirengi noktası olarak değerlendirilebilir. Keza Baudrillard'ın Foucault'nun çözümlerine yönelik analizlerinin güncel olanı ıskaladığı yönündeki eleştirisi, bu noktada kırılma noktasında ve geçersizleşmektedir. Bu yüzden Foucault'nun tarihsel-felsefi çözümlerinde daima zihninin arka planında güncelliğin olduğu bilindiğinden dolayı Best ve Kellner'in deyimiyle tarihsel bir çözümlemenin ne Foucault'yu ne de

⁷²⁷ Michel Foucault, “Hapishaneler ve Hapishane İsyanları”, *Büyük Kapatılma*, s. 126-127.

⁷²⁸ Mark Poster, *Foucault, Deleuze ve Yeni Medya*, çev. Erkal Ünal, Cogito, *Michel Foucault*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, S. 70-71, 2012, s. 538-539.

Baudrillard'ı amnezyak tarzda unutmayı⁷²⁹ gerektirecek herhangi bir durum söz konusu değildir.

Bunun yerine Foucault ve Baudrillard'ın iktidar analitiklerini birbirini zaruri olarak dışlamayan; iktidarı, Foucault'nun kapatan, norm oluşturan ve disipline eden tekniklerin ulaştığı nihai kerte, nasıl bir hal aldığına yönelik çözümlenmeleriyle ve Baudrillard'ın bir simülakr durumu ya da hali olarak okumak daha velut bir okuma olacaktır. Bu yönüyle Foucault yorumcularının çoğunda olduğu gibi Baudrillard'ın analizlerinin de modern ile postmodern arasında gerçekleşen geçişe odaklanan yönünün vurgulanması, yakınlığın ve ilişkiselliğin işletilmesinde önemli bir yere sahiptir.

Jonathan Crary, *Gözlemcinin Teknikleri*'nde Baudrillard ve Foucault'nun modernite çözümlemesine yer verir ve bu iki düşüncüyü birbiriyle paralel tarzda okur. Ona göre Baudrillard'ın *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*'de bahsetmiş olduğu gibi, modernite öncesindeki toplumlarda var olan toplumsal düzen ve hiyerarşinin içerisinde yeşeren göstergeler ve kodlar, Rönesans ile birlikte sürekliliklerini ve kalıcılıklarını yitirerek bir anlam kaybına uğramaktadırlar. Bu açıdan modernitenin Baudrillard'a göre anlamının "göstergelerin ayrıcalıklılığını aşmak ve talep üzerine göstergelerin çoğaltılmasını başlatmak üzere iktidarı yeni ele geçiren sosyal sınıf ve grupların kapasitesine bağlı" olduğu, yani yeni iktidar tipolojisinin ortaya çıkışının imkânına bağlı olduğu yerde, Foucault için anlamı ise "öznenin sosyal ve ekonomik dönüşümler bağlamında rasyonelleştiren ve modernleştiren sürelerin ve kurumların betimlenmesi" ve sanayi devrimi ile birlikte oluşan yeni toplumsal yapının çalışanlar, kent sakinleri, öğrenciler, tutuklular, hastanede yatan hastalar ve başka grupların oluşturduğu kalabalıkları yönetmek üzere yeni yöntemlerin ortaya çıkışı ile yakından ilintilidir.⁷³⁰

Simülakr düzenine ait bir evreni daha fazla çözümleme nesnesi haline getiren Baudrillard, bu evre/n/de gerçek ile sanalın birbiri içinde kaynadığı içe göçtüğü (implosion) bir düzeni tarif etmektedir. Gerçeğin müteaddit defa üretilerek gerçeğin kendi gerçekliğinden koparılarak ortadan kaybolmasından bahseden Baudrillard, "gerçeğin tüm göstergelerine sahip, gerçeğin tüm aşamalarına kısa devre yaptıran kusursuz, programlanabilen, göstergeleri kanserli hücreler gibi çoğaltarak dört bir yana savuran

⁷²⁹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 178.

⁷³⁰ Jonathan Crary, *Gözlemcinin Teknikleri: On Dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernite Üzerine*, çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, s. 26-29.

makineden”⁷³¹ söz etmektedir. Foucault açısından söz konusu olanın, iktidarın kılcal damarlarının dahi çözümlenmesi yahut analiz nesnesi haline getirilmesi, iktidar ilişkileri ve teknolojilerinin olduğu yerde Baudrillard, iktidarın karşı karşıya kaldığı en temel problemin ve iktidarın en başat düşmanının *gerçek* olduğunu söylemiştir: “Gerçek her zaman için teröristtir.”⁷³² Baudrillard’a göre gerçeğin üretmiş olduğu tarihi tehditler karşısında iktidar daima bir caydırma ve simülasyon oyununa başvurmuş ve bu durumdan gerçeğin eşdeğer göstergelerini yaratarak kurtulmuştur. Gerçeğin benzerlerini üretme oyunu sayesinde tarihi tehditlerden kurtulan iktidar hem gerçek hem de bunalımlar üreterek suni, toplumsal, ekonomik ve politik mücadele biçimleri ortaya koymuştur. Bu sürecin ardından iktidar kendisine benzer göstergeler üretme yoluna gitmekten geri durmadan gittikçe yapay bir hâl almakta ve önceki dönemlerdeki iktidara benzemeyen yeni bir iktidar biçimini ortaya çıkarmaktadır: Kolektif iktidar göstergeleri talebi. Bu talep doğrultusunda kitlelerin, iktidar oyununa katılmaktan geri durmaması nedeniyle, yeni bir sürece de ortak olmaları durumu söz konusu olmaktadır ki bu da iktidar oyununun yerini iktidarın eleştirilmesine bırakması anlamına gelmektedir.⁷³³

Küresel bir gücün tüm dünyaya egemen olmasıyla insanın tüm diğer türlere egemen olma biçimlerini bir paradoks olarak gören Baudrillard, bu tür bir iktidar illüzyonundan kurtulunması gerektiğini, bu tür bir iktidar varsayımının Aydınlanma döneminden kalan bir iktidar anlayışı olduğunu savunur. Ona göre bu tür bir iktidar algısının varsaydığı şey, iktidarın bir düş gücü ya da zekaya sahip olduğu öngörüsüdür ki bu da yanlıştır. İktidarın nasıl algılandığını en önemli sorun olarak gören Baudrillard, bu konudaki örneklerini güncel politikten yola çıkarak vermektedir ve “Neden kafası en az çalışanların, düş gücünden yoksun oldukları söylenebilecek olanların, iktidarda en uzun süreyle kalabildiklerini”⁷³⁴ bu yolla açıklamaya çalışmaktadır.

Aydınlanma dönemine özgü olan ve bugün artık geçerliliğini yitirmiş olan “iyi yöneticiyi seçme” olgusunun bugün geçersizleştiğini düşünen Baudrillard, bunun yerine günümüzde artık yapılanın “yurттаşlar kitleler halinde kendilerinden düşünmelerini

⁷³¹ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 15.

⁷³² Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 77.

⁷³³ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 44-45.

⁷³⁴ Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2019, s. 17-18.

istemeyenlere oy vermektedir”⁷³⁵ olduğunu düşünmektedir ve Amerikan halkının kendilerinden daha aptal ve sıradan birinin Beyaz Saray’da oturarak, kendilerini daha zeki hissettiklerini düşündüklerini ifade etmektedir. Ona göre iktidar, sahip olduğu hücreleri sürekli bir biçimde değiştiren ama sahip olduğu biçimi daima koruyabilen bir şeye benzemekte olduğundan dolayı “Amerika bir yandan Amerika olmayı sürdürürken bir yandan da siyahlaşmış, Hintlileşmiş, İspanyollaşmış, Portorikolulaşmıştır.”⁷³⁶ Bu minvalde iktidar konusunda Baudrillard’a göre yapılması elzem olan şey, iktidarın ortadan kaldırılması ve bu tüm geleneksel mücadelelerin özünü oluşturan ötekinin egemenliğinden kurtulmak olarak değil, öte yandan ötekini egemenlik altına almayı reddetme biçiminde olmalıdır.⁷³⁷ Ona göre modern düşüncenin ve modernleşmenin üretmiş olduğu zihinsel ve maddi sistemlerin çökmesiyle birlikte, ihtiyaçların yaratılması ve bu ihtiyaçların giderilmesi ya da arzu üretimi ile bu arzunun tatmini üzerine kurulan sistem de çökmektedir. İsyân ve devrim gibi bilindik tarihsel çatışmaların yaratıldığı bu alanın çöküşüyle birlikte bu sistemlerin yerini, iletişim, haber, hızlı yer değiştirme ve boş zamanın değerlendirilmesi gibi konular almıştır. İktidarların en temel çaresizliğinin de burada yattığını düşünen Baudrillard, her şeyi elde eden bir öznenin bir iktidara neden ihtiyaç duymadığını da bu yolla anlamaya çalışmaktadır.⁷³⁸

Bu meyanda Foucault’nun nüfusu yeni bir tür özne şeklinde ele alması ve nüfustan söz ettiğinde belirli bir bölgedeki öznelere atıf yapmadan ve doğrudan nüfusu söz konusu ettiğinde politik bir amaca gönderimde bulunması, biyopolitik bir anlama ve iktidarın belirli bir biyolojik çokluk olarak tanımlanması ve dolayısıyla iktidarın biyoiktidar anlamına gelmesi süreciyken, Baudrillard da özellikle kitleyi ve nüfusu “*sessiz yığınların gölgesi*” olarak tanımlarken, kitleleri sosyal enerjileri olmayan bir şey olarak görmeyip, bunun tersine kitlelerin sosyal enerjilerle dolu olduğunu göstermeye çalışır.⁷³⁹ Bu açıdan iki düşünürün toplumsalı ele alış biçiminin birbirinden ırak düşünceler olmadığı söylenebilir.

⁷³⁵ Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, s. 19.

⁷³⁶ Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, s. 20. Baudrillard’ın Amerika hakkındaki ayrıntılı görüşleri için bkz. Jean Baudrillard, *Amerika*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

⁷³⁷ Jean Baudrillard, *Karnaval ve Yamyam*, s. 21.

⁷³⁸ Jean Baudrillard, *Can Çekişen Küresel Güç*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2017, s. 15-16.

⁷³⁹ Daniel De Oliveira Gomes, Baudrillard vs. Foucault: “Revolving Conceptions of Power in Foucaultian Writings”, tr. Felipe Zobaran, *Anamorphosis, Revista Internacional de Direito e Literatura*, v.2, n.1, pp 69-95, p. 71.

Baudrillard'ın bu düşüncesini, iktidarın çözümlenmesinde işletilen ve Foucault'nun da iktidarı yöneten-yönetilen ikileminde ele alınan düşüncelerden kurtarmak istemesine benzer bir şekilde düşünmek mümkündür. Foucault'nun iktidarı özneleştirici teknolojiler, mekanizmalar ve düzenekler bağlamında değerlendirmesi ve iktidarı, iktidar ilişkileri formuna sokmasına benzer olarak Baudrillard da iktidarı daha özel bir kategori altında ve yöneten-yönetilen mantığında ya da iktidarın kitleleri güdümleyici bir mantıkta çözümlenmenin yanlışlığına değinerek iktidarın bu şekilde ele alınmasının sorunlu yanlarına değinir.⁷⁴⁰

Öznesiz düşünmek veya özne merkezli felsefelerin yerine başka bir düşünce biçimini geçirmek amacındaki bu iki düşünürün etrafında birleştiği en önemli düşüncenin anti-hümanizm olduğu ve bu düşüncenin her iki düşünürün felsefelerinin seyrini oldukça şekillendirdiği daha önce ifade edilmişti. Bu düşünce biçiminin özne-iktidar düzleminde de iş başında olduğu ve bu düşüncenin iki düşünürün iktidarın özel bir ilgisi olduğunu düşündükleri nüfus ve kitleyle ilgisini karşılaştırmak da gereklidir. Foucault'nun biyopolitikayı kurarken işbaşında olan ve özel bir konum attettiği nüfus yeni bir özne biçiminde ortaya çıkarken, Baudrillard'ın kitleler hakkındaki analizlerinin Foucault'nun nüfus analizleriyle oldukça benzediği görülmektedir. Foucault'nun *Güvenlik, Toprak, Nüfus'ta*, nüfusun bir özne olarak neşet edişinin akabinde modern devletlerin istatistiğe neden önem verdiklerini, istatistiği nasıl ve ne şekillerde kullandığını serimlediği noktada⁷⁴¹, Baudrillard da bu türden anket, istatistik vb. konuları kitleler açısından birer *sondaj*⁷⁴² olarak görmektedir. Bu tür durumları iktidarın kendi sorumluluklarına karşı duyarlı oluyormuşçasına bir tavır sergilerken öte yandan da bundan kurtulabilmek adına elinden gelen her şeyi yaptığı bir süreç olarak betimleyen Baudrillard bu durumu “suçlu olmak sorumlu olmaktan daha kolaydır, zira suçu karanlık güçlerin üstüne atabilirsiniz, oysa sorumluluktan kaçış yoktur”⁷⁴³ diye tavsif etmektedir.

