T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA TARİH FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

SEVER IŞIK

İSTANBUL, 2009

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

MICHEL FOUCAULT'DA TARİH FELSEFESİ

Yüksek Lisans Tezi

SEVER IŞIK

Danışman: PROF.DR. ALİ DURUSOY

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi SEVER IŞIK nın MICHEL FOUCAULT'DA TARİH FELSEFESİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 28.05.2009 tarih ve 2009/09-33 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi	: 24./06/2009	
1) Tez Danışmanı :	**PROF. DR. ALİ DURUSOY**	
2) Jüri Üyesi :	**DOÇ. DR. MUHİTTİN MACİT**	
3) Jüri Üyesi :	**DOÇ. DR. İ.SAFA ÜSTÜN**	

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

GİRİŞ ……1

1. Michel Foucault: Şimdiki Zamanın Tarihçisi……..2
2. Foucault'nun Felsefesi'nin Batı Düşüncesindeki Konumu…….…5
3. Tarih Felsefesi..……10
4. Konunun Ele Alınışı……..….15

1. ARKEOLOG FOUCAULT……19

1.1. Foucaultcu Metodolojinin Temel Kavramaları…….…..19
1.1.1 Söylem ve Söylemsel Düzenler……....19
1.1.2 Arkeoloji, Bilgi ve Bilim……..23
1.1.3 Episteme ve Epistemik Kırılmalar……...30
1.1.4 Arkeolojik Tarihin Dört Epistemesi……36
1.1.4.1 Rönesans Epistemesi……...37
1.1.4.2 Klasik Çağ Epistemesi…….....38
1.1.4.3 Modern Çağ Epistemesi……..41
1.1.4.4 Postmodern Episteme……...44
1.2. Arkeolojinin Değerlendirilmesi ……...44
1.2.1 Beşeri Bilimlerin Doğuşu…….....44
1.2.2 İnsanın Doğuşu…….....46
1.2.3 Tarihin Doğuşu…….....52
1.2.4 İlerlemenin Yadsınması ve Tarihte Kesintililik…….....54

2. SOYKÜTÜKÇÜ FOUCAULT……64

2.1 Soykütüğü Özne ve Antihümanizm……64
2.2 Nietzsche, Tarih ve Soykütüğü……68
2.3 Nietzsche ve Tarih Yazımı……..73
2.4 Sokütükçü Tarihte İktidar/Bilgi……78
2.5 İktidar……81

2.6 Soykütüğün Değerlendirilmesi…….87
3.6.1 Gözetleme ve Cezalandırma ya da Toplumun Mahkumlaştırılması…87
3.6.2 Cinsellik, Etik, İktidar ve Soykütüğü ……..90

3. FOUCAULTCU TARİHİN EPİSTEMOLOJİSİ.....97
3.1. Arkeoloji, Soykütüğü ve Sorunsallaştırma: Foucaultcu Metodolojide Süreklilik……....97
3.2. Foucault ve Marksizm ……..101
3.3. Foucault ve Annales ……....104
3.4. Foucault ve Aydınlanmanın Şantajı.……108
3.5. Çifte Cinayet: "Tanrı'nın Ölümü"nden "İnsanın Ölümü"ne…..……..112
3.6. Tarihin Epistemolojisi……...115
3.6.1 Arkeolojik Tarihin Epistemolojisi……..116
3.6.1.1. Tarihte Nedensellik, Nesnellik ve Öznellik …….116
3.6.1.2. İlerleme ve Rasyonalite…….....124
3.6.2. Soykütükçü Tarihin Epistemolojisi…….....125
3.6.2.1. Soykütükçü Tarihte Hakikat ve İktidar…….....125
3.6.2.2. Tarihte Nedensellik, Nesnellik ve Öznellik……...129
3.6.2.3. Tarihte İlerleme ve Rasyonalite…….136

4. SONUÇ……139
KAYNAKÇA……141

GİRİŞ

1. Michel Foucault: Şimdiki Zamanın Tarihçisi

Michel Foucault 1926'da orta sınıftan bir ailenin çocuğu olarak Poitiers'te doğdu. Doktor olan babası onu ilk önce bir Katolik okuluna gönderdi. Daha sonra Paris'te IV. Henry Lisesi'nde, yatılı olarak okudu (Merquior, 1986, s 17). 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından olan *Ecole normale supérieure'*e girdi. Felsefe ve pisikoloji öğrenimi gördü. 1948'de felsefe ve 1949'da psikoloji dallarında lisans derecesi aldı. Burada, Postyapısalcı Marksizmin kurucusu Louis Althusser ve Fransadaki en önemli iki Hegel yorumcusundan biri ve Zihnin Fenomenolojisi'nin Fransızca çevirmeni olan Jean Hyppolite ile bilim tarihçisi ve seçkin bir epitemolog olan Georges Canguilhem'in öğrencisi oldu. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisinden 1952'de ayrıldı. Bir süre hastanelerde psikolog olarak çalıştı. 1953'te *Ecole normal'*de felsefe asistanı oldu ve psikoloji eğitimine devam etti. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diploması aldı.

1954'te ilk çalışması olan, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalığı* yazdı. Georges Dumézil'in tavsiyesiyle 1955'ten itibaren İsveç'in Protestan Upssala üniversitesin Fransızca bölümünde dört yıl ders verdikten sonra, birer yıl arayla Varşova (1958) ve Hamburg (1959) Fransız Enstitülerinin başkanlığını yaptı. 1955-1960 yıları arsında ilk önemli arkeolojik çalışması olan, kendisine "psikolojinin arkeolojisi" gözüyle bakılan *Deliliğin Tarihi'n*i tamamladı ve Clermont-Ferrand Üniversitesinde psikoloji dersleri vermeye başladı. 1961'de *Deliliğin Tarihi'*ni doktora tezi olarak savundu ve aynı üniversitenin felsefe bölümü başkanlığına getirildi. Aynı yıl Gilles Deleuze'le tanıştı. 1962'de Georges Battaile'nin kurmuş olduğu *Critique* dergisinin yayın kuruluna girdi. 1963'te "Tıbbi Bakışın Arkeoloji" alt ismini taşıyan *Kliniğin Doğuşu* kitabını yayımladı. 1966'da ilk baskısı bir ayda tükenen, büyük tartışmalara neden olan ve alt başlığı "İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi" olan taşıyan *Kelimler ve Şeyler* yayımlandı (Keskin, 2002, s.9) Foucault'nun Fransız entellekütel geleneğinde kendisine yer

edinmek için ağdalı, teknik bir terminoloji kullandığı kitap, çok satar ve sıkı bir tartışma başlatır. Birçok kişinin yanı sıra Sartre, Foucault'nun tarihi reddettiğini iddia ederek onu yapısalcılıkla suçlar. Sartre'ın kitabını okumadığını söyleyerek cevap vermeyen (Keskin 1998, s.302) Foucault, *Kelimler ve Şeyler'*in İngilizce baskısına yazdığı önsözünde "yarım zekalı yorumcular" ın kendisine yapısalcı payesi vermelerine karşın kendisinin "yapısal çözümlemeyi belirleyen yöntem, kavram ya da anahtar terimlerin hiçbirini" kullanmadığını belirterek bu etiketi reddeder (Merquior, 1986, s.18).

"İnsanın ölümü"nü ilan eden ve hümanist geleneği karşısına alan eserin yarattığı tartışmalardan ve Fransanın boğucu entelektüel ahlakından rahatsız olan Foucault, Tunus Üniversitesi'nde felsefe pröfesörü olarak çalışmak üzere ayrılır. Tunus'ta antiemperyalist gösteriler yapan öğrencilere işbirliği yapar. Mayıs 1968 olaylarından sonra (öğrencilerin evin arka bahçesini bildiri basmak amacıylam kullanmasın yüzünden (Keskin, 1998, s.303) polis tarafından sürekli taciz edilince Paris'e dönen Foucault, yeni kurulan Vicennes Deneme üniversitesinde felsefe bölümünün başına geçti ve burada bir yıl ders verdi. 1969' da başta *Kelimeler ve Şeyler* olmak üzere arkeolojik eserlerinde kullandığı yöntemin açıklaması olan, *Bilginin Arkeolojisi'*ni yayımladı (Keskin, 2002, s.9). Bu yıllarda birçok siyasal eylemde bulunur Foucault; Vincennes'teki boykotlarda öğrencilerle birlikte güvenlik güçlerine karşı en ön saflarda yer alır. Arap göçmenlere karşı yapılan ırkçılığı protesto etmek için Sartre ve Genet gibi isimlerle düzenlediği gösterilere katılır. Franko rejiminin ölüme mahkum ettiği militanlara destek vermek için Costa Gavras, Yves Montad, Claude Mauriac ve Ragis Debray ile Madrid'e gider fakat polis tarafından derdest edilip geri gönderilir. Doğu Blokundaki rejim karşıtı entellektüllere destek olmak amacıyla toplantılar düzenler (Keskin, 1998, s.303). G.I.P. (Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu) adlı oluşumun kurucuları arasında yer alır. 1973'te Sartre ve Maurice Clavel'le birlikte *Libération* gazetesinin kuruluşuna katılır (Keskin, 2002, s.9). Fakat şunu belirtelim ki Foucault evrensel hakikatler adına halka öncülük ve rehberlik edecek bir entelektüel rolünü reddeder.

Jean Hyppolite'nin 1968'deki ölümünden sonra, 1970'te *Felsefi Düşünce Tarihi Kürsüsü*nün ismi *Düşünce Sistemleri tarihi* olarak değiştirilerek başına 12 Nisan 1970'te Foucault getirilir ve bu görevine ölümüne kadar devam eder. 1975'te *Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu* isimli eserini yayımlandı. İktidar ilişkilerinin, stratejilerinin ve taktiklerinin, yani, batı toplumlarında öznelliği kurma biçimlerinin çözümlemesinin yapıldığı kitap büyük ilgi gördü. 1976'da altı cilt olarak yazmayı planladığı eseri olan *Cinselliğin Tarihi'*nin ilk cildi olan *Bilme İstenci* yayımlandı. Foucault'nun cinsellik konusunda baskıcı kuramı eleştirerek, cinselliğin bastırılmadığını, tam tersine modern biyo-iktidar tarafından üretilip bedene nüfuz etmek için bireylere dayatıldığını söylediği kitap, insanın hakikatini arzuların gerçekleşmesine bulan Freud ve Marcusecu teorinin de bir eleştirisi idi. Cinselliğin Tarihi'nin diğer ciltlerinin, *Kendilik Kaygısı* ve *Hazların Kullanımı*'nın, yayınlanmasına kadar geçen süre içinde, Foucault, Fransız entelektüelleri ile birlikte Polonya ve İspanya'daki baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslar arası kampanyalara katıldı. Bu süreç içinde irili ufaklı bir çok makale ve söyleşi yayımladı. Makale, söyleşi ve çeşitli ülkelerde verdiği dersler 1994'te dört cilt halinde *Dict et écrits* (söylenmiş ve yazılmışlar) ismiyle yayımlandı. Ayrıca Colage de France'da verdiği derslerde kitaplaştırılmıştır. Foucault'nun eserleri edebiyattan felsefeye, insan bilimlerinden siyasete, birçok alanda sayısız çalışma için çıkış noktası olmuştur (Keskin, 2002, s.7-9). Günümüzde Foucaultçu yaklaşımlar doğrultusunda entelektüel üretim devam etmektedir.

Karmaşık ve anlaşılması güç bir entelektüel kişiliğe sahip olan Foucault'nun, hiçbir zaman vazgeçemediği antihümanist kişiliği, onu kültür karşıtı bir cennet olarak gördüğü Kaliforniya'ya tutkunluğa ve Marcuse gibi Batı mantığına karşı mücadeleye girişmeye sevk etti. 1968 ruhuna bütün ruhuyla katıldı, mahkumların ilk görevinin kaçmaya çalışmak olduğunu açıkça belirtti ve İran devrimini destekleyerek entelektüelleri hayal kırıklığına uğrattı (Merquior, 1986, s.16) Foucault, Sartre ve Derida gibi başka filozoflardan gelen eleştirilere karşı saldırılar yönelterek sözünü sakınmaz bir polemikçi olduğunu gösterdi.

Yaşamı boyuca bir çok yer değiştirmiş, İsveç, Polonya, Almanya'da görevli olarak bir süre kalmış, bunun dışında konferans vermek amacıyla Brezilya, Amerika,

Japonya, İtalya'da bulunmuştur. Ayrıca Foucault, Türkiye'de de bulunmuş, yapısalcılık üzerine konuşmalar yapmış; fakat dostlarına anlattığına göre İstanbul'u pek beğenmemişti (Keskin, 1998, s.303).

Aldığı eğitim ve bulunduğu kurumlar ve siyasal eylemleri düşünüldüğünde Foucault, Fransız entelektüel geleneğinin tüm izlerini taşır (Keskin, 1998, s.301). Foucault yüzyılımıza damgasını vurmuş diğer Fransız entelektüelleri gibi Marks ve Freud'tan etkiler taşır (Said, 1999, s.173). Ayrıca O, Gaston Bachelard, Georges Dumezil, Jean Hypolite, sürrealist şair ve yazarlar: Andre Breton, Raymond Russel; yazar ve filozoflar: Georges Battalie, Maourice Blanchot'tan etkilenmiştir (Keskin, 1998, s.299).

Foucault'nun düşüncesi üzerine onlarca kitap ve yüzlerce makalenin yanında ölümünden sonra üç biyografisi yayımlanmıştır. Foucault ile ilgili literatürün önemli bir kısmı Angloamerikan çevreden gelmekte ve onun yöntemleri birçok alana (modernlik eleştirisi, iktidar analizi, etik, cinsellik araştırmaları vb.) uygulanmaktadır.

Foucault'ya olan ilginin bir nedeni de Angloamerikan çevrelerde postmodern düşüncenin vardığı boyut ve Foucault'nun Postmodern bir düşünür olarak değerlendirilmesidir. Fakat, Foucault, açıkça "ben postmodernist değilim, postmodernin ne anlam geldiğini bilmiyorum" der ve kendini açıkça modernliğin tutumu olarak tanımladığı aydınlanma çizgisinde konumlandırır (Keskin, 1998, s.299). Merquior'a göre Foucault'nun gördüğü bunca ilgini nedeni, eserlerinin yarattığın etki, eserlerinin içeriğinde yatmaktadır. Bu içerik, iktidar üzerine ve söylemin iktidarı üzerine söylemidir. Radikal bir bakış açısına sahip olmakla birlikte solun geleneksel inançlarından bıkmış olan aydınlar ve insan bilimleri ile uğraşan sosyal bilimciler için Foucault'nun eserleri ilgi kaynağı olmuştur. Foucault. günümüz Port-Royal gramerinden, Darwin öncesi doğa bilgisi uzmanlarından, çağdaş hapishane sisteminin tarihten neler öğrenebileceği gibi konularda, alışılmamış bir bilgilenme türü ve olağanüstü yetenekleri, söz söyleme ustalığı ile birçok yeni düşünce, varsayım ve kavramın tavında dövülmesine yardımcı olan bir filozoftur (Merquior, 1986, s.20).

Fransız düşünce dünyasında Foucault'nun üzerine çok çalışılmamasının nedeni Derrida'ya göre Foucault'nun Fransa'da henüz ölmemiş olmasıdır (Keskin, 1998, s.305). Kendisini, "yaşanan anın tarihçisi" olarak niteleyen Foucault, gerçektende kıta Avrupa'sı felsefesinde felsefe ile tarihi kaynaştıran böylece çağdaş Batı uygarlığının göz kamaştırıcı bir eleştirisini oluşturan düşünürdür (Merquior, 1986, s.20). Edward Said'de göre "Nietzsche'nin modern havarilerinin en büyüğü ve 20. yüzyıl Batısının muhalif entelektüel yaşamının en dikkate değer açılımlarında merkezi bir sima" (Said, 1999, s.172) olan Foucault, Parisli entelektüeller içinde, kuramsal incelenmede en somut ve tarihselci olduğu kadar en radikal olanı idi (Said, 1999, s.173). Çünkü, tüm yaklaşımlarını, tarihsel çalışmalarında uygulayarak kullandığı yöntemlerin verimliliğini bizzat göstermiştir.

Foucault 1984'te öldüğü zaman, *Collage De France'*den meslektaşı Paul Veyne yazdığı kısa Foucault biyografisinde onun çalışmalarının "yüzyılımız düşüncesinin en önemli olayı" olduğunu belirtmiştir. (Merquior, 1986, s.13). Foucault çağımızın en büyük filozofu olmasa da Fransız felsefesinin odak ismi olduğu kesindir.

Foucault arkasında, dolu ve sıra dışı bir yaşam bırakmış, felsefe, tarih, insan bilimlerin yapılışını, edebiyata bakışı değiştirmiş, yaşadığı çağa damgasını vurmuş bir düşünürdür (Keskin, 1998, s.305). Sosyal ve entelektüel tarihin muazzam sahalarını hem geleneksel, hem de sıra dışı metinleri aynı dikkatle okuyan ve özgün şeyler söyleyen Foucault, ne yalnızca bir tarihçi filozof, ne edebiyat eleştirmeni; fakat hepsi ve daha fazlası idi (Said, 1999, s.173).

2. Foucault'nun Felsefesi'nin Batı Düşüncesindeki Konumu

Anti-tarihsel bir tarihçi olan Foucault, tarih yazarken onun her kuralını tehdit eder. Bu O'nun yüzden tarih metinlerin, bir tarih teorisi olup olmadığı sorulabilir. Buna rağmen onun sistematik olmayan tarihleri içinde onun tarihlerini mümkün kılan kavram ve kategoriler bulunabilir, ortaya konulabilir (Poster, 2006, s.82).

Foucault'yu okumaya başlar başlamaz hemen büyük bir sorun belirir, ki, bu onu eleştirenlerin ana savıdır: Hangi Foucault'dan söz ediyoruz? Foucault kronolojik ve mantıksal yapısı belirlenebilecek bir dönemsel eleştirmenin nesnesidir. Bir değil, iki, üç,

dört, beş Foucault söz konusudur. Foucault'yu dönemselleştirmek, çizgisel bir haritasını çizmek oldukça zordur. O'nun güzergâhında en azından iki tür değişim vardır. İlki kavramsal değişimler, ikincisi ise metodolojik değişimler. Sorun yaratan da bu değişimlerdir (Revel, 2005, s.8). İster kavramalar söz konusu olsun ister yöntem, Foucault'da aslında iki değişim çeşitlemesi vardır ve bunlar bir alt bölünmeyi daha temsil ederler. Kullandığı yöntem üzerinden Foucault'nun çalışmalrını iki döneme ayırabiliriz; ilki arkeoloji dönem, ikincisi ise yetmişli yıllardaki çalışmalarını kapsayan soykütükçü dönem. Bununla beraber Foucault'da kavramlar ile yöntem arasındaki ayrımın güç olduğunu belirtmek gerekir. O'nun için Foucault'nun bir *felsefi düşünce*sinden ve felsefi bir eserinden çok *felsefi güzergah*ından bahsedilebilir (Revel, 2005, s.10-11).

Foucault, amacının "yaşanan anın tarihini yazmak" olduğunu sık sık belirtmiştir. Çağdaş Batı kültürdeki bazı anahtar kavramaları, uygulamaları tarihsel bir perspektif içine oturtarak bunların kavramsal temellerini bulmak, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi'*nden *Cinselliğin Tarihi'*ne kadar olan bütün çalışmalarındaki hedefi olmuştur (Merquior, 1986, s.18-19). 1960'lı yılardan itibaren Foucault'nun tarihe yönelerek, irdeleyici bir gözle ele aldığı Batının geçmişindeki büyüleyici, dokunulmamış bir alan olan bu kavram ve uygulamaların başlıcaları; deliliğe karşı toplumsal davranışın evrimi, modernizm öncesi toplumsal tıbbın evrimi, biyoloji, dilbilim ve ekonominin kavramsal kökleri vb. dir.

Foucault'nun, son yıllarında sık sık söz ettiği yaşanan anın ve çağın tarihi, felsefi bir eleştirisini yapma tasarısı, iki hedefe yönelikti: Birincisi batıda aklın yükselişine ilişkin "tarihi koşulları" belirlemek; ikincisi ise çağdaş kültürün özünü oluşturan akılcılığın tarihsel temelleri karşısında günümüzde nasıl bir konumda bulunduğumuzu incelemeye yönelerek "yaşanan anın bir çözümlemesi"ni yapmaktı (Merquior, 1986, s.20).

Foucault'ya göre çağdaş felsefe, genellikle "olgunluğa varmış" özerk aklın tarihsel doğuşunu araştırma isteğinden yola çıkar. Dolayısıyla felsefenin konusu, aklın tarihi (içinde aklın özerkliği kabul ettiği tarihsel uğrağın ne olduğu), bilim, teknoloji ve siyasal örgütlemenin geniş kalıpları çerçevesinde ussallığın tarihidir. Foucault'ya göre,

modern felsefe Kant'ın "ünlü "aydınlanama nedir?" sorusuna dayanır. Ona göre Fransa'da, bu soru A. Comte ile "bilim tarihi nedir?" Sorusuna dönüştürülmüştür. Max Weber'den Habermas'a kadar Almanya'da ise "Avrupa'da aklın, rasyonel biçimlerinin tarihi nedir?", "toplumsal rasyonalite" nedir? Sorusuna dönüşmüştür (Foucault, 2001, s. 22). Foucault, kendisi projesini ise şöyle konumlandır: "Beni ilgilendiren, tamamıyla insan öznesinin kendi kendine uyguladığı rasyonalite biçimleri idi" (Foucault, 2001, s. 30). Fransa'daki bilim tarihçileri bilimsel bir nesnenin, amacın nasıl oluştuğu sorunu üzerinde dururken, Foucault'nun kendisine sorduğu soru şu idi: nasıl oldu da insan öznesi kendisini akla uygun bilginin nesnesi olarak ele aldı ve kendisini nereye oturttu? Hangi ussallık kalıpları ve tarihsel koşular aracılığıyla bunu yaptı? Ve bunu ne pahasına yaptı? İşte asıl sorun budur. Özneler kendileri hakkındaki hakikaten ne pahasına söz etmektedirler? (Foucault, 2001, s.30).

Foucault, Alman ve Fransız yorumları arasında bir sentez yapılabileceğini düşünür ve seçici bir tutumla, bilgi olarak, akla öncelik vermeyi sürdürmekle beraber, bilimin, nesnel ve evrensel aklın cisimleşmesi olarak ele alınması şeklindeki pozitivist düşünceyi yadsır. Öte yandan aklın toplumsal biçimlerinin değişkenliği konusundaki duyarlılığından dolayı Alman çoğulcu ussallık anlayışından övgüyle bahseden Foucault, Batıda "aklın üstünlüğü"nün aldığı farklı toplumsal biçimler"e Weber'ci, ve Frankurt'çu akımın duyduğu ilgiyi paylaştığını itiraf eder (Merquior, 1986, s.23).

"Hiçbir zaman bir Freudyen olmadım, hiçbir zaman bir Marksist olmadım ve hiçbir zaman bir yapısalcı olmadım" (Foucault, 2001, s.18) diyen Foucault, düşünce tarihini, öznenin egemenliğinden kurtarmaya çalışır. Yapısalcılar gibi kurucu ya da yaratıcı bir özne fikrinin terk edilmesi gerektiği düşüncesini savunur. Fakat yapısalcı etiketini kabul etmez

Foucault, amacının, hiçbir teleolojinin peşinen etkisiz hale getiremeyeceği bir kesintililik içinde tarihi incelemek, hiçbir aşkın yapının kendisine özne biçimi dayatamayacağı bir anonimlik içinde tarihin açılımına olanak sağlamak; tarihi hiçbir biçimde başlangıç noktasına dönme umudu vermeyecek bir geçiciliğe kavuşturmak ve tarihi deneyüstü narsizmden tamamen kurtarmak olduğunu söyler (Merquior, 1986,

s.22). Foucault, teleolojiyi tarihsel bilgi alanından kovmaya çalışmaktadır. Tarihi aşkına gönderme yapmadan tamamen dünyevi bağlamda incelemektedir.

Foucault, diğer son dönem kıta Avrupa felsefecileri gibi, Descartes'ten Hegel'e kadar çok belirgin bir şekilde Batı felsefesine egemen olan antroposentrik bilinç felsefesine karşı saldırıya geçmiş, gerçekliği saydam bir biçimde kavrayacak olan bir aşkın özne anlayışını yıkmaya çalışmıştır. İnsan doğasında gerçeği kavrayacak bir ipucu olduğunu varsayan özne felsefesi; idealist felsefe, Marks'ın praxis düşüncesi, fenomenoloji ve varoluşçuluk ile Avrupa'da varlığını devam ettirmiştir

Nietzsche, Marks ve Freud kendilerini aydınlamanın mirasçıları olarak görürlerken, Foucault bunu kabul etmez. Foucault akılcı liberal kültürün kaynağı olan aydınlanmanın benimsediği değerlere karşı olacak biçimde çağdaş tarihe yeni bir anlam kazandırmaya çalışır (Merquior, 1986, s.194). Geçmişe ilişkin idealist ve materyalist filozof ve tarihçilerin yapmaya çalıştığı gibi, geçmişe dair kültürel bütünlüklere ve global bir kavrayışa ulaşmaya çalışmaz. O söylemleri irdeleme yoluna gider.

Foucault, özneyi, modern felsefe ve beşeri bilimler için başlangıcından itibaren köstekleyici bir göbek kordonu olarak görür (West, 1998, s.234). Modern özne felsefesi ile beşeri bilimleri birbirinden ayırmaya yönelik girişimler olan yapısalcılık, hermeneutik ve fenomenolojiye çeşitli zamanlarda ilgi duymakla beraber, onları modern öznenin boyunduruk atına alınışının suç ortakları oldukları gerekçesiyle reddeder. Foucault, özneyi, boyun eğdirilme ve iktidarla özdeşleştir. Öznenin iki anlamı; "nesnelleştirme" ve "öznelleştirme" süreçlerine tekabül eder (West,1998, s.235).

Edward Said'e göre Foucault'nun en önemli katkısı, insanbilimlerine temel teşkil eden kimlik ve öznellik araştırmalarının antropolojik modellerini yok etmesidir (Said,1999, s.180). Böylece Foucault antihümanist bir proje olarak bilimlerinde ve felsefi düşüncede, insan merkezciliğe karşı olan söylem temelli yeni bir yaklaşım getirmiştir.

Foucault gerçekliğe karşı derin bir şüphe besler. Ona göre bilgi hatta her bilim iktidar arzusunun bir aracıdır. Bilgiler bir iktidarın uygulamasına katılırlar bu bilgiler

insanın ve yeryüzünün daha iyi denetlenebilmesini sağlayacak biçimde kendi nesnelerini üretirler.

Habermas'ın doğru bulduğu evrenselci bakış açısından vazgeçtiğinin bilincinde olan Foucault, "hakikatin ve adaletin efendisi" tavrını takınmaksızın eleştirel bilgi sağlayacak "özgül aydın" idealini öne sürer. Habermas, evrenselciliği doğruluğun bir güvencesi olarak görürken, Foucault, bunu dogmatizmin bir maskesi olarak görür. Evrensel doğruluk yalnızca bilginin ölçütü kılığına bürünmüş iktidarın bir başka adıdır (Merquior, 1986, s.198).

Foucault, "yaşanan anın tarihi"ni yazmak iddiasında olmasına rağmen bilim, ekonomi, milliyetçilik, demokrasi gibi çağdaş konularla uğraşmaz. Foucault, Deleuze ve Lyotard saldırdıklarığı değerlerin karşısına yeni bir şey, yeni bir seçenek ve teori koymazlar. Bir seçenekten yoksun oldukları için Habermas onları, yeni-muhafazakar olarak adlandır. Foucault yeni değerler sistemi önermez; çünkü o evrensel değerlere inanamaz. Örneğin: 1971'de Noam Chomsky ile televizyonda yaptığı bir tartışmada, devrimcilerin görevinin adaleti sağlamak değil, iktidarı ele geçirmek olduğu söyleyerek, doğruluk, adalet ve insan doğası gibi soyut kavramaların en sonunda Batı kültüründeki egemen sınıfların çıkarını yansıtmak zorunda olduğu gerekçesiyle, örnek bir toplum modeli sunmayı reddeder (Foucault, 1999, s.156-159). Habermas, Foucault, için şöyle der; "Foucault taraf tutma istemine direnir. Erkin kötü, çirkin, steril ve ölü olduğu; erkin uygulandığı şeyin ise haklı olduğunu ileri süren solcu dogma ile dalga geçer. Onun açısından haklı taraf yoktur". Ayrıca Foucault açısından haklı taraf olamaz; çünkü eleştirel bir duruşu haklı çıkarabileceği değerlere kuşku beslemektedir (May, 2000, s.146).