Bu iki düşüncenin arasındaki en temel fark, Foucault'nun istatistik ve istatistiğin kullanımlarına dair analizlerinin modern eşikle yakından ilgili olması ve bu noktada istatistiğin, modern devlet ve devlet aklı kavramlarının ortaya çıkışıyla yakından ilgili

⁷⁴⁰ Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, s. 20.

⁷⁴¹ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 242, 274.

⁷⁴² Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, s. 26.

⁷⁴³ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 84.

olması, Baudrillard'ın ise istatistik, anket, referandum vb. olguları daha ziyade postmodernleşmenin temelde olduğu bir zaman dilimi açısından çözümleme çabası vardır. Bu noktada Foucault'nun Collège de France'ta vermiş olduğu derslerde daha ziyade karşımıza çıkan liberalizm ve neo-liberalizm eleştirileri dolayısıyla gerçekleştirdiği iktidar ilişkileri çözümlemesi, Baudrillard'da postmodernleşmenin iktidarı hakkındaki bir çözümlemeye evrilerek, birbirini takip eden sürecin ortaya çıkışıyla, mevcut durumun analizi halini almakta ve birbirini tamamlamaktadır.

Agamben, Foucault'nun modern biyosiyaset ve biyopolitika gibi kavramları toplama kampları ya da 20. yüzyılın totaliter devletlerinin yapısına teşmil etmeyişi onun erken ölümüne bağlar. Foucault'nun bu konulara temas etmemesinden yola çıkarak⁷⁴⁴ Baudrillard'ın, -Agamben'in de bahsetmiş olduğu- bu yapılara değinilerinden bahsedilebilir. Baudrillard'ın demokrasiyi “Batı toplumlarının menopozu, toplumsal yapının Büyük Menopozu’u”, faşizmi de “Batı toplumlarının kırk yaş sonrası azgınlığı”⁷⁴⁵ olarak değerlendirmesi bunlara birer örnektir.

3.6. Disiplin/Gözetim Toplumundan Performans Toplumuna

Foucault, yukarıdaki bölümde bahsi geçen iktidarın üretkenliği meselesini daha geniş bir perspektiften ele alma çabasında, yalnızca sanayi tekniklerinin tarihini değil, siyasi tekniklerin tarihini de yapmak ve disiplinin özneleri bireyselleştirici etkisini açığa çıkarabilmek adına iktidarın altında *disiplini* de incelemiştir. Ona göre disiplin “toplumsal gövdedeki en ufak unsurlara varıncaya kadar denetleyebilmemizi sağlayan, bizzat toplumsal atomlara yani bireylere ulaşmamızı sağlayan iktidar mekanizması ve iktidarın bireyselleştirme teknikleridir.”⁷⁴⁶ *Hapishanenin Doğuşu*'nda ise disiplini “bedene işlemlerinin özenli denetimine izin veren, onun güçlerini sürekli olarak tabi kılınmasını sağlayan ve onlara bir itaatkârlık, yarar oranı dayatan yöntemler”⁷⁴⁷ olarak tavsif eder. Bu minvalde, üzerinde sıklıkla durmuş olduğu, yaşadığı toplumun Debordcu *gösteri toplumu* olarak kavramsallaştırmasına karşı duran Foucault yaşadığı toplumu *gözetim toplumu* olarak niteler:

⁷⁴⁴ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 12 vd.

⁷⁴⁵ Jean Baudrillard, *Cool Anılar I-II* (1980-1990), çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s.19.

⁷⁴⁶ Michel Foucault, “İktidarın Halkaları”, *Özne ve İktidar*, s. 145. Judith Revel, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. ?

⁷⁴⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 210.

Bizim toplumumuz gösteri değil, gözetim toplumdur; imgeler yüzeyinin altında, bedenler derinlemesine bir şekilde kuşatılmaktadır; mübadelelerin büyük soyutlamasının arkasında, yararlı güçlerin titiz ve somut bir şekilde terbiye edilmeleri sürmektedir; iletişim akımları bilginin yığılmasının ve merkezileşmesinin destekleridir; işaretler oyunu iktidarın demir atmalarını tanımlamaktadır; bireyin güzel bütünlüğü bizim toplumsal düzenimiz tarafından sakatlanmış, baskı altına alınmış, bozulmuş değildir, ama birey, bu düzende bütüncül bir güçler ve bedenler taktiğine göre titizlikle imal edilmiştir.⁷⁴⁸

Bu noktada Foucault disiplini, öznelere bireyselleştirilmesi ve denetim gözetim ağları içerisinde kendilerini özneleştirme deneyimlerinin öznelere olarak kurmalarını en pratik yoldan sağlayan bir araç şeklinde ve bunu bir rasyonalite tipine bağlanan bir şey olarak görmektedir: “Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli: Benim anladığım disiplin işte budur.”⁷⁴⁹

Performans toplumunun açıklanmasına geçmeden önce, Foucault’nun disiplin ve gözetime dair görüşlerinin açıklanması ve sonrasında farklı bir toplumu tavsif eden performans toplumunun Baudrillardcı dayanaklarının açıklanması bu noktada daha sağlıklı bir analiz olacaktır. Foucault, disiplini söz konusu ettiğinde ilkin işe her zaman *beden* ile başlamaktadır. Ona göre Klasik dönem, iktidarın nesnesi ve hedefi olarak bedeni keşfettiğinden dolayı, bedensel olan her zaman daha ön plandadır. Bu yönüyle Foucault’nun geleneksel siyaset felsefesinden ruhu değil de bedeni merkeze alması yönünden ayrıldığı söylenebilir, çünkü ona göre iktidar ilk elden ruhu değil, bedeni merkezine alır.⁷⁵⁰ Foucault’da beden ruhtan ayrı bir töz olarak ele alınmadığı için, “ruhsal dönüşümlerden hiç de ayrıksı değildir ve müdahalenin izlenmesine ve böylelikle normun tahkim edilmesine daha açıktır.”⁷⁵¹ Foucault’ya göre bedenin bir iktidar nesnesi ve bilgisi haline gelişindeki önemli öğelerden bir tanesi askeri ve eğitsel disiplinlerdir. Ona göre fizyolojik ve organik bir bilgi, beden üzerindeki bir iktidardan hareketle kurulabilmiştir.⁷⁵²

Foucault’nun liberalizm, neo-liberalizm ve Ortodoks Marksizmi hedef olarak yaptığı ve nihayetinde onu anti-hümanist çizgiye taşıyan eleştirilerinin başında onu,

⁷⁴⁸ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 318.

⁷⁴⁹ Michel Foucault, “İktidarın Halkaları”, *Özne ve İktidar*, s. 145.

⁷⁵⁰ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 209.

⁷⁵¹ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 58.

⁷⁵² Michel Foucault, “İktidar ve Beden”, *İktidarın Gözü*, s. 46.

Eleştirel Teori geleneğiyle aynı düzleme sokmayı sağlayabileceğimiz Aydınlanmanın özgürlükçü yapısına yaptığı itirazlar gelmektedir.⁷⁵³ Nitekim ona göre özgürlüğü keşfeden Aydınlanma, aynı zamanda *disiplini* de icat ederek, öznelere bir özgürlük yanılması içerisine girmesini sağlamıştır.⁷⁵⁴ Bu minvalde öznenin disiplin içerisinde üretilmesine odaklanan Foucault için disiplin, itaatkâr öznelere üretimine dayanan bir sistemdir. Foucault'ya göre bu sistem içinde yeni olan ve onu diğer sistemlerden ayıran en temel üç olgu denetim ölçüğü, denetim nesnesi ve tarzıdır. Denetim ölçüğü bedeni karmaşık bir birim ya da yapı olarak ele almak yerine, bedeni en ince ayrıntısına dek ele geçirmeye, beden üzerinde bir baskı uygulamaya yani “faal beden üzerinde sonsuza kadar bölünebilen bir iktidar” uygulamaya, denetim nesnesi ise, bedenin işaret eden unsurlarından ziyade hareketlerin ekonomisi ya da etkinliği ve bunların iç örgütlenmesi anlamına gelmektedir. Son olarak tarz ise bir disiplinin faaliyetinden daha çok süreci gözetken bir baskı anlamına gelmektedir.⁷⁵⁵

Disiplin yeni bir iktidarın üretim teknolojisi formunda her ne kadar yeni bir olgu şeklinde görülebilirse de, manastırlarda, orduda ve atölyelerde uzun zamandan beri kullanılagelen bir form olarak bu türden kurumlarda vardır. Fakat 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıktığı haliyle disiplin olgusunda yeni olan şey *genel egemenlik kurma formülleri haline gelmiş* olmalarıdır. Bu açıdan modern disiplinin yeniliğinin açığa çıktığı an, salt olarak öznelere yeteneklerinin gelişmesini ya da bağımlılıklarının artırılması değil, aynı zamanda öznelere aynı mekanizmalar içerisinde daha fazla işlevsel hale getirmesi ve onu daha fazla itaatkâr kılmayı hedefleyen “bir insan bedeni sanatının”⁷⁵⁶ doğduğu andır.

İnsan bedeni sanatının doğum anına oldukça önem veren Foucault, modern hümanist öznenin bu anda imal edildiğini düşünmektedir. Ona göre öznelere denetlenmeleri, gözetlenmeleri ve disiplin altına alınmaları için gerekli olan teknolojinin devreye sokulması ve mikro ölçekteki değişimlerin dahi siyasal alana kaydedilmeleri, klasik dönemle başlayan ve modern eşiği hazırlayan bir süreçtir. Foucault'nun bu

⁷⁵³ Janet Afary, Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi, Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015, s. 32.

⁷⁵⁴ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 325.

⁷⁵⁵ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 209-210.

⁷⁵⁶ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 210.

minvalde öznelerin disipline edilme sürecinin başlangıç anı olarak işaretlediği an olarak klasik dönemden iki düşünürü öne çıkarır ki bunlar Descartes ve La Mettrie'dir.⁷⁵⁷

Özmkas, Foucault'nun disiplin kavramıyla ilgili olarak, öznenin bedeninin “sadece dışsal denetim ağına yakalanmadığını, aynı zamanda konumunu sürdürüp geliştirmesi için bir tür toplumsal artı-değer üretmekle yükümlü kılındığını” söylemektedir ki bu da ona göre “insan birikimiyle sermaye birikiminin bir aradalığını ve bunun rastlantısal olmadığını vurgulayan bir şey olduğunu” ifade etmektedir.⁷⁵⁸ Foucault açısından her biri kendine özgü disiplin ve tahakküm sistemleri olan farklı disiplin kurumlarının tarihinin yapılmasındansa bunların hepsinden neşet eden disiplin, disiplin toplumu olarak adlandırılabilir.⁷⁵⁹

Yorgunluk Toplumu'nda günümüz toplumunu disiplin toplumu perspektifinden değil yorgunluk ya da performans toplumu perspektifinden okuma çabası içerisinde olan Byung-Chul Han'a göre günümüz toplumu, Foucault'nun sıklıkla bahsetmiş olduğu hastane, tımarhane, hapishane, kışla ve fabrikalardan müteşekkil bir yapıda olan disiplin toplumu yerine, fitness salonları, bürolardan müteşekkil gökdelenler, bankalar, havaalanları ve alışveriş merkezlerinden müteşekkil performans toplumdur. Dahası, normal ile anormalin belirleniminde önemli bir yere sahip olan denetleme, gözetleme ve disiplin kurumlarının yapısı bu açıdan arkaik ve performans toplumunun yapısını anlamlandırma ve açıklamada yetersiz kalmaktadır.⁷⁶⁰

Han'ın açıklamalarının yanı sıra Foucault'nun “*Disiplinci Toplum Krizinde*” başlıklı söyleşisinde ifade ettiği sanayileşmiş ülkelerdeki disiplin altına almanın bir krize girdiği ifadesi, Foucaultcu disiplin toplumundan farklı bir topluma geçişin yapıldığını göstermektedir:

Dört, beş yüz yıldır Batı toplumunun gelişiminin iktidarın işlevini yerine getirebilmesine bağlı olduğu kabul ediliyordu. Örneğin, aile içinde babanın ya da ebeveynin otoritesinin çocukların davranışlarının nasıl denetlediği önemliydi. Eğer bu mekanizma parçalanırsa toplum çökerdi. Bireyin nasıl itaat ettiği önemli konuydu. Şu son yıllarda toplum değişti; bireyler de, giderek daha çeşitli, farklı ve bağımsız oldular. Disipline boyun eğmeyen insan kategorileri artmaktadır, öyle ki disiplinsiz bir toplumun gelişimini düşünmek zorundayız. Yönetici sınıf

⁷⁵⁷ Özellikle La Mettrie'nin görüşleri hakkında bkz. Julien Ofray De La Mettrie, *İnsan Bir Makine*, çev. Ehra Bayramoğlu, İstanbul: Havass Yayınları, 1980.

⁷⁵⁸ Utku Özmkas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s. 62.

⁷⁵⁹ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 212, Utku Özmkas, *Biyopolitika*, s. 62.

⁷⁶⁰ Byung Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın, İstanbul: Açılım Kitap, 2017, s. 17.

her zaman eski tekniğin damgasını taşır. Fakat gelecekte, bugünün disiplinci toplumundan ayrılmamız gerektiği açıktır.⁷⁶¹

Ayrıca kendi döneminde oluşan durumu betimlerken, taşralılıkla kentlilik arasındaki ayrımın da performans temelinde şekillendiğini düşünen Baudrillard'a göre kentli olanlar hırs, rekabet ve mücadele duygusu içerisinde hareket ederken taşralılar ise yazgısını seven ve gereğinden fazla performans göstermeyen insanlardır:

Hemşerilerimin (Parislilerin) insanın tüylerini diken diken eden çalışma biçimleriyle girişimcilik, toplumsal sorumluluk, hırs ve rekabet anlayışlarından nefret ediyorum. Bunlar kırsal kesimin kendilerine yabancı olduğu performans düşüncesi üzerine oturtulmuş, kendini beğenmiş, kent kökenli değerlerdir. Tembellikse doğal bir enerjidir.⁷⁶²

Deleuze de, Foucault'nun disiplin toplumlarını 18. ve 19. yüzyıla yerleştirdiğini ve bu disiplin toplumlarının zirve noktasına 20. yüzyılda çıktığını düşünür. Ona göre bu türden toplumlar, öznelere bir noktadan diğerine geçişle de olsa daimi olarak kapatan toplumlardır: “Birey hiç durmadan, her biri kendi yasalarına sahip olan bir kuşatma mekânından öbürüne geçer; önce aile, sonra okul (artık ailede değilsin); ardından kışla (artık okulda değilsin); en sonunda da fabrika; ara sıra hastane; olasılıkla hapisane, yani kapatılmış-kuşatılmış çevrenin en önde gelen örneği.”⁷⁶³

Deleuze, bu konuda Foucault'nun disiplin toplumunun geçiciliğinin bilincinde olduğunu, bu noktada *denetim* toplumuna geçişin kendisinin de Foucault'nun da asli sorunu olduğunu ifade ederek, Foucaultcu disiplin toplumu tanımının ötesine geçmeden *denetimi* buraya yerleştirmektedir.⁷⁶⁴ Fakat Deleuze, Poster'ın dediği gibi Foucaultcu kavramsallaştırmadan ayrılmaya pek gönüllü olmasa da, farklı bir evreni tasvir ettiğinin izleklerini de bizlere sunmaktadır. Nitekim Deleuze'ün “olağanüstü ecza ürünlerini, moleküler mühendisliği, genetik müdahaleleri anmaya bile gerek yok; ama bunlar bile yepyeni bir sürecin içine girdiğimizi işaretliyorlar” ifadesi ile disiplin toplumunun bir örneği olan hastanenin yaşadığı krizin akabinde “mahalle klinikleri” ile “sağlık evlerinin” devreye sokuluşunu yeni bir strateji olarak imler. Deleuze, bu noktadan sonra Foucaultcu disiplin toplumundan kanaatimce ayrıldığı noktayı göstererek, fabrika-korporasyon

⁷⁶¹ Michel Foucault, “Disiplinci Toplum Krizde”, *İktidarın Gözü*, s. 246.

⁷⁶² Jean Baudrillard, *Cool Memories II*, akt. Oğuz Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, s. 14.

⁷⁶³ Gilles Deleuze, “Denetim Toplulukları Üzerine Ek”, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020, 183.

⁷⁶⁴ Mark Poster, *Foucault, Deleuze ve Yeni Medya*, Cogito: Foucault Özel Sayısı, S. 70-71, 2012, s. 541.

ikilemini, yeteneğe göre ücreti örnek vererek yeni bir toplumun ilk izleklerini sunmuştur. Ona göre “nasıl korporasyon fabrikanın yerini alıyorsa, ‘sürekli eğitim’de ‘okul’un, denetimin sürekliliği ise sınavın yerini almaktadır.”⁷⁶⁵ Deleuze’ün vurgulamış olduğu bu nokta oldukça önemlidir, çünkü Foucaultcu disiplin toplumunun ötesinde yeşeren bir toplumun örneklerini bizlere sunmaktadır. Bu düşünceyi örneklemek gerekirse, 90’lı yıllardaki eğitim-öğretimde uygulanan katı disiplinin yerini performans odaklı bir eğitime bıraktığı, okullarda uygulanan saç-sakal kontrolünün ve “sıra dayağı”nın yerini performans ödevlerinin aldığı ve birçok kurumda performansa dayalı bir maaş sistemine geçildiği görülmektedir. Bu örneklerden yola çıkılarak Foucault ve Baudrillard’ın farklı bir toplum temasının incelediklerini fakat, bu iki toplum temasının birbirini dışlamadığı bir yapı olarak ele almak gereklidir. Disiplin toplumunun ortaya çıkışı, gelişimi ve evrilmiş olduğu aşamaları analiz konusu edinen Foucault, disiplin toplumlarının krizine vurgu yaparak farklı bir toplum yapısının ortaya çıkacağını kendisi ifade etmiş olduğundan, Foucault’nun analizleriyle Baudrillard’ın analizlerini birlikte okumak daha doğru bir okuma olacaktır.

Baudrillard’ın sorumluluğunu üzerine aldığı evrenin postmodernleşme olduğunu ifade edişi ile, Foucault’nun çözümlendiği modernlik arasında bir kopuşun mu yoksa bir sürekliliğin olup olmadığı konusunda ortaya atılan görüşlerin çeşitliliği, Foucault ve Baudrillard arasındaki en temel ayırım noktalarından biridir. Bu ayırım noktası için Lyotard’ın postmodern duruma dair yapmış olduğu gelişmiş toplumlarda bilginin durumuna⁷⁶⁶ dair analizleri bir çıkış noktası olarak alınabilir. Nitekim ona göre toplumsal olarak post-endüstriyel bir çağa ve kültürler de postmodern bir çağa girerken bilginin de statü değiştirdiği tezi⁷⁶⁷ muvacehesinden bilgi-iktidar düzleminin ve iktidarın bizatihi kendisinin de değişim geçireceği aşikârdır. Lyotard’ın betimlediği haliyle dil ve teknoloji ile yakından ilgili olan bu yeni toplumun ele aldığı konulara bakıldığında dahi (dilbilim kuramları, iletişim ve sibernetik kuramları, bilgisayarlar vb.) teknolojik değişim ve dönüşümlerin bilgiyi ve dolayısıyla da iktidarı etkileyeceği de açıktır.

Simülasyon teorisiyle yeni bir toplumu tavsif eden Baudrillard eski kavramların, anlatıların, düşüncelerin bu çağı betimleme ve analiz noktasında eksik olduğunun

⁷⁶⁵ Gilles Deleuze, “Denetim Toplulukları Üzerine Ek”, *Müzakereler*, s. 185.

⁷⁶⁶ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013, s. 7.

⁷⁶⁷ Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 11.

farkında olarak, bunların yeni bir tarzda ele alınması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda Foucault'nun modernliğin arkeolojisini, Baudrillard'ın da postmodernliğin arkeolojisini yapma niyetinde olduğunu söyleyebiliriz. Baudrillard'ın *Simülakrlar ve Simülasyon* eserinde ele aldığı konulara ya da genel olarak tüm eserlerine bakıldığında, güncel olanın ve güncel olayların daha merkezde olduğu analiz biçimleri görülmektedir. Gerçek ile hipergerçek arasındaki ayırmadan ve simülasyonlardan bahsederken rol model olarak Disneyland'den bahsetmesi ve Disneyland'i "bütün simülakr düzeninin iç içe geçmiş olduğu kusursuz bir model"⁷⁶⁸ olarak tanımlaması, televizyondan ve reality show'lardan bahsetmesi bunun güzel bir örneğidir.

Baudrillard, bu örneklerin de gösterdiği üzere, toplumların "bilgisayarlaşma, bilgi işlem, medya, siberetik denetim sistemleri ve toplumun simülasyon kodlar ve modeller uyarınca örgütlenmesinin, toplumun örgütleyici ilkesi olarak üretimin yerini aldığı bir simülasyon çağının içerisinde bulunduğumuzu"⁷⁶⁹ varsaymaktadır. Teknolojinin başat bir rol oynayıp evreni kökten değiştirdiği bir ortamda McLuhan'ın içe-patlama modelini kullanarak postmodern evrenin imajlarının veya simülasyon ve gerçek arasındaki noktanın içe doğru patladığını ve bunun neticesinde de gerçeğin yaşantılanmasının ve zeminin ortadan kalktığını düşünür.

Bu açıdan Foucault ve Baudrillard'ın iki farklı fakat birbirinin devamı olarak görülmesi gereken toplumsal düzlemi çözümlene konu haline getirdiğini, disiplini işleme koyan mekanizmanın, sonrasında performansa dayalı yeni bir toplumsal sistem geliştirirken disiplini tamamen yadsımadığı, disiplini de içerimleyen ve fakat performansa daha çok odaklanan bir yapıyı oluşturmak suretiyle yeni bir toplumsal kurma amacında olduğunu söylemek mümkündür. Buna mukabil olarak Foucaultcu disiplin toplumu perspektifinin iç dinamiklerinden tam anlamıyla sıyrılmayan ancak Baudrillard'ın performans toplumuna daha çok yaslanan bu toplumsal sistemin daha net bir biçimde çözümlenmesi, Foucaultcu disiplin toplumu temasıyla Baudrillardcı performans toplumunun birlikte okunması yoluyla mümkün olacaktır.

⁷⁶⁸ Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 29.

⁷⁶⁹ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 171.

3.6.1. Gözetim ve Foucault

Normalleştirici iktidarın bireyin her türden fiillerini belirleme çabasında oluşunu disiplin, gözetim ve denetim başlıklarıyla birlikte analiz etme çabasında olan Foucault, disiplinin her bir özneye ulaşmasının ve bunun en ekonomik ve faydalı yolunun bulunmasının *panoptikon* modelinde yattığını düşünür. Monark iktidarının ertesinde disiplinel iktidara geçiş sürecini çözümlmek adına panoptikon modelini merkeze alan Foucault⁷⁷⁰, iktidarın gözetleme, denetleme ve cezalandırma süreçlerini bu model üzerinden okumaya çalışır. Ona göre gözetim, feodal tipteki bir toplumda esas olanın vergi verilip verilmediğiyle ilgilenme durumundan öte bir duruma geçiş yaşanmasıyla yani öznelerin her birinin ne yaptığıyla ilgilenilmesi durumuna geçişle birlikte ortaya çıkmıştır. Kapitalistleşme ile birlikte her bir öznenin bireyselleştirilerek gözetlenmesi durumu ortaya çıktığı anda, gözetime dair pratikler bütünü de oluşmuştur.⁷⁷¹

Panoptikon modelinin ortaya çıkışındaki ilk isim olan Bentham'a oldukça atıf yapan Foucault, modern gözetim toplumunun Bentham'ın bir hapisane modeli olarak tasarladığı bu panoptikon modelinden neşet ettiğini düşünür. “*Pan*” ve “*opticon*” kelimelerinden oluşan bu kavram “bütünü gözetlemek”⁷⁷² anlamına ve bir hapisane modelinin daha ekonomik ve daha bütüncül bir bakış sunabilmesi anlamına gelmektedir. Bentham'ın böylesi bir mekânsal düzenlemesindeki temel amacın yaşamın daha çok mekânsal ve zamansal ayrımlara göre yaşandığı bir dönemde, mekânsal düzenlemelerin yapılmadığı takdirde ne gibi sorunlara yol açacağını öngördüğünden ve mekânı istikrarlı hale getirmenin toplumsal düzeni sağlamanın bir aracı olmasıdır. Bu bakımdan Foucault'nun kapatma ve gözetleme kurumlarının tek tek kendi özgül tarihlerini yapmanın gereksiz olduğunu ve bunların her birinin genel kaidelerle iş gördüğü tezi⁷⁷³, Bentham'ın panoptikonundan müllhemdir. Çünkü Bentham panoptikonu şu şekilde kurmaktadır: “Gözetim-evi tasarımının oluşmasını sağlayanlar şunlardır: nezaret altında

⁷⁷⁰ Michel Foucault, 2006

⁷⁷¹ Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 156-157.