Edward Said, Foucault'yu Avrupa merkezci olmakla eleştirir. O sınırlı olan Fransa'nın tanıklıkları ile evrensel yargılarda bulunmakla, tarihi sanki bir grup Alman ve Fransız arasında cereyan etmiş gibi yazmaktadır. Ayrıca O, dışlama, sınırlama ve baskı ile karşılaşan feminist ve postkolonyal yazarlarla ilişkilerinde gerçek bir alaka göstermez (Said, 1999, s.178).

3. Tarih felsefesi

Tezimizin daha iyi anlaşılabilmesi için tarih felsefesinin doğuşunu, nasıl anlaşıldığını ve cevabını aradığı soruları kısaca tanımakta yarar vardır. Ayrıca Antik ve modern tarih felsefesini tanımak, Foucault'nun geleneksel tarih felsefesi karşında takındığı tavrı anlamamızı kolaylaştıracaktır.

"Tarih" sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları Grekçe *historia, istorein* sözcüğünden gelir. Sözcük, İon lehçesinde "haber alma yoluyla bilgi edinme" anlamında; fakat doğa bilgisini de kuşatacak şekilde kullanılmıştır. Sözcüğü doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamıyla sınırlamayıp, insanların ve insan toplulukların başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında, ilk kez Heredot tarafından kullanılmıştır. Yani Heredot'ta tarih "tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatılması"dır. Böylece tarih, bilgilerin aktarma ve kaydedilmesi yoluyla edinilen bilgi anlamı kazanmış oldu. Thukidides ise istoria sözcüğünden sadece aktarma ve kaydetme işini değil, aynı zamanda geçmişte kalan insani-toplumsal olayları *değerlendirme* ve *yorumlama* işini de anlayacaktır.

Onlardan önce yaşayan Herakleitos, historik bilgiyi, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olan *logos*tan ayırır. İstorik bilgiye "çokluk bilgisi" der. Felsefe çokluğun bilgisini değil, hakiki bilgi olan "birlik" in bilgisini araştırır. Daha sonra Aristo binlerce yıl geçerli olacak olan bir ayrım yaparak, doğal olayların bilgisi olarak istoria'yı *emperia*'yı da içerecek şekilde kullanır. Kaydetme ve aktarma yoluyla edinilen bilgi anlamındaki istoria'yı ise *tarih yazıcılığı* (historiografi) diye isimlendirir ve ona *Retorik* ile *Poetika*'da yer verir; çünkü şiir fantazya yoluyla bir genellik peşindedir; tarih yazıcılığı ise, bireysel ve rastlantısal tarihi olayları edebi bir dille anlatırken "genellik"e ulaşamaz. Herakleitos ve Aristo için istoria felsefe bakımından önemsiz, hatta felsefeye karşıttır. Bu karşıtlık, "genel olan" ile uğraşan *theoraia (*ki ana örnek felsefe) ve "bireysel-rastlantısal olan" ile uğraşan istoria etkinliği arasında giderilmez türden bir karşıtlıktır. Aristo'ya göre emperia bilgisi, hiçbir "genel"e vardırmaz. Genele, rasyonel bilgi ile varılır. Herakletos'un dediği gibi tarih yazıcılığının bize sunacağı bilgi "çokluk bilgisi" (polyhistorie) olarak kalır (Özlem, 1996, s.18).

Tarih felsefesi, içerdiği her iki sözcüğün çok anlamlı olması nedeniyle çok değişik anlamlar taşır. Tarih sözcüğünü, hem insani var oluşumuzu belirleye gelmekte olan insani olup bitenleri, hem de geçmişte kalmış olan olup bitmeleri haber veren bir uğraşı anlamında kullanırız. Buna göre tarih felsefesi, insani olup bitmelerle ilgilenen bir düşünce uğraşısı olabileceği gibi, daha da ileri giderek dünya tarihine yönelik felsefi bir üst bakışta olabilir; ama o aynı zamanda tarihçinin etkinliğine yönelip tarihsel bilginin olabilirliğini ve niteliğini de sorgulayabilir. Öyleyse tarih felsefesi, hem insani olup bitmelerin felsefi anlamına, hem de geçmişte olup bitenler hakkındaki bildiklerimizin eleştirel yoldan çözümlenmesine yönelebilir. Dar anlamda tarih felsefesi ve "tarihsel bilgi" eleştirisi bir birinden açıkça farklı; ama buna karşılık birbirine yine bağımlı iki disiplindir. Tarih felsefesi "tarihteki akıl"ın bilinebilirliğine inanır; öyle ki bu tüm insani olup bitmelerin ne anlam ifade ettiğini kavramamızı mümkün kılan koşul sayılır. Buna karşılık böyle bir bilginin olabilirliğinden kuşku duyulması halinde tarihin felsefi anlamının ne olduğu, tasarlanamaz bir şey olarak kabul edilir (Fetscher, 1997, s.442).

Günümüzde bütün olarak tarihin felsefi anlamı üzerine yapıla gelmiş olan yorumların her zaman için problematik kaldığı artık iyice kabul edilmektedir ama buna karşılık yine de insanlığın kökeni ve yöneldiği hedefin ne olduğuna ilişkin problem ve sorular dinmeksizin ortaya atılagelir.Çünkü bir problemin çözümlenemezliğini kavramış olmak o problemin felsefi düşünceden sökülüp atılması için bir bahane olamaz. Hele bu problem doğrudan kendi yaşamamıza ilişkin ise (Fetscher, 1997, s.442). Tarih felsefesi geçmişin, nereden geldik; şimdinin, neredeyiz ve geleceğin, nereye gidiyoruz soruların cevap verme çabasının sonucudur (Özlem, 1996, s.11-12).

Greklerde, özgün anlamıyla bir tarih felsefesine rastlanılmaz. Greklerin bakış açısından bakıldığında tarihsel süreç, doğal durumdan sapmış bir süreç olarak algılanıyordu. Aynı şey politika içinde geçerli idi. Platon ve Aristo'ya göre tüm devlet modelleri gerçek ve doğru bir devlet formunun çözülmüş görüntüleriydiler ve bu formlar her zaman geçerliliklerini korumaktaydılar. İnsani olup bitmeleri de böyle yorumlayan bu tablo döngüsel bir tablo idi. Greklere göre, döngüsel süreç içinde devletlerin kaderi belliydi; devletler yaşamları boyunca, değişmeyen, aynı kalan bu

formlar içinde, birinden öbürüne geçip durmaktaydı (Fetscher, 1997, s.442). İnsan ve toplum yaşamı, geleceğe doğru sürekli gelişimi olamayan yaşamlardı. Belli devlet formları çerçevesinde, rastlantısal olarak dönen bu formlara göre, tekrar eden kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibaretti. Kısaca, Grekler için tarih, rastlantısal olarak tekrar eden bir süreçti; yani "tarih tekerrürden ibaretti" (Özlem, 1996, s.20). Greklerin "tarih tasarımı" döngüsel bir yapıya sahipti. Onlar için yenilik ve ilerleme söz konusu değildi.

İnsanın, zamanının ve insani olup bitmelerin niteliği ile ilgili yeni bir tasarıma ulaşması ilk kez Hristiyanlık ile mümkün olmuştur. Hristiyanlık iki bakımdan bir tarihsel din'dir: 1) Hristiyanlık, kendini geçmişte kalmış olan olaylara dayalı olarak zamanın içinde temellendirilmiş bir din olarak görür, 2) Diğer yandan Hristiyanlık, insanların belli bir andan sonra yaşamaya başladıkları süreç üzerine tarihsel bir bakış açısı geliştirmiştir. Hristiyanlık ile Batılıların düşüncesine, belli bir sona doğru giden bir tarihsel zaman düşüncesi girmiştir. Yani, insani gerçeklik ilk kez tarihsellik kazanmıştır (Fetscher, 1997, s.443). Ayrıca, Hristiyanlıktaki "insanlığın birliği" ve insanlığın aynı mukaderata sahip oluşu düşüncesi, tüm halkları kapsayan bir *dünya tarihi* idesini mümkün kılmıştır. Modern dönemde Hegel tarafından işlenerek laikleştirilmiş olan bu zaman ve tarih kavrayışı, entelektüel bilincimizin ayrılmaz bir parçasına dönüşmüştür.

Eserleri ile "insani zamanlılık" konusuna yeni bir bilinç getiren ve bunu derinlemesine işleyen ilk düşünür Augustinus'tur. O, ilk tarih filozofu ve tarih teoloğudur. Döngüsel tarih anlayışını eleştiren Augustinus, *Sivitas Dei* adlı eserinde dünyevi olayları, tanrısal olan kutsal devlet açısından yorumlamıştır. O, dünyevi olayların ardında görünmeyen bir neden olduğunu belirtir. "Yeryüzü devleti" ile "Tanrı devleti" arasında bir savaş olduğunu söyleyen Augustinus, bu savaşın politik bir savaş değil, insanların kalbinde süren bir savaş olduğunu söyler. Savaş sonunda "Tanrı devleti"nin uyrukları olan "ışığın çocukları"nın, "yeryüzü devleti"nin çocukları olan karanlığın çocuklarını yenmesi ile sonuçlanır. Yenen ve yenilen *Eskaton*da, yani kıyametten sonra, Tanrı mahkemesinde belli olacaktır. Yenenlere cennet, yenilenlere ise, cehennem vardır. Böylece Hristiyanlık, insani var oluşun tarihselliğini keşfetmiş ve

tüm insanları, halkları tek bir insanlık ideali etrafında toparlayan bir tarih felsefesi geliştirmiştir (Fetscher, 1997, s.444).

Orta Çağ'da tarihsel olaylar ancak dinsel perspektiften yorumlandıklarında anlamlı idiler. Tarihsel olayların bir başka şey aracılığıyla anlam taşır hale gelmesi ve anlam taşıyacak şekilde yorumlanması, yeniçağda mümkün olmuştur.

Burada tarih felsefesi için esaslı bir problem olan determinizm düşüncesinin ortaya çıkışı ile ilgili olarak ta şunları söylemekle yetinelim: Genel düzenin peşindeki teoria etkinliği ve felsefe için akılsal yoldan gerçekliğe ulaştırmayan deney bilgisi (emperia) ve haber bilgisi (historia) tam bir epistemolojik karşıtlık içinde görülüyordu. Fakat Hristiyanlık, bu karşıtlığı, tarihe Tanrı'nın koyduğu tam bir belirlenim olduğunu söyleyerek aşmak istemiştir ki bu anlamda bir "tarihsel belirlenim" kavrayışı Yunan'a tamamen yabancı idi (Özlem, 1996, s.25).

Bu çizgisel tarih felsefesi ne kadar laikleşirse laikleşsin, Batı düşüncesinin ürettiği tüm tarih felsefelerine geçen özelikler taşımıştır. Bu özellikler daha sonra özellikle 19. yüzyılda büyük tarih felsefelerinde de kendilerini göstereceklerdir. Bu tarih felsefenin, antik tarih anlayışı karşısındaki konumunu ve modern tarih felsefesine etkisini şöyle özetlenebilir:

1- Hristiyanlık insani varoluşu, başı ve sonu olan bir defalık bir süreç içinde ele almakla, Batı düşüncesindeki tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarını ana nitelikleri ile belirlemiştir.

2- Hristiyanlık "insan soyunun birliği" idesini, sürekliliği olan, başı ve sonu bulunan çizgisel bir tarih içine yerleştirmiştir ki bu tüm tarihe bir dünya tarihi olarak bakılmasını sağlamıştır.

3- Hristiyanlığın kıyamet gününü ve eskatonu kurtuluş umuduyla bekleme imgesi, 18 ve 19. yüzyılın laik hatta dinsiz tarih filozoflarını bile etkilemiştir; örneğin, insanlığın sonunda özgürlüğe (Hegel) ya da sınıfsız topluma (Marks) ulaşacağına dair olan görüşlere sinmiştir.

4- Hristiyanlık, tarihsel sürece ancak bir başka şey aracılığıyla anlam kazanan bir olaylar yığını (historia) olarak bakmıştır. Augustinus için bu "başka şey" Tanrı'dır. Tarihsel süreç, Tanrı'nın kendi iradesini gerçekleştirdiği bir süreçtir. Tarihe anlamını veren böyle bir başka şey aramak, daha sonra ki tarih felsefelerinde hep karşımıza çıkacaktır; örneğin, Hegel tarihe "tanrısal tinin", "akıl"ın kendini gerçekleştirme alanı olarak bakacaktır.

5- Hristiyanlık, antik çağın döngüsel tarih anlayışını bir defalık bir süreci kapsayan kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan çizgisel bir tarih anlayışı ile değiştirmiştir. Hristiyanlığın getirdiği bu tarihsel tarih anlayışı o kadar etkili olmuştur ki modern çağların en etkili ve yaygın tarih felsefelerinde tarih bilincinden öncelikle anlaşılması gereken şey, tarihi nedensel olarak bir birine bağlı sürekli olaylar dizisi olarak görmektir (Özlem, 1996, s.24-25).

Tarih sözcüğünün yukarıda anlattığımız çift anlamına bağlı olarak tarih felsefesinde iki şey anlaşılır: 1) Yaşanmış geçmişim felsefesi olarak tarih felsefesi. 2) Tarih bilimin felsefesi. Birinci anlamıyla tarih felsefesi, geçmişte yaşanmış olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamakla başlayıp, giderek tüm insanlığın geçmişine, yani "dünya tarihi"ne yönelen bir felsefi bir uğraş olup, tüm insanlık tarihini kapsayan bir sistem ve üst bakış edinme ve insanlık tarihini, felsefe sistemleri aşığında kavramaya ve açıklamaya çalışmadır (Özlem, 1996, s.11). İkinci anlamıyla tarih felsefesi, tarih biliminin ve tarihçinin bilgi elde etme etkinliğini sorgulayan tarih biliminin dayandığı ilke ve yöntemleri eleştiren, "tarihsel bilgi"nin nitelik ve olabilirliğini çözümleyen bir tarihsel bilgi eleştirisidir. Bu anlamıyla tarih felsefesi, kökleri eski olmakla birlikte bir disiplin olarak, Herder'den Dilthey'e kadar süren süreçte, özelikle, 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman Tarih Okulu tarafından temellendirilmek istenmiştir (Özlem, 1996, s.11).

Birinci anlamıyla tarih felsefesi, filozofun çoğu kez genelci bakış altında yaptığı felsefe iken; ikincisi, tarihçinin bilgi etkinliğini sorgulamak isteyen bir bilim felsefesi ve metodoloji eleştirisidir. Geçmişin felsefesi anlamında tarih felsefesi, "tarihin felsefi anlamı" diyebileceğimiz bir anlam olduğunu düşünürken, Tarih bilimin felsefesi birincisine nispeten septisizm içindedir

Tarihin felsefi anlamına verilen cevaplar çoğunlukla karşıtlık içindedir. Bazı filozoflar tarihte bir erek olduğunu ve geçmişe bakarak bu ereği saptayabilirsek geleceği öngörebileceğimizi düşünürken, bazı filozoflar tarihin bir ereğinin olmadığını dolayısı ile gelecek hakkında konuşamayacağımızı söylerler. Benzer şekilde bazı filozoflar tarihte ilerleme olduğunu kabul ederken, bazıları bunu kabul etmez. İlerleme ve ereklilik çoğu filozofta bir aradadır ve onlar tarihi bir ereğe doğru ilerleyen bir süreç olarak görürler. Bazı filozoflar ise, tarihte ilerleme olmadığını ve belli dönemlere göre devinip duran bir süreç olduğunu iddia ederler (Özlem, 1996, s.13). Antik döneme egemen olan bu felsefe daha sonra İbni Haldun, Modern çağda da O. Spengler ve A. Toynbee tarafından savunulmuştur.

Tarihin anlamı, nedensellik, gayelilik ile ilgili sorulara kesin cevaplar verilemese de, Kant'ın dediği gibi bu sorular insan doğası ve yaşamına dair olduğundan insan bu soruları sormaktan ve yanıt aramaktan vazgeçmeyecektir

1950'lerden itibarenoluşmaya başlayan Postmodernizm tarihten "kısmen süreksiz çerçevelerin, zamansal ya da mekansal dünya bağlamalarını oluşturduğu bir silsile" olarak bahseder. Postmodernistler, tarihin sıradan insanların gündelik hayat deneyimleri üzerine, "küçük" konular üzerine odaklanacak biçimde radikal bir revizyondan geçirilmesi çağrısında bulunur ve tarihin basmakalıp biçimlerinin yerine daha geleneksel anlatıları geçirirler. Postmodern tarih anlayışı hakikati arayan bir faaliyetten çok "hikâye anlatmaktır". Bu hikayelerde "tasvir", "açıklama" kadar önemli hale gelir. Postmodern tarihçiler, çelişkileri de kabul ederler; çünkü tarih hakkında birçok farklı "hikâye" anlatılacağını umarlar (Rousenau, 1998, s.117). Günümüzde postmodern pesspektiften yazılmış tarih felsefesi çalışmaları bulunmaktadır. Foucault'nun tarih felsefesi de birçok noktada postmomodernist felsefe ile kesişir.

4. Konunun Ele Alınışı

Foucault'nun tüm eserleri dikkate alındığında, üç çözümleme alanı üzerine yoğunlaştığı görülür. Bunlar; bilgi, iktidar, ve etik'tir. Bilgi sistemleri ve oluşumu arkeoloji, bilgi ve iktidar ilişkileri soykütüğü, kendi kendisiyle ilişki ise, etik ekseninde çözülmeye çalışır. Buradan anlaşılacağı gibi Foucaultcu metedolojinin iki temel

kavramı arkeoloji ve soy kütüğüdür. Foucault'nun ilk dönem çalışmalarında temel yöntem olan arkeoloji, Rönesans, Klasik ve Modern dönemi yöneten epistemeleri ve bu epistemeler temelinde farklılaşan pozitiflikleri ortaya koyar.

Biz tezimizin ilk bölümünü arkeolojik çözümlemeye ayırarak Foucault'nun tüm düşünce tarihine ve tarih felsefesine bakışının temelini kavramamızı sağlayacak olan temel kavramları ve epistemik kırılmaları betimlemeye çalıştık. Bu bölümde epistemelerin kırılmasından hareketle Foucault'nun tarih felsefesindeki süreksizlik söylemini, söylemden hareketle de öznellik, nedensellik ve nesnellik kavrayışını ortaya koymaya çalıştık. Arkeolojik dönemi betimlemek için özellikle *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi* üzerinde yoğunlaştık. Foucault'nun eserleri; kavramsal düzeyde bir çok bilgi alanı üzerinde yoğunlaşır. Biz O'nun tarih felsefesini ortaya koymaya çalıştığımızdan, *tarihsel süreksizliğinin* kavranılması için bilimlerin ortaya çıkışını, insanın doğuşu, söylem ve söylemsel oluşumlar gibi konuları da kısaca incelemeye gayret ettik.

İkinci bölümde, Foucault'nun soykütüğü ve etik ile ilgili çalışmalarını değerlendirmeye çalıştık. 1970'li yıllardan itibaren Foucault çalışmalarında arkeoloji yerine, *soykütüğü* kavramını kullanmaya başlar. Nietzsche'den alıp kullandığı yöntem, onu, doğruluk ile ilgili iddiaların kaynağını araştırmaya götürmekle birlikte bu yöntem, şeylerin özünü yakalamak için tarihin akışı içinde gelişebilecek "sabit biçimler", "köken"lere bağlanmaz; tersine soykütüğü şeylerin keşfedilecek bir özünün ve birliğinin olmadığını göstermeye çalışır. Bu yüzden soykütüğünde doğru bilgi yoktur; sadece perspektif olarak bilgi vardır. Bilginin oluşumu bilinç ile değil, iktidar ile ilişkili olarak incelenir ve böylece hakikat iddialarının ayağı kaydırılmış olur. Soykütüğüne tarih felsefesi açısından baktığımızda, bu yöntemin geleneksel tarih felsefelerini geçersiz kıldığı görülür. Hiçbir şeyin bilinebilir özü olmadığından, tüm insanlık tarihi geçerli olacak ve tarihi yönetecek bir hakikatten, bir ilkeden, bir ruhtan bahsedilemez. Arkeolojik dönemdeki süreksizlik teması, soykütükçü dönemde de geçerlidir. Soykütükçü tarih felsefesinde durağan ve zamana meydan okuyacak hiçbir şey yoktur. Tüm olay ve olgular değişime tabidir. Bu süreksizliğin ve kökensizliğin somut bir şekilde ortaya konulması ve daha iyi anlaşılması için ikinci bölümde, Foucault'nun, suç,

ceza, cinsellik ve iktidar ile ilgili görüşlerini anlatmaya çalıştık. Zira bu somut çalışmalarda Foucault, insan doğasının bir parçası ve değişmez sandığımız şeylerin nasıl değiştiğini göstererek süreksizlik ve ilerleme kavramlarını reddeder.

Sokütükçü tarih felsefesi, bilginin varlığının onulmaz biçimde, iktidar ile ilişkili olduğu ortaya koyar. İktidar ve bilginin sarmallaşması tarihi oluşturan özne kavrayışına son vermektedir. Çünkü şeyler insan failler tarafından değil, ona dışsal bir konumda olan iktidar tarafından belirlenir. Bilgi, bilinçte temellenmeyeceğinden, kesin doğrular ortaya koyan geçmiş ve gelecek tasarımları yapan bir tarih felsefesi de ortaya konulmaz. Zaten Foucault'nun yapmaya çalıştığı şey, şimdiye kadar yapılan bu tasarımlardan insanı kurtarmaya çalışmaktır.

Foucault'nun çalışmaları Batı kültüründe öznelerin yapım kiplerini ortaya koymaya çalıştığından, sık sık bu konuya atıfta bulunmamız gerekti. Foucault'nun antihümanizmi de, hakikat, doğruluk, nesnellik, nedensellik ve ilerleme ile ilgili düşüncelerinin anlaşılması için elzem olduğundan tezimin boyunca bu konuyu da ele almaya çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünde, Foucault'nun felsefi konunun ve tarih felsefesinin daha iyi anlaşılması için Marksizme bakışını, Fransız tarih ekolü *Annales* ile benzerlik ve farklarını, aydınlanma felsefesine bakışını ele aldık. Ayrıca aydınlanma konusunu işlerken onun kendi tarihsel çalışması ile *Aydınlanma* arasında nasıl bir ilişki kurduğunu, aydınlanmanın değerlerine, tarih felsefesine ve güncelliğimiz nedir? Sorununa yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık.

Tezimizin üçüncü bölümde ki "Tanrının ölümünden insanın ölümüne" başlıklı konuda, Foucault'nun, *Kelimeler ve Şeyler*'in sonunda dile getirdiği "insanın ölümü" temasını, Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" teması ile birlikteliği içinde inceledik. Bu konu birinci bölümde işlediğimiz "İnsanın Doğuşu ve Ölümü" konusunun devamı sayılabilir; fakat biz konunun dağılmaması için "insanın ölümü" ile "Tanrı'nın ölümü"nün ilişkisini çalışmamızın son kısmına bıraktık. Bu konuyu işlemimizin nedeni ise, onun hakikat, nedensellik, nesnelik ve öznellik kavrayışını anlamak için gerekli

olduğunu düşünmemizdir. Ayrıca "İnsanın ölümü" düşüncesi, Batı felsefesinin geldiği konumu ve Foucault'nun antihümanizmini göstermektedir.

Son olarak tarihin epistemolojisi kısmında ise Foucault'nun, tezimiz boyunca somut bir biçimde ortaya koymaya çalıştığımız, nesnellik, nedensellik, öznellik, ilerleme ile ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık ki bu konular tarih felsefesinin temel problemlerini oluşturmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARKEOLOG FOUCAULT

1.1 Foucaultcu Metodolojinin Temel Kavramları

1.1.1 Söylem ve Söylemsel Düzenler

Hümanizme saldırıp insanın ölümünü ilan eden Foucault, hem pozitivizmi, hem de hümanistik yorumcu alternatifleri reddederek hiçbir merkezi bulunmayan bir teori sunmaya çalışır (Hekman, 1999, s.225). Eğer onun çalışmalarında bir merkez varsa, bu merkez metin ve dildir. Bu yüzden Foucault'nun çalışmalarıyla ilgili bir anlama, Onun söylem teorisinin analiziyle başlamalıdır (Hekman, 1999, s.226). Çünkü kelimler ve şeyler arasındaki ilişkilerde, bilginin kendisi ile kurulduğu dil hakkında her defasında, sahip olunan fikir çıkış yolu olacaktır (Burgelin, 2002, s.82). Öznede temellenen, zaman üstü kesin doğruları kabullenen ideolojilerden ve tarih felsefelerinden farklı olarak Foucault, tarihsel bir yapıya sahip olup kırılmaya uğrayan *söylem* kavramını benimser. Onun düşüncesi anlamaya çalıştığımızda ilk yapılması gereken onun ilk ve temel çözümleme birimi olan söylemden ne anladığının açıklanması olmalıdır.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler'*de Vélaquez'in *Las Leminas* isimli tablosundan bahsederken şöyle der: "Dilin resimle olan bağlantısı sonsuz bir ilişkidir.Bunun nedeni sözün yetersizliği ve görünenin karşısında kapatmaya boşuna uğraşacağı bir açığın olması değildir. Bunlar birbirine indirgenemez niteliktedirler: gördüğümüz şeyleri istediğimiz kadar anlatalım, görünen şey hiçbir zaman söylenen şeyin içine sığmaz ve söylenmekte olan şey imgeler, eğreltilemeler, kıyaslamalar aracılığıyla istendiği kadar gösterilmeye çalışılsın, bunların ışık saçtıklarını yer gözlerin gördüğü değil de, sentaksın ardışıklığının tanımladığı yerdir" (Foucault, 1994, s.35). Anlam dil içinde oluşur ve hiçbir zaman dış gerçekliğe tam bir tekabüliyet sağlanamaz.

Foucault'ya göre dil ve göz, birlikte hareket etmekle beraber, farklı oluşumların ortaya çıkmasını sağlar. Bunlar arasındaki ilişki de bir "ilişkisizlik"

ilişkisidir (Akay, 2000, s.23). Görmek gözün, söylemekse dilin işlevidir. Görünen ile şeyler, yani varlıklar, söylenen ile de kelimeler, yani temsiller kastedilmektedir (Urhan, 2000, s.15). Bu ayrımdan hareketle "söylemsel oluşumlar ve söylemsel olmayan oluşumlar" ayrımı yapan Faoucault, *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu'*nda psikoloji, psikopatoloji ve psikyatri "söylemsel oluşumlar" iken hastahane, klinik ve laboratuar ise "söylemsel olmayan oluşumlar"dır. *Hapishanenin Doğuşu'*nda ise, ceza hukuku, kriminoloji, idari yasa ve kararnameler söylemsel pratikler iken hapishane ve mahkeme gibi kurumlar söylemsel olmayan pratiklerdir. *Kelimeler ve Şeyler'*de görünenler ile söylenenler arasındaki "ilişkisizlik" ilişkisi betimlenmeye çalışılır (Urhan, 2000, s.169). Burada şunu belirtmekte yarar vardır, Foucault ilk arkeolojik çalmalarında değil de bu çalışmalarda kullandığı yöntemi ortaya koyduğu *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylem kavramını kullanmaya başlar.

Faoucault'nun ilk analiz birimi "söylem"dir. Söylem doğru ve ya yanlış bilgiler ve ifadeler üretmemize olanak veren bir olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir. Onun yöntemi, belirli ifadelerin doğru veya yanlış olması ile değil de, bazı ifadelerin yanlış, bazılarının ise doğru olarak teşhis edilmesine imkan veren kuralları açığa çıkarmaya çalışır.Bu kurallar ortaya çıkarıldığında söylem ya da söylemsel oluşum ile karşılaşırız (Skinner, 1997, s.93). Hakkında doğru veya yanlış akıl yürütme yollarına sahip olduğumuz için bu kurallar doğru veya yanlış olarak nitelenebildiğinden söylem, bir olasılıklar sistemi olmaktadır (Skinner, 1997, s.94). Söylemin olasılıklar sistemi olarak tanımlanması Foucault'nun aşkın hakikat arayışını benimsemediğini göstermektedir.

Foucault, "Bilgi ve söylemin sistematik inşasını, toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri" olarak kavrar. 18. yüzyılda Batıda söylem patlaması olmuş ve insan davranışları iktidar/bilgi rejimlerinin saldırılarına maruz kalmıştır (Best ve Kellner, 1998, s.57).

Foucault'ya göre söylem; her türlü öz göndermenin, her türlü iç oyunun, her türlü metaforik çarpıtmanın ortadan kaldırıldığı dildir. Söylemin tek işlevi, kendi dışındaki şeyleri, fikirleri saydam biçimde temsil etmektir (Megill, 1998, s.314). Bu yüzden dil ve söylem birbirine zıttır. Dilde "anlamın yönü" içe dönük, söylemde ise dışa dönüktür. Dil kendisini dünya olarak, söylem ise, kendisini dünyayı temsil eden bir şey

olarak görür (Megill, 1998, s.314). Dil ortadan kalktığında geriye kalan şey "temsil işlevi"dir, söylemdir. Dil geri geldiğinde ise, söylem ortadan kalkar. 18.yüzyılın sonunda dil birliğini yeniden kazanmıştır (Megill, 1998, s.315). *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault'nun epistemeleri de öznesiz ve nesnesiz dil işlevi gören birer dil olarak ortaya konulur. Burada en sonunda hem özne, hem de nesne ortadan kalkar ve dünya dilden ibaretmiş gibi tasarlanır (Megill, 1998, s.307).

Mantıksal tutarlılığa dayanan bir düşünce biçiminin yazılı ya da sözlü olarak dile getirilişi, bir sistem veya kavramla ilgili bilimsel konuşma ve yazıların tümü olan söylem, bir ve aynı olan söylemsel oluşuma bağlı ifadelerin toplamından ibarettir (Urhan, 2000, s.41). Söylemsel oluşum olarak betimlenen şey, ifade gruplarıdır (Foucault, 1999, s.149).

Söylem, iktidarın aracı ve sonucu olabileceği gibi, aynı zamanda karşıt bir strateji için engel, direnme noktası ve çıkış da oluşturabilecek karmaşık ve istikrarsız bir bütündür (Foucault, 1993, s.106). Söylem, iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir; fakat aynı zamanda onu zayıflatır ve silinmesine neden olur (Foucault, 1993, s.106). Foucaultcu düşüncede söylem; hakikat, bilgi ve gücü düzenleyen moddur (Sözen, 1999, s.69). Söylem der Foucault, düzenlenmiş sosyal pratiktir ve bu yüzden bilgiyi olduğu kadar iktidarı da taşır. Bilgi ile iktidar, tarihi içine alan pratiklerde erirler (Hekman, 1999, s.226). Yani belirli söylem çerçevesi içinde cisimleşmiş kategoriler yalnızca bilgiyi değil, aynı zamanda gücü/iktidarı da yaratır. Foucaultcu düşüncede belirleyici bir öneme sahip olan bilgi ve iktidarın, nasıl ayrılmaz biçimde birbiri ile ilişki içinde var olduklarını tezimizin üçüncü bölümünde geniş bir şekilde açıklayacağız.

Foucault'nun söylem teorisi tarihe bağlıdır. Tarih yapısal etkilenmelerin yeniden yapılanması içinde, pratikler/kurallar, görünen/görünmeyen, bilgi/güç sınırlarında işler (Sözen, 1999, s.69). Söylemler hakkındaki arkeolojik betimleme bir genel tarih boyutu içinde kendisini ortaya koyar (Foucault, 1999, s.209).

Foucault'ya göre her toplumsal oluşumun belli bir "söylemsel oluşumu" vardır. Toplumsal oluşumlar değişikliğe uğradıkça, söylemsel oluşumlar da

değişmektedir, Klasik çağda delilerin kapatıldıkları Genel Hastahanedeki, doktorların söylemlerinin, 19. yüzyılın klinikçileri olan Tuke ve Pinel'in söylemleri ile aynı olması mümkün değildi. Artık 19. yüzyıl söylemine göre delilerin, klasik çağın tersine, berduşlardan, katillerden, ayrı bir konuma ve bakıma ihtiyaçları vardı (Akay, 1999, s.47). Bu söylemlere bağlı olarak modern çağda hapishane, tımarhane, klinik vb. yeni kurumlar ortaya çıktı.

Tarihsel olarak oluşan söylem, söyleyenin bir fonksiyonu olarak değil, söylemi oluşturan cümlelerin ifade edilmesine olanak veren koşulların, tarihin, bir fonksiyonu olarak çözümlenmelidir. Bu koşullar dönemin "derinlemesine" bilgisinin içinde yer aldığından, cümlelerin oluşumuna imkan veren maddi koşulların ötesine geçmeyi gerekli kıldığından Foucault kaçınılmaz olarak Kant'ın *a priori* fikrini tarihselleştirerek kabul eder.

Foucault'nun *tarihsel a priori* ile kastettiği şey söylemdir. O aynı gerçekliği gösteren üç terim kullanır; söylem, pozitiflik ve tarihsel *a priori*. Her söylemin pozitifliği, söylemin birliğini zaman içinde belirginleştirir. Söylem, bireysel eserler ve metinlerin ötesinde olup, onun hakkında konuşanların hepsi "aynı şeyden" söz eder ve "aynı düzeyde" yer alır (Wiele, 2002, s,186-187). Bu yüzden *Kelimler ve Şeyler'*de Foucault, bilimsel söylemi onu hakkında konuşan kişilerin düşüncelerinde değil, tüm bunların varoluşunda rol alan kuralların bakışı açısından keşfetmeye çalışır.

Kısacası söylemin pozitifliği, farklı müeliflerin bu pozitifliğin içinde kendi düşünce formunu iletmelerini sağlar. Bu pozitiflik her defasında biçimsel aynılıkların, kavram nakillerinin ve polemik oyunlarının kendilerini ortaya koyabildikleri alanı belirler. Böylece pozitiflik, tarihsel *a priori*nin rolünü oynar (Foucault,1999, s.165; Wiele,2002, s.187). Fakat *a priori*nin kendisi tarihsellikten kurtulamaz. O, olayların üstünde ve hareketsiz bir ortamda zaman dışı bir yapıyı oluşturmaz; bir söylemsel pratiği belirleyen kurallar bütünü olarak tanımlanır (Foucault, 1999, s.165).

Söylem alabildiğine kompleks bir yapı olduğundan Foucault ona farklı yöntemlerle yaklaşmak gerektiğini düşünür. Bunun için de söylemin maddi formunu ve bedeni üzerindeki etkilerini göstermeye çalışan soykütük yöntemi ile söylemin

oluşumunu epistemolojik düzeyde ortaya koyan arkeoloji yöntemini kullanır. Ve bu iki yöntem birbirlerini tamamlarlar.

Söylemin alanını tasvir etmeye çalışan Foucault, farklı söylem kümelerini toplar, kümelendirir ve aralarındaki bağları tasvir eder. Söylemin alanı, geleneksel düşünce tarihinin çerçevesini çizmediği alandır (Sözen, 1999, s.69). Geleneksel düşünce tarihi, söylemin oluşturduğu sınırları kabul etmez. Oysa söylemin oluşumunu ortaya koymaya çalışan arkeolojiye göre geleneksel düşüncenin önemsemediği şeyler, hatta sessizliğin kendisi bile, sözcüklerle doludur; sözcük söylenmediği zaman dahi, anlamın gömülü mırıltısı duyulur, insanların söylemedikleri şeyler konuşmalarının devamıdır ve söylemlerin kendi sınırları içindeki alanlarla sınırlıdır (Sözen, 1999, s.69). Bundan dolayıdır ki Foucault *Deliliğin Tarihi*'ni "Suskunluğun Arkeolojisi" olarak nitelendirir.

Arkeolojik çözümleme, söylemsel oluşumları betimleyerek belirginleştirir (Foucault, 1999, s.198). Arkeolojinin amacı, söylemleri özgünlükleri içinde tanımlamak yani, söylemlerin kullandıkları kurallar oyununun büsbütün başka bir kurallar oyununa indirgenemezliğini göstermektir. Bunun sonucu ise, sürekliliklerin ısrarla araştırılmasına karşıtlıktır. Arkeoloji, söylem biçimlerine ilişkin ayrımsal bir çözümlemedir (Wiele, 2002, s.193). Söylem analizlerinde Foucault'nun dönüp dolaşıp ulaşmaya çalıştığı şey önermelerimizim doğuşunu mümkün kılan tarihsel koşulların ortaya konmasıdır.

1.1.2 Arkeoloji, Bilgi ve Bilim:

Foucault, kendi tarihsel yaklaşımını tarif etmek için ilk dönem çalışmalarında arkeoloji tabirini söylemin temelinde yatan derin hakikati araştıran veya öznel anlam şemalarını tarif ederek açıklamaya çalışan yorum bilgisinden farklılaşmak için kullanır. Söylemin nedensel bağlarla birbirine bağlanmamış kesintili yüzeylerini postmodern bir tarzda betimleyerek modern teorinin yüzey-derinlik modelleri ve nedensellik modelleri alt üst edilir. Ayrıca Foucault arkeolojiyi "düşünceler tarihi"nden de ayrı tutar. O, düşünceler konusunda gelenek ve öznenin bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncenin süreklilik ve ilerleme gösteren evrimsel yapısını kavramaya çalışan çizgisel ve hümanist tarih yazım yöntemini reddeder (Best ve Kellner, 1998, s.60-61).

Arkeoloji, hümanist tarih yazımına karşı bilginin olanaklılık koşullarını, amaç ya da programsal içerik düzeyinin altında işleyen söylemsel rasyonelliğin oluşumunun belirleyici kurallarını tanımlamaya, ele aldığı kavramların ve incelenen nesnelerin oluşum kurallarını açığa çıkarmaya çalışır. Bu kurallar karakterleri bakımından evrensel ya da değiştirilemez olmayıp, tarihsel süreç içinde değişmektedir. Ve verili söylemsel bölgelere özgü olan bu kurallar bilgi, algı ve hakikatin tarihsel *a priori*sini oluşturur. Bu kurallar, tikel bir tarihsel çağın deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *episteme*lerdir, başka bir deyişle bilgi şekillenimine etki eden bir kültürün temel kodlarıdır (Best ve Kellner, 1998, s.60).

Arkeolojik çözümlemenin ortaya çıkarmaya çalıştığı epistemolojik alan, nesnel ve rasyonel kıstasların dışında, ele alınan bilgilerin kendi nesnellik ve değerlerine atıfta bulunan, dolayısıyla onların "nesnellikleri gömerek" yetkinleşme tarihlerini değil de mümkün olabilirlik koşullarını tarihini kendisinde açığa vuran *episteme*dir (Foucault, 1994, s.20).

Foucault, çalışmaları sonucu ortaya koyduğu eserlerinde şu veya bu şeyin sebebini ve onları ortaya koyanları değil, bir ifadeye kavuşmuş cümlelerin oluşturduğu dokunun tarihini açıklamak ve bu cümlelere, ifade edilmiş olmak olanaklılığını veren şeyi belirlemek amacıyla arkeoloji olarak nitelendirdiği teoriyi, bu cümleleri ifade eden bilgi ile pek meşgul olmaksızın dile getirmeye çalışır (Hacking, 2002, s.63). Foucault'nun yaptığı kazının amacı, klasik tarihsel çalışmada olduğu gibi bir kısım bilgileri veya onları ifade eden kişilerin düşüncelerini ortaya çıkarmak değil, bir dönemde söylenen şeyleri, söylemeyi mümkün kılan şeyi ortay çıkarmaktır.

Bilginin Arkeolojisi'nde yapılan şey "Batıda bilginin ve tarihsel bilincin analizi" dir (Foucault, 2004b, s.67). Foucault bu eserinde kendi düşüncelerini açıklamak ve hatalarını düzeltmek için teori ötesi bir model ve kesintiler üzerinde temellenen bir tarih yazım yöntemi geliştirir. Evrensel tarih anlayışını reddeden Foucault, tarih yazımını bir dağılım uzamı içine yerleştirir (Best ve Kellner,1998, s.62-63) "Arkeoloji; söylemlerin çeşitliliğini ortadan kaldırmaya ve onların bir araya toplaması gereken birliği göstermeye çalışmayan, ama onların çeşitliliğini farklı biçimlerin, içinde dağıtmaya çalışan karşılaştırmalı bir çözümlemedir. Arkeolojik karşılaştırmanın

birleştirici değil, çoğaltıcı bir etkisi vardır" (Foucault, 1999, s.202-203). Arkeolojinin amacı arşivi betimlemek ve çözümlemekten ibarettir (Wiele, 2002, s.191). Tek bir merkezi değil, prensip, zihniyet, dünya görüşü vb. bir dağlım alanı oluşturan (Wiele,2002, s.192) arşiv, bütün söylemlerin, bütün pozitifliklerin, belirli bir dönemin bütün tarihsel *a priori*lerin (Wiele,2002, s.187) ifade sistemlerinin toplamıdır. Arşiv, bir dönemin kaneviçesi, iskeleti, çatısı olarak ele alınabilir (Wiele,2002, s.190). Arşiv bize bugün ne olduğumuzu bilme olanağı sağlayan tarihsel malzeme olarak tanımlanabilir. Arşivin bize söylediği her şey, bize geçmişten gelen şey, sözcüğün gerçek anlamı ile geçmiş değildir. Bizim şimdimizi anlattığı ölçüde şimdide yaşar (Revel, 2005, s.89). Arkeoloji, söylemin arşiv kipliği içinde analizidir. Arşiv ise söylemlerin birikmiş varlığıdır (Foucault, 2004b, s.76).

Foucault'nun arşiv olarak adlandırdığı şey, bir uygarlığın kurduğu bir metinler bütünlüğü ya da bu uygarlığın felaketinden kurtarılabilmiş izler bütünü değil, bir kültür içinde sözcelerin ortaya çıkış ya da yok oluşunu, yeniden yayılma ya da silinmelerini, "olay" ya da "şey" olarak paradoksal var oluşlarını belirleyen kurallar oyunudur. Arşivin genel öğesi içinde söylem olgularını analiz etmek, onları *belge*ler olarak değil, *anıt*lar olarak kabul etmektir; bu, -her türlü jeolojik metaforun dışında, hiçbir köken tahsis etmeden, bir arke'nin başlangıcına doğru en ufak bir adın atmadan – etimolojinin oyun haklarına uygun olarak, bir arkeoloji olarak adlandırılabilecek şeyi yapmaktır (Foucault, 2004, s.153).

Foucault, arkeolojik çalışmalarda incelediği süreci şöyle dönemleştirir. Rönesans dönemi (16. yüzyıl), Klasik dönem (17. ve 18. yüzyıl) Modern dönem (19. yüzyıl ve sonrası), Postmodern dönem (1950 ve sonrası). Klasik dönemde hayata ilişkin çözümlemeler Doğa Tarihinin alanında gerçekleştirilirken, Modern dönemde çağlar arsında geçişi sağlayan epistemik kırılmaya bağlı olarak oluşmuş olan *biyoloji*nin alanında ortaya çıkar. Aynı şekilde emeğe dair olan çözümleme, Klasik dönemde Zenginliklerin Çözümlemesi olarak adlandırılırken, Modern dönemde *iktisat politikası* olarak nitelendirilir. Dil, klasik dönemde Port-royal gramercilerinin biçimlendirdikleri Genel dil bilgisinin inceleme konusu olurken, modern dönemde *filoloji*nin çözümleme alanında yer alır (Urhan, 2000, s.12-13).

*Kelimeler ve Şeyler'*de Foucault'nun çözümlemeye çalıştığı şey, insana ilişkin deneyimin Rönesanstan bu yana, Batı kültüründe hangi duruma geldiğini göstermektir. Bunun için konuşulduğu haliyle dilin, algılandıkları ve bir araya toplandıkları haliyle doğal varlıkların, uygulandıkları halleriyle alışverişlerin başlangıçlarına gidilerek, Batı kültürünün kendisini hangi biçimde düzen olarak dışa vurduğunu, alışverişlerin yasalarını, canlı varlıkların düzenlerini, kelimelerin bağlantı ve temsil etme değerinin bu düzene borçlu olduklarını göstermeye, gramer ve filolojinin, doğa tarihi ve biyolojinin, zenginliklerin incelenmesi ve ekonomi politiğin içinde gelişen bilgilerin pozitif dayanağını meydana getiren değişmelerin hangilerinin kabul edildiğini, birbirine bağlandığını göstermeye çalışır (Foucault, 1994, s.19). Foucault hedeflediği şey tüm bilimsel söylemin tarihselliğini ortaya koyarak aradaki kesintileri vurgulamaktır. *Kelimeler ve Şeyler'*de doğa tarihi, zenginliklerin çözümlenmesi ve genel dil bilgisi gibi görünüşte hiçbir ortak noktası bulunmayan bilimlerde ortak oluşum kurallarının var olduğunu kanıtlamak ve bu kuralların kendilerinden önce gelen kurallardan tamamıyla farklı olduklarını göstermek isteyen (Hacking, 2002, s.104) Foucault'ya göre, böyle bir arkeolojik çözümleme düşünceler ya da bilimler tarihi alanına mensup değildir.Bu çözümleme daha çok bilgi ve teorilerin nasıl ve nereden itibaren mümkün olduklarını, bilgilerin hangi düzen alanına göre oluştuklarını, bilimlerin oluşmasını, tecrübelerin felsefeye yansımasını, rasyonelliklerin ortaya çıkışının hangi tarihsel *a priori* ve düşüncelerin hangi pozitiflik unsurlarının içinde oluştuğunu göstermeye çalışır (Foucaul, 1994, s.19). *Kelimeler ve Şeyler* epistemelerin açığa çıkarılmasını kendisine temel amaç olarak aldığından bu eser, geleneksel anlamda bir tarih değil, bir arkeolojidir (Foucault, 1994, s.20).

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde bilgiyi şöyle tanımlar:"söylemsel bir uygulama tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş ve bilime yer vermekle zorunlu olarak yükümlü bulunmadıkları halde, bir bilimin kuruluşu için gerekli olan elemanların toplamına bilgi adı verilebilir" (Foucault,1999, s.233). Ve yine bilgi "kendisi aracılığıyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel uygulamanın içinde kendisinden bahsedilen şeydir" (Foucault,1999, s.233). Bir pozitiflik sisteminden hareketle oluşturulan ve belirlenmiş bir söylemsel uygulama içinde ortaya konulan birliğe *bilgi (savoir)* adını veren Foucault, *bilgi*nin *bilme* (connanissaces) lerin bir toplamı

olamayacağını iddia eder ve her zaman için doğru veya yanlış, kesin veya şüpheli, belirli veya belirsiz, çelişkili veya tutarlı olup olmadıklarının kendilerinden hareketle söylenebilmesi gereken şeyleri ise, *bilmeler olarak* adlandır; yani *bilme* kavramını yüzeysel bilgiyi betimlemek için kullanır.Bir söylemsel oluşumun alanı içinde bir pozitiflikten hareketle oluşturulmuş nesneler, dile getirme tarzları, kavramlar ve teorik seçimler gibi elemanların bir arada bulunmasından ibaret sayılan *bilgi*yi betimlemek için bu ayrımların hiç birinin geçerli olamayacağını ileri sürer. Bilgi (savoir), sadece tartışma kabul etmez önerilerin belirli bir sayısı değil, bu "derinlemesine bilgi" daha ziyade, belirli bir alanda doğru ya da yanlış olan bir belirleyici postülatlar bütünüdür (Hacking, 2002, s.62; Urhan, 2000, s.32).

Foucault, *Biglinin Arkeolojisi*'nin değişik yerlerinde *bilg*i ve *bilme*yi özenle ayırt eder .Bilinç ve bilmeyi öznelliğin göstergesi olarak ele alırken, söylemsel pratik ve bilgiyi öznelliğin dışında tutar (Urhan,2000, s.37). Bilimlerin kendisinde ortaya çıktıkları bir tarihsellik alanı olarak *bilgin*in, her türlü oluşturucu etkiden bağımsız, bir başlangıca ya da bir tarihsel veya aşkın teoriye göndermede bulunmaktan uzak ve bir kurucu öznelliğe dayanmaktan bütünüyle kopuk olduğu söylenebilir (Urhan,2000, s.35).

Foucault'ya göre bilimlerden bağımsız, onların tarihsel taslağı ya da yaşanmış tersi olan bilgiler olamayacağından, belirlenmiş bir söylemsel uygulama olmaksızın bilgi olamaz ve her söylemsel uygulama, oluşturduğu bilgiyle tanımlanabilir (Foucault, 1999, s. 233).

Arkeoloji, öznelliğin göstergesi olmaktan kurtulamayan bilinç-bilme-bilim eksenini kaydedeceği yerde, söylemsel pratik-bilgi-bilim ekseninde hareket eder. Düşüncelerin tarihinin denge noktasını *bilme*de; arkeolojik çözümlemenin ise, *bilgi*de bulunduğunu düşünen Foucault şöyle der; "Bu koşullarda bilimsel alanlar ile arkeolojik bölgeleri birbirinden dikkatle ayırmak gerektiği anlaşılıyor". Bunların parçaları ve örgütlenme ilkeleri tamamen farklıdır. Arkeolojik bölgeler bilimsel metinlerde olduğu kadar, edebi ve felsefi metinlerde de yer alabilir. Bilgi, sadece kanıtlamaların içinde değil, yalanların, düşüncelerin, anlatıların, kurumsal yönetmeliklerin, siyasi yönetmeliklerin içinde de yer alabilir (Foucault,1999, s.233-234). Örneğin felsefi anlamdaki "ölümden sonra dirilme", içinde bulunulan çağdaki bilimsel kurallara

uymadıkları,daha sonraki çağlarda bilimsel kuralara daha da yetersiz cevap verdikleri halde, arkeolojinin alanı içinde yer alır.Yine bunun gibi dil bilgisinin arkeolojik bölgesi de hiçbir zaman bilimsel statü kazanmayan ve çoğunlukla mistik düşüncenin kütüğüne kaydedilen düşleri de, yüklemli önermeler hakkındaki çözümlemeler kadar ihtiva eder (Foucault, 1999, s.234-235).

Söylemsel uygulamanın, kendisine yer verdiği bilimsel özümleme ile aynı olamadığını ve onun oluşturduğu bilginin de kurulmuş bir bilimin ne bir taslağı, ne de bir alt ürünü olmayacağını söyleyen Foucault, bilimlerin de bir söylemsel oluşum içinde ve bir bilgi temeli üzerinde ortaya çıktıklarını düşünür (Foucault, 1999, s.235). Arkeoloji, verilmiş bir söylemsel oluşumun içinde bilimsellik yöresinin nasıl, hangi düzen ve süreçlere göre tamamlandığını göstermeye çalışır (Foucault, 1999, s.235). Foucault'ya göre bilginin kendisi, bilimin içinde kaybolacak epistemolojik bir şantiye değildir. Bilim ya da kendini bilim sanan şey, bir bilgi alanında yerini alır ve orada farklı söylemsel oluşumlara göre değişiklik gösteren ve söylemsel oluşumların değişimine bağlı olarak değişen bir rolü oynar (Foucault, 1999, s.235). Her söylemsel oluşum içinde bilim ile bilgi arasında özel bir ilişki bulunur ve arkeoloji bilimden kaçan, bilime direnen şeyi araştırmak suretiyle bilimin, bilginin elemanı içinde nasıl yer tuttuğunu göstermek zorundadır (Foucault, 1999, s.236).

Arkeolojik çözümleme, söylemsel oluşumları betimleyerek belirginleştirir (Foucault,1999, s.198); ve arkeolojinin kendisine baş vurduğu görüş alanı, bir bilim, bir akılsallık, bir zihinsellik, bir kültür alanı değildir. Sınırları ve gelişme noktaları hemen tespit edilemeyen birbiri ile ilgili pozitifliklerin bir karışımıdır.

Arkeoloji, söylemsel olan ve söylemsel olmayan (kurumlar, ekonomik süreçler, politik ve pratik süreçler) oluşumlar arasındaki ilişkileri de gösterir.Bu yaklaşımın sebeplilik mekanizmasını veya kültürel süreklilikleri ortaya çıkarmak gibi bir amacı yoktur (Foucault, 1999, s.206). Ayrıca arkeoloji bir ifade olguları bütününde, onları açıklayan şeyi veya onlardan dile getirilen şeyi keşfetmeye çalışmaz. Bu yorum bilimin işidir (Foucault, 1999, s.206). Söylemler hakkındaki arkeolojik betimleme, genel tarih boyutu içinde kendini ortaya koyar (Foucault, 1999, s.209. Foucault, arkeolojinin, kelimenin özgün anlamıyla arkeolojik faaliyetin, söylemsel konuların dağılımlarını

yöneten kuralları ve bu kuralların düğümünü çözecek olanın tarihini yapmaktan başka birşey olamadığını söyler (Urhan, 2000, s.41)

Arkeolojik tarihte temel problem, geleneksel tarihte olduğu gibi artık iz sürmek değil, kopma ve sınır problemi, temellerin yenilenmesi olarak değer kazanan dönüşümler problemidir (Foucault, 1999: 16). Dolayısıyla bu tarihin temel kavramları da süreksizlik, kopma, eşik, sınır, seri ve dönüşüm gibi süreksizliği düşünmeye olanak veren epistemolojik kavramdır (Foucault, 1999, s.16).

Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nin sonunda yönteminin, kendisinden kaçınmaya çalıştığı felsefi hataların listesini verir: söylemin aşkınlığı, antropolojik temalar, köken arayışı, evrensel söylem oluşturmak,hümanist ideolojilere ve özellikle de özne ideolojilerine dönüş (Foucault, 1999, s.254; Hekman, 1999, s.227).

Arkeolojik tarih ne evrimsel, ne geçmişe yönelik, ne de geri dönücüdür. O episteme ile ilgilidir. Arkeolojik tarih, sürekli ya da süreksiz bir gelişmenin varlığını öne sürmez; ama gelişme sorununu etkisiz hale getirmek suretiyle süreksizliği düşünür. Bilimin aktüelliği artık bilim geçmiş bir bilgi hakkındaki yargının kriteri görevi görmediği, bilginin doğrunun derinlerine inilmesi olacak olan bir amaca göre düşünülmediği ölçüde mümkündür. Fakat arkeoloji yine de epistemolojik çözümlemenin meşruluğunu ortadan kaldırmaz ve onun bilim ile bilgi arasına , apaçık bir biçimde, koyduğu bu ayrım sayesinde spesifik düzeyine dokunmaz (Davidson, 2002, s. 136).

Sonuç olarak arkeoloji "eşsiz bir zorunluluklar demeti"ni göstererek bilgiler arasındaki benzerlik ve farklılıkları, bir çağın epistemesini, onun mümkün oluş koşullarından, basit ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açıklayan bir tarihsel *a priori*den hareketle çözümler (Machado, 2002, s. 135).

Foucault'nun arkeolojilerinin pratikler ve kurumlar karşısında teori ve bilginin analizine öncelik tanıdığına kuşku yoktur. Bu analizler geleneksel tarih görüşlerini yeniden kalıba döktüğü ve insanlar tarafından algılanamayan dilsel kurallar çerçevesinde söylemin kavranılabilirliliğini içkin bir tarzda aydınlatılması için uğraştığından Foucault'nun odak noktasının meşru bir felsefi haklılaştırımı olsa da bu

analizi, tam olarak kendi toplumsal ve politik bağlamı içerisinde konumlandırmak için pratiklere ve kurumlara daha dolaysızca odaklanmak zorunda kalacaktır. Foucault'nun bu zorunluluğu tanıması daha sonra onun soykütüğüne yönelişinde etkili olacaktır (Best ve Kellner, 1998, s.66).

1.1.3 Episteme ve Epistemik Kırılmalar

Eserlerine hep okuyucuyu şaşırtacak bir girişle başlar Foucault, şaheseri sayılan *Kelimeler ve Şeyler'*de böyle başlar. Foucault'nun tarih felsefesin en önemli parametresi olan süreksizlik düşüncesinin üzerine bina edildiği epistemeleri ve epistemelerdeki kırılmaları anlamak için onun eserinin başında anlattığı Borges'in hikayesi ile başlamakta yarar vardır.

Foucault, kendisini *Kelimeler ve Şeyler'*i yazamaya sevk eden şeyin Borges'in bir hikayesinde anlattığı hayali bir Çin ansiklopedisindeki hayvanların tasnifi olduğunu söyler. Bu tasnifte hayvanlar şöyle sınıflandırılır:

> a) imparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) deniz kızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) deve tüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) ve saire, m) testiyi kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler.

Foucault'ya göre bu hikayede "bize başka bir düşüncenin egzotik cazibesi olarak işaret edilen şey, bizimkinin sınırıdır: bunu düşünmenin çırılçıplak olanaksızlığı" (Foucault, 1994, s.11). Borges'in anlattığı bu masal, Foucault'yu engellenmesi güç bir rahatsızlık ile beraber uzun süre güldürmüştür. Bunun nedeni alakasız ve uygun olamayan şeylerin birbirine yaklaştırılmasından daha büyük bir düzensizlik olduğu kuşkusuna neden olmasıdır. Bu, ne yasası, ne de geometrisi olan düzensizliktir. Çünkü hikayedeki farklı şeyleri kabul edecek ortak bir mekan tanımlamak imkansızdır (Foucault, 1994, s.14). Borges'in tasnifi mekansız bir düşünceye, garip, karışık, gizli iletişimlerle dolu bir evrene dayanan kategorilere götürmektedir. Yaşadığımız dünyanın diğer ucunda bulunan bu evrende, varlıkların çoğulluğunu bizim için adlandırma,

konuşma, düşünme olanağı bulunan mekanların hiçbirinde dağıtıma tabi tutmayan bir kültür bulunmaktadır (Foucault, 1994, s.16). Bu evrende varlıklar, bütüncül kategoriler içinde tasnife tabi tutulmamış, aynı ilkeye uymaya zorlanmamışlardır.