⁷⁷² Efe Baştürk, *Gözetimin Soykütüğü, Foucault'dan Deleuze'e Postmodern Bir Arkeoloji*, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2016, s. 38. Gizem Özdel, “Foucault Bağlamında İktidarın Görünmezliği ve ‘Panoptikon’ ile ‘İktidarın Gözü’ Göstergeleri”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication -TOJDAC*, January, v, 2, 1, 1, 2012, s. 23. Jeremy Bentham, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, çev. Barış Çoban, Zeynep Özarslan, İstanbul: Su Yayınları, 2008.

⁷⁷³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 212.

tutma, hapis, tecrit, zorla çalıştırma ve eğitim; bunların tümü de göz önünde bulundurulacak amaçlardır.”⁷⁷⁴

Gözetim noktası söz konusu olduğunda Carl Schmitt’in “modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır”⁷⁷⁵ tezinin, burada da işler halde olduğu görülmektedir. Tüm bireyleri aynı anda görüp-gözetleyen ve denetleyen bir Tanrı anlayışından her bir vatandaşını görüp-gözetleyen ve denetleyen bir devlet anlayışına geçişte, Schmitt’in tezi geçerli kılınmıştır. Nitekim Bentham, bu tasarım sayesinde Tanrı gibi *görünmeden görme* metaforunu devreye sokmaktadır.⁷⁷⁶

Normal ile anormalin belirlenim mekânı olarak işlev görmesi için tasarlanan panoptikon, sonrasında tüm bir modern Batı düşüncesinin panoptisizme varmasını ve bireyselleştirmenin en etkili silahlarından biri olacak şekilde genişletilmiştir. Foucault, Bentham’ın panoptikon modeli hakkında şöyle demektedir:

Çevrede halka halinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır; çevre bina hücrelere bölünmüştür, bunlardan her biri binanın tüm kalınlığını kat etmektedir; bunların, biri içeri bakan ve kuleninkilere karşı gelen, diğeri de dışarı bakan ve ışığın hücreye girmesine olanak veren ikişer pencereleri vardır. Bu durumda merkezi kuleye tek bir gözetmen ve her bir hücreye tek bir deli, bir hasta, bir mahkûm, bir işçi veya bir okul çocuğu kapatmak yeterlidir. Geriden gelen ışık sayesinde, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi kavramak mümkündür. Ne kadar kafes varsa, o kadar küçük tiyatro vardır, bu tiyatrolarda her oyuncu tek başınadır, tamamen bireyselleşmiştir ve sürekli olarak görülebilir durumdadır.⁷⁷⁷

Disiplin ve gözetim arasındaki ekonomide, gözetimi disiplinden daha işlevsel bulan Bentham, gözetimin, öznenin bireyselleşmesinde daha yararlı bir teknik olduğunu ve geri dönüt alınması noktasında da yararlı bulur. Çünkü gözetim “disiplin dışı zamanın da etkili olarak”⁷⁷⁸ kullanılmasını sağlamaktadır. Foucault da panoptikonun büyük etkisi ve getirisinin kapatılan kişide iktidarın otomatik işlevini içselleştiren bilinçli ve sürekli görülebilirlik halini yaratmak olduğunu söylerken gözetimin ve denetimin süreklileştirilmesi ve içselleştirilmesine vurgu yapmaktadır.⁷⁷⁹ Böylesi bir gözetim, iktidarı icra eden hükümrânın gözetiminden ayrıldığı yer, gözetimin sürekliliği ve

⁷⁷⁴ Jeremy Bentham, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, İstanbul: Su Yayınları, 2008, s. 13.

⁷⁷⁵ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 41.

⁷⁷⁶ Jeremy Bentham, *Panoptikon*, 2008, s. 23.

⁷⁷⁷ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 295-296.

⁷⁷⁸ Efe Baştürk, *Gözetimin Soykütüğü*, s. 40.

⁷⁷⁹ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 297., Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s. 393.

içselleştirilmiş boyutuyla öznelerin her daim bir gözetim ve denetim ağı içerisinde hapsolmesidir. İktidarın gözetim vasıtasıyla merkezleşmiş yapısı, kapatılanları görünür kapatanları da görünmez kılmıştır. Ayrıca Aydınlanma'nın genel tasarılarını oldukça veciz bir şekilde yansıtan bu panoptikon modeli, öznelerin kapatılmış olduğu tüm kurumlarda bir gözetleme ve denetime tabi olduklarının altını çizer. İktidar, gözetim vasıtasıyla özne üzerinden bilgi edinir, bireyleri gözetler, denetler, sınıflandırır, kaydeder ve böylece bu bilgiler üzerinden gerekli olan özneleştirme kiplerini ortaya çıkararak özneleri ıslah eder, dönüştürür ve ortaya çıkan yeni öznellik biçimlerini özneye giydirir.

Panoptikon bu yönüyle özneleştirme teknolojileriyle birlikte okunması gereken, öznenin, gözetim ağına alınması yoluyla sürekli biçimde bilgi nesnesine dönüştürülmesi ve hem ulaşılabilir hem de denetlenebilir bir düzleme çekilmesi anlamına gelmektedir. Foucault, panoptikonun bu yönüne daha fazla vurgu yaparak, “öznenin yeniden imal edildiği”⁷⁸⁰ bir noktaya dikkat çekmektedir. Adorno'da Foucault gibi gözetimin özneleştirici etkisi üzerine kimi çözümler yapmıştır. Adorno'ya göre bütün bir Batı metafizik geleneği, bir gözetleme deliği metafiziği olmuştur. Sınırlandırılmış ve tarihsel bir uğraktan ibaret olan öznenin tanrılaştırılması ve bunun neticesinde de onu kendi içine hapseden de bu gözetleme deliği metafiziği olmuştur.⁷⁸¹ Nitekim Foucault da Adorno'nun ifadelerine benzer bir biçimde, modern panoptikonun bireyi ne şekilde kuşattığını şu şekilde ifade eder:

Bir bireyin kendi grubu tarafından gözetlenebilmesini sağlayan, o bireyin o gruba ait olmasıdır. Oysa 19. yüzyılda oluşan kurumlarda birey, asla grubun üyesi olarak gözetlenemez, tersine bir birey olduğu için, kendini bir kurumda bulur; bu kurumsal kurum, gözetlenecek topluluğu oluşturur. Okula birey olarak girilir, hastaneye ya da hapishaneye birey olarak girilir. Hapishane, hastane, okul, atölye bizzat grubun gözetleme biçimleri değildir. Bireyleri, kendine çağırarak, bireysel olarak ele alarak, entegre ederek grup haline getiren gözetlemenin yapısıdır. Dolayısıyla gözetleme ile grup arasındaki ilişkide, iki an arasında nasıl temel bir fark olduğunu görürüz.⁷⁸²

Panoptikon kavramı dolayısıyla Foucault'nun, gözetim hakkındaki analizlerinin yeniliği ve orijinalliği ortadadır. Fakat Foucault'nun analizlerinin yeni toplum, kültür, kültür endüstrisinin aygıtları vasıtasıyla gerçekleşen dijitalleşme ve teknolojikleşmenin gözetime etkisini anlamaktan yoksun olduğu da söylenebilir. Nitekim panoptikonun

⁷⁸⁰ Efe Baştürk, a.g.e., s. 82-83.

⁷⁸¹ Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 135.

⁷⁸² Michel Foucault “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, *Büyük Kapatılma*, s. 245.

model olarak ele alındığı gözetim sisteminin, yeni iletişim ve enformasyon teknolojileriyle genişleyen ve gelişen yapısının farklı açılardan ele alınması durumu da söz konusu olmuştur.⁷⁸³ Bu açıdan gözetimin öte boyutunu göstermesi açısından Poster'ın *süperpanoptikon*⁷⁸⁴, Bauman ve Lyon'a göre *akışkan gözetim*⁷⁸⁵ ve Roy Boyne'un *panoptikon-sonrası*⁷⁸⁶ kavramlarını kullanarak gözetimi analiz etmeleri bunun göstergelerindedir. Bu açıdan Foucault'nun gözetim bağlamında disiplin toplumunun merkezine yerleştirdiği panoptikon, postmodernleşmenin vuku bulduğu geç kapitalist toplumların kültürel mantığını anlamak⁷⁸⁷ noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden farklı açılımların yapılmasının elzemliği, Baudrillard'a müracaatı gerekli kılmaktadır.

3.6.2. Gözetimin Sonrası: Baudrillard

Meta-anlatıların reddiyle ve bilginin teknolojik biçime bürünmesi bağlamıyla değerlendirilen felsefi-postmodernizm, genel olarak tikel ve tekil olanı göz önünde bulundurmaktadır. Bu bağlamda modernitenin, Descartes'tan itibaren kurmaya çalıştığı bireyin, burada yeni bir biçime kavuştuğunu söylemek mümkündür. Bu konuda ortaya çıkan yeni bireyin ontolojisini yapma konusunda çokça atıf yapılan düşünürlerden biri olan Baudrillard, ilk kitabından itibaren özne-nesne diyalektiğinde nesnenin tarafını tutarak nesnenin önceliğini kabul etmiş ve bu açıdan postmodern bir özne biçimini ortaya koymayı denemiştir. Nesnesini kuran bir özne ve bilgi düşüncesinden bağını kopartan Baudrillard, bu noktada nesnesinin öznesini kurduğu bir postmodern tasavvur geliştirmiştir. Kendisini postmodern bir düşünür olarak nitelendirmeyen ama toplumdaki gelişmelerin postmodernleşmeye doğru evrildiğini ifade eden Baudrillard'ın postmodern bir toplumu ve kültürü çözümlemedeki en temel tezi, gerçeğin hipergerçeğe dönüştüğü ve bu yüzden de toplum ve kültüre dair eski anlatıların yerini farklı bir düşünce biçiminin alması gerektiğidir. Lyotard gibi bilginin değişmesi ya da teknolojikleşmesine direkt olarak odaklanmayan, bu savı çözümleme konu ve noktalarında bize gösteren

⁷⁸³ Serdar Öztürk, "Filmlerle Görünürlüğün Dönüşümü: Panoptikon, Süperpanoptikon, Sinoptikon", İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, S. 36, Bahar 2013, s. 133.

⁷⁸⁴ Mark Poster, *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*, USA: University of Chicago Press, 2007, s. 85 vd.

⁷⁸⁵ Zygmunt Bauman and David Lyon, *Liquid Surveillance: A Conversation*, UK: Cambridge Polity Publications, 2012.

⁷⁸⁶ Roy Boyne, "Post-Panopticism, Economy and Society", v. 29, n. 2, 2000, pp. 285-307.

⁷⁸⁷ Nitekim Jameson postmodernizmi bu vecihten okur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Frederic Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdülbaki Gölcü, Ankara: Nirengi Kitap, 2011.

Baudrillard, yeni bir bireyin üretiminde kullanılan epistemolojik araçların da farklılaştığını düşünmektedir. Ona göre her türden gözetimi -mekânsal ve zamansal açıdan- mümkün kılan ve özneleri özneleştirme deneyimlerinin içine sokan panoptikonun sonu gelmiştir. Baudrillard, bu düşüncesini “panoptik sistemin sonu”⁷⁸⁸ şeklinde ifade etmektedir.

Baskı, hapsetme, cezalandırma ve işkence döneminin ertesinde ortaya çıkan bir gözetim sistemi olarak panoptikonun, bireyin disiplini içselleştirmesine yaptığı katkının ertesinde, geçicilik, keyfiyet ve hazza dayalı bir toplum yapısının ortaya çıkışıyla birlikte yeni öznellik deneyimleri de ortaya çıkmaktadır: “Klasik gözetim aktörlerine bugün artık bireyler de eklenmektedir. Bireyler, yeni teknolojilerle yalnızca birbirlerini gözetlemekle kalmamakta, aynı zamanda gözetlemeyi kolaylaştıracak enformasyonun üretimi için dijital mekânda durmaksızın ve gönüllü bir şekilde veri üretmektedirler.”⁷⁸⁹ Bu açıdan, postmodernleşmenin hâkim olduğu bir toplumda, denetleme ve gözetleme araçlarının yanı sıra öznelere de değiştiğini, gözetlenmeye hazır ve nazır, “sürekli kaydeden ancak hatırlama gerekliliği olmaksızın şimdide yaşayan; tarihselliğe ilişkin bilincini yitirmiş; kendini ifade etme saplantısına tutulmuş, buna karşın derinliğini yitirerek bir yüze dönmüş; bağlamından kopuk bir veriler denizinde yüzen; kendisi de bir veri haline dönüşerek bir özne”⁷⁹⁰ neşvünema olmuştur.

Modernizm ile sistematik hale gelen gözetim olgusunu tanımlamada kullanılan panoptik bakış açısı, postmodernizmin gözetim pratiklerini yorumlamada yetersiz ve eksik kalmaktadır. Modernizmdeki gözetim olgusunun kökeni baskı ve zorlayarak denetim altına almaya dayanmaktayken; postmodernizmde, gözetimin denetsel işlevi maskelenerek saklanmakta ve bireyler, bilgi iletişim teknolojilerinin sınırsız evreninde gözetlenmeyi kendi rızaları ile gönüllü olarak kabul etmektedirler. Bilişim teknolojileri ile süreklilik kazanan gözetimde, panoptikon ile eşleşen ‘yerel denetim’ işlevinin; sinoptikon ve omniptikonda ‘küresel denetim’e kaydığı görülmektedir.

Foucault’nun çözümlemesine başlangıç noktası oluşturan “panoptikon” ile panoptikonun ötesinde gözetleme, denetleme ve cezalandırma pratiklerinin değişim

⁷⁸⁸ Jean Baudrillard, *Simulations*, 1983, s. 52

⁷⁸⁹ Gülsüm Şener & Oğuz Kuş, “Büyük Birader’den Büyük Veriye Gözetim Toplumu, *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*, ed. Özlem Oğuzhan, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2015, s. 71.

⁷⁹⁰ Gönül Eda Özgül, “Yanılsamalar Labirentinde Bir Yanılsama Olarak Özne”, *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*, ed. Özlem Oğuzhan, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2015, s. 99.

dönüşümünü anlamak adına Baudrillard'ın *Simülakrlar ve Simülasyon* eserinde bahsetmiş olduğu örnekler bu açıdan önemlidir. Nitekim Baudrillard burada, mahrem kabul edilen aile olgusunun artık seyirlik bir unsur ve reality şov haline gelmesine atıfta bulunarak her türden mahrem olanın ve alanın ifşaatına dayanan küresel bir sistemin kurulduğunu ifade eder. Ona göre yeni oluşan bu sistemler, özneleri kendi içine çekerek öznelerin gönüllü bir şekilde gözetlenmesini ve denetlenmesini içselleştirici sistemlerdir.

Bu bağlamda Foucault düşüncesinin temel noktalarından biri olan panoptikonun günümüzü anlama noktasında yetersiz kaldığını ifade eden ve sinoptikon kavramını öne süren Mathiesen, Foucault'nun gözetim toplumuna dair katkılarının bugünün anlaşılması noktasında oldukça değerli olduğunu düşünür. Fakat Mathiesen, bugün artık farklı bir toplumda yaşadığımızdan dolayı panoptikonun yerini sinoptikonun aldığını düşünür. Panoptikona içkin olan düşünce azınlığın çoğunluğu gözetlemesiyle, sinoptikonda ise çoğunluğun azınlığı izlemesi söz konusudur. Ruhun ve bedenin aynı anda gözetlenebilmesi için gerekli ortam ve koşulları hazırlayan teknolojik gelişmelerin hızlı bir şekilde her yere yayılmasıyla birlikte modern iktidar da yeni özneleşme deneyimlerini oluşturabilmenin bilgisini bu yollarla sağlamaktadır. Mathiesen'e göre hem ruhun hem de bedenin aynı anda ve oranda kontrol edilmesini sağlayan şey bu sinoptik sistemdir ve bu açıdan panoptik sistemin ötesine geçilmiştir.⁷⁹¹

Panoptik sistemin ötesine geçme durumunun bir diğer göstergesi olan kavram ise omniptikondur. Bilgi iletişim sistemleriyle birlikte bilginin yapısal olarak da bir değişim ve dönüşüm geçirdiği varsayımından ve zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın bilginin artık her yerde erişilebilir olması olgusundan hareket eden Jeffrey Rosen, *Çıplak Kalabalık* (Naked Crowd) adlı eserinde herkesin herkesi gözetleyebildiği küresel ölçekli bu durumu omniptikon olarak adlandırır. İnternet çağıyla birlikte gözetleyen ve gözetlenen, izleyen ve izlenen gibi ayrımların ortadan kalkmasıyla yeni bir durumu yaşadığımızı belirten Rosen, bu durumu omniptikon olarak adlandırır.⁷⁹²

Baudrillard da bu durumu gerçek ile sanal arasındaki ayırmadan yola çıkarak okumaktadır. Sanalın koşulsuzca yayılması sonucunda oluşan durum, uzamın

⁷⁹¹ Thomas Mathiesen, "The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited" *Theoretical Criminology*, v. 1, n. 2, 1997, P. 215-234, p. 218.

⁷⁹² Jeffrey Rosen, *Naked Crowd: Reclaiming Security and Freedom in an Anxious Age*, USA: Random House, 2005, s. 10.

gerçekliğini elimizden almakta, bir internet ağından diğer bir internet ağına geçişi kolaylaştırmakta,⁷⁹³ zihinsel mesafelerin ortadan kaldırılmasına yol açmaktadır. Her türden sanallaşma ile birlikte ortaya çıkan durumun gerçek ile sanal arasındaki ayrımın daha da ileri boyuta taşınacağını düşünen Baudrillard, yeni teknolojik gelişmelerle birlikte yaratılacak olan yeni öznelik deneyimlerinin bizlere ne türden sonuçlar getireceğini sorunsallaştırmaktadır. Neo-liberal yönetim ve denetim tekniklerinin sonunun nereye varacağını 1995 yılında yazmış olduğu “Sanallığın Acizliği” adlı makalesinde bizlere gösteren Baudrillard, şöyle demektedir:

Şöyle ya da böyle, her durumda, geriye alternatif bir hipotez kalmaktadır: Sanal teknolojilerinin gücünden, sanal gerçekliğin önüne geçilmez yükselişinden başlayarak, dünyanın yeni efendilerinin (Mayıs 1995 sayılı Le Monde Diplomatique’te belirtildiği gibi, bunlar mikrosoft ve telekapitalizm senyörleridir) denetlenmesi olanaksız gücüne varıncaya kadar, önümüze konulan tablo, çok büyük ölçüde, medya kanalıyla zihinlerin nasıl uyuşturulduğunu göstermektedir.⁷⁹⁴

Bu vecihten bakıldığında Baudrillard, Foucault’nun veciz bir şekilde başlatmış olduğu gözetleme çözümlemesini, nihai noktada kendi dönemi içerisinde almış olduğu yeni biçimi konu edinir. Ona göre iktidar, yeni gözetleme ve denetleme sistemleri ve yeni öznelik deneyimleri yaratarak bireyleri bu özneleşme deneyimlerinin öznesi olmaya zorlamaktadır.

⁷⁹³ Jean Baudrillard, *Tekil Nesnelere*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Yem Yayın, 2011, s. 48.

⁷⁹⁴ Jean Baudrillard, “Sanallığın Acizliği”, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 53-54.

SONUÇ

Michel Foucault ve Jean Baudrillard düşüncelerinin analizine ayrılan bu tez, her iki düşünürün de nevi şahsına münhasırlığını nazarı dikkate alarak fakat iki düşünürün düşüncelerinin zorunlu bir biçimde birbirini dışlamadığını, dahası sağlıklı bir güncellik ontolojisinin yapılabilmesi adına iki düşünürün düşüncelerini kapsaması gerektiğini ortaya koyma çabasıdır. Nitekim genel olarak bakıldığında Foucault ve Baudrillard düşüncesine temel sağlayan itkinin bugün bizi kuran/oluşturan pratiklerin hangi kaynaklardan ve ne şekilde oluşarak bugüne değin geldiği düşüncesi olduğu söylenebilir. Modernlik eleştirisini mündemiç olan Foucault düşüncesi ile postmodernlik eleştirisini mündemiç Baudrillard felsefesini bu meyanda birlikte okumak, geçmiş ile şimdinin aynı anda okunması, bugün oluşan bilgi-iktidar-etik düzlemini, kendilik kültürünü ve nesnelere sistemine evrilen özne eleştirisini bir arada okumak anlamına gelmektedir.

Her iki düşünürün de odaklanmış olduğu noktanın modernizm eleştirisi olduğu söylenebilir. Hem Foucault hem de Baudrillard açısından modernizm, bugünkü öznelliklerin oluşum anını betimleyen, oluşan yeni iktidar ve bilgi düzlemlerinin yeni deneyimler yaratarak öznenin rasyonel düzlemde yeniden oluşturulması anlamına gelmektedir. Baudrillard'ın modernite üzerine olan yorumlarının azlığı, onun modernizm konusunda Foucault'dan daha az modernite çözümlemesi yaptığı anlamına gelirken Foucault'nun güncelliğin ontolojisi dediği noktayı fazlaca göz önünde bulundurup, kendi dönemini ıskalamasına sebep olmuştur. Bu açıdan Foucault'nun başlatmış olduğu modernliğin arkeolojisinin, 1950'li yıllardan sonraki halinin çözümlenmesini Baudrillard devam ettirdiği söylenebilir.

Foucault'nun yeni öznellik deneyimlerinin kurulum aşamasına yönelmesi ve bu deneyimler ve pratikler alanının farklı konu ve alanlar açısından çözümlemeye çalışması, anti-hümanist düşünceye yaslanan ve felsefede yeni bir döneme doğru gidişin ilk aşamaları olarak görülebilir. Aynı şekilde Baudrillard'ın da özel olarak çağdaş Fransız felsefesinin, genel olarak da çağdaş felsefenin serencamında yeni bir düşünceye yer açmanın imkânı üzerine sorunsallaştırmaları ya da radikalleştirmeleri olarak okuyabileceğimiz nesnelere sisteminin çözümlenmesi, felsefenin sistemsel bir düşünceden ayrılarak yeni bir düzleme geçişinin adıdır.

Bu iki düşünür arasında var olan polemik ve tartışmalar, bu iki düşünürün düşüncelerinin birbirini dışladığı ya da dışlaması gerektiği gibi bir görüntü arz etmektedir. Fakat incelikli bir okumaya tâbi tutulduklarında bu iki düşünürün temel itkilerinin aynı olduğu (anti-hümanist nosyon, diyalektik olmayan düşünce, sorunsallaştırma, radikalleştirme) görülecektir.