Borges'in hikayesi bize yabancı gelen bir sınıflandırma modelinin sembolü olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla bu masal, şeyleri tasnif etmeye ilişkin birbiri ile orantısız sistemlere işaret etmektedir (Merquior, 1986, s.46). Bu durumda şu sorular ortaya çıkmaktadır: Kendi düşüncemizin sınırları nelerdir? Olguları nasıl sıralıyoruz? (Merquior, 1986, s.46). Neyi düşünmek olanaksızdır ve hangi olanaksızlıklar söz konusudur? (Foucault, 1994, s.11). Tasnifi kendisinden hareketle oluşturduğumuz taban nedir? Benzerlikler ve farklılıklar hangi tablo üzerinde dağıtıma tabi tutulmaktadır? (Foucault, 1994, s.16). Foucault'nun bu çalışması bu sorulara tarihsel perspektif içinde yanıt verme denemesidir. Kitabın konusu yaşantıya düzen veren tarihsel temel kültürel şifrelerdir (Merquior, 1986, s.46); yani epistemelerdir. İlerde göreceğimiz gibi Foucault her dönemin bilgisine denk düşen epistemeleri ortaya koymaya çalışmaktadır.

Foucault'ya göre "fiili durumda, en safından bir deney için bile, kesin bir işlemde ve önceden konulmuş bir kıstasın uygulanmasından kaynaklanmayan hiçbir benzerlik, hiçbir ayrım yoktur" (Foucault, 1994, s.17). Bir kültürün temel kodları daha işin başında her, insanın, karşılaşacağı ve kendini onların içinde bulacağı emprik düzenleri saptar. Bu temel kodlar onun diline, algılama biçimlerine, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine ve uygulamalarının hiyerarşisine hükmeder (Foucault, 1994, s.17). Bu durumda bilincimiz, değerlerimiz, eylemlerimiz verili kültürel kodlar tarafından belirlenmektedir. Bunu epistemenin bizi 'kuşatması' şeklinde de ifade edebiliriz.

Foucault'nun çabasının konatif yönü hem düşünmenin içine kapatıldığı sınırların kabulünü, hem de sürekli olarak bu sınırların ötesine geçme eğilimini içinde taşır. Onun düşüncemizin olanaklarını ve alanını belirleyen sınırlar varsaymasına imkan veren temel tasarım epistemedir (Racevskis, 2002, s.198) Foucault'nun episteme kavrayışı Platondan farklı olmakla beraber, insanın kavrayışı üzerinde belirleyici ve *a priori* olması hasebiyle ondan önemli ölçüde etkilenmiş olduğu söylenebilir (Urhan,

2000, s.46). Bununla berber onun epistemeleri Platon da olduğu gibi aşkın bir temele sahip değildir.

Arkeoloji, Foucault'nun "episteme" dediği gerekli, bilinçsiz ve anonim düşünce şekilleri üzerinde yükselir. Epistemeleri ise şöyle tanımlar: "Verili bir dönemde, deneyim içinde belli bir mümkün bilgi alanını belirleyen, bu alanda ortaya çıkan nesnelerin varoluş tarzını tanımlayan, insanoğlunun kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak görülen şeyler hakkında insanların söylem geliştirdiği koşulları tanımlayan "tarihsel önsel"lerdir" (Foucault, 1994, s.217). Epistemeler değişik bilgi alanlarına temel oluşturan ve Batı düşüncesinde farklı çağlara denk düşen kavramsal katmanlar olduklarına göre, arkeolojik tarihsel çalışma görevi de bunları açığa çıkarmaktır.

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde epistemeyi, dünyanın bir vizyonu, bütün bilgilerde ortak ve onların hepsine aynı normları ve aynı postülatları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanlarının kaçıp kendisinden kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı, ortak bir el yapısı tarafından herkes için yazılmış bir büyük kurallar bütünü olarak tanımlar (Foucault, 1999, s.245). Yukarıdaki hayvan tasnifi ile de ilintili olarak şunları söyleyebiliriz: En genel anlamda düşünmek, düşüncelerimizin ve tecrübelerimizin düzensizliğini düzene sokmaktır; çünkü tam anlamıyla düzensizlik bizden uzaktır, düzenlenen şeyleri düzenlemenin ve seçmenin, benzerliklere ya da benzersizliklere, aynılıklara ve farklılıklara, yakınlığa göre değişik biçimleri vardır. Belirli bir zamandaki, tarihsel *a priori*lerin, bilginin mümkün oluş koşullarının, düzenlenme ilkelerinin kendisinde belirginlik kazandığı alana episteme adını verilir (Burgelin, 2002, s.79).

Epistemenin belirli bir çağa bilgi olarak pozitiflik verdiğini ve bilginin özgün düzeni olduğunu söyleyen Roberto Machado, epistemenin birbirini tamamlayan iki yönünün bulunduğunu söyler: Birinci yönü "genellik" olan episteme, bir kültürde belirli bir dönemde bilginin mümkün oluş koşullarını belirler ve bundan dolayı her çağ, bilgilerin birliğini yöneten tek bir epistemeye uygun düşer. Episteme, "derinlik" olan ikinci yönüyle de arkeolojiye konu olur. Arkeoloji kendilerini en köklü biçimde belirginleştiren şeylerden; *a priori*ler'den, yani episteme'nin kendisinden (belli bir

çağda bilginin mümkün oluş koşulundan) hareketle bilgileri çözümler (Machado, 2002, s. 134-135;Foucault, 1994, s.20).

Epistemelerin bu oluşum kurallarını belirlemeye çalışan Foucault'nun odak noktası, üç "deneysellik" alanı üzerinde toplanır: *Yaşam, çalışma* ve *dil*; ya da yaşayan, üreten ve konuşan bir hayvan olarak insan veya biyolojik, kültürel ve ekonomik boyutu içinde insan. *Kelimeler ve Şeyler*'deki araştırma alanları; doğa tarihi, biyoloji, ekonomi ve dil bilgisidir. Derin bir yüzeyden bakıldığında, bütün bu bilgi alanları arasında her epistemik evrede yüksek bir eşbiçimlilik derecesi bulunmaktadır (Merquior, 1986, s.47). Ve bunlar *Kelimeler ve Şeyler'*de üç deneysellik alanının her biri bir bölüm halinde uzun uzadıya anlatılır.

Foucault, belirli bir kültürde ve belirli bir anda, her zaman için bütün bilginin akla uygunluk koşullarını belirleyen yalnız bir episteme olduğu düşüncesindedir. Epistemeler yekpare sütunlar, kesin olarak bölünmez ve tek bilgi kalıpları niteliğini taşımaktadır. Dolayısıyla her epistemik dönüşümde birden bire şeyler, artık eskiden olduğu gibi kavranır, tanımlanır, ifade edilir, nitelendirilir ve bilinir olmaktan çıkarlar (Merquior, 1986, s.80). Örneğin 18. yüzyıl sonundaki epistemik yapıda meydana gelen "olağanüstü değişiklikler" ile karşılaştırıldığında, bir çağdan ötekisine "sözde-süreklilik" yalnızca " yüzeysel bir anlam" taşır (Merquior, 1986, s.80). Buradan hareketle ilerleme ya da farklı dönemler arasında devamlılık olduğu düşüncesi bir çeşit yanılsama olarak da nitelenebilir.

Kelimeler ve Şeyler'de, Batı tarihinde farklı bilgi sistemlerine denk düşen dört dönemden bahseder Foucault: Rönesans, Klasik, Modern ve postmodern dönem. Rönesans dönemi Descartes öncesi döneme, Klasik dönem Descartes'tan devrime kadar olan döneme, Modern dönem (tarihselci çağ) 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar gelen sürece denk düşerken Postmodern dönem ise gelecek olan bir döneme tekabül eder

İlk üç döneme uygun düşen üç büyük episteme şöyledir: Temel karakteristiği *benzerlik* olan Rönesans epistemesi, düzene, evrensel tasnife ve evren tablosuna ilişkin gereklilikleri ile Klasik çağın epistemesi ve son olarak da zamana ve tarihe egemen

olan rolüyle modern dönemin epistemesi. Ayrıca insanın ortaya çıkışı da modern dönemin bilgikuramsal düzeni içinde olmuştur. Foucault, çalışmalarında Rönesans döneminden daha geniş ve daha ayrıntılı bir biçimde incelenmiş olduğu Klasik ve Modern dönemlerdeki söylemsel oluşumları ortaya koymuştur. Bu oluşumlar Klasik çağdaki genel dil bilgisi, doğa tarihi ve zenginliklerin çözümlenmesi olup bunlar modern dönemde filoloji, biyoloji ve iktisat politikasına uygun düşerler ki, bu da epistemolojik süreksizlik demektir (Wiele, 2002, s.162).

Foucault'nun kavrayışına göre, epistemeler birbirinden doğmadıkları gibi, birbirleri ile çelişkiye girdikleri diyalektik bir süreç içindende de oluşmazlar. Her episteme, öteki bilgi koşullarının boşalttıkları alanları aniden doldurarak ortaya çıkar (Munslow, 2000, s.195). Batıda 16. ve 19. yüzyılda ortaya çıkan dört tarihsel dönem ya da dört epistemenin her birinde, birbirinden bağımsız bilgi sistemleri ortaya çıkmıştır (Munslow, 2000, s.187). Her episteme, Batı düşüncesinde çeşitli disiplinleri (hukuk, ekonomi, biyoloji, tarih) ya da bilgi dallarını niteleyen soyutlamalardan oluşur. Bütün disiplinlerin, bilgilerimizi kendisine göre örgütlediğimiz düşünce koşullarına ilişkin disiplin ötesi zihinsel tutumlarla desteklendiğini savunan Foucault'ya göre bu zihinsel tutumlar *farklılık, benzerlik ve temsil*dir. Burada episteme, kendi çağında bilgiyi sabitleyen ve tanımlayan bir kavramalar yumağı olarak formüle edilebilir (Munslow, 2000, s.187). "Bir kültürde ve belli bir anda, bütün bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan, ancak tek bir episteme vardır" (Foucault, 1994, s.228).Bu da bir bütün ve birbirinin devamı olarak gördüğümüz tüm şeylerin değişik epistemelerde temellenen, farklı ve süreksiz olduğu anlamına gelmektedir. Kısaca, Foucault'nun tarih felsefesinde şeylerin zamanla yetkinleşmesi söz konusu değildir.

Foucaultcu arkeolojik tarih, öznelerin bilincine yaslanan idealist ve hümanist tarihi reddeder (Best ve Kellner, 1998, s.60). İnsan bilincinde iş gören figüratif yapılar arasında varolan süreksizliklere dayanan bir tarihten yana çıkarak, çağlar ya da epistemeler arası çizgisel ve tarihsel nedenselliği reddeder. Bilginin düzenli birikimi ya da hakikat ve aklın aşamalı ilerlemesi olarak ortaya konulan geleneksel tarih yorumuna saldırmak ve bilgi şekillenimlerinde beklenmedik ani değişimlerin ortaya çıkışını göstermek için süreksizlik felsefesini kabul eder (Best ve Kellner, 1998, s.64).

Süreksizlik, bir tarihsel dönemeden ötekine geçişte şeylerin artık aynı şekilde algılanmaması, betimlenmemesi ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması ve bilinmemesidir (Urhan, 2000, s.48). Örneğin; Rönesanstan Klasik Döneme geçerken ortaya çıkan epistemik kaymada düşünce, benzerliğin gerektirdiği şekilde hareket etmeyi bırakır; çünkü benzerlik, Rönesans döneminin bilgisini oluşturmasında temel bir rol oynarken; Klasik dönemde ise, bilginin oluşumunda yanlışlık vesilesi olarak görülmeye başlanır (Urhan, 2000, s.48). "Benzerlikler ve işaretler eski antlaşmalarını bozmuşlardır; benzerlikler yanıltmakta ,hayal görmeye ve hezeyana dönmektedirler; şeyler alaycı özdeşlikleri içinde kalmayı inatla sürdürmektedirler: artık oldukları şeyler değillerdir" Bu kırılmada Cervantes'in "Don Kişot"u Rönesans dünyasının negatifini resmetmektedir (Foucault, 1994, s.81).

Kelimeler ve Şeyler'de Foucault, Rönesanstan başlayıp günümüze kadar gelen dört farklı epistemeyi ve bunların arasındaki "bilmece niteliğindeki kesintileri" çözümleyerek (Merquior, 1986, s.50) farklı epistemeleri ortaya koyar. Rönesans ve günümüz epistemesini, *Kelimeler ve Şeyler*'de kısaca anlatılırken, Klasik ve Modern epistemeyi ayrıntılı bir incelemeye tabi tutan Foucault, doğa tarihi, ekonomi ve dil bilgisi gibi görünüşte ortak noktası bulunmayan bilimlerdeki ortak oluş kuralarının varlığını kanıtlamaya ve bu oluş kurallarının, kendilerinden önce gelmiş ve kendilerini izlemiş bulunan kurallardan tamamıyla farkı olduklarını göstermeye çalışır.

Arkeolojik çalışma, Batı kültüründe iki büyük süreksizlik ve farklı epitemenin varlığını ortaya çıkarmıştır. Bunlar; Klasik çağın epistemesi ve modernlik epistemesidir. Bizim şu an üzerinde düşünmekte olduğumuz düzen, Klasiklerin düzeninin varlık biçimi ile aynı değildir. Rönesanstan günümüze kadar gelen kesintisiz bir Avrupai "aklın" var olduğunu istediğimiz kadar düşünelim, Linne'nin sınıflandırmasının hala geçerli olduğunu ve süreklilik taşıdığını istediğimiz kadar düşünelim; istendiği kadar Condilac'ın "değer teorisinin" 19. yüzyıl marjinalistlerinde bulunduğu ve Keynes'in analizlerinin Cantillon'un analizleri ile benzerlik taşıdığı söylensin, istendiği kadar genel dil bilgisinin şimdiki dil bilimden çok uzak olmadığı söylensin, bütün bu temalar ve fikirler düzeyindeki yarı devamlılık, şüphesiz sadece bir alan etkisi göstermektedir.

Arkeolojik düzeyde pozitiviteler sistemi 18. ve 19. yüzyılların dönüşümünde büyük bir biçimde değişmiştir (Akay, 2000, s.76-77).

1.1.4 Arkeolojik Tarihin Dört Epistemesi

Foucault'nun epistemeleri ve bu epistemelerin arsındaki kırılmanın ve farklılığın anlaşılması için incelenmesi gerekir.Böylece süreksizlik düşüncesinin temelleri daha anlaşılmış olacaktır.

Foucault'ya göre dört episteme anlayışı, dilin bilgiyi yaratmak ve nakletmek için her epistemede nasıl geliştiğini ve işlev gördüğünü bilmeye bağlıdır. Fakat kendi epistememizden kaçamayacağımız için tarihsel değişimi, tarihsel değişimi neyin oluşturduğunu kavrayamayız. Çünkü tarihsel değişim dediğimiz şey, epistemeler arasında olup biten çöküşler ve alt üst oluşlardır. Bizim yapabileceğimiz şey, epistemelerin geçmiş ölüm trendlerinin yol haritasını çıkarmaktır; ve yine doğal olarak bu haritayı çıkarma işini nasıl yürüteceğimizi şu an belirleyen kendi postmodern epistememizdir (Munslow, 2000, s.195-196). Tarihin dışına çıkarak bir üst bakış içinde tarihi ve insani faaliyetleri betimlemek ve total bir tarih teorisi kurmak imkansızdır.

Foucault, farklı bilgi formlarının gelenekler, etkiler, evrimci süreçler ve dünya görüşleri gibi soyut güçlere başvurularak birbirine bağlanamayacağını düşünmektedir. O, bu obje ve güçlerin bulunduğu yerde, "çeşitli objelerin içinde meydana geldikleri ve sürekli olarak dönüşüme uğradıkları mekanı" incelemiş ve *ayrışma sistemlerini* betimlemiştir. Foucault'nun incelemelerinden sonra ortaya çıkan bu yeni objelere söylemler (düşüncenin ve tıp gibi pratiğin modelleri) ve epistemeler (paralel söylemeler arasındaki sistematik ilişkiler) denilir. Söylemler ve epistemeler, sabit objeler olmayıp, karmaşık oluşum ve dönüşüm kurallarınca değişen ilişkiler gurubudur (Poetzl, 2002, s. 211-212). Bu kavrayış biçimi söylem ve episteme kavramlarını kesinlikler inşa eden ideolojiden de ayırır.

Her çağın bilgi formları, bu formların birliğini yöneten episteme tarafından belirginleştirilir ve her episteme bir kopuşu ve süreksizliği içerir (Urhan, 2000, s.50). Kendi tarih anlayışını Hegel ve Marks'ın tarih anlayışlarının karşısına koyan Foucault, onlara atfettiği total tarih anlayışını reddeder ve şöyle der: "Bir total betimleme, tüm

fenomenleri tek bir merkez etrafında toparlar; bir ilke, bir anlam, bir tin (spirit), bir dünya görüşü. Oysa genel tarih, tersine bir dağılım uzamı kullanır". Foucault'nun reddettiği bu totalite tipleri, tarih, medeniyet ve çağ gibi yekpare dikey ve toplum ya da dönem gibi yatay totalitelerdir (Best ve Kellner, 1998, s.63).

Burada anlatılanlardan hareketle Foucault'nun tarihi anlamsız ve kişiye göre değişen spekülatif bir disiplin olarak gördüğü sanılmamalıdır. Foucaultcu arkeolojik tarihin amacı, Baudrillard, Lyotard ve Derrida gibi postmodernistlerden farklı olarak yan yana konulmuş bir tarihler çoğulluğuna varmak değil, farklı şeylerden oluşan diziler arasında ne gibi bağıntı biçimlerinin bulunduğunu belirlemektir.

1.1.4.1 Rönesans Epistemesi

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de anlattığı ilk episteme Rönesans epistemesidir. Nispeten kısa irdelenen bu epistemeyi tanımak Klasik ve Modern epistemeyi anlamamız için yararlı olacaktır.

16. yüzyılın sonlarına kadar süren Rönesans epistemesi bilgiyi, birbiri ile yakından ilişkili nesneleri, dönemin "Büyük Varlık Zinciri" dedikleri şeyin parçası olarak kültürel/dilsel *benzerlik* ya da *yakınlık* protokolüne göre niteler. Nesneler arasındaki gizli bağlar araştırılırken, nesneler arasında doğal bir sempati var sayılır ve analoji ile birbirine bağlanır. Buradan da birbirine bağlı varlıklar nosyonu ortaya çıkar (Merquior,1986, s.196; Foucault, 1994, s.53). Rönesans epistemesi, düşünce ve yaratılıştaki benzerlikleri gün yüzüne çıkarmakla kendi kendisini gerçekleştiriyordu. Zihinsel etkinliğin hedefi, şeyler arasındaki "akrabalıkları, karşılıklı çekimleri, ya da zımnen, ortak doğayı ortaya çıkarabilecek her şeyi araştırmaktı (Bernauer, 2005, s.138)

Bu epistemde göstergeler ve nesneler arasında bir ayrım yoktu. Kuramsal olarak araştırılan nesnenin benzerliğinin, bilginin "doğruluk" karakterini belirlediği söylenebilir. Burada felsefe, doğruluk sorununu sonsuzluk olarak göz önüne alır ve modern felsefeye bağlanmaz (Tekeli, 1999, s.84). "Yapay" ve "doğal" göstergeler arasında bir ayrım olmadığından, her gösterge varsayılan bir temsiller sistemindeki, "doğal" varlıklar olarak formüle edilmiş olur (Tekeli, 1999, s.86). Bu dönemde nesnel ve aşkın olan arasında tam uyum vardı.

Kelimeler ve Şeyler'de çözümlenen dört epistemeden bir daha gelmemek üzere düşünsel yapımızdan çıkmış olanı Rönesans epistemesidir. Foucault, bunu bağlantısız bir benzerlikler dokusu içindeki kelimeler ve şeylerin birliği ile belirlenen "dünyanın düz anlatımı" biçiminde betimler. Rönesans insanı benzetmelere dayanarak düşünürdü ve bu dönemin insanı için dört benzerlik alanı vardı. Conveniatia (uygunluk), Aemulatio (öykünme), Anoloji (kıyaslama), sympathy (duygudaşlık alanı). Duygudaşlığa öylesine bir güç atfediliyordu ki, bu güç, tek başına evreni benzeşmenin buyruğu altına alabilirdi. Neyse ki duygudaşlık, karşıtı olan antipati tarafından yumuşatılmaktaydı (Foucault, 1994, s.43–54; Merquior, 1986, s.57).

Benzerlik epistemesinin özel bir kavrama deyişi bulunmaktaydı. Bu bütün benzetmelerin simgesi olan *imza* deyişi idi ki, bu da Rönesans dünyasında Tanrı'nın karşılıklı benzerlikleri iyice göstermek üzere, tüm şeylere bir damga ya da imza vurduğu düşüncesine dayanmaktaydı. Fakat Tanrı'nın attığı imzalar gizlenmiş olduğundan bunlar ancak gizli olan anlamın yorumlanması ile bilinebilirdi. Bu durumda bilme (eruditio), çoğu durumda öngörüye (divinatio) doğru yönelmekteydi. Bilmek sanmak demekti (Foucault, 1994, s.62). Çünkü bilmek, gözleme veya gösterme değil, yorumlama olayı idi. Rönesans dönemimdeki dil bilimcileri, Stoacılar tarafından ortaya atılan üçlü işaret düzenine göre hareket etmekteydiler. Buna göre bir düzen, bir "konjonktür", bir tür benzerlik ile birbirine bağlanan bir işaretleyen ve bir işaretleneni içermektedir (Foucault, 1994, s.74). Dolayısıyla işaretler, isteğe bağlı unsurlar olarak görülmemekteydi. "Dünyanın düz anlatımı çerçevesinde dilin kendisi de saydam bir ifade aracı değildi. Doğal olarak bu durum sonsuz bir yorumlar sürecini gerektirmekteydi ve sözcüklerin Babil öncesi anlamaları araştırılmaktaydı (Merquior, 1986, s.58-59).

1.1.4.2 Klasik Dönem Epistemesi

17. yüzyılda Klasik episteme ortaya çıkarken Rönesans epistemesi ortadan kalkar ve bilgi dünyası farklı biçimde işlemeye başlar. Buna ilişkin olarak Foucault şöyle der: "Zihnin işleyişi artık şeyleri birlikte betimlemeyi, yani bir yakınlık, çekicilik ya da özde ortak gizli bir yapı gösterebilecek şeyler için araştırmaya koyulmayı değil, tersine ayrım yapmayı, başka deyişle özdeşlikleri belirlemeyi kapsayacaktır"

(Merquior, 1986, s.59). Yani *çözümleme* ortaya çıkarken, kıyas sahneden çekilir. Foucault'nun tasarım dediği şey, nesnelerde değişmez ve ayrı bir özdeşlik bulmaya yönelik araştırmadır. *Kelimeler ve Şeyler*'in anlattığı ilk epistemik kırılma, benzerliğin yıkıntılarının üzerinde *temsil*in yükselmesidir (Merquior, 1986, s.58). Bu kırılmanın habercisi ise Don Kişot'tur. Cervantes'in şövalyesi bir deli gibi "kıyas bakımından aklını yitirmiştir. "Don Kişot yeni epistemeye öncülük eder; çünkü romanda özdeşlikler ve farklılıklar üzerine kurulu bir kavrayış, Rönesans bilgi dünyasının özünü oluşturan işaretleri sürekli olarak alaya alır (Merquior, 1986, s.60; Foucault, 1994, s.81).

17. yüzyılın başında orta çıkan klasik epistemede olay, gösterge ile benzerliğin ayrılışı olayı idi. Hala, deliler her yerde benzerliğin izini sürmeye devam ediyor ve şairlerde şeyler arasındaki saklı yakınlıkları kovalıyorlardı ama artık bunlar klasik çağın sadece marjinal figürleri idi. Aklın genel hayatı çok farklı bir yola girmişti artık. Örtüşen benzerlikler ağında at oynatmaktan çıkan akıl, görev olarak kendisine yorumlamayı değil, düzenlemeyi seçiyordu. Bir arada barındırdığı şeyler ile bunları temsil eden göstergeler arasındaki farklılıklardan geçilmez hale gelen bir dünyada aklın işi artık bu yeni dünyanın, yetkin bir temsilini sunmaktı (Bernauer, 2005, s.139).

17. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadar sürecek olan Klasik epistemede, bilgi bariz bir farklılık kavramını temsil eden bir dilsel protokole göre ayarlanıyordu.Bu çağda nesneler (şeyler) aralarında kıyaslama yapılacak bir şekilde ayrılıp farklılaştırılıyor, bu şekilde anlaşılıp açıklanıyordu. Foucault'ya göre bilgi bu dönemde kesinti ve süreksizliğin hükmü altına girmiştir. Böylece bu episteme, sınıflandırma ve ölçmenin şeffaf bir dil kullanılarak gerçek dünyaya bir düzen dayatabileceği fikrinin kalıcılığını kabul eder (Munslow, 2000, s.196).

Temsil etmek, temsil edilen varlığın hakikatini temsil etmektir. Bu nedenle aslında temsil, varlığın yeridir (Racevskis,2002, s.198). Klasik düşünce, dilin adlandırma gücü sayesinde varlığın hakikatini yakalama ve temsil etme gücüne dayanmıştı. Dil saydam olduğu için dünya ile ilgili hakikatten bahsetmek ve şeylerin varlığını yeniden temsil etmek için mümkün idi. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde bu kavrayış biçiminin kendisi -bilginin dili- farklı bir bakışla görülmeye başlandı. Bu anlamda Port-royal mantığında kurala bağlanan Klasik episteme, anlatımı ikili bir düzen

içinde tasarlamaktaydı. Dil, saydam bir yapı olarak görüldüğü için eski bağlantılar (konjöktürler), artık bulunmuyor ve bundan dolayı kural olarak özenli ve ince yorumlara da gerek kalmıyordu. "Divinatio" akla uygun bilgi alanından uzaklaştırılıyordu. İşaret ile işaretlenen arasındaki bağlantı keyfi ama duru bir biçimde kurulmuş oluyordu (Merquior, 1986, s. 60).

Klasik epistemedeki kuramsal zihniyetin betimlenmesi için en iyi nosyon, *mathesis*tir. Mathesis, en genel biçimi ile Klasik düşüncenin tümünde var olan ölçüm ve düzenin evrensel bilimiydi (Foucault, 1994, s.92). Tüm bilgilerin mathesisle olan ilişkisi, ölçülemeyen şeyler arasında bile, bir sıralı düzen kurma imkanı vermekte ve çözümleme de evrensel bir yöntem değeri kazanmaktaydı (Foucault, 1994, s.93). Göstergenin özel ve mutlak biçimde temsili tanımıyla, mathesisin temel tarzı "düzen" gereksinimidir. Bu epistemede göstergelerin kendileri "bilme" tarafından inşa edildi; çünkü gösterge, gösterme işlevini bilgi içinde yerine getirecek, olasılığını veya kesinliğini bilgiden ödünç alacaktı (Tekeli, 1999, s.85).

17. yüzyılın ortaları ile, 18. yüzyılın sonu arasındaki dönemin bilgi dünyasının temeli olan *temsil* epistemesinin başlıca yapıları, *mathesis* ve *taxinomia* (düzenli çizgiselleştirmeye ilişkin sınıflandırma ilkesi) idi. Bilim, mathesis ve taxinomia'nın cebir ve terminolojisinin kılavuzluğunda, sonsuz benzerlikleri sonlu farklılıklar ile, bunun yanı sıra da konjonktürelliği kesinlik ile değiştirmeye çalışmaktaydı. Ve mathesis, *genesis*i (doğuşu) dıştalamaya çalışıyordu. Klasik düşüncenin tarihle yapabileceği tek şey ideal doğuşlar (idealize edilmiş ilkel bir geçmişe dayanarak tasarlanmış ütopyalar) üzerine düş kurmak olabilirdi artık (Merquior, 1986, s.60).

Bu epistemede "düzen bilimi" temelinde kendilerinde matematikselleşmenin izinin bulunmadığı, çözümlenmeye mensup olmakla beraber, yöntemleri cebirsel yöntem olmayıp, işaret sistemi olan üç emprik alan ortaya çıktı bunlar, genel gramer, doğa tarihi, zenginliklerin çözümlenmesidir (Foucault, 1994, s.93). Kelimeler, varlıklar (şeyler) ve ihtiyaçlar alemindeki düzen bilimleri böyle doğmuştur (Foucault, 1994, s.93).

Foucault, Klasik episteme üzerinde ondan önceki epistemden fazla durur ve seçtiği her bilgi alanına bir bölüm ayırır. Bu bilgi alanları dil, yaşam ve çalışma koşullarını içeren dil bilim, doğa bilim ve ekonomidir.

*Kelimler ve Şeyler'*in hemen başında Klasik epistemin özünü oluşturan *temsil*i bir simge ile dile getirmektedir Foucault, bu; Velaquez'in Las Meninas (Nedimeler) tablosudur. Foucault'ya göre tablo kendi içinde öz olarak "klasik tasarımın tasarımı"nı, yani tasarım düşüncesinin zorunlu olarak görünmez kıldığı bir epistemik sistemi taşımaktadır. Foucault, Klasik epistemede öznenin kendi ifadesinden sıyrıldığı önermesini, Velaquez'in tablosundan çıkarmaya çalışır.

Foucault'nun *Kelimler ve Şeyler'*deki amacı, klasik düşünceden modern düşünceye geçişin analizini yapmaktır. Karmaşık ve ayrıntılı bir analizle, o klasik düşüncenin *a priori*si'ni tesbit eder ve bu kavramlarla modern düşüncenin *"a priori"*si arasındaki karşıtlığı keşfeder. O, bu değişmenin rasyonel bir bilimsel analiz süreci biçiminde değil, "dile getirmeyi anlamlı kılan şeydeki" değişme yoluyla gerçekleştiğini iddia eder (Hekman, 1999, s.231-232).

1.1.4.3 Modern Dönem Epistemesi

Foucault'ya göre 1800'lü yıllara gelindiğinde "*düzen*in tarihe dönüşümü" olayı meydana geldi. Bu dönüşümle beraber şeyler "çizelge uzamından kurtularak", klasik ölçüm ve sınıflandırma anlayışı çerçevesinde ifade edilemeyen "içsel uzam"la bilgi sunar hale geldiler. Örneğin Linneasus'un *Taximonia Univesalis* yapıtındaki kesintilerin altında, doğa biliminin çizelgeleştirmelerinin inadına, organizmalar ve onları çevreleyen koşullar altında gizemli bir kesintisizlik kuran yeni bir yaşam anlayışı boy göstermekteydi. Doğa tarihinin yer almadığı bir bilgi yasası olan doğa bilgisi, yerini biyolojiye bıraktı. Bu arada filoloji de klasik genel dil bilgisinin ayağını kaydırarak onun yerine geçti. Artık saydam bir düşünce ifadesi olarak görülmeyen dil, tarihsel bir derinlik kazandı. Ekonomiye gelince, değişim çözümlemesi yerini daha derin bir başka olguya bıraktı: Üretim. Zamanla Klasik epistemeye ait zenginlik çözümlemesi, ekonomi-politik tarafından yerinden edildi. Böylelikle yaşam, çalışma ve dil değişmez bir doğanın nitelikleri olmaktan çıkıp, kendilerine özgü bir tarihselliğe sahip birer alan

biçiminde tasarlanır hale geldiler. Bilginin yeni tanrıçası tarih, üretim çözümlemesine, organik biçimde yapılanmış yaratıkların çözümlenmesine ve son olarak da dilbilimsel toplulukların çözümlenmesine, kendi yasalarını her adımda dayatmaya başladı. Tıpkı düzenin ardışık özdeşliklere ve farklılıklara yol açması gibi, tarih de karşılaştırılabilir organik yapılara yol açtı (Merquior, 1986, s.66). Böylece, tüm bilimlerde tarih dışı olup sürekliği, hakikati sağlayan zemin yok olurken, bilimlere dahil olan tarihsellik onları değişebilir tarihi gerçeklere dönüştürmüştür.

Üç klasik bilim dalının ardılları olan biyoloji, ekonomi ve tarihsel filoloji hiçbir şekilde klasik bilimleri izlemezler. Foucault bu konuda şöyle der: "Filoloji, biyoloji ve ekonomi politik; genel dil bilgisi, doğa bilgisi ve zenginliklerin çözümlenmesi tarafından doldurulan zemin üzerinde değil, bu bilgi biçimlerinin var olamadığı bir alanda, onların boş bıraktıkları uzamda, dayandıkları geniş teorik dilimleri ayıran ve ontolojik sürekliliğin mırıltıları ile doldurulmuş olan derin uçurumlar arasında kuruldular" (Merquior, 1986, s.66). Foucault'nun anlatmak istediği; verili herhangi iki episteme arasında bağlantı bulunamayacağıdır. 1795 ile yaklaşık 1825 yılları arasında çağdaş episteme oluştu. Biyolojide Cuvier'in, ekonomide Ricardo'nun ve filolojide Bopp'un ortaya çıkması ile Klasik bilginin *forma mentis* (son şekli)'i görülür hale geldi

Yaşam, emek ve dil, 19. yüzyılda biyolojinin, ekonominin ve dil bilimin konusunu göstermek için oluşturulmuş kavramlardır. Bu bilimlerin konusu, devrimden önceki doğa tarihinin, zenginlikler teorisinin ve genel dil bilgisinin incelediği şeylere uygun düşmemektedir. Foucault'ya göre, bu alanların Rönesansa denkliği yoktur. Bu dengesizlikler, öyle yeni keşiflerin sonucu olarak değil, kendileri için doğru ya da yanlış yeni önermelerin, dile getirilmesi gereken yeni düşünce konularının gün yüzüne çıkmasının sonucu olarak ortaya çıkar (Hacking, 2002, s.64). Bir dönemde var olmayan bir şey başka bir dönemde var olabildiği gibi, varolan bir disiplinde ortadan kalka bilmektedir.Yani disipliner olarak bir süreklik alanı mevcut değildir.

Biyolojik düşüncede işlev, yapıyı alt etti. Dil araştırmaları, evrimleşen kökler kargaşalığına son verdi. Ekonomide malların dolaşımı, genişletilmiş üretim sürecinin görünür bir sonucu olarak açıklanmaya başlandı.Tüm bilgi alanlarında yüzeysel bilgilerin yerini daha derin, daha çapraşık, daha yoğun güçler aldı. Çağdaş episteme

tüm bilgi alanlarına devingen ve tarihsel açıklama kategorilerini kabul ettirdi (Merquior, 1986, s.67).

20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden Modern episteme, antropolojik bir yapıya sahiptir. Epistemeler arasındaki epistemolojik kopuşlar, bilgiyi temellendirmede önceden görülmeyen felaket niteliğindeki değişimler, üçüncü epistemenin kendiliğinden ortaya çıkışında görüldü (Munslow, 2000, s.196). Modern epistemenin merkezi öznesi ve nesnesi insandı. Foucault'ya göre bu durumu en iyi anlatan gelişme, zaman içinde sosyal değişimin anlaşılması olarak tarihçilerin ardışık mecazlara orjinler aradığı ve gelişme niteliği kazandırdığı tarih disiplininin icadıdır. Tarihe orjinler bulan ve onu çizgisel olarak örgütleyen insandır (Munslow, 2000, s.196). Nedensellik, köken arayışı süreklilik ve özne fikri modern epistemede birbirine bağlanmıştır.

Modern epistemeyi, insanlık için epistemolojik paradoks yaratan bir durum olarak algılayan Fuocault'ya göre, içinde yaşadığı toplumsal deneyimin ürünü olan insan, aynı zamanda tümdengelimsel bilginin aracılığıyla bilgiyi kurandır (Munslow, 2000, s.197). Böyle bir epistemolojik gerilim fazla sürmez ve sonunda modern epistemde düşüncenin temeli olan insan fikri, karanlığa gömülürken, emprik ve aşkın bir icat olan insan da kesin olarak ortadan silinecektir (Munslow, 2000, s.197). "İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icaddır. Ve belki de yakınlardaki son" (Foucault, 1994, s.499). Fuocault'nun bahsettiği, epistemolojik gerilimi ve paradoksu yaratan Kant'ın eleştirisidir.

Kant'ın eleştirisi, Klasik temsil biçiminin dogmatikliğini göstermekle, modernliğin doğuşuna işaret eden önemli bir felsefi olay olmuştur. Kant, temsili tanımlarken sadece temsildeki değişmezlikler açısından değil, fakat aynı zamanda temsili mümkün kılan bir *a priori*'ye yönelik aşkın bir gönderme açısında da düşünce ve düşüncenin nesnesi arasında yeni bir ilişki kurar. Sonuç olarak Kantçı eleştiri, 18. yüzyılın sonunda bulunan Avrupa kültürünün bu problemini, bilgi ve düşünceyi temsilin alanının dışına çekerek çözümler. Bununla beraber, bu eleştiri, yeni bir dogmatizm şekline de yol açar. Çünkü o, "kaynak ve başlangıç hakkında olan her şeyi temsilin dışında sorgulamak niyetinde olan bir başka metafiziğe" imkan vermektedir. "Bu yeni metafizik, ardından 19. yüzyılda, bu eleştirinin dümen suyunda hayat bulacağı hayat,

irade, söz felsefelerinin gelişmesini kolaylaştıracaktır" (Racevskis, 2002, s.201). Foucault'ya göre 1790 ile 1810'a doğru başmamış olup, Batı kültüründe *epistemolojik gerilim* yaratan modern çağdan kurtulmak gerekir.

1.1.4.4 Postmodern Episteme:

Postmodern epistem tam olarak ortaya çıkmamış olmakla beraber, 20. yüzyılı kapanırken doğum sancıları çekmektedir.

Şu anda oluşmakta olan kültür, diyalektik ve hümanist olmayan bir kültürdür. Bu kültür Nietzsche ile başladı; Nietzsche Tanrı'nın ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu; insan ile Tanrı arasında tuhaf bir akrabalık bağı bulunduğunu, onların hem ikiz kardeş hem birbirinin baba ve oğlu olduklarını; Tanrı öldüğüne göre insanında aynı zamanda ardında korkunç bir yaratık bırakarak ortadan kaybolmaktan başka bir şey yapamayacağını gösterdiğinde başladı (Foucault, 1994, s.443;Foucault, 2004a, s.34).

Analitik aklın, kültürün, tezahürleri dağınık olmakla beraber Heidegger'de, Russel'de, Witgentein'de, dilbilimcilerde ve Lévi- Strauss'ta görüldü.Şu an oluşmakta olan, diyalektik olmayan, düşünce doğayı ya da varlığı değil, bilgini ne olduğunu işin içine katmaktadır. Onun asıl analiz nesnesi bilgi olacaktır (Foucault, 2004a, s.34).

1.2 Arkeolojinin Değerlendirilmesi

1.2.1. Beşeri Bilimlerin Doğuşu:

Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de 19. yüzyılda gelişme gösteren beşeri bilimlerin kavramsal temeli ortaya çıkarmak amacıyla yaşam, zenginlik ve dil üzerindeki batılı söylemleri inceler. Foucault'nun bu eserinde ele aldığı zaman dilimi diğer çalışmalarında olduğu gibi Röneanstan günümüze kadar gelen süredir.

*Kelimeler ve Şeyler'*de Foucault, beşeri bilimlerin ortaya çıkışının derinliklerine inen tarihsel bir öykü sunmaktadır. Ön sözde belirtildiği gibi eser Batı kültürünün dilini, kavrayış kalıplarını, değiş tokuşlarını, yöntemlerini, değerlerini ve alışkanlıklar hiyerarşisini yönlendiren "temel düsturlar"ın araştırılmasını özlü biçimde

kapsamaktadır (Merquior, 1986, s.73; Foucault, 1994, s.19). Kitapta ortaya konulan epistemik dönüşümlerin anatomisi, belirli bir tarihsel bilgi türünün dayanağı olarak insanoğlunun yükselişini ve düşüşünü anlamanın bir ön koşulu olmaktadır. Beşeri bilimler tarihsel olarak modern epistemede ortaya çıkan ve insanı bilimin nesnesi yapan bilgi dalları olduğu söylenebilir.

Eserde kesintileri betimlemeye çalışan Faoucault'ya göre Richardo "düşüncenin olabilirlik düzeyinde, değerin oluşumu ile temsil edilebilirliğini birbirinden ayırarak, iktisadın tarihe eklemleşmesine olanak vermiş ve tarihsellik ekonomik varoluş tarzına nüfuz etmiştir (Foucault, 1994, s.336). 18. yüzyılın iktisadı bütün mümkün düzenlerin bilimi olan mathesis ile ilişki içindeydi. 19. yüzyıl iktisadı ise, insanın doğal sonluluğu üzerinde bir söylem gibi olan antropolojiye başvuracaktır. Ricardo'dan itibaren iktisat sonluluğa somut biçimler yüklemeye çalışan bir antropolojiye dayanmaktadır (Foucault, 1994, s.338).

Ricardo'nun ekonomide yaptığını Cuvier doğa tarihinde yapmış; karakterlerin bağımlılığını taxinomatik işlevinden kurtararak, onu muhtemel bütün tasniflerin ötesinde, canlı varlıkların çeşitli örgütlenme düzlemlerinin içine sokmuştur (Foucault, 1994, s.346). Klasik çağda doğal varlıklar sürekli bir bütünlük meydana getirmekteydi. Cuvier ile birlikte hem arkeolojik hem de temsili doku son bulmuştur. 19. yüzyılın doğası, canlı olması ölçüsünde süreksizdir (Foucault, 1994, s.358). Böylece tarihsellik doğanın içine dahil edilmiştir (Foucault, 1994, s.362).

Tarihselliğin canlılar alanına olduğu gibi dil alanına da dahil edildiği görülmektedir. Bu dönüşüm için dillerin, kendilerini kökenlerine bağlayan büyük kronolojik süreklilikten kopmaları ve içine kapatıldıkları temsillerin orta tabakasından kurtulmaları gerekmiştir (Foucault, 1994, s.383). Gramer kurallarının kendini çözümleyen bir temsilin yasalarından ayrılması, dilin tarihselliğini mümkün kılmıştır (Foucault, 1994, s.385). Dildeki bu dönüşüm Bopp ile gerçekleşmiştir. Tüm bu dönüşümler sonunda klasik dönemden modern döneme geçildiğini düşünen Foucault, 17. yüzyılın başlangıcında, Rönesans düşüncesini, Rönesans öncesi düşünceden koparan süreksizlik benzeri bir süreksizlik tarafından 18. yüzyılın son yılarının, 19. yüzyıldan kopartılmış olduğunu, Klasik dönemin özdeşliklerden oluşan tablosunun artık

bozulduğunu ve bilginin yeni bir mekana yerleştiğini öne sürer (Urhan, 2000, s.116). Tarihselliğe geçişte bir dönemeç oluşturan 19. yüzyıldan itibaren tarih, ekonomi, biyolojiye ve filolojiye kendi ilkelerini empoze eder (Urhan, 2000, s.117). Böylece beşeri bilimler tarihsel karakteri olan ve değişime açık disiplinler olarak ortaya çıkmış olur. Bu aynı zamanda bilimlerin evrensellik ve zaman ötesi kesin hakikatler vaaz etmesi düşüncesinin sonu demektir.

Foucault'ya göre beşeri bilimler bilim değildir. Çünkü beşeri bilimler antropolojik bir yapıya sahiptir. Oysa insan, bilgiye dayanak oluşturan ve giderek önemini kaybeden epistemik bir temeldir. insan bilimlerinin gerçek nesneye sahip olmadıkları apaçık ortadadır. Çünkü Foucault bize insanın sahneyi terk ettiğini söylemektedir. Sahneye giren söylem, sözcükleri telaffuz eden ve bilen özneden bağımsız saf bir söylemdir (Hacking, 2002, s.64). Ancak bilinçaltının izlenmesine dayanan eleştirel "karşı-bilimler" bu çerçevenin dışında tutulabilir. Bunun sebebi bu bilimlerin öne sürdükleri şeyler değil, toplumsal bilimlerin yarım yamalak açıklamalarını geçersiz hale getirmeleridir.

Aydınlanma dünyasını tam tersi olarak çizilen bu bilgi dünyasında evrenselliğin yerini kültürel sınırlılık, birikimciliğin terini ise dönüşümlülük alır. Artık bilgiyi aşındıran şey sağlıklı şüphe değil, zamanın yıkıcılığı olur. Bu durumda beşeri bilimler bilim değil, bilimin kendisinin de hiçbir mantıksal kararlılık ve kalıcı bir gerçeklik göstermediği bilgi dünyasıdır. *Kelimeler ve Şeyler* bilginin dayanağı olarak insanoğlunun varlığını kaybettiğini ilan ederek biter. Burada hareketle Foucault'nun, tarihte hüküm süren mutlak yasalar ortaya koyan, bilimsel olma iddiasında olan, Marksizm vb. hiçbir tarih felsefesini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Zaten bilimsellik iddiası bir yana Foucault sürekli olarak bilimin temellerine saldırır ve bir felsefi sistem kurma yoluna da gitmez.

1.2.2 İnsanın Doğuşu ve Ölümü

Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de sözünü ettiği önemli ve ilginç konulardan biri de insanın doğuşuna ve ölümüne ilişkin olan görüşleridir. Hem Foucault'nun temel düşüncelerini hem de, insani eylemlerin mekanı olan tarihin değişmeyen bir doğasının

olup olmadığının kavranılması için İnsanın doğuşuna ve ölümüne ilişkin görüşlerini bilinmesi gerekir. Ayrıca bu konular kavranıldığında tarih bilgisinin kendisinde temellendiği insanın (öznenin) ne kadar zayıf bir epistemolojik temel olduğu ve tarihte sabit olan hiçbir şeyin olmadığı daha iyi anlaşılacaktır.

Foucault'ya göre hümanizmanın sanıldığı gibi eski tarihlere uzanan kökleri yoktur. Ama kolaylıkla teslim olduğumuz geçmişe dönük bir yanılsamanın cazibesiyle hümanizmanın her zaman batı kültürünün en önemli sabiti olduğunu hayal etmeye can atarız. Örneğin bu kültürü doğu ya da İslam kültüründen ayırt eden şeyin hümanizma olduğuna inanırız. Bu hümanizmanın izlerine başka yerde Çin ya da Arap bir yazarda rastladığımızda rahatsız oluruz ve bu durumda insan soyunun evrenselliği ile karşı karşıya olduğumuz duygusuna kapılırız Oysa hümanizma diğer kültürlerde olmadığı gibi Batı kültüründe de ham hayal düzeyindendir (Foucault,2004a, s.31-32). Hümanizmaya dair kavrayışımız bir yanılsama niteliğinde olup, Batı kültüründe hümanist hareketin tarihi 19. yüzyılın sonudur (Foucault, 2004a, s.32).

Modern düşünceyi sahneye çıkaran büyük olay, inanın doğuşu ve insan bilimsel çalışmaların nesnesi yapılmasıdır (Bernauer, 2005, s.153) Klasik bilgide insan yoktu. İnsanın yerine söyleme ait olan ve şeylerin düzenini temsil eden bir iktidar vardı (Bernauer, 2005, s.137-38). Rönesans'ın hümanizması, klasiklerin rasyonalizmi insanlara dünya düzeninde istedikleri kadar ayrıcalıklı yer vermiş olsunlar insanı düşünememişlerdir (Foucault, 1994, s.414).

İnsan bilimlerinin nesnesi olarak insan, klasik epistemenin temsil alanının çözüldüğü ve insan varlığının dünya karşısında mesafeli durarak, tasarımlayan özne olmaktan çıkıp, aynı zamanda yaşama, emek sarfetme, konuşma kapasiteleri çerçevesinde incelenebilecek, amaçlı ve tarihi belirlenmiş bir varlık haline, çağdaş bilimsel araştırmanın nesnesi haline geldiğinde ortaya çıkar (Best ve Kellner, 1998, s.61). İnsanın/öznenin doğuşu aynı zamanda Batı düşüncesinde metafiziğin sonudur (Foucault, 1994, s.413). Yani insan, Modern çağın eşiğinde bir özne olarak ortaya çıkmış ve aşkın'a başvurmadan evreni tasarımlamaya girimiştir ki bu da bilginin deneyimin koşullarını aşamayacağını söyleyen ile başlamıştır.

Foucault'nun, söylemin hem özneleri, hem de nesneleri yarattığı tezi, onun sosyal teoriye en önemli katkısıdır denebilir. Pozitivizmin eleştirmenleri hem doğa bilimlerinde, hem de sosyal bilimlerde bilimsel söylemin, analizin nesnelerini yarattığı sonucuna varmışlarsa da, Fuocault'nun katkısı, aynı zamanda bilimsel söylemin kendi öznelerini, özellikle de 'insan' özneyi nasıl yarattığını da açıklamak olmuştur. Foucaultcu söylem analizi, anlamın tetkikinin bir yazarda merkezileşmeyeceği varsayımıyla başlar. O, metni yazanla ya da metnin kompozisyonuna kılavuzluk eden subjektif niyetlerle değil, metnin kendisi ile ilgilenir ve metnin kullandığı kategorileri enforme eden ön kabulleri ortaya çıkarmaya çalışır (Hekman, 1999, s.226). İnsan tarihi bir varlık olarak bir modernliğin söylemi içinde ortaya çıkmıştır.

Özneyi, modern felsefe ile insan bilimlerini, başlangıçlarından itibaren köstekleyen bir tür göbek bağı olarak gören Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de, modern epistemoloji ve insan bilimlerinin Descartes'tan sonra problematik hale gelen ilişkisini tartışır. O, özellikle, insan bilimlerinin oluşumunu sağlayan entellektüel dönüşümlerle ilgilenir. Bu en açık ifadesini, Kant'ın tüm bilgi ve deneyimlerin mutlak koşulu olan özneyi ele geçirmek için, onu doğa ve tarihin olumsallıklarından kurtaran transandantal felsefesinde bulur. Bu tertibin başarısızlığı yani öznenin sonlu tarihsel bir varlık olduğunun farkına varılması, epistemolojiyi görünüşte çözümsüz olan bir problemle başbaşa bırakır. Eğer bilgi sonlu ya da olumsal bir öznede temellendirilirse, bu takdirde bilginin koşulları ne zaman dışı, ne de tümel olur ve mutlak hakikat diye bir şey erişilemez olup çıkar. Foucault 'nun Kant'ın 'sonluluk analitiği' adını verdiği bu güçlüğün, modern felsefenin epistemolojik bilmecesine ta baştan beri dahil edilmiş bulunan ' insan bilimleri' için de ciddi sonuçları vardır. Bilgiyi, bilginin öznesi olarak insanda temellendirmek, insanı kendi bilgisinin bir nesnesi haline getirir (West, 1998, s. 234). Bu durum, epistemolojik olarak insanı bir paradoks içinde bırakır. Bir yandan insanı bilmek, özünde hepsi de bir birey olarak insanı doğuşundan önce biçimlendiren yaşam, çalışma ve dil olguları çerçevesinde somut insan varlığının belirlemelerini kavramaya varır. Ama öte yandan insan oğlunun bu dünyadaki destanının deneysel içerikliğini açığa çıkarmaya yönelik bilginin psikolojik doğasını ve toplumsal tarihini araştırmak, kaçınılmaz olarak bizi belirli bir düzeyde, aşkın bir aklı varsaymaya götürür. Çünkü doğruyu yanlıştan, bilimi ideolojiden ayırmak için bilgi, bir dış dayanağın

eleştirel standardına gereksinim duyar. Bunun sonucu olarak, modern epistemde bilginin dayanak noktası olan insan, "hem deneysel hem deney üstü" olan garip bir iki parçalı varlık olmak zorunda kalır. Bu epistemolojik zorunluluğu doyurucu biçimde yerine getirmek neredeyse olanaksıdır. Sonuç itibariyle, böylesine belirsiz bir bilgi biçimi, yok olma tehdidi altında kalacaktır (Merquior,1986, s.69-70).

Kelimeler ve Şeyler'in yapısı içinde son derece önemli bir ağırlığa sahip olmakla birlikte Foucault, "iki parçalılık" sorusunu ayrıntılı bir şekilde incelemez ve konunun zorluğunu ifade eder. Bununla bağlantılı ama açıkça farklı olan bir başka ikilemden söz etme yoluna gider. Bu, insanoğlunun gerçekliğinin deneyselliğe indirgenmesi olan pozitivizm ile gerçekliğin geleceğe dönük bir söylem içinde sezinlemesi olan "eskatoloji" arasında gidip gelme durumudur. Pozitivizm ve eskatolojinin "arkeolojik bakımdan kökleşmiş" olduğu kabul edilir. Foucault'ya göre; en çok Comte ve Marks gibi düşünürlerde, çarpıcı olarak beliren bu gidip gelme durumu, çağdaş, yani antropolojik episteme geçerli olduğu sürece, bilginin tam özünde ortaya çıkmak zorundadır. Ancak bu gidip gelme çağdaş düşüncede ön eleştirel naifliğin kesin bir belirtisidir (Merquior, 1986, s.69-71). Burada gelecek hakkında kesin fikirler ileri süren tarih felsefeleri ile bundan kaçınan felsefelerin, varoluş nedenlerinin ne olduğu anlaşılmaktadır.

Düzenden çok, tarihin epistemesi olan modern episteme, kendisini insanoğlunun sonluluğu üzerine bir çözümleme biçiminde dışa vurur. İnsanoğlu öylesine bir yaratıktır ki bilgiyi olanaklı kılan şeyi kavramak, onun içinde -onun aracılığıyla- olur. Modern düzen epistemesinde ve onun çizelgesel soy ağacı çerçevesinde hiçbir şey kolaylıkla statik ifadenin saydamlığı içine giremez. Sonluluğun çözümlenmesi de, bilme olayının ön koşullarını tam da insan yaşamında verili, deneysel içerikler aracılığıyla açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. Bu içerikler; insanın bedeni, toplumsal ilişkileri, yaşam kuralları ve değerleridir. Çağdaş dönemde soyut bir "insan doğası" yerine, insanoğluna yoğun bir gerçeklik ve bu bakımdan "güç bir nesne" olarak merkezi bir yer verilir (Merquior, 1986, s.69).

İnsan Ölümünün nedeninin açıkladıktan sonra bu ölümün felsefi anlamına ve sonuçlarını ortaya koymaya çalışmak Foucault'nun tarih felsefesi kavrayışında öznellik probleminin mahiyetini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Postyapısalcılar, yazarın ölümünden bahsederken Foucault, buna insanın ölümünü de dahil eder. Yani onun görüşünde iki ölüm vardır: "Yazarın ve insanın ölümü". Yazarın ölümünden kasıt, Kartezyen bilinç felsefesinde yerini bulan, aşkın öznenin ölümüdür. Aşkın özne, metafizik mahiyette olup, insanın kendisi değildir. İnsanın ölümü ise, Foucault'nun modernite çözümlemelerinde görüleceği gibi, bilginin ölümüdür (Sözen, 1999, s.64). İnsanın ölümü, düşünce ve eylem için nihai temel sağlayabilen aşkın ben'e, zamandışı ve evrensel insan doğasına ilişkin bir kuşkuyu, neyin evrensel, daimi, tarihdışı, neyin akıl, bilgi ve doğru eylem sayılması gerektiği konusunda başvurulacak herhangi bir dayanak noktası ile ilgili bir kuşkuyu dile getirir. Şeylerin tamamını kendisine göre organize edebileceğimiz bir nihai temel ve gerçeklik yoktur (Falzon, 2001, s.2). Foucault, Kartezyen düşüncenin aşkın özne fikrine karşı, anti kartezyen bir "söylem düzeni"ni inşa eder. Bu nedenle o, sosyal bilimlerde söylemin kurucusu olarak görülür (Sözen, 1999, s.64). Söylemin düzeni, antidiyalektik, ateolojik ve materyalist bir düzen olup, şeylerin düzenine bağlı olarak organize olur. Bu düzende insan, özne ve nesne konumundadır (Sözen, 1999, s.64). Foucault, özneyi değişken bir işlev olarak ele almakla, Newtoncu kartezyen ilkelere dayanan epistemolojiden ve bilincin sürekliliğine, insan doğasının evrenselliğine ve bilgideki suje-obje ayrımını temel olan tüm spekülasyon biçimlerinden radikal bir kopuş sergilemiştir (Poetzl, 2002, s. 213).

İnsan kavramının dekonstrüksiyonu yoluyla, öznenin epistemolojik önceliğine meydan okuma, çağdaş sosyal teorinin merkezi haline gelmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Fransız yapısalcıları ve postyapısalcıları, hümanist düşüncede bilen öznenin önceliğine meydan okuyarak "insanın ölümünü" ilan etmişlerdir. "İnsanın ölümü"nü ilan eden birçok kitap ve makale yayımlanmıştır. Fakat bunların en önemlileri; Heidegger'in *Hümanizma Üzerine Mektup'*u, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'i ve Derrida'nın *"İnsanın Sonları"* isimli eserleridir. Bunların her biri, apaçık terimlerle, sosyal ve felsefi düşüncenin, kendisini 18. yüzyılın son çeyreğinden beri

karakaterize eden, insan merkezli (homosentrik) temelden uzaklaştığını ilan ederler (Hekman, 1999, s.221). "İnsanın ölümü" teorisyenlerinin saldırdıkları homosentrizm, sosyal teorinin önemsiz boyutlarından biri değildir. Bilakis insan-merkezli düşünce çoğu 19. ve 20. yüzyıl sosyal ve politik teorisinin epistemolojik temelidir (Hekman, 1999, s.221). Antropolojik düşünce/felsefe, insanı ve onun doğasını felfese için çıkış noktası olarak alan, öznede temellenen bilinç felsefesidir.