Aynı şekilde farklı düşünceleri, kendi düşüncelerini oluşturmada her iki düşünürün de eklektik bir yapıda olması, farklı düşünceleri mezcedebilmeleri, bu iki düşünürü birbirine yaklaştıran bir diğer husustur. Felsefi-tarihsel düzlemin daha fazla görünür olduğu Foucault düşüncesi, yeni öznelik deneyimlerinin nasıl kurulabileceğine dair ipuçları barındırırken, Baudrillard düşüncesi ise, Foucault'nun sıklıkla bahsetmiş olduğu iktidarın bilgiyi de kendi adına kullanarak özneleri hangi şekle soktuğu, özneye hangi öznelik deneyimlerini giydirdiğini nesnelere üzerinden açıklama istenci olarak görülebilir. Bu meyanda her iki düşünürün, özellikle Sartreci varoluşçuluğun ertesinde ve son sübjektivite metafiziği olarak adlandırılan felsefesinden sonra felsefi düzlemi daha farklı yöne çekme çabalarının da ortak olduğu söylenebilir. Biçim değiştiren ve artık gündelik olanın araştırılması yönüne kayan felsefenin başlatıcıları olarak görebileceğimiz Foucault ve Baudrillard felsefeleri bu yönüyle kendilerinden sonraki felsefenin de şekillenişinde oldukça etkili olmuştur.

Yapısalcılık, postyapısalcılık ve postmodernizm gibi akımlar içerisinde değerlendirilen ve bu akımların oluşmasında öncü bir rol verilen her iki düşünür, aslında daha genel bir durumun vehametinin farkındadırlar ki o da yeni felsefenin, felsefe dışındaki işlemlerle vücut bularak günceli yakalama çabasında olmasıdır. Bu nedenle hem Foucault hem de Baudrillard bu noktadan hareket ederek kendi felsefelerini oluşturmuş ve felsefenin sistemli ve bütünlüklü yönünden ayrılmanın ilk adımlarından biri olmuşlardır. Öznesiz düşünmenin imkânını arayan her iki düşünürün kesiştiği noktaların ve kullanmış oldukları enstrümanların benzerliği, bu iki düşünürü birbirine yaklaştıran bir diğer olgudur.

Agamben'in de bahsetmiş olduğu üzere, Foucault'nun erken ölümüyle sekteye uğrayan güncellik ontolojisini Baudrillard'ın farklı kanaldan devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Foucault'nun öncelikle yönelmiş olduğu konulardan olan öznenin harici pratiklerle özneleştirilmesi mevzusundan sonra ve özellikle Pierre Hadot gibi Antik dönemi inceleyen akademisyenlerle tanışması ve öznenin içeriden kendi özneleşmesini

kurması gibi konulara eğilmesi de, onun güncellik ontolojisini sekteye uğratmıştır. Bu noktada Baudrillard'ın günceli daha fazla mevzu bahis eden düşünceleri, Foucault'nun bu noksanlığını kapatan bir düşünce olarak görülebilir. Foucault ve Baudrillard düşüncelerine içkin olan düşüncenin bugünü anlama noktasında felsefenin yeni mevziler bulmasıdır. Her iki düşünürün bu açıdan kendi döneminde neşet eden diğer düşüncelerden faydalanması da bu yönüyle kaçınılmazdır. Foucault'nun kaynaklarına göz atıldığında onun neden psikoloji, tıp, normal-anormal⁷⁹⁵, hapisane, cinsellik gibi konulara eğildiğini, hakeza Baudrillard'ın da neden daha fazla güncele odaklandığını anlamak için onun kaynaklarına odaklanmak gereklidir.

Her ne kadar Baudrillard, Foucault'yu unutmamızı istese de eksiksiz bir güncellik ontolojisinin yapılabilmesi Foucault ve Baudrillard'ın aynı anda okunabilmesine bağlıdır. Foucault'nun modern eşiğe dair olan çözümlerinin göz ardı edilmesi bugün için oluşan öznellik deneyimlerinin ve iktidarın bu öznellik deneyimlerinde nerde durduğunun anlaşılabilmesi anlamına gelecektir. Bu yüzden güncelliğin ontolojisinin tam bir şekilde yapılması Foucault'nun çözümlerinin göz önünde tutulmasına bağlıdır. Aynı şekilde bugün için oluşan yeni öznellik deneyimlerine, yeni bilgi teknolojilerinin ve trans-hümanizm gibi konuların anlaşılabilmesi de yine Baudrillard'ın çözümlerinin göz önünde tutulmasına bağlıdır.

Bununla birlikte Foucault ve Baudrillard'ın çözümlerinde nakıs ya da noksan olan yönün de ortak olduğu söylenebilir. Bir güncellik ontolojisi amacındaki iki düşünür de güncellik ontolojisinin işletilmesinde önemli rol oynayan mekanizmaları çözümlerken ya da onları ifşa ederken, bu mekanizmalara karşı nasıl bir direnç göstereceğimiz konusunda suskun kalmaktadırlar. Özellikle iktidar ve öznenin iktidar karşısında nasıl bir pozisyon alması gerektiğine dair noktalarda, Foucault ve Baudrillard oldukça sessiz kalarak, iktidara karşı bir direnme noktasının nereden başlatılması gerektiğiyle alakalı bir analiz yapmamaktadırlar.

Bu konudaki en sert eleştirilerden biri, Poulantzas'ın Foucault'ya iktidar bağlamında getirmiş olduğu eleştiridir. Poulantzas, her ne kadar iktidarın ilişkiselliği bağlamında Foucault ile aynı düşüncede olsa da dört noktada Foucault'yu eleştirir ki

⁷⁹⁵ Bu konuda örnek olarak Foucault'nun kaynaklarından biri olarak görebileceğimiz Georges Canguilhem'in Normal ve Patolojik adlı eseri örnek olarak verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Georges Canguilhem, Normal ve Patolojik, çev. İstanbul: MonoKL Yayınları, 2019.

bunlar; a) iktidarın devletsizleştirilmesi, b) iktidarın köksüzleştirilmesi, c) iktidarın zordan arındırılması ve d) direnişin imkânsız hale getirilmesidir.⁷⁹⁶

Foucault'nun cinsellik, iktidar, delilik vb. incelikli çözümlenmeleri konusundaki başarısının, baskıcı, zorlayıcı ya da tabiyet altına alıcı iktidara karşı nasıl bir direnç noktası oluşturulacağına dair suskun kalışı, onun en çok eleştirildiği noktalardan biridir. Başkaları adına konuşmayı reddetmesi ve kendinden önceki felsefenin dört başı mamur reçetelerle iş görmesine rağmen onun böylesi bir hazır reçete sunmak istememesi bunda en büyük etken olsa da, çözümlenme nesnesi haline getirmiş olduğu bu konulardan kaçış çizgilerinin neler ya da nerelerde olacağı gibi konularda sessiz kalması oldukça manidardır.

Öte yandan Baudrillard'ın da ilk dört kitabında sistemli bir şekilde hareket ederek postmodernliğin arkeolojisi halini alan çözümlenmeleri, sonraki döneminde daha çok serbest yazım tarzına dönerek bir sistemlilikten uzaklaşmış ve böylece Baudrillard kendi alımlanmasının çoğulluğunu kendisi yaratmıştır denebilir. Öyle ki Baudrillard'ın Marksizm'den kopuş eseri olarak imlenen *Üretimin Aynası* adlı eserinden sonraki yazıları parçalı ve bölük pörçük olup, onun hakkında tutarlı bir değerlendirme yapamamaya sebep olmaktadır. Bu, Foucault ve Baudrillard'ın durmadan yer değiştirmek istemeleri, bir yere ait olmamayı, olamamayı eserlerinde ve düşüncelerinde dahi göstermek istemelerinin bir neticesi olabilir de onlar hakkında sağlıklı bir değerlendirmenin yapılamamasının temel sebeplerindedir.

Tüm bu eksikliklere rağmen temel dert ve amaçları aynı olan, aynı damarın farklı kollarından beslenerek kendi felsefelerini kuran bu iki düşünürün temel gayelerinin ortaklığı, onları bir arada değerlendirmeye imkân vermektedir. Foucault'nun arkeoloji ve soybilimle, Baudrillard'ın ise tüketim toplumu ve simülasyonlar ile ortaya çıkarmak istediği şeyin “bugün bizi biz yapan hikâye nedir ve anlatıcısı kimdir” sorusunun cevabı olduğu söylenebilir. Bu yönüyle hikâye iki taraflı olmaktan çıkmış ve artık üç taraflı olduğu bugün için biraz anlaşılabiliriyse eğer, bu biraz da Foucault ve Baudrillard sayesinde.

⁷⁹⁶ Erol Subaşı, “İki İlişkisel İktidar Yaklaşımı: Poulantzas'ın Foucault Eleştirisi”, *Mülkiye Dergisi*, 44 (3), 2020, ss. 543-564, s. 546.

KAYNAKÇA

ADANIR Oğuz, *Baudrillard*, İstanbul: Say Yayınları, 2016.

-----, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, İzmir: Eylül Sanat Yayıncılık, 2017.

ADORNO Theodor W., *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

-----, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

-----, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

AFARY Janet, ANDERSON Kevin B., *Foucault ve İran Devrimi, Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015.

AGAMBEN Giorgio, *Kutsal İnsan*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

AĞIN Başak, *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-kurgu*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.

AKAY Ali, “*Postyapısalcı Düşünce: Birleşmeyen Sentez Ortaklığı*”, Doğu Batı, *Marjinal Sohbetler II: Entelektüeller ve Aykırılıkları*, S. 66, y. 2013.

-----, *Tekil Düşünce: Modern Fransız Toplum Biliminin Doğuşu*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

AKTOK Özgür, “*Doğruluğu Epistemolojinin Sınırları Ötesinde Düşünmek: Heidegger ve Rorty*”, FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2006, c. 1, S. 1, ss. 95-102.

ALTHUSSER Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.

ANGERMULLER Johannes, *Neden Fransa’da Postyapısalcılık Yok?*, çev. Özge Karlık, Ankara: Heretik Yayınları, 2017.

-----, *Why There is No Poststructuralism in France*, London: Bloomsbury, 2015.

ARDAGH John, *France in 1980s*, New York: Penguin Books, 1982.

AUGUSTINUS, *İtirafı*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

BACCHİ Carol, “*Why Study Problematizations? Making Politics Visible*”, Open Journal of Political Science, 2012, v. 2, no. 1, ss. 1-8.

- BACON Francis, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çev. Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- BADIOU Alain, “*Fransız Felsefesinin Macerası*”, çev. Savaş Yazıcı, *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji*, der. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- BARTHES Roland, *Critical Essays*, tr. Richard Howard, Northwestern University Press, 1972.
- , *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- , *Göstergebilimin İlkeleri*, çev. Berke Vardar, Mehmet Rifat, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- , *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- BAŞTÜRK Efe, “*Michel Foucault’da Liberalizm Eleştirisi: İktidar, Yönetimsellik ve Güvenlik*”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012, S. 14. ss. 65-78.
- , *Gözetimin Soykütüğü: Foucault’dan Deleuze’e Postmodern Bir Arkeoloji*, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2016.
- BATAILLE Georges, *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- , *On Nietzsche*, çev. Bruce Boone, New York: Paragon House, 1992.
- BAUDRILLARD Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2011.
- , “*I Don’t Belong to the Club, to the Seraglio*” Mike Gane and ARNAUD Monique, *Baudrillard Live*, ed. Mike Gane, London and New York, 2003.
- , “*The Ectasy of Communication*”, Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Washington: Bay Press, 1987.
- , *Amerika*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- , *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır, Leyla Yıldırım, Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005.
- , *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , *Bir Parçadan Diğere*, François L’Yvonnet ile söyleşi, çev. Yaşar Avunç, 2005.