Foucault, hümanizm eleştirisinde Nietzsche'nin tesir altındadır ve Nietzsche'yi bizi "antropolojik uyku"dan uyandıran, "antropolojik alan"dan çekip kurtaran kişi olarak görür (Foucault, 1994, s.443). Onun antihümanist eleştirisi, özneyi imtiyazlı ahlaki ve epistemolojik konumundan, salt onun düşüncesinin merkezinin ki o, zaman zaman varolmayan bir merkez olsa da, kenarına oturtmak için uzaklaştırır. Özne bundan böyle bir öncül değil, fakat hala bir analiz konusudur (West, 1998, s.233-234).

Modern epistemenin merkezi öznesi ve nesnesi insandı. Foucault'ya göre bu durumu en iyi anlatan gelişme, zaman içinde sosyal değişimin anlaşılması olarak tarihçilerin ardışık mecazlara orjinler aradığı ve gelişme niteliği kazandırdığı tarih disiplininin icadıdır. Tarihe orjinler bulan ve onu çizgisel olarak örgütleyen insandır (Munslow, 2000, s.196). Ve Foucault'ya göre tarihi, uzun zamandan beri hoşlandığı ve antropolojik doğrulamasını kendisiyle bulduğu imajdan ayırmak gerekir (Foucault, 1999, s.18).

Modern epistemeyi, insanlık için epistemolojik paradoks yaratan bir durum olarak algılayan Foucault'ya göre içinde yaşadığı toplumsal deneyimim ürünü olan insan, aynı zamanda tümdengelimsel bilginin aracılığıyla bilgiyi kurandır da (Munslow, 2000, s.197). Böyle bir epistemolojik gerilim fazla sürmez ve sonunda modern epistemede düşüncenin temeli olan insan fikri karanlığa gömülürken, emprik ve aşkın bir icat olan insan da kesin olarak ortadan silinecekti. Böylece biz kesinlik, tarih ve bilen bir varlık olarak insanın ölümüne tanık olmaktayız (Munslow, 2000, s.197). Burası, sonluluğumuzun ve sınırlılığımızın vardığı yerdir. Bu nedenle biz her zaman ve durumda tarihle temas içindeyiz. Varlığımızın ve hayat formlarımızın tarihselliğinin kabulü, hem modernitenin hümanist metafiziğiyle, hem de aydınlanmanın optimizmiyle karşıtlık içindedir (Falzon, 2001, s.14). Ve tarihin ortasında sonlu bir

şekilde var olmak, insani olan her şeyin, bütün hayat tarzlarının yok olmasının ve dönüşmesinin mukadder olması anlamına gelir. "İnsan düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icaddır. Ve belki de yakınlardaki son" (Foucault, 1994, s.499).

1.2.3. Tarihin Doğuşu

Tarih, Aldrovandi'ye gelinceye kadar şeylere ilişkin olarak görülebilen, onlarda keşfedilen veya onların üzerine bırakılmış olan, bütün işaretlerin, tamamen yekpare ve çözülemez dokusuydu (Foucaul, 1994, s.180). Canlı bir varlığın tarihi, bizzat bu varlığı dünyaya bağlayan tüm semantik şebeke içerisindeki kendisi idi (Foucault, 1994, s.180). Bizim için aşikar olan *gözlem*, *belge* ve *masal* arasındaki, görünüşte çok basit ve fazlasıyla dolaysız üçlü ayrım, o sıralarda yoktu. Bu ayrımın olmamasının nedeni, bilimin rasyonele yatkınlık ile, safça inanılan geleneğin ağırlığı arasında tereddüt etmesi değil de, çok daha kesin ve zorlayıcı bir durumdur: "işaretler şeylerin parçasını meydana getirmekteydi". Oysa 17. yüzyılda bunlar temsil tarzları haline gelmişlerdir (Foucault, 1994, s.180). Daha önce dil ve nesne arasında bir ayrım söz konusu değildi ve nesnenin tarihi, nesnenin kendisinin tarihidir.

Tarih kelimesi böylece değer değiştirmiş ve eski anlamalarından birine yeniden kavuşmuştur. Eski Yunan düşüncesinde tarihçinin gören ve gördüğünden hareketle anlatan kişi olduğu doğru ise, Batı kültüründe her zaman böyle olmamıştır.Tarihçi, bu rolü klasik çağın eşiğinde üstlenmiş veya yeniden üstlenmiştir. Tarihçi, 17. yüzyılın ortalarına kadar belgeleri ve işaretleri, dünyada bir damga olarak bulunabilecek her şeyi, devşirmekle görevliydi. Gömülü kalmış olan bütün kelimelere, konuşma olanağını yeniden vermekle yükümlü olan oydu (Foucaut, 1994, s.182). Klasik çağ tarihe tamamen yeni bir anlam vermiştir; tarih ilk kez bizatihi şeylerin kendilerinin üzerine özenli bir bakış yöneltmekte ve daha sonra devşirdiklerini, düz, tarafsız ve sadık kılınmış kelimelerin içinde aktarmaktadır. Bu arındırmanın içinde oluşan ilk tarih doğa tarihidir (Foucault, 1994, s.182). Dolayısıyla şeyler tarihi ile beraber ancak Klasik episteme içinde ortaya çıkabilmişlerdir. Böylece insani faaliyetlerin alanı olan tarihte meydana gelen şeyler dil aracılığı ile temsil edilmeye, kayda geçirilmeye başlanmıştır. Daha önce nesneler kendisi ile özdeş ve tarihsiz idiler.

19. yüzyılın tarihçileri "doğru" bir tarih yazma işine, sınıflandırılmış zamanın ve çerçevelenmiş ve mekansallaştırılmış oluşun içinde girmişlerdir (Foucault, 1994, s. 182-183). Daha önce değindiğimiz gibi Modern çağın tarihselliğine geçişte bir dönemeç olan 19. yüzyıldan itibaren tarih; ekonomi, biyoloji ve filolojiye kendi ilkelerini empoze etmiştir (Urhan, 2000, s.117). Zaten beşeri bilimler, antropolojik bir karakter kazanıp, tarih-içkin bir yapıya dönüşünce varlık kazanmıştır.

İnsan bilimlerin ilki ve anası olan tarih (Foucault, 1994, s.474), insan bilimlerinin kurulmasından çok daha önce mevcut idi. Batı kültüründe büyük işlev gören *efsane, hafıza, söz* ve örneğin aktarımı, geleneğin taşıyıcısı, şimdiki zamanın eleştirel bilinci, insanlığın kaderinin şifresinin çözülmesi, geleceğin öndeyişi ve geri dönüşü olan tarihi karakterize eden şey, insanların zamanın, dünyanın oluşuna göre düzenlemesiyle -Stoacılarda olduğu gibi büyük bir kozmik kronolojinin içinde- veya bunun tersine bir insanlık kaderi ilkesini ve hareketini, doğanın en küçük parçalarına kadar genişleterek, büyük, pürüzsüz, tekdüze ve bütün insanları ve onlarla birlikte şeyleri, hayvanları tüm canlı ve cansız şeyleri dünyanın en sakin çehrelerine varana kadar her şeyi aynı yükselişin, aynı direnişin içine, aynı sapmaya sürüklemiş olan bir tarih anlayışıdır (Foucault, 1994, s.474). Bu birlik 19. yüzyılın başında, Batı epistemesinin büyük alt oluşu içinde kırılmış, insanlığın tümünün aynı kadere tabi olmadığı anlaşılmış aynı zamanda burada doğaya ve insana özgü bir tarihsellik keşfedilmiştir.

19. yüzyılda insanda keşfedilen tarihselliğin, onun imal ettiği nesnelere, konuştuğu dile ve daha da ötelerde hayata yaygınlaştırdığı kabul edilmektedir. Ekonomi incelemesi, edebiyat ve gramer tarihi, canlının evrimi, önce insanda keşfedilmiş olan bir tarihselliğin giderek daha uzaktaki bilgi alanlarına doğru genişletilmesinin sonuçlarından başka bir şey olmayacaktır (Foucault, 1994, s.476). Şeyler önce, onlara insanlarla aynı kronolojiyi dayatan sürekli mekandan kurtulma olanağı veren kendilerine özgü bir tarihsellik kazanmıştır (Foucault, 1994, s.476). Klasik bilginin kesintisiz olarak yayıldığı mekanın parçalanmasıyla serbest kalan her alanın, kendi oluşu üzerine katlanmasıyla, 19. yüzyılın başında ortaya çıkan insan, "tarihsizleşmiştir". "İnsanın artık tarihi yoktur" (Foucault, 1994, s.476).

İnsanın dilin içinde konuşan, ekonomi içinde üreten, hayatın içinde yaşayan bir varlık olmasından ötürü, pozitifliklerin (dil, emek, hayat) tarihinin arkasında, insanın bizzat kendisinin daha kökten bir tarihi ortaya çıkmaktadır (Foucault, 1994, s.477). 19. yüzyıl tarihi, her şeyi tarihselleştirme, her şeye ilişkin olarak bir genel tarih yazma, zaman içinde hep daha gerilere gitme ve en istikrarlı şeylerin yerini, zamanın serbest kalışının içinde değiştirme kaygısı, bu ilk erozyonu araştırmıştır (Foucault, 1994, s.478).

Tarihsel insan; çalışan, yaşayan ve konuşan insan olduğu için, hangisi olursa olsun, tarihin bütün içeriği psikolojiye, sosyolojiye veya dil bilimlerine ilişkin olmaktadır (Foucault, 1994, s.478). Foucault, insani varlık bütünü, tarihsel hale geldiği için, insan bilimleri tarafından çözümlenen hiçbir içerik, istikrarlı kalamaz ve tarihin hareketinden, akışından kaçamaz, der (Foucault, 1994, s.478).

1.2.4 İlerlemenin Yadsınması ve Tarihte Süreksizlik

Genelde tarihçinin hakikatin kaynağına ulaşmak için, araştırdığı şeyin geçmişe doğru uzanan izlerini sonuna kadar izlemesi gerektiğine inanılır. Oysa tarihin kendisinin büyük bağlantı ilkelerini, kendisinde barındıran büyük birliklerin -dönemler ya da evreler- birbirine eklemlendiği bir oluşumlar toplamı olduğunu düşünen Foucault'nun, hakikatin kaynağına ulaşmak için tarihsel olguların geçmişe uzanan izlerini sürmek yerine, onların içinde bulunulan zamandaki konumlarını derinlemesine incelemeyi tercih ettiği ve böylece süreklilik temeline dayanan modern tarih anlayışını terk ettiği görülür (Urhan, 2000, s.112). Foucault şimdiki zamandan hareketle başlattığı incelemelerde, olguları, kendileri ile ilgili olan söylemler üzerinden çözümlemeye çalışır.

Tarihin temel problemi artık iz sürmek değil, kopma, sınır ve eşiklere ilişkin bir araştırma ile dönemlerin ya da evrelerin içindeki serileri, eşikleri, inişçıkışları ve dengeleri yeniden betimlemek ve arkeolojik analize tabi tutmaktır.

Foucault, modern dönemde araştırmaya konu edilmiş olan çizgisel art arda gelişlerin yerine, şimdi bir "derinlemesine dalışlar oyunu"nun geçtiğini söyler (Foucault, 1999, s.13). Arkeolojik tarih de, düşüncenin büyük süreklilikleri (çağlar veya yüzyıllar) altında, kollektif bir ruhun ya da bir zihniyetin kalın ve tekdüze

görünüşleri arkasında, başlangıcından itibaren varo lmaya ve tamamlanmaya çalışan bir bilimin kararlı oluşumunun altında, bir türün, bir biçimin, bir disiplinin, teorik bir aktivitenin ısrarlı etkisinde şimdi kopmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalışmaktadır (Foucault, 1999, s.14). Foucault, tarihsel çözümlemeleri için süreksizlik, kopukluk, eşik, seri, dönüşüm kavramlarını kullanır. Bu kavramalar her tarihsel çözümlemede hem prosedür sorunlarını, hem de teorik problemleri ortaya koyar (Foucault, 1999, s.33). Süreksizlik, artık tarihsel çözümlemenin temel unsurlarından birisi olmuştur (Foucault, 1999, s.21). Klasik dönemde, tarih için süreksizlik, düşünülemez olan, dağınık olaylar kararlar, arazlar, başlangıçlar ve keşifler - altında verilen ve olayların sürekliliğinin görünmesi için, çözümleme yoluyla sınırlandırılması, indirgenmesi ve silinmesi gereken şey idi. Süreksizlik, tarihçinin tarihi ortadan kaldırmak koşuluyla sahip olduğu zamansal dağınıklığın izi idi (Foucault, 1999, s.20). Fakat arkeolojik tarihte süreksizlik, tarihsel çözümlemenin temel unsurlarında bir haline gelmiştir.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı gibi Foucault, tüm dikkatini epistemelerin ya da tarihsel *a priori*lerin arasında var olan kesintileri betimlemeye yöneltmektedir. Buradan hareketle Foucault'nun tarih kavrayışının temelinde süreksizlik, kesintilik kavramının olduğu anlaşılır.

Foucault'ya göre kesinti, bir tarihsel dönemden başka bir döneme geçişte, şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması ve bilinmemesi gerçeğini ifade eder (Urhan, 2000, s.48). Modern tarih yazımının tersine, Foucault'yla beraber kesintilik, tarihsel anlatı üzerinde bir küf olarak görülmez, olumlu ve işe yarar bir kavram olarak görülür. Foucault, postmodern olduğu söylenebilecek tarih yazımını, özellikle Hegel ve Marks gibi simalara atfettiği total tarih kavramının karşısına yerleştirir (Best ve Kellner, 1998, s.63). Marks'ın tarih felsefesi, Hegel'in idealist tarih felsefesinin içeriğinin maddileştirilmesidir. Dolayısıyla Hegel'i anlamak Marks'ı anlamanın ön koşuludur. Tezimizin son bölümünde genel bir değerlendirme yaparken Foucault'nun Marksizmle ilişkisini ele alacağımızdan burada Marks'a fazla değinmeden, kısaca Hegel'in Tarih felsefesine ve Focault'nun onun karşısındaki konumuna bakacağız.

J. Hyppolite ve A. Kojeve'nin çalışmaları sonucunda yüzyılın ilk yarısında Hegel felsefesi Fransız düşüncesini derinden etkilemiştir. Foucault'nun girişimine, Hegel'den kurtulma çabası olarak bakılabilir. Bu çaba Hegel' in tuzağına düşülmüş olmayı varsayar. Foucault, *Söylemin Düzeni'*nde Jean Hypolite olan borcunu dile getirirken, kendilerine Hegelci mevcudiyeti verenin Jean Hyppolite olduğunu söyler. Zira Hyppolite Hegel'in 19. yüzyıldan beri ortalıkta dolaşan ve gizliden gizliye kendisi ile mücadele edilen hayaletimsi, kocaman gövdesine varlık vermiştir (Foucault, 2001a, s. 36-37).

Hegel'de diyalektik, hem düşüncenin formu, hem de evrenin işleyiş tarzıdır. Akıl, dünyaya egemendir ve dünya tarihi akla uygun bir süreçtir (Özlem,1996: 87). Böylece varlık ve akıl türdeş kabul edilir. Varlığın, tinin amacı, üç basamaklı bir süreç içinde (Hegel, 1995, s.76), özgürlüğe erişmek ve özgürlük bilincine varmaktır (Hegel,1995, s.65). Dolayısıyla tarih, özgürlük bilinci içinde ilerlemedir (Özlem,1995, s. 89). "Tinin kendi merkezine yakalaşmaya çalışması, özgürlüğünü eksiksiz kılmaya çalışması demektir. Bu çaba onun özüdür" (Hegel, 1995, s.57). Tin, kendinde olduğu şeyin bilgisine varmak için kendini işler (Hegel, 1995, s.63). Kısaca tarih, "tinin kendi eylemi olarak dünya tarihinde öz bilgisine doğru ilerlemesi" olup, kendi özünü açtığı ve kendini dışa vurduğu yerdir (Özlem, 1995, s.88). "Tin, kendisini seyrettiğimiz tiyatro sahnesindedir; yani dünya tarihindedir (Hegel, 1995, s.55). Tinin kendini açımlaması olarak kavranılan, insanlık tarihine yön veren ide ise, özgürlüğün gelişmesidir (Özlem, 1996, s.93). Bu durum, daha iyiye, daha yetkine yönelme ile yani bir yetkinleşme güdüsü ile belirlenir (Hegel, 1995, s.146). Tin'in gidişi bir ilerleme olup (Hegel, 1995, s.147), bu ilerleme bir bilinç basamaklanışı şeklinde gerçekleşir ve dünya tarihi, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak işleyişini sergiler (Hegel, 1995, s.152). Hegel'in çizgisel tarih kavrayışı, Hristiyanlığın getirdiği tarih felsefesinin laikleşmiş bir biçimidir.

Foucault'ya göre analitik akıl, hümanizma ile bağdaşmazken, diyalektik akıl, yanında hümanizmayı getirir. Çünkü diyalektik bir tarih felsefesidir, insan pratiğinin felsefesidir, yabancılaşama ile uzlaşma felsefesidir. Tüm bu nedenlerle ve özünde her zaman bir kendine dönüş felsefesi olduğundan, diyalektik, insan varlığına, bir anlamda

sahici ve hakiki bir insan olacağını vaat eder ve bu ölçü içerisinde, hümanist bir ahlaktan ayrı olamaz. Bu anlamda da çağdaş hümanizmanın ve öznenin sorumluları Hegel ve Marks'tır (Foucault, 2004a, s.33).

Tarih felsefesi olarak diyalektik 19. yüzyıl ortaya çıkar. Tarih felsefesi 18. yüzyılda yalnızca tarihin genel yasası üzerinde spekülasyon olarak vardı. 19. yüzyılda ise tarih ve felsefe şu ortak soruyu soracakalrdır. Şimdide ortak olanı taşıyan nedir? Şimdi de tümel olanın hakikati olan şey nedir? Bu tarihin ve yanı zmanda felsefenin sorusudur ve artık diyalektik doğmuştur (Foucault, 2002, s.243)

Foucault, diyalektik işleyişe sahip Hegelci teleolojik modeli, ayrımın sunumuna dayalı Nietzscheci eleştiri eşliğinde reddeder (Sarup, 19995, s.73). Tarihi, geniş bir düzene ve nihai istikamete sahip bir şey olarak görme teşebbüsü ki, bunun son örneklerinden biri Marksizm'dir, bizzat tarihin kendisi tarafından reddedilmeye mahkumdur.Tarihte ne önceden belirlenmiş olaylar dizisi, ne de herhangi bir mutlu son yoktur (Falzon, 2001, s.15). Biz, içinde hiçbir hayat biçiminin sonsuza dek varolamayacağı sürekli bir tarihsel diyalogun içinde yaşarız. Burası, sonluluğumuzun ve sınırlılığımızın vardığı yerdir. Bu nedenle biz, her zaman ve durumda tarihle temas içindeyiz (Falzon, 2001, s.14). İnsanlar, tarihin dışına çıkıp ona egemen olabilecek tanrılar değildir (Falzon, 2001, s.19). Tarihi dışarıdan izleyemeyeceğimiz için nesnellik iddialarımızda her zaman sorunlu olacaktır.

Hem idealizm, hem de materyalizm doğrulanmak için sık sık tarihe başvurur. Muhalif olmalarına rağmen ikisi de tarihe, tarih dışı bir aygıtın kılavuzluğunu yükler (Murphy, 2000, s.149). Oysa ne ideal, ne de materyal bir telos olmadığından tarihin bütünlüğünü, tarih dışı hiçbir şey koruyamaz (Murphy, 2000, s.150). Tarihin anlam ve amacı tarihsel sürecin ne içinde, ne de üstündedir. "Anlam tarihin içinde ikamet eder". Postmodernistlerin tarihin kesintiliğinden kastettikleri budur. Olayları birleştirmenin hiçbir kendiliğinden doğrulanması olamaz (Murphy, 2000, s.150).

Foucault 'ya göre Hegel ya da Marks tarafından yazılmış olanlar gibi evrimsel tarih, kendi anlatısal totalleştirmelerini açığa çıkardıklarından daha fazlasını örten soyutlamaların inşa edilmesi yoluyla gayri meşru bir tarzda gerçekleştirir. Bu soyutlamaların altında karmaşık iç bağıntılar, tek bir yasa, model, birlik ya da dikey

düzenlemeye indirgenemeyecek, değişen, merkezsiz tekil söylem dizileri çoğulluğu yatar. Foucault' nun amacı, geniş birliklerden bağını koparmak ve "daha sonra bu birliklerin meşru olarak yeniden onaylanıp, onaylamayacağını ya da başka gruplandırmaların yapılması gerekip, gerekmediğini görmek" tir (Best ve Kellner, 1998, s. 63). Bu totalleştirmeleri, bozucu hamlelerin potansiyel sonucu "bütün bir alanın özgür bırakılması"dır. O nedenle, postmodern tarih yazımı olarak, tarihçinin bir bilgi alanı içerisinde söylemlerin çoğulluğunu keşfetmesine izin veren "arkeolojinin birleştirici değil, çeşitlendirici bir etkisi var"dır (Foucault, 1999, s.160;Best ve Kellner, 1998, s.63). Arkeolog tarihçi, etrafında bir dünya tarihi inşa edebileceği bir merkez ya da gaye aramaz. Çünkü o her şeyin kendi tarihine sahip olduğunun bilincindedir.

Tarihin temel probleminin artık gelenek ve iz problemi değil, fakat kopma, sınır ve eşik problemi olduğunu söyleyen Foucault, süreksizlik (eşik, kopma, kırılma, değişme, dönüşme) kavramının altını çizer (Foucault, 1999, s.16). Yeni tarihin (arkeolojinin) görevi serileri, kopuklukları, sınırları, iniş çıkışları, dengeleri, kronolojik özellikleri, tekil süreklilik biçimlerini ve mümkün oluş tiplerini incelemek (Foucault, 1999, s.22) ve bu farklı seriler arasında hangi ilişki biçiminin meşru olarak betimlenebileceğini betimlemek, aralarındaki bağıntıların ve egemenlik oyunlarının neler olduğunu belirlemek, farklı zamansallıkların, çeşitli sürekliliklerin hangi etkiden olabileceğini belirlemektir (Foucault, 1999, s.23). Foucault, genel tarih ile arkeolojik tarih arasındaki farkı şöyle betimler: "genel betimleme -ilke, anlam, akıl, dünya görüşü, bütünlük biçimi gibi- bütün fenomenleri tek bir merkez etrafında topladığı halde; genel tarih, tam tersine, bir dağılma mekanı kullanır" (Foucault, 1999: 23).

Foucault, tarih okumalarında, anti-Hegelci bir okuyuş ile Nietzscheci bir tarih yorumu yapmaktadır. Foucault'nun üzerinde durduğu doğru ve yanlış kavramaları, tarih felsefesini ve felsefenin tarihini alt üst etmiştir. Bu perspektiften yaptığı tarih çalışmalarında tarihe bakışı değiştirmiştir (Akay, 1999, s.56). Foucault doğru ve yanlış kavramlarını, Nietzsche'ci bir perspektif içinde "güç istemi" ile ilişki içinde ele alır ki onun bu konudaki görüşlerini tezimizin üçüncü bölümünde ele alacağız

Bir mülakatta Foucault, bilinen tüm bakış açılarından farklı olarak kendisine söylem analizini seçtiğini, söylem sorununda ise kendisini ilgilendiren şeyin belli anda

birinin bir şey söylemiş olması olduğunu ve aydınlığa kavuşturmak istediği şeyin anlam değil, bu şeyin o anda söylenmiş olmasına yüklenebilecek olan işlevler olduğunu söyler (Foucault, 2000a, s.184).

Tarihte *olay* kavramının tarihsel olarak değiştiğini belirten Foucault, bir dizi olay olarak kabul ettiği söylemin, otomatik olarak tarih boyutuna yerleştiğini söyler (Foucault, 2000a: 184). Ayrıca Foucault, kendi projesinin, söylemsel olaylar arasındaki ilişkilerin niçin ve nasıl yerleştiğini keşfetmeyi amaçladığını söyler. Bunun nedeni de günümüzde ne olduğunu öğrenmektir. Toplumda ve olduğumuz şeyde derin bir tarihsel hakikat vardır. Tarihsel uzam içinde meydana gelen söylemsel olaylarla, ayrılmaz bir biçimde bağlantı içindeyiz. Bir anlamda biz yüzyıllar, aylar, haftalar önce söylenmiş olandan başka bir şey değiliz (Foucault, 2000a, s.185). Tarihsel olarak oluşan ve öznede temellenmeyen söylem öznelerin ve şeylerin karakterini belirler.

Foucault, geleneksel tarih yazımının düzenleyici fikri olan geçmişi "esasen olduğu haliyle sunmayı" reddeder (Megill, 1998, s.293) ve bugünün tarihini yazmakta olduğunu söyler. *Hakikat, Kendilik ve İktidar* ismiyle yayımlanan mülakatında Foucault, insanların belli bir tarihsel dönemde yaratılmış bazı temaları hakikat ve apaçık kabul ettiklerini (Foucault, 2000b, s.99), kendi amacının ise, insanların hakikat ve apaçıklık olarak evrensel kabul ettikleri birçok şeyin oldukça belirgin olarak tarihin ürünü olduğunu göstermek olduğunu söyler (Foucault, 2000b, s.100). O Deliliğin Tarihi'nden Cinselliğin Tarihi'ne kadar geçen sürede yaptığı bir dizi çalışmada, insan doğasının parçası ve tarihsel sürekliliğe sahip olduğunu düşündüğümüz bir çok şeyin epistemik kırılmalara bağlı olarak nasıl değiştiğini ve tarihsel bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyarak herkesi şaşırtmıştır. Foucault bu çalışmalarıyla tarih felsefesi ve yazımına katkıda bulunmuştur.

Şüpheci postmodernistlere göre tarih, kendine ait bir bütünlüğü olmayan, bugüne bağımlı mütevazı bir disiplindir. En önemli zaman çerçevesi çağdaşlıktır. Tarihi, bir "daimi bugünler dizisi" içinde yaşarız. Burada gelecek, sadece "beklenen bir mevcudiyet", geçmişse "önceki bir mevcudiyettir". Tarih, sadece izleri çağdaş olan üzerinde etkide bulunduğunda önemlidir; ki o zaman bile söz konusu izler karmaşık ve metinler arası niteliktedir. Bize bugünün, geçmişi sorgulamasına izin vermemizin

yeteceği söylenir (Rousenau, 1998, s.115).Tarihin geçmişin hakikatlerini ortaya çıkarması gerektiği ve bunu yapabilecek araçlara sahip olduğunu kabul etmediği için Foucault, burada postmodern tarih kavrayışına yaklaşır. Onun tarihlerinin amacı geçmişin hakikati ortaya koymak değil bugünü anlamamıza yardımcı olmaktır.

Foucault, yazılarının ya *tout court* tarih yapıtları, ya da amaçları tarih yazmayı mümkün kılmak olan metodolojik incelemeler olduğunu iddia eder (Megill, 1998, s. 291); Fakat Foucault'nun tarihlerinin geçmiş hakkında olduğu tartışmalıdır. O, çalışmalarında Foucault, 16. yüzyıldan beri Avrupa toplumu içinde işlemiş olan düzenleme ve dışlama mekanizmalarını betimlemektedir (Megill, 1998, s.292). Foucault, tarihte "aynı olan" ile "başkası/öteki" arasında bir çatışma görür. Tıpkı Hegel' de her "efendi"nin bir köleye ihtiyaç duyması gibi, her "aynı", kendisini ona karşı tanımlayabileceği bir "başkasına" ihtiyaç duyar. Böyle bir "başkası" olmadığında ise icat edilmesi gerekir. Foucault, *Deliliğin Tarihi'*nde Orta Çağ'ın sonunda cüzzamın ortadan kalkmasıyla, dışlanacak bir sınıftan mahrum kalan toplumun, dikkatini delillere yönelterek onları akıl hastahanelerine nasıl kapattığını ve modern psikyatrinin onları nasıl yabancılaştırıcı nesnelliğe maruz bıraktığını anlatır. *Kliniğin Doğuşu'nda* (Foucault,2002a) ise, bedensel hastalığı, aynı türden nesnelleştirici bir bakışın altına yerleştirdiğini düşündüğü klinik tıbbın ortaya çıkışını anlatır. *Hapishanenin Doğuşu'*nda ise, kendini her şeyi gören gözün altında bulan bu kez suçtur. Deliler, nasıl akıl hastahanelerinde, hastalar da hastahanelerde gözlem altına alınıyorsa, suçlular da hapishanelerde gözlem altına alınır. *Kelimeler ve Şeyler'*de ise Foucault, dışlama mekanizmaları üzerinde değil, baskıcı "aynı" üzerinde, yani egemen düzenin kendisi için yarattığı düşünce ve söylem tarzları üzerinde yoğunlaşır (Megill,1998, s.292). Bütün bu incelemelerde günümüz bilgi dünyası ve iktidar ile ilişkisi orta konulmaya çalışılır.