- , *Can Çekişen Küresel Güç*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2017.
- , *Cool Anılar I-II (1980-1990)*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- , *Çaresiz Stratejiler*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- , *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- , *Fragments: Conversations with François L'Yvonnet*, tr. Chris Turner, London and New York: Routledge, 2004.
- , *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, Ali Bilgin, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.
- , *İmkânsız Takas*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- , *Karnaval ve Yamyam*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2019.
- , *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- , *Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2019.
- , *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- , *Sessiz Yiğınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- , *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- , *Simulations*, tr. Paul Foss, Paul Patton, Philip Beitchman, New York: Semiotext(e), 1983.
- , *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 2011.
- , *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- , *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

- , “Sanalın Acizliği”, *Tam Ekran*, çev. Bahadır Gülmez, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- , *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- , *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- , *Tekil Nesnelere*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Yem Yayın, 2011.
- , *Sanat Komplosu*, çev. Elçin Gen, Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- BAUMAN Zygmunt, LYON David, *Liquid Surveillance: A Conversation*, UK: Cambridge Polity Publications, 2012.
- , *Intimations of Postmodernity*, London and New York: Routledge, 1992.
- BEHLER E., *Confrontation (Derrida-Heidegger-Nietzsche)* tr. Steven Taubeneck, Stanford University Press, California, 1991.
- BEISER Frederick, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- , *Hegel*, çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- BELL Daniel, *İdeolojinin Sonu: Ellilerdeki Siyasi Fikirlerin Tükenişine Dair*, çev. Volkan Hacıoğlu, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.
- BELSEY Catherine, *Postyapısalcılık*, çev. Nursu Öрге, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- BENTHAM Jeremy, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, çev. Barış Çoban, Zeynep Özarslan, İstanbul: Su Yayınları, 2008.
- BERMAN Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev., Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- BERNAL Martin, *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İcat Edildi?*, çev. Özcan Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016.
- BERNAUER James, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- BERNSTEIN Richard, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev. Feridun Yılmaz, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

- BERTENS Hans, *The Idea of the Postmodern*, London: Routledge, 2005.
- BIDET Jacques, *Foucault'yu Marx'la Okumak*, çev. Zehra Cunilera, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- BİLGİN Kerim “*Baudrillard'ın Dili ya da Kuramın Krizi Üzerine Düşünceler*”, *Postyapısalcılık*, der. Armağan Öztürk, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010.
- BLANCHOT Maurice, *Hayalimdeki Michel Foucault*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- BOYNE Roy, “*Post-Panopticism, Economy and Society*”, v. 29, n. 2, 2000, pp. 285-307.
- , *Foucault ve Derrida: Aklın Öteki Yüzü*, çev. İsmail Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- BUBER Martin, *Between Man and Man*, tr. Ronald Gregor Smith, London and New York: Routledge Press, 2002.
- BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- BUNNIN Nicholas – YU Jiyuan, “*Modernity*”, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, UK: Blackwell Publishing, 2004.
- BUTLER Christopher, *Postmodernism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2002.
- CADAVA Eduardo, CONNOR Peter, NANCY Jean Luc (ed.), *Who Comes After the Subject*, New York and London: Routledge, 1991.
- CALLINICOS Alex, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- CASSIRER Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- CATON Hiram, *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*, London: Yale University Press, 1973.
- CERAN Yaylagül, *Modern Öznenin Yapısı ve Eleştirisi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, 2002.
- CEVİRİCİ Sema, *Postmodern Düşünce'de Temsil Krizi*, İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Sayı Yayınları, 2017.
- , *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayıncılık, 2018.

- CHOAT Simon, *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, New York: Continuum International Publishing, 2010.
- COLEBROOK Claire, *Gilles Deleuze*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- CRARY Jonathan, *Gözlemcinin Teknikleri: On Dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernite Üzerine*, çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- ÇELGİN Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011.
- DAĞ Ahmet, “Nietzsche ve Transhümanizm Bağlantısı Üzerine Bir Değerlendirme”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2018, Bahar, ss. 207-224.
- , *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- , *Ölümcül Şiddet: Baudrillard'ın Düşüncesi*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- , *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- DARDOT Pierre, LAVAL Christian, *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- DAVİDSON Arnold I., “Arkeoloji, Geneoloji, Etik”, çev. Veli Urhan, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.
- DAVIS Colin, *After Poststructuralism: Reading, Stories and Theory*, London: Routledge, 2004.
- DEACON Roger A., “Theory as a Practice: Foucault's Concept of Problematization”, Telos, 2000, ss. 127-142.
- DEBORD Guy, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- DEBRİX François, “Jean Baudrillard”, *Critical Theorists and International Relations*, ed. Jenny Edkins, Nick Vaughan-Williams, London and New York: Routledge, 2009.
- DEKENS Olivier, *Yapısalcılık*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayıncılık, 2017.
- DELACAMPAGNE Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

DELEUZE Gilles & GUATTARİ Felix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Masumi, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2005.

-----, “Denetim Toplumlari Üzerine Ek”, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2020.

-----, *Anlamın Mantiğı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2015.

-----, *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*, çev. Ayşegül Baran, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.

-----, *Difference and Repetition*, tr. Paul Patton, London: Bloomsbury Academic, 2014.

-----, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017.

-----, *Foucault*, çev. Burcu Yalım – Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019.

-----, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, yay. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017.

-----, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2016.

-----, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.

DEMİR Ömer, ACAR Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

DERRIDA Jacques, “Beşeri Bilimlerin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun”, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, 2020.

-----, “Japon Bir Dosta Mektup”, çev. Medar Atıcı, Mehveş Omay, Toplumbilim: Jacques Derrida Özel Sayısı, S. 10., İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999.

-----, “Roundtable on Autobiography”, “*Otobiographies: The Ear of the Other*” tr. Avital Ronell, New York: Schocken Books, 1985.

-----, *Marx ve Mahdumları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

-----, *Of Grammatology*, Baltimore and Londra: John Hopkins University Press, 1976.

-----, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs*, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

- , *Writing and Difference*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- DESCARTES Rene, *Meditations, Philosophical Works of Descartes*, v.1, çev. Elizabeth Haldane, G. R. T. Ross, England: Cambridge University Press, 1969.
- , *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- DESCOMBES Vincent, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- DILLET Benoit, MACKENZIE Iain, PORTER Robert, *Introduction, The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, der. Benoit Dillet, Iain Mackenzie, Robert Porter, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- DİREK Zeynep, <https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/bataille-tarih-egemenlik-ve-cop/>, erişim Tarihi, 09.10.2020. saat: 14:37.
- DOSSE François, *History of Structuralism: The Rising Sign, 1945-1966*, c. 1., çev. GLASSMAN Deborah, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- DREYFUS Hubert, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- ER Sadık Erol (der.), *Hegel Paris'te*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.
- , *Heidegger Paris'te*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2014.
- , *Nietzsche Paris'te*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013.
- ERIBON Didier, *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- FABIANI Jean Louis, *Fransız Filozofu Kimdir: Kavramların Toplumsal Yaşamı*, çev. Alev Er, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- FALZON Christopher, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- FAY Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- FEATHERSTONE Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- FERRY Luc, Alain Renaut, *French Philosophy, An Essay on Antihumanism*, USA: University of Massachuettts Press, 1990.

- FILLION Real, “*Foucault after Hyppolite: Toward an A-Theistic Theodicy*”, University of Sudbury: The Southern Journal of Philosophy, 2005, S. XLIII, ss. 79-93.
- FLYNN Thomas R., “*Subjectivation in the Latter Foucault*”, The Journal of Philosophy, 1985, v. 82, n. 10, p. 531-540.
- , “*Foucault’s Mapping of History*”, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- FOUCAULT Michel *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Foucault Works of Foucault 1954-1984*, ed. Paul Rabinow, tr. Robert Hurley vd., New York: The New Press, 1997.
- , “*Jean Hyppolite*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*Attica Hapishanesi Hakkında*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*Aydınlanma Nedir?*”, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği*”, *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Bir Soruya Cevap*” *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*Bir Varoluş Estetiği*”, *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Cinsellik ve İktidar*”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- , “*Deliliğin Tarihi’ne Önsöz*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, KESKİN Ferda, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*Delilik, Bir İktidar Sorunu*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*Disiplinci Toplum Krizde*”, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Dünya Büyük Bir Tımarhanedir*”, *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*Entelektüelin Siyasi İşlevi*”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

- , “*Entelektüeller ve İktidar*”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- , “*Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme*”, *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme*”, *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Foucault Sartre’a Cevap Veriyor*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*Foucault*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*G.I.P. Manifestosu*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*Hakikat Kaygısı*” *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Hakikat ve Hukuksal Biçimler*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*Hapishaneler ve Hapishane İsyanları*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*Hapishaneler ve Hapishane İsyanları*”, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- , “*İhlale Önsöz*”, *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2014.
- , “*İktidar Üzerine Bir Diyalog*”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- , “*İktidar ve Beden*”, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*İktidar ve Bilgi*”, *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*İktidarın Halkaları*” *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

- , “*İnsan Öldü Mü?*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*Kimsiniz Siz, Profesör Foucault*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*La poussière et le nuage*” Dits *Écrits IV*, s. 10-19., akt. Clare O’Farrell, *Michel Foucault*, Sage Publications, 2005.
- , “*Michel Foucault’nun Oyunu*”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- , “*Nietzsche, Freud, Marx*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*Nietzsche, Soybilim, Tarih*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru*”, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*Özne ve İktidar*”, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- , “*The Birth of Social Medicine*”, *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, v. 3, ed. James D. Faubion, New York: The New Press, 2001.
- , “*Theatrum Philosophicum*”, *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- , “*Yazar Nedir*”, *Sonsuza Giden Dil*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- , *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, çev. Emre Bayoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- , *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*, çev. Emre Bayoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- , *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- , *Biyopolitikanın Doğuşu*, çev. Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- , *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

- , *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- , *Eleştiri Nedir, Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2020.
- , *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- , *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- , *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
- , *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
- , *Hermenötiğin Kökeni, Kendilik Hakkında -Dartmouth Konferansları, 1980*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- , *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015.
- , *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*, çev. Şule Ünsaldı, İstanbul: Epos Yayınları, 2016.
- , *Language, Counter-Memory, Practice*, çev. Donald F. Bouchard, Sherry Simon, New York: Cornell University Press, 1996.
- , *Marx'tan Sonra Michel Foucault*, söy. Duccio Trambadori, çev. Gökhan Aksay, İstanbul: Olvido Kitap, 2019.
- , *Marx'tan Sonra*, çev. Gökhan Aksay, İstanbul: Olvido Kitap Yayınları, 2019.
- , *Maurice Blanchot: Dışarının Düşüncesi*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- , Noam Chomsky, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Bgst Yayınları, 2017.
- , *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- , *Öznellik ve Hakikat*, çev. Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- , *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2015.

- , *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- , *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon, tr. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, New York: Pantheon Books, 1980.
- , *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları, 1987.
- , *Toplumunu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- , *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, çev. Ümit Umaç, Ali Utku, İstanbul: Birey Yayınları, 2001.
- FUKUYAMA Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil Kitap, 2016.
- GANE Mike, “*Baudrillard*”, *A Companion to Continental Philosophy*, ed. Simon Critchley, William R. Schroeder, USA: Blackwell Publishing, 1999.
- , *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London: Routledge, 1991.
- , *Baudrillard’s Bestiary: Baudrillard and Culture*, London: Routledge, 1991.
- , *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku, Serhat Toker, Ankara: De Ki Yayınevi, 2008.
- GENOSKO Gary, *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*, London and New York: Routledge, 2002.
- GEUSS Raymond, *Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- GIDDENS Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- GOMES Daniel De Oliveira, Baudrillard vs. Foucault: “*Revolving Conceptions of Power in Foucaultian Writings*”, tr. Felipe Zobarán, Anamorphosis, Revista Internacional de Direito e Literatura, 2016, v.2, n.1, pp 69-95.
- GOODCHILD Philip, *Deleuze & Guattari*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- GOODY Jack, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- GÖZEL Özkan, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

GROS Frederik, *Dersin Bağlamı, Öznenin Yorumbilgisi*.

GUTTING Gary, “Foucault and the History of Madness”, *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

-----, “Introduction”, *Michel Foucault: A User’s Manual*, The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

-----, *Continental Philosophy of Science*, USA: Blackwell Publishing, 2005.

-----, *Foucault*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.

-----, *Thinking Impossible: French Philosophy Since 1960*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

GÜÇLÜ Abdülbaki vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2007.

GÜZEL Mehmet, “Gerçeklik İlkesinin Yitimi: Baudrillard’ın Simülasyon Teorisinin Temel Kavramları”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2015, Bahar, S. 19, ss. 65-84 Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

HABERMAS Jürgen, “Modernity: An Incompleted Project”, *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, Washington: Bay Press, 1987.

-----, “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, çev. ve der. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

-----, “The Entry into Postmodernity: Nietzsche as a Turning Point”, *Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, tr. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, 1998.

HADOT Pierre, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

HAN Beatrice, *Foucault’s Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, tr. Edward Pile, California: Stanford University Press, 2002.