Fransız historiyografisinde iki aşırı uç vardır. Annales ekolü; tarihte uzun vadeli süreklilikler ve yavaş intikaller görür.*Bilginin Arkeolojisi*'nin ilk sayfasında, Foucault, "geleneksel anlatıların karışıklığının bütün bir olaylar alanını kaplamış bulunduğu, hareketsiz ve sessiz büyük platformlar" dan söz eder. Foucault, bunun zıddı olan koşu yolunu Gaston Bachelard'ın ardından George Canguilhem ve Louis

Althusser'den devralır. Ona göre bilginin tarihi, çok açık kopuklukların damgasını taşımaktadır (Hacking,2002, s.61). Tarihte epistemolojik kopmaların olduğunu düşünen Foucault Annales ilişkisini dördüncü bölümde ele alacağız.

Foucault'nun, tarih yazımında kriz fikrinin egemen olduğunu düşünen Allan Megill, bu tarih yazımındaki krizin en önemli göstergesinin tarihin akışının bir dizi kopuş ya da süreksizlik tarafından kesilmiş olduğunu düşünmeye yönelik eğilim olduğunu söyler (Megill, 1998, s.293). O, *Kelimeler ve Şeyler*'de bir epistemeden diğerine geçişi sağlayan "mutasyon"un açıklanamayacak ölçüde radikal olduğunda ısrar eder. Bu süreksizlik ısrarına getirilen açıklama, "öznenin ayrıcalığının ortadan kaldırılma" sına yönelik çabadır. Aslında Foucault'nun yaptığı Hegel'den bağımsız olduğunu beyan etmedir. Diyalektikçi Hegel, evreni rasyonel zihin hareketi içinde kavramaya çalışırken antidiyalektikçi Foucault, Hegelci "homo dialecticus" a meydan okur (Megill, 1998, s.293). Onun yerine her türlü "dünya tini" ve "Avrupa zihni" anlayışını redderken, bütünleştirme karşıtı düşünce biçimini savunur.

Geleneksel tarihin kategorilerine ayrıcalık tanımayı reddeden Foucault, insan bilincinde iş gören figüratif yapılar arası süreksizliklere dayanan bir tarihten yana tavır alarak tarihsel nedenselliği de reddeder. Foucault bir merkez, bir öz, bir telos, veya birleşik bütünler tarafından yönetilen birleşik bütünler olarak tarihin ve toplumun bütünselliğini bozmaya, öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulduğunu göstererek de, özneyi merkezsizleştirmeye çalışır (Best ve Kellner, 1998, s.64). Tarihi evrimsel olmayan bir tarih olarak analiz eder. Aynılığın ve sürekliliğin, bilincin üstünlüğü için bir sığınak olduğunu düşünen Foucault şöyle der: "Süreklilik hakkındaki söylemi tarihsel çözümleme haline getirmek, her oluşun her uygulamanın asıl öznesini insan bilinci haline getirmek aynı düşünce sisteminin iki veçhesidir" (Foucault, 1999, s.26). Daha önce de değindiğimiz gibi özneyi merkezsizleştirmek, Foucaul'nun tarih felsefesinde ve yazımında önemli bir yere sahiptir.

Dört epistemenin ya da dönemin her birinde dilin işleyişinin farklılık gösterdiğini, dolayısıyla bu durumun her dönemde değişik düşünme biçimlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu *Bilginin Arkeolojisi* ile *Kelimeler ve Şeyler'*de enine boyuna tartışan Foucault'ya göre, dilin bu geçirimsizliği, geçmişi olduğu gibi yeniden kurmayı

imkansız kılmakla kalmaz aynı zamanda epistemeler arası süreksizliği de açıklar (Munslow,2000, s.199). Süreksizliğe dayanan çizgisel zaman kavramının terk edilmesi ile gelişmeye olan güven ve onunla birlikte Batı kültürünün üstünlüğüne duyulan inançta ortadan kalkar. Artık insanlık tarihinin büyük bir anlatısının dayanabileceği, birleşik bir tarihsel gelişme kavramı kalmaz. Bireylerin özgür failler olarak içinde yerlerini aldıkları merkezi kurgu ortadan son bulur

Tarihsel süreklilik ve hafıza duygularının bütünüyle buharlaşması ve üst anlatıların reddedilmesi sonucunda tarihçiye kalan tek görev, Foucault'nun savunduğu gibi, artık geçmişin arkeologu olmak; Borges'in edebi çalışmalarında görüldüğü gibi, farklı pozitiflik alanlarına ait söylemlerin içerisinde derinlemesine kazılar yaparak geçmişin kalıntılarını gün yüzüne çıkarmak ve modern bilgi müzesinde içerisinde bu bilgileri yan yana sergilemektir (Harvey, 1997, s.72-73).

Foucault, bilginin düzenli birikimi, hakikat ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulan geleneksel tarih yorumuna saldırmak ve bilgi şekillenimlerinde beklenmedik ve ani değişimlerin ortaya çıktığını göstermek için kesintilik söylemini temmelük etmesine karşın Foucault, çalışmalarını basitçe "bir kesintililik felsefesi" olarak yorumlanmasını reddeder (Foucault, 2000a, s.62-63; Best ve Kellner, 1998, s.64). Bunun yerine, tarihsel kopuşların önemini, tarihsel ilerleme ve süreklilik konusundaki teorilerin hegemonyasını kırmak için zamana zaman abarttığını ileri sürer (Best ve Kellner, 1998, s.64). Ama, *ex nihilo* sürgün verecek ve kendinden önce gelen herşeyi olumsuzlayacak ölçüde radikal bir kopuş ya da kırılma da yoktur. Kopuş "yalnızca zaten işler halde olan kurallar temelinde" mümkündür (Best ve Kellner, 1998, s.64). Foucault, kopuşun, mutlak bir değişim değil (önceden varolan), "epistemenin yeniden dağıtımı" (Best ve Kellner, 1998, s.64), ve bu epistemenin öğelerinin yeniden şekillenimi olduğunu savunur. Böyle bir yeniden şekillenimde, bir söylemsel formasyonun sınırlarını ve bilgi ile hakikatin mahiyetini yeniden tanımlayan yeni kurallar olmasa bile, önemli sürekliliklerde içerilir (Best ve Kellner, 1998, s.64). O nedenle, Foucault, bir süreklilik ve kesintilik diyalektiği kullanır. Tarihsel kırılmalar eski ve yeni arasında bazı "örtüşmeleri, etkileşimleri ve yankıları" daima içerir (Best ve Kellner, 1998, s.65); sözgelimi, *Kelimler ve Şeyler'*de, modern episteme ve ortaya

çıkmakta olan postmodern episteme arasındaki süreklilikleri vurgular. Karşı bilimlerin uzamında temsil sorunsalının süregiden önemi, bu sürekliliğin bir örneğidir. Benzer şekilde, cinsellik üzerinde yaptığı çalışmalarda, Orta Çağ Hristiyanlığı ve modernlik arasında derin hakikati cinselliğinde arayan bireyin oluşturulması çerçevesinde var olan bir sürekliliği betimler. Ayrıca, geç dönem çalışmalarında bizi aydınlanmaya bağlayabilecek hala var olan tarihsel eleştirel bağlantıyı (Best ve Kellner, 1998, s.65), ortaya koymaya çalışır ki bu konuları ikinci ve üçüncü bölümde işleyeceğiz. Orada bu söylediklerimiz daha net olarak anlaşılacaktır.

Foucault, tarihte birlik olmadığının, tarihin kopuşlarla belirlendiğinin altını çizmiş olmasın karşın, delilik, klinikler ve hapishaneler üzerine yaptığı çalışmalar modern tarihin akışının gündelik yaşamdaki artan disiplin ile karakterize olduğunu ortaya koyar. İnsanın gelişimi, uyum ve iyi niyet yanılsaması altında, bir tahakkümden daha koyu başka bir tahakküme giden bir kurallar sisteminin de şiddetin de kurumsallaştırılmasını içermiştir (Foucault, 1992, s.151-152; İggers, 2000, s.115; Stauth ve Turner, 1997, s.258).

İKİNCİ BÖLÜM

SOYKÜTÜKÇÜ FOUCAULT

2.1 Soykütüğü, Özne ve Antihümanizm

Foucault'yu konu edinen incelemelerde genel olarak onun çalışmaları, iki dönem içinde ele alınır; birincisi, bilgi özerinde yoğunlaşan arkeolojik dönem,ikincisi ise, iktidar ve etik gibi daha çok somut pratiklerin incelendiği soykütükçü dönemdir. Bu dönemde Foucault'nun çalışmalarındaki Nietzsche'ci etki daha bariz olarak görülür ve soykütük kavramını yoğun olarak kullanılır.

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi'*nin yayınlanmasından sonraki dönemde hem metinsel, hem de siyasi olarak kavranan bir mutlak praxis felsefesi benimsemiştir (Megill, 1998, s.346). Onun radikal eylemciliğe dönüşü, Nietzsche'nin düşüncesinin sunduğu retorik imkanları keşfetmesi ile yakından bağlantılıdır. 1972'den sonra Foucault eserlerini "arkeoloji" olarak değil, "soykütüğü" olarak niteler. İlk terimi tekrar kullandığı nadir zamanlarda da, "arkeoloji" yi açıkça "soykütüksel" bir çerçevenin içine yerleştirir (Foucault, 2000i, s. 204; Megill, 1998, s. 346). Kendi yapıtı ile Nietzscheci soykütüğün tarihsel eleştirel projesi arasındaki yakınlığa ilk kez 1967'deki bir söyleşide değinen Foucault, arkeolojinin "Nietzscheci soykütüğüne yapısalcılıktan daha çok şey borçlu olduğu"nu söylemiştir; fakat Nietzsche bağlantısı üzerinde ısrar etmeye, ancak *Bilginin Arkeolojisi'*nin yayınlanmasından sonra başlamıştır. Bir sonraki önemli kitabı *Hapishanenin Doğuşu'*nda "arkeoloji" terimini hiç kullanmaz. Bu kitabı günümüz bilimsel-yasal kompleksinin soykütüğü olarak niteler (Foucault, 2000, s.59: Megill, 1998, s.347).

Foucault, maddi kurumları ve iktidar biçimlerini daha uygun bir şekilde teorileştirmek için 1970'li yıllarda soykütüğü yöntemini kullanmaya başladı. College de France'da verdiği bir dersin özetinde, daha önce yaptığı arkeolojik çalışmaların şimdi

"bilgi istenciyle bağlantılı olarak" ve bunun yarattığı iktidar ilişkileri ile bağlantı içinde yürütülmesi gerektiğini belirtmiştir (Best ve Kellner, 1998, s.66). Böylece daha önce yapılan çalışmalar daha somut bir karakter kazanmıştır.

Foucault, soykütüksel aşamaya geçerken "kurumlar, politik olaylar, ekonomik pratikler ve süreçler" çerçevesinde tanımladığı söylemin maddi koşullarına ve söylemsel bölgeler ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların çözümlenmesine ağırlık verir ve buna bağlı olarak iktidarın işleyişini, özelikle de bilgi ve öznelliği üretmek üzere, bedeni hedefleyen işleyişini analiz eder. Şu halde bu geçiş arkeolog Foucault ile soykütükçü Foucault arasında bir kırılma olamayıp, daha ziyade tüm çalışmalarında üstü örtük olarak bulunan toplumsal pratiklerin ve iktidar ilişkilerinin daha uygun bir şekilde çözümlenmesini gösterir (Best ve Kellner, 1998, s.67). Nitekim Foucault, arkeolojik çalışmalarında da baskıcı bir karaktere sahip olsa da bir iktidar kavrayışı mevcuttur.

Foucault'ya göre arkeoloji, yerel söylemselliklerin analizine elverişli metodoloji olurken, soykütüğü ise bu yerel söylemlere ilişkin olarak yapılmış betimlemeler temelinde, serbest bırakılan tabii bilgilerin oyuna kazandırılacakları taktikler olacaktır (Best ve Kellner, 1998, s.67). Arkeoloji, öznenin kurmaca bir inşa olduğunu göstermeye çalışırken, soykütüğü, özne inşasının maddi bağlamını ön plana çıkarmaya, "öznelleşmenin/tabi kılınmanın" politik doğrularını tanımlamaya ve öznelleştirici/tabi kılmaya karşı oluşan direnişe yardım etmeye çalışır. Arkeolojinin, insan bilimlerini hümanist varsayımlar zemininde durdukları gerekçesiyle eleştirdiği noktada, soykütüğü, bu teorileri iktidarın işleyişi ile bağlantılandırır ve tarihsel bilgiyi, yerel mücadelelerin hizmetine sunmaya çalışır. Ve arkeolojinin, insan bilimlerinin doğuşunu modern episteme ve "insan" figürü bağlamında teorileştirdiği noktada, soykütüğü bunların ürettiği iktidar ilişkilerine ve etkilerine dikkat çeker (Best ve Kellner, 1998, s.67; Foucault, 2002, s.24). Böylece iki yöntem birbirini tamamlayan bir bütünlük oluşturmaktadır. Arkeolojinin bıraktığı noktada soykütüğü analize devam eder.

Foucault, *Disiplin ve Ceza*'nın yayınlanma süreci içinde, Batı kültüründe kabul edilmiş "gerçekliklere" yol açan küçük pratikleri incelemek için soykütük yöntemini

kullanırken, büyük stratejik toplumsal oluşumlara odaklanan arkeolojiyi terk eder. Ancak her iki dönemde de o öznenin özünün olmadığını göstermeye çalışır (May, 2000, s.97). "İnsanın ölümü" düşüncesinin arkasında da bu temel vardır. Antihümanizm Foucault'nun eserlerine bütünlük kazandırabilecek en önemli ortak temadır. Arkeoljik çalışmalarda önemli bir yer tutan özne karşıtı tutum, soykütükçü dönemde artarak devam eder.

Foucault'nun hümanizmi reddini eserinde açıkça dile getirir: "Amacım kültürümüzde insanların özneler olarak yapıldıkları farklı tarzların bir tarihini oluşturmaktı. Yapıtlarım, insanları özneye dönüştüren üç nesnelleştirme kipi üzerinde durmuştur" (Foucault, 2000d, s.58). O, hem arkeoloji, hem soykütüklerinde öznenin özü olmadığını ima ederek öznenin kendi özünün kaynağı olmadığını göstermeye çalışır. *Kelimeler ve Şeyler'*in sonunda söylenen "deniz kıyısındaki kum üzerine çizilmiş bir yüz gibi insan da silinecektir" (Foucault, 1994, s.499) sözleri bu durumu gösterir. Bu tema diğer eserlerinde daha belirgindir.

Soykütük ya olaylar alanıyla ilişkili olarak aşkın olan, ya da tarih boyunca tekdüzeliği içinde, koşuşturan bir özneye gönderme yapmak zorunda olmaksızın bilgiler, söylemler, nesne alanları ve benzerlerinin oluşumunu açıklayabilen bir tarih biçimidir (May, 2000, s.109). O, evrenselci olamayan analizlerinde süreksizliği vurgularken bir *cogito* veya faile gönderme yapmaz (Blanchot, s.73-75)

Foucault, kendi çalışmalarını değerlendirirken; "Amacım insanların bizim kültürümüzde özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır." der. Ve eserlerinin üç ayrı nesnelleştirme kipi üzerinde durduğunu söyler: 1) Kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleridir; örneğin; filoloji ve dilbilim alanında konuşan öznenin nesnelleştirilmesi, doğa tarihi ya da biyolojide salt yaşama olgusunun nesnelleştirilmesi, refah ve ekonomi analizinde üretken öznenin nesnelleştirilmesi, 2) Öznenin bölücü pratiklerce nesnelleştirilmesi, özne ya kendi içinde bölünmüş, ya da başkalarında bölünmüştür bu süreç onu nesnelleştirir. Deli ve akıllı, hasta ve sağlıklı, suçlu ile "iyi çocuklar" gibi, 3) İnsanın kendini özneye dönüştürme biçimini incelemeye çalışma; örneğin, cinsellik alanında insanın kendisini cinsellik öznesine dönüştürmesi (Foucault, 2000d, s.58).

"Benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir" (Foucault, 2000d, s. 58) diyen Foucault, "Reddettiğim bir yaklaşım varsa eğer, o da gözleyen özneye mutlak üstünlük tanıyan, eylemde yapıcı bir rol yükleyen, kendi bakış açısını tarihselliğin kökenine yerleştiren, kısacası, aşkın bir bilince yol açan yaklaşımdır" (bu yaklaşıma genel olarak görüngü bilimsel yaklaşım adı verilebilir) (May, 2000, s. 96) derken öznede temellenen bilinç felsefesini dışlar ve kendi yöntemini ve amacını insan merkezci yaklaşımın dışına yerleştirir. Soykütütüğü insan temelli bilim ve tarihe karşı bir seferberlik ilanıdır.

Soykütüğünü şöyle tanımlar Foucault: "O, olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan, ya da tarihin akışı içinde, kendi boş kimliğiyle koşuşturan bir özneye, gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimidir" (Foucault, 2000a, s. 68). Bu yöntem öznenin tarihsel bir örgü içinde kurulmasına da açıklık getirir ve özneden kurtulmayı sağlar (Foucault, 2000a, s.68-69). Foucault sorunları çözmeye çalışırken kurucu bir özneye gönderme yapmak yerine, öznenin tarihsel bir örgü içerisinde nasıl çözümlenebileceğini göstermeye çalışır. Söz konusu yöntem, fenomenolojistlerin gönderme yaptığı öznenin tarih içinde evrilen bir bilinçten yola çıkarak çözümlenebileceğine inanmaz. O, kurucu özneden vazgeçerek, öznenin bizzat kendisinden kurtulmak ve öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek bir analize ulaşmak istemektedir (Foucault, 2000a, s.67-68). Yani amaç özneyi tahtından etmektir.

Soykütüğü, iktidarın olumluluğunu ve hümanist projenin tükenmişliğini anlayan ve bunu ortaya koyan bir siyasal çözümleme yöntemidir (May, 2000, s.109). Foucault, Deleuze ve Lyotard, iktidarı sadece olumsuz baskıcı bir güç olarak kabul etmeyi reddederler. Bu ret ile beraber eylemin geçerli kaynağı olarak öznelliğin reddedilmesi düşüncesini de paylaşırlar (May, 2000, s.105). Bu aynı zamanda, insanın tarihsel sürece müdahale eden fail olarak konumunun sarsılması demektir.

Tarihçiler, genellikle iktidarı elinde bulunduranları çalışma konusu yaparlar. Bu nedenle krallara ve kahramanlara ilişkin pek çok öykü anlatılır. Aksi düşünüldüğünde ise, bir dizi ekonomi tarihi ve kurumlar tarihi ortaya çıkmaktadır. Fakat stratejileri ve düzenleri içinde iktidar, şimdiye kadar üzerinde çalışılmanmış bir

konudur. İşte Foucault, yetmişli yıllarda yaptığı çalışmaların odak noktası; iktidar ile bilginin karşılıklı bağımlılıklarıdır (Sarup, 1995, s.92).

2.2 Nietzsche, Tarih ve Soykütüğü

Foucault, Nietzsche'ye borcunun, hakikat sorununun ve hakikatin tarihiliğinin *bilme istenci*ne bağlı olduğunu söyleyen metinlerden kaynaklandığını söyler (Foucault, 2001a, s.34). Foucault'ya göre Nietzsche, biz doğmadan çok önceleri diyalektik ve antropolojinin işbirlikçi vaatlerini küle çevirmişti. Nietzsche hem antropolojiyi hem de diyalektiği sorgulamakla Foucault'nun düşüncesine hakim olabilecek iki düşünürü de saf dışı bırakmış oluyordu: Kant'ın etkisi ile antropolojik düşünme ya da Hegel'in etkisi ile tarihsel düşünme (Bernauer, 2005, s.183-184) Nietzsche'ye böyle bir " kundakçı" rolü yüklemekle Foucault, onun hakkını teslim eder. "Nietzsche'yi okumamış olsaydım ideolojik olarak tarihselci ve Hegelci olarak kalabilirdim" (Bernauer, 2005, s.184-5).

Foucault'ya göre bizi belirleyen ve ele geçiren tarih, bir dil şeklinden ziyade bir savaş şeklinde gerçeklik kazanır. Etkili olan, anlam ilişkileri değil. iktidar ilişkileridir. Tarihin "anlamı" yoktur; ama bu, tarihin saçma ya da tutarsız olduğunu göstermez. Tam tersine tarih, anlaşılabilir bir şeydir ve en küçük ayrıntılara kadar analiz edilebilir olmalıdır.Yalnız bu analiz mücadelelerin, strateji ve taktiklerin anlaşılabilirliği doğrultusunda yapılmalıdır (Foucault, 2000a, s.65)

1971'de yayımlanan *Nietzsche, Soykütüğü ve Tarih* isimli yazısında Foucault, yeni tarihsel anlayış metodunu şekillendirecek olan Nietzscheci programını ortaya koyar. Bu metin onun tarih kavrayışını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan programını iyice anlayabilmek için elzemdir.

Bu metne göre: "Soykütüğü; sakınarak ve sabırla ilgilenir belgelerle; silinmiş kazınmış, kat kat yazılarla doldurulmuş parşömenlerle" (Foucault, 1992, s.139). Onun görevi, olayların biricikliğini, tekdüze bir ereksellikten vazgeçerek ortaya çıkarmak, olayları hiç beklenmedik, hiç tarihleri yokmuş gibi, görünen yerlerde ortaya koymaktır (duygularda , aşkta, vicdanda, sezgilerde olayların döngüsünü yakalamalıdır) (Foucault, 1992, s.139). Onun amacı bir gelişimin ağır çizgisini yeniden yakalamakta değildir. O, "dev binalarını" büyük "mutlandırıcı hatalardan" değil, titiz bir yöntemle bulunmuş,

küçük, göze görünmez doğrulardan inşa etmelidir (Foucault,1992, s.139); çünkü soykütüğü sadece başarıları, bilimsel doğruları konu edinmez.

Soykütüğü ideal anlamların, sınırsız ve tarih üstü teleolojilerin geliştirilmesine, "köken" arayışına karşıdır. "Metafiziğin aradığı mucizevi köken arayışının karşısına, soy ve başlangıç üzerine sorular soran tarihsel bir felsefenin analizlerini koyar" ve kökenden alaycı bir yanılsama olarak bahseder (Foucault, 1992, s.140). Çünkü köken, "tarih yazımının bakışında yeniden filizlenen ve tüm şeylerin başlangıcında, en değerli ve özsel olanın bulunduğunu düşündüren metafizik bir güdümdür" (Foucault, 1992, s.142). Artık bu metafizik temel arayışının terk edilmesi gerekir.

Nietzsche'nin köken arayışını reddetmesinin nedeni, bu kavramla herhangi bir meselenin içe dönük kimliğinin, rastlantısal ve zamansal her şeyden önce gelen biçiminin ve özüne yönelik arayışının kastedilmesidir. Bu arayış, "en sonunda bir ilk kimliği ortay çıkarabilmek için, tüm maskeleri çekip indirmek ister" (Foucault, 1992, s.141-142). Oysa tarihe kulak kabartırsak tüm şeylerin arkasında göreceğimiz şey "özsel ve zaman dışı bir sır değil, tersine şeylerin özünün olmadığı ya da özlerin kendilerine yabancı figürler tarafından parça parça kurulduğu" (Foucault, 1992, s.142) dur. Köken anlayışı daima bir teogonidir ve doğrulanamaz. Zaten şeylerin bir özü, yani kendinde içkin bir hakikatleri yoktur. Buna bağlı olarak tarihin de kendinde bir amacı ve yönü yoktur.

Şeylerin, başlangıçlarında mükemmel olduğuna inanılır. Köken daima bedenden, olaydan, dünyadan ve zamandan öncedir (Foucault, 1992, s.143). Halbuki şeylerin tarihsel başlangıcında, kökenlerin hala korunan özdeşliği değil, ötekinin uyumsuzluğu bulunur (Foucault, 1992, s.142). Köken, hakikatin mekanıdır ve bilgiyi mümkün kılar. Oysa peçesi indirildiğinde hakikat, hakikat olarak kalamaz, çünkü buna inanmayacak kadar uzun yaşadık. "Hakikat uzun bir tarih boyunca kemikleştiği için, artık kurtulamadığımız bir hatadır" (Foucault, 1992, s.143).Yani hakikat, kendisi ile özdeş ve tarih üstü olan bir şey değil, tarih içre değişen bir şeydir ve insanın "güç istemi" ile ilişki içindedir.

Hakikat arayışı ve bilimsel yöntem titizliği ise, bilginlerin tutkularından, birbirlerine duydukları nefretten, sürekli yinelenen fanatik tartışmalardan ve kişisel mücadelelerde haklı çıkma ihtiyacı içinde ağır ağır biçimlenen silahlardır (Foucault, 1992, s.142).

Hakikat ve onun eski egemenliği, tarih içinde kendi tarihine sahiptir. Soykütüğü, başlangıçların ayrıntılarında oyalanmaz, çukurları karıştırarak hiçbir hakikatin vesayetinde bulunmadıkları labirentten çıkmaları için ayrıntılara ve rastlantılara zaman tanır (Foucault, 1992, s.144). Zira her zaman yeni ve basit olan gerçeğin altında, binlerce kattan oluşan, binlerce yıllık hatalar yatar (Foucault, 1992, s.143). Soykütüğü yanlışların kendi tarihi içinde ortaya çıkamsını sağlar

Foucault' ya göre olaylarda köken ararken üç tür hataya düşülür: 1) İndirgenen bir ağ olarak, toplumsal ilişkiler görüntüsüne karşıt bir varsayım oluşturan, görünüşlerin arkasında özlerin varolduğu varsayımını kabul etmektir. 2) Çoğunlukla ikinci dereceden ve dağınık oldukları halde, tarihsel başlangıçları büyük olaylar olarak görmek, 3) Başlangıçlara bir doğruluk nosyonu yüklemek (May, 2000, s.109-110). Bir nesnenin kökeni onun doğruluğudur, kendine görünür olduğu andır.

Köken canavarını yok etmek için tarih yazımına ihtiyaç vardır. Soykütükçü tarih yazıcısı, tarihin olaylarını kabul etmek zorundadır. Atavizmlere, miraslara tanıklık eden, sarsıntıları ve sürprizleri, hazmedilmemiş zaferleri, kabul etmek zorundadır (Foucault, 1992, s.145).

Soykütükçü, unutulmuş olanın dağınıklığı altında büyük bir süreklilik kurmak amacıyla tarihe dönmez. Soyun izini sürmek demek, olup bitmişi tüm dağınıklığıyla tespit etmek demektir (Foucault, 1992, s.146). O, küçük olayları, sapmaları, toptan altüst oluşları, hataları, tahmini hesapları ve yanlışları da dikkate alır. Onun keşfetmesi gereken şey, olduğumuzu bildiğimiz şeyin kökünde gerçeğin ve varlığın değil, rastlantısallığın, dışsallığın bulunduğudur (Foucault, 1992, s.146). Soykütükçü araştırma, bir temel sağlamaz. Durağan sayılanı huzursuz eder, tek sayılanı böler; uyumlu sanılanın heterojenliğini gösterir. Hiçbir bilgi ve kanaat ona direnemez. O, olguları özenle toplar, kat eder, kanıtlar veya çürütür (Foucault, 1992, s.147).

Soykütükler *karşı-bilim*lerdir (Foucault, 2002, s.25). Durağan ve değişmez olan hiçbir şey olmadığını gösterir. Bu bağlı olarak tarihin üzerine bina edileceği herhangi bir sabite yoktur.

Soykütüğünün gövdeyle de ilişkisi vardır (Foucault, 1992, s.147). Gövdeye dokunan herşey soyun alanıdır. Geçmiş olayların izi gövdede bulunur; arzular, güçsüzlükler, hatalar bedende filizlenir; bütünlüklerini ve ifadelerini gövdede bulurlar; gövdede bölünürler ve aynı zamanda onda bitmek bilmez çatışmalarını sürdürürler (Foucault, 1992, s.148); olaylar gövdeye damgalanır (dil onları kaydeder) gövdede çözülür. Gövde, sürekli ufalanıp dağılan bir kütledir. Soykütüğü gövde ile tarihin bitiştikleri yerde bulunur. Gövdenin, iliklerine kadar tarih ile dolu olduğunu ve tarihin gövdeyi nasıl kemirdiğini göstermektedir (Foucault, 1992, s.148).

Foucault ikinci dönem eserlerinde beden üzerinde yoğunlaşarak, bedenin nasıl tarihsel bir nesne olarak ortaya çıktığını ve hangi süreçlerden geçtiğini göstermeye çalışır. *Hapishanenin Doğuşu*'nda tarihsel olarak değişen iktidar uygulmalarının kendisinde somutlaştığı ve damgasını vurduğu beden, *Cinselliğin Tarihi'*nde daha belirgin olarak tarihsel incelemenin merkezine yerleştirilir.