HAN Byung Chul, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

-----, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

-----, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın, İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

HARVEY David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Reprinted Cambridge, Mass.: Blackwell, 2003.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on the History of Philosophy, The Lectures of 1825-1826, v. III, Medieval and Modern Philosophy*, ed. Robert F. Brown, tr. R. F. Brown, J. M. Stewart, Oxford: University of California Press, 1990.
- , *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- , *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- , *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ya da Dünya Resimleri Çağı*, çev. ÖZŞAR Levent, Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- , "On The Way to Language", çev. Peter D. Hertz, New York: Collins Publishers, 1982.
- , *Pathmarks*, ed. William Mcneill, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HEIMSOETH Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- HOLLAND Eugene W., *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u, Şizoanalize Giriş*, çev. Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013.
- HORKHEIMER Max, *Akıl Tutulması* çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- HYPOLYTE Jean, "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 1993.
- JAEGER Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- JAMESON Frederic, *Dil Hapishanesi: Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, çev. Mehmet H. Doğan, 2019.
- , *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Nuri Plümer, Abdülbaki Gölcü, Ankara: Nirengi Kitap, 2011.
- JEANNIERE Abel, "Modernite Nedir?" çev. Nilgün Tural, *Modernite versus Postmodernite*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- KAHRAMAN Yakup, *Modern Epistemolojinin Doğuşu*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2016.

- KANT Immanuel, “*What is Enlightenment*”, *Kant’s Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- , *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.
- , *Critique of Pure Reason*, çev. J.M.D. Meiklejohn, Rutland: Everyman’s Library, 1991.
- , *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- KAPAN Nuh Muaz, *Aklın ve Tekniğin Diyalektiği*, İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- KARTAL Onur, *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- KEARNEY Richard, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- KELLNER Douglas, *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford: Stanford University Press, 1989.
- KENNY Anthony, *Modern Felsefe’nin Yükselişi*, c. 3, çev. Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- KESKİN Ferda, “*İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi*”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- , “*Özne ve iktidar*”, *Özne ve İktidar*, çev. Ferda Keskin, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- KHANDIZAJI Amirhosein, *Baudrillard and the Culture Industry: Returning to the First Generation of the Frankfurt School*, Switzerland: Springer International Publishing, 2017.
- KOJEVE Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahatin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- , *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- KOOPMAN Colin, “*Problematization*”, *The Cambridge Foucault Lexicon*, ed. Leonard Lawlor, John Nale, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KOYRE Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.

- KOYUNCU Emre “*Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu*”, *Biyopolitika II: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, ed. Onur Kartal, Ankara: Notabene Yayınları, 2016.
- KULAK Önder, *Theodor Adorno: Kültür Endüstrisinin Kısacasında Kültür*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- KÜÇÜK Mehmet, “*Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi*”, *Modernite versus*
- KÜÇÜKALP Derda, *Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma*, İstanbul: Alfa Aktüel, 2005.
- KÜÇÜKALP Kasım, “*Edmund Husserl ve Fenomenoloji*”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- , “*Gilles Deleuze*”, *Çağdaş Fransız Felsefesi*, ed. Işıl Bayar Bravo, BRAVO Hamdi, Banu Alan Sümer, Ankara: Phoneix Yayınevi, 2019.
- , *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008.
- , CEVİZCİ Ahmet, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- , *Jacques Derrida, Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- , *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2017.
- LANE Richard, *Jean Baudrillard*, London: Routledge Press, 2000.
- LEFEBVRE Henri, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- LEMKE Thomas, *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- , *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, çev. Özge Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
- LIDDELL Henry George, SCOTT Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LINKER D., “*From Kant to Schelling: Counter-Enlightenment in the Name of Reason*”, *The Review of Metaphysics*, December, 2000, S. 54, v. 2, s. 346.
- LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.

- , *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- LUKACS John, *Modern Çağın Sonu*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- LYOTARD Jean François, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Marx & Foucault: Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, der. Ferhat Taylan, Christian Laval, Luca Paltrinieri, çev. İsmet Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- MATHİESEN Thomas, “The Viewer Society: Michel Foucault’s ‘Panopticon’ Revisited” *Theoretical Criminology*, v. 1, n. 2, p. 215-234, 1997.
- MATTRIE Julien Ofray De La, *İnsan Bir Makine*, çev. Ehra Bayramoğlu, İstanbul: Havass Yayınları, 1980.
- MAY Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- MCNAY Lois, *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994.
- MEGILL Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- MELZER Arthur M., “The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity”, *The American Political Science Review*, 1996, v. 90, n. 2, ss. 344-360.
- MOUNIER Emmanuel, *Varoluşçuluk Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ankara: Fol Kitap, 2019.
- NEWMAN Saul, *Bakunin’den Lacan’a: Anti Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- , *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- , *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.
- , *The Will to Power*, tr. Walter Kaufman, R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968.

- OUTRAM Dorinda, *Aydınlanma*, çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- ÖKER Zuhale, “*Kurgusal Dünyanın Gölgesinde Bir Unutkan: Jean Baudrillard*”, Kadife Karanlık, *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar*, Rigel Nurdoğan, Gül Batuş ve Gülede Yücedoğan der., İstanbul: Su Yayınları, 2005.
- ÖZDEL Gizem, “*Foucault Bağlamında İktidarın Görünmezliği ve ‘Panoptikon’ ile ‘İktidarın Gözü’ Göstergeleri*”, The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication -TOJDAC, January, v, 2, 1, 1, 2012.
- ÖZEL İsmet, *Erbain, Kırk Yılın Şiirleri*, İstanbul: TIYO Yayınları, 2012.
- ÖZGÜL Gönül Eda, “Yanılsamalar Labirentinde Bir Yanılsama Olarak Özne”, *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*, ed. Özlem Oğuzhan, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2015.
- ÖZLEM Doğan, “*Giriş: Heidegger ve Teknik*”, Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- , *Evensellik Mitozu*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.
- , *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1993.
- , *Kant Üstüne Yazılar*, İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015.
- ÖZMAKAS Utku, “*Foucault: İktidardan Biyoiktidara*”, Cogito, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, S.70-71, ss.53-81, 2012.
- ÖZMAKAS Utku, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- ÖZTÜRK Serdar, “*Filmlerle Görünürlüğün Dönüşümü: Panoptikon, Süperpanoptikon, Sinoptikon*”, İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, S. 36, Bahar 2013.
- PARAS Eric, *Michel Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- PAWLETT William, “*Object*”, *Baudrillard Dictionary*, ed. Richard G. Smith, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- , *Jean Baudrillard: Against Banality*, London and New York: Routledge, 2007.
- PAZ Octavio, “*Şiir ve Modernite*”, çev. Nilgün Tural, *Modernite versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- PEARSON Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

- , *Kusursuz Nihilist: Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
- , *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1995, ss. 117-118.
- PEREC Georges, *Şeyler*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- PETERS Francis E., "Hypokeimenon" *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- POSTER Mark, "Introduction", Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Stanford: Stanford University Press, 1988.
- , *Existential Marxism in Postwar France From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press, 1975.
- , *Foucault, Deleuze ve Yeni Medya*, çev. Erkal Ünal, Cogito, *Michel Foucault*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, S. 70-71, 2012.
- , *Jean Baudrillard: Selected Writings*, USA: Stanford University Press, 1988.
- , *Semiotics and Critical Theory: From Marx to Baudrillard*, 1978, v. 8, n. 1, The Problems of Reading in Contemporary American Criticism: A Symposium, pp. 275-288.
- , *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*, USA: University of Chicago Press, 2007.
- Modernite versus Postmodernite, der. Mehmet Küçük, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- PREUS Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Maryland: Scarecrow Press Inc., 2007.
- RANDALL William L., *Bizi Biz Yapan Hikayeler*, çev. Şen Süer Kaya, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- REVEL Judith, *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- , *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- ROBINSON Dave, *Postmodern Encounters: Nietzsche and Postmodernism*, New York: Totem Books, 2000.
- ROCKMORE Tom, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

- , *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, London and New York: Routledge, 1995.
- RORTY Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- ROSEN Jeffrey, *Naked Crowd: Reclaiming Security and Freedom in an Anxious Age*, USA: Random House, 2005.
- ROSENAU Pauline Marie, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine* Söylev, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- , *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 1995.
- RUSS Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- RUSTHERHOLD P., “*On the Crisis of Representation*”, *Semiotica*, 143-1/4, 2003.
- SARTRE Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- , *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- SARUP Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2017.
- SAUSSURE Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınevi, 1998.
- SAX Benjamin, “*Remember Foucault, Remember Baudrillard*”, *The European Legacy*, 2009, v. 14, n. 2, ss. 197-203.
- SAY Ömer, “*Deleuze ve Guattari’de Öznenin Şizoanalitik Özgürlüğü ve Arkaplanı*”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, c. 12, S. 1, yıl: 2017, ss. 135-154.
- SCHMITT Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- SCHRIFT Alan, “*Nietzsche’s French Legacy*”, *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus, Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1996.

- , *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York and London: Routledge, 1995.
- SCHRIFT Alan D., *Twentieth Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, USA: Blackwell Publishing, 2006.
- SHERIDAN Alan, *Michel Foucault: Will to Truth*, London and New York: Routledge, 2005.
- SIM Stuart (ed.), *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan – Ali Utku, Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006.
- SIMONS Jon, *Foucault and Political: Thinking the Political*, London: Routledge, 2002.
- SLUGA Hans, “I’m Simply a Nietzschean”, Timothy O’Leary, Christopher Falzon (ed.), *Foucault and Philosophy*, Wiley and Blackwell, 2010.
- SMART Barry, *Michel Foucault*, London and New York: Routledge, 2002.
- , *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, London and New York: Routledge, 1992.
- SOUTER A., WYLLIE J. M. vd., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- STACE Walter Terence, *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, Ankara: Fol Kitap, 2019.
- STEVEN Best, KELLNER Douglas, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- STRAUSS Claude Lévi, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuzdemir, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- , *Uzaktan Yakından*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- , *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- , *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, Ankara: İmge Yayınevi, 2012.
- STURROCK John, *Structuralism*, USA: Blackwell Publishing, 2003.
- ŞAN Emre (ed.), *Çağdaş Fransız Düşüncesi ve Fenomenoloji Hareketi*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- , “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger”, Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, S. 8, Nisan, 2017, ss. 238-263.

- , “Sunuş: Fransız Fenomenoloji Hareketi”, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, çev. ve der. Emre Şan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- ŞENER Gülsüm & Oğuz Kuş, “Büyük Birader’den Büyük Veriye Gözetim Toplumu, *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*, ed. Özlem Oğuzhan, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2015.
- TAYLAN Ferhat, “Önsöz: *Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh*”, FOUCAULT Michel, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Collège de France Dersleri 1977-1978, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- TAYLOR Charles, *Benliğin Kaynakları*, çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- , *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- TEKELİOĞLU Orhan, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1992.
- TİMUR Taner, *Marksizm, İnsan ve Toplum: Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu*, İstanbul: Yordam Kitap, 2007.
- TOFFOLETTI Kim, *Yeni Bir Bakışla Baudrillard*, çev. Yetkin Başkavak, İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2014.
- TOURAINÉ Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- TOYNBEE Arnold J., *A Study of History*, Oxford: Oxford University Press, 1974.
- TUBBS Nigel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Sadık Türker, “Analitik Fiyon: Çağertesi-Beşerertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu”, *Felsefi Düşün*, S. 9, ss. 224-269, 2017.
- URHAN Veli, “*Michel Foucault: Klasik ve Modern Çağlarda İnsan*”, *EKEV Akademi Dergisi*, y.11, S. 32, ss.11-24.
- , *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- , *Foucault*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- , *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

- VATTİMO Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- VEYNE Paul, “*Foucault Revolutionizes History*”, *Foucault and His Interlocutors*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- , *Foucault: Düşüncesi, Kişiliği*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- VIRILLO Paul, *Enformasyon Bombası*, çev. Kaya Şahin, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- VORLANDER Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, sad. Yüksel Kaynar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016.
- WILLIAMS Caroline, “*Subject*”, *Encyclopedia of Modern French Thought*, ed. Christopher John Murray, New York and London: Taylor and Francis Group, 2004.
- , *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, London and New York: The Athlone Press, 2001.
- YIBING Zhang, *Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu, Postmarksızmin Temel Eserlerinin Analizi c. II*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012.
- ZELYUT Solmaz, *Dört Adalı*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

ÖZGEÇMİŞ		
Adı-Soyadı	Mustafa	DİKMEN
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2005 - 2009	Bursa İpekçilik Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2009 - 2014	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2014 - 2016	Bursa Uludağ Üniversitesi
Doktora	2016 -	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2015 -	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayımlar:		
Diğer:		
İletişim (e-posta):		
Tarih:		
İmza:		
Adı-Soyadı:		