Soyktükçü anlamıyla *oluşum*sa, "parlayıp sönüşün ilkesi ve benzersiz yasasıdır". Oluşumun süreklilikte aranması yanlış olur (Foucault, 1992, s.148). Örneğin göz, başlangıçta av ve savaşa tabii idi. Ceza; sırasıyla intikam, saldırganın tasfiyesi, kurbandan kurtuluşu ve ötekinin canlandırılmasına hizmet etti. Soykütüğü, farklı boyunduruk sistemlerini ortaya çıkarır. Bir anlamın öne çıkan iktidarını değil, üstünlük kurma mücadelelerinin kumarını öne çıkarır (Foucault, 1992, s.149). O, daima belirli güçler ilişkisi içinde gerçekleşir. Soykütükçü oluşumun analizi, bu güçlerin oluşumu göstermek zorundadır.

Nietzsche'ye göre tarihte oynanan oyun aynıdır. Bu oyun, hakim olanlar ile tahakküm altına alınanlar tarafından aralıksız tekrarlanır. İnsanın, insan üzerindeki tahakkümünden, diğer ayrımlar oluşur. Sınıfların sınıf üzerindeki egemenliğinden, özgürlük fikri doğmuştur (Foucault, 1992, s.151). Egemenlik ilişkisinin gerçekleştiği yer ve egemenlik ilişkisi sabit bir ilişki değildir. Bundan dolayı egemenlik ilişkisi,

tarihin her alanında kendini bir ayinde sabitler; görevler, haklar yaratır, dakik icraat tarzları geliştirir. Nesnelere işaretler koyar, güdülere belleğin izlerini kazır. Bu kurallar şiddeti yumuşatmak için değil, ona ivme kazandırmak için belirlenmiştir. Genel savaşın kendi çelişkileri içinde tükeneceği, şiddetten vazgeçeceği ve uygar barışın yasalarına boyun eğerek son bulacağı eski tasarım da çarpıktır. Kural, hiddetin soğukkanlı zevkidir, planlı kan dökmedir. Tahakküm oyunu sürekli yenilenir, şiddet hep yeniden sahnelenir (Foucault, 1992, s.151). İnsanlık, kavgadan kavgaya, kuralların nihai olarak savaşı ikame edeceği bir evrensel karşılaşmaya doğru ilerlemez; zalimliklerini, kurallar sistemiyle sağlamlaştırır ve böylece bir egemenlikten diğerine geçer (Foucault, 1992, s. 152).

Nietzsche, modern tarih yazımının geçmişe dair "ayna" olma iddiasını da reddeder. Ve "nesnel" olduğunu iddia eden "yansıtıcı", "estetik" modern estetik tarih yazım yöntemlerini, "yüksek dereceden bir çilecilik olarak niteler (Nietzsche, 1998, s. 146-147). Nesnel tarih yazımını, "koltuk akademisyeni"nin yarattığı bir iğrenme olarak görür (Nietzsche, 1998, s.147). Soykütükçü tarihçi taraf tutar ve dışlanmış marjinalleştirilmiş, bilimselliği kabul edilmeyen bilgilerinde tarihsel mücadele yerini almasını sağlar.

Nietzsche'ye göre, tarihte ilerleme yoktur. Bütün olaylarda "güç istemi" rol oynar (Nietzsche, 1998, s.76). Tüm amaç ve yararlar, bir güç isteminin, daha güçsüz bir şey üstünde egemenlik kurmasının ve ona bir işlev anlamı yüklemesinin "yalnızca" işaretidirler. "Güç istemi" bir "şey"in, bir organın, bir göreneğin, tüm tarihi nedenlerin birbiri ile ilgili olmaları gerekmeyen, üstelik tümüyle rastgele biçminde artarda gelip, aralarında yer değiştirebilen, sürekli yeni yorumların ve uyumların işaret zinciri olabilir. Bir şeyin bir organın bir geleneğin "evrimi" hiç de belli bir amaca doğru ilerleme değildir (Nietzsche, 1998, s.75-76). Yani "tarihin sonu"nda gerçekleşecek mutlu bir sona doğru gidiş söz konusu olamaz.

Foucaultcu soykütükçü tarih yazımı, ölü bir geçmişin betimlenmesiyle değil, halihazırdaki "güçlerin aktif oyunu" adını verdiği şeyle ilgilenir (Megill, 1998, s.359). Megill'e göre Foucault her zaman bugünü devrimcileştirmek ya da yıkmak için yazmıştır. Bu amaç, *Deliliğin Tarihi*'nde bile barizdi. 1972'de yaptığı bir söyleşide;

“Mesele, temelde, geriye dönük analizlere dayanarak kendi zamanımıza dair bir eleştiri sunma meselesidir. Benim yapmaya çalıştığım, en bildik davranışlarımızı, biz farkına varmadan belirleyen örtük sistemleri kavramaktır. Bu sistemlerin kökenlerini bulmaya, oluşum biçimlerini, bize dayattıkları sınırları göstermeye çalışıyorum; bu yüzden kendimi onların uzağına yerleştirip nasıl kaçılabileceğini göstermeye çalışıyorum.” der. Foucault’ya göre artık mesele “bizi hizaya sokan sistemleri oyuna dahil etme”, yani, riske atma meselesidir (Megill, 1998, s.359).

Foucault, başka bir konuşmasında geçmişe yönelik olarak yaptığı çalışmalara dair sorulan bir soruya şöyle cevap verir; “Ben günümüzde ifade edildiği biçimiyle bir sorudan yola çıkıp, bunun soykütüğünü yapmanın çabası içindeyim. Soykütüğün anlamı, analizi şimdiki zamana ait bir sorudan yola çıkarak yürütmektir” (Foucault, 2000e, s.91-92). Foucault, bir kaçınılmazlık hattını inceleyen tarihçinin tersine, geçmişi şimdiden koparır; geçmişin sıra dışılığını ortaya koyarak, geçmişi, şimdinin yetkesinin altında oyarak öyküler (Sarup, 1995, s.73). Bu tarih şimdi’yle başlar ve belli bir ayrıma varana dek, geriye doğru gider. Sonra ayrımın yarattığı dönüşümün izini sürerek, tekrara ileriye doğru yönelir. Bu sırada bağlantılar ile bağlantısızlıkları korumaya özen gösterir. Sıra dışı söylemler, uygulamalar, simdi’ye göre taşıdıkları olumsuzluk bakımından, hesabı yetesiye verilmeksizin, kabul gören görüngülerin “ussallığını” çürütmek amacıyla yapılır. Böylece, geçmişin iktidar yordamları inceden inceye araştırıldıklarında, geçmişin “usdışı” olduğunu ileri süren, günün iddialarının ayağı kaydırılmış olur (Sarup, 1995, s.74).

2.3 Nietzsche ve Tarih Yazımı

Foucault’nun tarih yazım pratiği, tarih kavrayışına bağlı olarak “yeniden kurmacı” tarih yazımını reddeder. O, tarihsel olgu ve olayların, olayların gerçekleştikleri haliyle kavranıp tarihsel gerçekliğe tekabül edecek şekilde yazılabileceğini kabul eden, emrist, yeniden kurmacı, geleneksel tarih yazımını benimsemez.

Nietzsche soykütükçü tarih yazımını; “gerçek tarih yazımı”, “gerçekçi tarih” olarak niteler ve tarih-üstü bakış açısını getiren tarih yazımını eleştirir. Çünkü bu tarih,

zamanın heterojenliğini bir bütünlük içine sokmak ve tek paydada toplamak istemektedir. Tarihçinin, zaman dışındaki noktaya yerleştirdiği tarih, kıyamete özgü bir nesnellik iddiasındadır. Bu tarih aşkın, ölümsüz, özdeş bir bakış açısı tarafından baştan çıkartıldığından metafizikçinin eline düşer. Ancak tarihsel anlam, mutlak olan herşeyden vazgeçerse, metafizikten kurtulur ve soykütüğün aracı olur (Foucault, 1992, s. 153). Soykütük ve tarihsel anlam, kendiside çözülen ve geçmişe hükümran bir tavırla bakan, her insanın özünü bilen bakışı, parçalayan bir bakıştır (Foucault, 1992, s. 154). Tarihsel anlam, herşeyi *oluş*a bağlar. Yani kalıcı olan yoktur (duygular, sezgiler vb.) Çünkü beden dahil her şey yaşam biçimlerinin değişimine tabidir.

Soykütükçü tarih, hiçbir sabite dayanmaz. Gövde dahil insan da ve tarihte sabit olan hiçbir şey yoktur (Foucault, 1992, s.154). Tarih, yaşamın ve doğanın huzur verici istikrarına karşın tahammülsüzdür. Artık tarih, eski ve saygıdeğer bir amaca yönelik hiçbir sessiz faaliyetin hizmetine girmeyecek, kendi haline bırakılmak istenen şeyi (kendinde özdeş olanı) değiştirecek ve onun sözde sürekliliğine karşı mücadele verecektir. Çünkü bilgi, anlamanın değil, kesip biçmenin hizmetindedir (Foucault, 1992, s. 155). O, kimliklerimizi parçalayarak heterojenliğini ortaya koyar.

Soykütük, alışılagelmiş haliyle olayın meydana çıkışıyla, kesintisiz gereklilik arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Teolojik ya da akılcı tarih yazım geleneği, tekil olayı ideal bir süreklilik içinde belirsizleştirip, teleolojik bir devinim ya da doğal bir zincire bağlarken, Nietzscheci anlamda bir tarih yazımı, olayı tekilliği içinde öne çıkarır. Olaydan kasıt savaş, sözleşme değil, güçler ilişkisinin tersine çevrilişi, bir iktidarın düşüşü, dilin işlev değiştirmesi, bir egemenliğin kendini yok etmesi, başka bir egemenliğin maskeler içinde ortaya çıkması, görünür olmasıdır (Foucault, 1992, s.155).

Tarih oyunu içindeki güçler bir gayeye ya da mekaniğe değil, mücadelenin rastlantısallığına itaat ederler. Hristiyan ve Yunan dünyasından farklı olarak, gerçek tarih yazımının dünyası, yalnızca tek bir imparatorluk tanır; içinde ne bir kehanettin, ne de bir erekselliğin bulunduğu, yalnızca rastlantının zar bardaklarını sallayan, gerekliliğinin demirden ellerinin imparatorluğu. Bu rastlantı karşısında daha güçlü bir rastlantı çıkaran bir "güç istemi"nin sürekli yenen rizikosu olarak anlaşılmalıdır

(Foucault, 1992, s.156). Burada tarih felsefesinin (hatta insan zihnin) en önemli düzenleyici ilkelerinden biri olan nedensellik, büyük bir eleştiriye maruz kalmaktadır.

Geleneksel tarih yazımı bakışını, uzaklara, yükseklere, seçkin çağlara, yüce biçimlere, genel düşüncelere, bireylere yaklaşmaya ve zirvenin eteklerinde yer almaya çalışırken; soykütükçü tarih yazımı, bakışını hemen yanındakine yöneltir (gövdeye, sinir sistemine, beslenmeye, enerjilere vb.). Nietzsche'ye göre tarihçi, mertebe farkına bakmaksızın, ayrım yapmaksızın herşeyi kabullenmeli ve anlamaya çalışmalıdır. "Tiksinti nedir bilmez tarihçi; kendisini iğrendiren şeyde tat bulur" (Foucault, 1992, s.159). Bu aynı zamanda 'tarih yazımının demoktratikleşmesidir' ve siyaset merkezli tarih yazımının terk edilmesidir.

Tarih yazımı, enerjilerin, çöküşlerin, yükselişlerin, yıkımların, zehirlerin ve panzehirlerin ayrımsal bilgisi olmak zorundadır (Foucault, 1992, s.158). Bakış açısını içeren bilgi olmaktan korkmamalıdır. Tarihçiler, özelliklerini mümkün olduğu ölçüde bilgilerinden atmayı denerler. Nietzscheci tarih yazımı ise bir bakış açısını izler. Gözlenen şey ile kendi arasında geri duruş yanılsaması yaratmaz (Foucault, 1992, s.158). Tarihçinin nesnelliği; istek ve bilgi arasındaki ilişkilerin tersine çevrilmesidir. Tarihçinin nsnelliği; kehanete, erekselliğe, teleolojiye beslenen zorlu inançtır (Foucault, 1992, s.160). Nietzsche şöyle der: "Tarihçi ise münzeviler ailesindendir. Tarih yazımının şehvetli hadımlarını sevmem ben. Bu münzevi ideallerle dolu sevdalıları; hayat oyunlarını oynayan yaldızlanmış manzaraları sevmem ben, bilgeliğe bulaşan ve "nesnel" bakan yorgunları ve hırpalanmışları sevmem" (Foucault, 1992, s. 161).

Tarihsel anlam, her biri Platoncu biçimlerin karşıtı olan üç tarih yazım biçimini kapsar: 1) Gerçekliği parçalayan *parodi*. Hatırlama ve yeniden tanıma olarak, tarih yazımını reddeder. Parodi büyük çaplı bir karnaval (çeşitlendirici) olarak tarih yazımıdır. 2) Özdeşliği parçalayan *çözümleme*, süreklilik ya da gelenek olarak tarih yazımına karşı çıkar. 3) Gerçekliği parçalayan *feda edici bilgi*, söz konusu olan tarih yazımını, hem metafizik, hem de antropolojik karakterinden kurtarır. Tarih yazımını bir "karşı hafızaya" dönüştürerek, farklı bir zaman anlayışı geliştirir (Foucault, 1992, s.163).

Kısaca bu üç tarih yazımı sırasıyla; gerçekliğe, özdeşliğe ve hakikate karşıdır. Burada Foucault'nun tarih felsefesinin temel parametrelerini bulmak mümkündür; Bunlar; nedenselliğin dışlanması, nesnel hakikatin yadsınması, ilerlemenin reddi ve tarihsel süreci açıklamada antropolojik modelin tasfiyesidir.

Foucault, tarihi kendi aleyhine çevirmeye "bellek ile bağlarını koparmaya, metafizik ve antropolojik kalıbını kırmaya ve bir karşı bellek ile, zamanın büsbütün farklı bir formu içinde tarihin bir dönüşümünü" inşa etmeye girişir (Said, 1999, s.175).

Soykütükçü, kimliklerimizin köklerini bulmak değil, onları rüzgara savurmak ister. O, bizi kesip geçen süreksizlikleri görünür kılmak ister. Ve "antika tarih yazımı"nın karşıtıdır. Soykütüğü kaynaklandığımız toprağı, konuştuğumuz dili, bize hükmeden yasaları, ben kimliği altında tüm kimlikleri yasaklamaya çalışan heterojen sistemleri ortaya çıkarmak üzere araştırır (Foucault, 1992, s.165). Bu tarih yazımı bilgi öznesinin feda edilmesine hizmet eder.

Görünüşe ya da maskesine bakılırsa, tarihsel bilinç yansızdır. Kendini gerçeğe adanmış tutkulardan bağımsız bir bilinç sayar. Ancak tarihsel bilinç ve her türlü bilimsel bilinç kendi tarihleri içinde sorgulanacak olurlarsa, bilme isteminin biçimleri (tutku, öfke, kötücülük entelektüel incelmişlik vb.) oldukları anlaşılır (Foucault, 1992, s.166). İnsanlığın büyük bilme isteminin tarihsel analizi, adaletsizliğe dayanmayan hiçbir bilgi olmadığını gösterir. Bundan dolayı bu analiz bilgide, hakikat üzerine hak iddia edecek bir hak olmadığını ve hakikatin temellendirilemeyeceğini ve bilme dürtüsünün kötücül olduğunu, canice bir yanı bulunduğunu, insanların mutluluğu için hiçbir şey yapmak istemediğini görür (Foucault, 1992, s.166).

Foucault'ya göre, Nietzsche'nin soykütüğü tek bir köken arayışının yerine, ikili bir anlayışı içerir; *soy* ve *oluşum* (ortaya çıkış)(Foucault, 1992, s.140:May, 2000, s.110). Bu yöntem, tarihi, ödüllerin çoğunlukla değiştiği, son noktanın olmadığı, anonim güçler ya da pratikler oyunu olarak ele alır. Soykütüğü, nesnenin tarihsel bir açıklamasıdır. Burada tarih olumsal, dağınık, değişen ve hedefsiz olarak ele alınır. Deleuze'ün tabiriyle soykütüğü "amprik ve çoğulcu bir sanat"tır (May, 2000, s.111).

Modern disipliner ve normalleştirici pratiklerin doğuşunu teorileştirebilmek için soykütüğü, kültürün ve gündelik hayatın tüm cephelerini politikleştirir. Nietzsche'nin ahlak, çilecilik, adalet ve cezaya ilişkin yaptığı soykütüklerinin izinde giden Foucault, bilinmeyen, unutulmuş, dışlanmış ve marjinal söylemlerin tarihlerini yazmaya girişmiştir (Best ve Kellner, 1998, s.68). Foucault delilik, tıp, ceza ve cinsellik söylemlerinin, modern devlet ya da ekonomi gibi, makro fenomenlere indirgenebilir olmayan bağımsız tarihlere ve kurumsal tabanlara sahip olduğunu düşünmektedir. O nedenle, "küreselleştirici söylemlerin tiranlığına" karşı "tabi kılınmış bilgilerin", pozitivist bilimlerin ya da Marksizmin marjinal ve ya biçimleştirilemez addettiklerinden dolayı, gayri meşru ilan ettikleri "oyun dışı bırakılmış" söylemlerin ayaklandırılması çağrısında bulunur. Bundan dolayı soykütükleri, "cehalet ya da bilgi olmayanın hakkını lirik bir tarzda korumaya" ve kendi başına bilimin kavramlarına ve yöntemlerine saldırmaya çalıştıkları için değil; daha ziyade "kurumla ve örgütlü bir bilimsel söylemin işlev görmesiyle bağlantılı olan merkezileştirici iktidarın (zorbaca) etkilerine" itiraz ettikleri için birer "antibilim"dirler (Foucault, 2000b, s.92; Best ve Kellner, 1998, s. 69).

Soykütükçü etkinlikte esas olan, teorinin soyut birliğine karşı olguların somut çoğulluğunu getirmek değildir. Söz konusu olan asla spekülatif olanı diskalifiye etmek ve herhangi bir bilimcilik adına onun karşısına sağlam bilgilerin kesinliğini çıkarmak değildir. Dolayısıyla soykütük projesinin altında yatan şey, ne bir emprizm, ne de kelimenin alışıldık anlamında bir pozitivizmdir. Söz konusu olan yerel, süreksiz, diskalifiye olmuş, meşrulaşmamış bilgileri, onları doğru bir bilgi adına birilerinin elindeki, bir bilimin hakları adına süzgeçten geçirterek, bir hiyerarşi içine yerleştirecek, birleştirecek teorik bir merciye karşı harekete geçirmektir. Dolayısıyla soykütükler daha dikkatli ya da kesin bir bilim biçimine yapılan pozitivist bir dönüş değildir. Soykütükler tam anlamıyla antibilimdirler. Burada söz konusu olan bilgilerin başkaldırmasıdır, ama bir bilimin içeriğine, yöntemlerine ya da kavramalarına karşı değil, önce ve herşeyden önce Batı toplumunun içinde örgütlenmiş bilimsel bir söylemin kurumsallaşması ve işleyişline bağlı merkezileştirici iktidar etkilerine karşı bir başkaldırma. Soykütük, bilimsel olarak değerlendirilen bir söylemin iktidar etkilerine karşı yürütmelidir kavgasını (Foucault, 2000b, s.92). Soykütük pratiklerin oluştuğu kesiştiği ve baskıcı

ilişkilere yol açtığı dağınık noktalarda direniş geliştirir. Sadece ekonomi ve devlet düzeylerinde değil, aynı zamanda epistemolojik, psikolojik, dil bilimsel, cinsel, dinsel, psikanalitik, etik, bilişsel vb. düzeylerde de mücadele eder (May, 2000, s.114).

Bilgilerin bilime özgü iktidar projesine kaydedilme projesine göre parça parça olan soykütük, tarihsel bilgileri, tabi olmaktan kurtarma ve özgürleştirme, yani birleştirici, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı muhalefet ve mücadele edebilecek hale getirme girişimidir. Bilginin bilimsel olarak hiyerarşik kılınması ve içkin iktidar etkilerine karşı yerel bilgilerin yeniden etkin hale getirilmesidir.Kısaca, arkeoloji, yerel söylemselliklerin analizine uygun düşen yöntem olarak, soykütük ise, böylece tarif edilmiş yerel söylemselliklerden yola çıkarak, yine bu söylemselliklerde çıkmış ve artık tabi olmayan bilgileri önemli hale getiren taktik olarak adlandırılabilir. Bu da projenin bütünselliğini yeniden sağlamaktadır (Foucault, 2000b, s.93-94).

2.4 Sokütükçü Tarihte İktidar/Bilgi

Foucault iktidar ve bilgini ayrılmaz bir şekilde biribirne bağlı olduğunu düşünmektedir. Foucault'nun tarih felsefesinin önemli bir ayağını oluşturan bu praksisin anlaşılması, hem meşrulaştırıcı bir iktidar aygıtı olarak kullanılan tarih felsefesinin, hem de bu tarihte öznellik probleminin anlaşılması için son derece önemli bir noktadır.

Foucault, iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiye dair klasik görüşü, ters yüz eder. Genelde biz, bilgiyi iktidar eliyle yapmak istediklerimizi yapabildiğimiz ama o olamadan istediklerimizin hiç birini yapamadığımız bir bağlamda düşünürüz. Foucault, ise, bilginin başkaları üzerine abanan iktidar olduğunu ve onları tanımladığını söyler. Ona göre bilgi, özgürleşimin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya, ve disiplin etmeye ilişkin bir kip halini alır (Sarup, 1995, s.84).

Aydınlanma felsefesinin tersine, doğru bilgiyi, iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak ele almaz Foucault. O, bilgiyi, hem iktidarla ayakta duran söylemlere gereksinimi nedeniyle, hem de bilginin kullanımının stratejik olması nedeniyle bir iktidar olgusu olarak ele alır. Bilginin hem olanaklılığında, hem de toplumsal dolaşıma

sokulmasında iktidarla birlikte işleme zorunluluğu vardır. Tarihsel belli dönüşümlerden sonra, Batı'da, iktidar bilgiye ve bilginin evrensel ölçülerine baş vurmadan doğrulanamaz olmuştur. Uygulanan iktidarın keyfi değil, bilimsel ve doğruya dayanan düzenlemeler olduğu düşüncesi, bu buluşmanın eseridir (Deveci, 1999, s.27). Foucaut'nun tün çalışmalarında iktidar/bilgi birlikteliğinin somut analizlerini bulmak mümkündür.

Foucault'ya göre bilgi ve iktidarın birliği içinde ya da temelinde iş gören doğruluk söylemine ilişkin belirli bir ekonomi olmaksızın iktidarın olası uygulaması olamaz. Cinselliğin tarihinde Foucault, kişinin cinsel varlık olarak, kendisine dair sahip olduğu "bilgi"nin içinde, bulunduğu toplumsal düzenden ayrılamayacağını gösterir (Foucault, 2000, s.65; May, 2000, s.92). Foucault'nun iktidar/bilgi çözümlemesine dayanan Epistemolojisi siyasetten ayrılamaz. Ancak bilginin siyasal çözümlemesi, bilgiyi siyasete indirgemez; onun siyasal ve toplumsal pratikler ağıyla kaynaşmasını açığa çıkarır.

Bu kavrayışa bağlı olarak Lyotard, *Postmodern Durum'*da dünyanın anlaşılmasının hakim biçimi olarak bilimsel bilginin ortaya çıkışını anlatır. Bu bilgi biçiminin siyasal sonuçları, bir söylemin bilgi olarak nitelenmesi için kesin kanıt, düz anlamsal ifadeler ve edimsel verimlilik normlarına uymak zorunda olmasını dayatarak başka bilgi tarzlarının karalanmasını gerektirir. Bu gerekler kapitalizmin doğa ve başkaları üzerinde tahakküm kurma gibi siyasal projesiyle çakışır. Böylece "zenginlik, verimlilik ve bilgi arasında bir eşitlik kurulur". Fakat bilimsel bilgi başka anlatısal bilgi biçimlerini ortadan kaldıramaz. Çünkü kendi perspektifi aracılığıyla kendisini meşrulaştıramaz. Bilimin, bilginin tek meşru biçimi olduğuna dair bilimsel kanıt olamaz. Bu nedenle kendisini ya insanın batıl inançlardan, dinden ve zorbalıktan kurtulmasına ilişkin aydınlanmanın anlatısına ya da kendini kendi açınımının içinde gerçekleştiren 'tin'e ilişkin Hegelci kurgusal anlatıya dayandırır (May, 2000, s.112).

Kendisini verili bir insan bilincine dayandıran bilimsel söylem, öznenin bilgiyi "açık ve seçik" bir tarzda yansıtabilme varsayımı üzerine kuruludur. Aynı zamanda bilim olduğunu iddia eden her söylem, tezimiz bağlamında tarih felsefesi, bir iktidar uygulayarak bilimsel olmadığını düşündüğü başka söylemleri dışlar. Bu noktada

iktidar/güç ve bilgi buluşmuş olur. Batı da modern çağda oluşturulan ve tarihi katı bir şekilde dönemselleştirerek, tarihsel eskatolojiler vaat eden söylemler için, bu şeylerin tümü geçerlidir. Bir söylem bilim olduğunu iddia ettiğinde, bilim olmadığını düşündüğü başka bilgileri diskalifiye etmektedir; yani onlar üzerinde iktidar uygulamaktadır.

Foucault, diskalifiye edilmiş boyun eğdirilmiş bilimsel olmayan bilgileri ortaya çıkardıktan sonra bu bilgileri, tabi kılmanın dışında kullanmak üzere bir teori kurma yoluna gitmez; çünkü o bunu tuzak olarak görür (Foucault, 2000b, s.95). Amacının dağınık soykütüklerine kesintisiz ve sağlam bir teorik taban sağlamak olmadığını ve soykütükleri teorik bir taçlandırmayla donatmak olmadığını söyler (Foucault, 2000b, s.95). Foucault bir iktidar kuramı oluşturmaya çalışmaz; çünkü bir teori önceden bir nesneleştirmeyi varsaydığından analitik bir çalışmanın temeli olarak kullanılamaz (Foucault, 2000d, s.59). Foucault "bilgi iktidardır" ya da "iktidar bilgidir" şeklinde ki iktidar ve bilgiyi özdeşleştiren tezleri kabul etmez ve şöyle der: "Benim sorunum tamamıyla bunlar arasındaki ilişkinin incelenmesi idi. Eğer bilgi ve iktidar özdeş olsalardı, onları incelemezdim ve sonuçta böyle bir yorgunluğa katlanmazdım. İlişkileri sorunlaştırmam bile onları özdeş kılmadığımı açıkça kanıtlar" (Foucault, 2001a, s.53). Özerk bir sorun olarak iktidarın kendisini ilgilendirmediğini söyleyen Foucault, iktidarla, öznenin kendi hakikatini dile getirme ilişkisi içinde ilgilenir (Foucault,2001a, s.46). Ve kendi uğraşını şöyle ifade eder; "verili bir uğrakta, benlik üzerinde, benliğin dönüşümlülük tarzının kurulmasının tarihi ve bunun ilişkilendirildiği hakikat söylemi üzerinde çalışıyorum" (Foucault, 2001a, s. 47).

Postyapısalcıların iktidar ve bilgi arasındaki etkileşim üzerinde çok zaman harcamalarının nedeni, bildiğimizi sandığımız çoğu şeyin ağına düştüğümüz ve doğrusu kısmen ürünleri olduğumuz iktidar ilişkilerinden bağımsız olmamasını anlamalarıdır (May, 2000, s.86). Deleuze açısından bilgi her zaman bir sonuçtur. Esas olan güçler arasındaki ilişkilerdir. İlk kez Nietzsche hakkındaki kitabında ifade ettiği "genellikle bir şeyin tarihi, onu ele geçiren güçlerin ardıllığıdır ve sahiplenme mücadelesi veren güçlerin birlikte varoluşudur" (May, 2000, s.86). Tüm durumlarda bilgiye ilişkin can alıcı olan şey, bilginin her zaman güçler karmaşasının bir sonucu olmasıdır. Dünyamızı anlamak istiyorsak, uğraşmamız gereken şey, salt bu güçlerin bir ürünü olan bu bilgi

değil, bizleri ve bilgilerimizi oluşturan güçlerdir (May, 2000, s.87). Eğer bilgilerimiz değişmez olmayıp, sürekli yinelenen mücadelelerin bir sonucu ise, modern anlamda bir tarih felsefesini kabulü veya kurgulanması mümkün değildir.

İktidar, bireyi kategorize ederek, bireyselliği belirleyerek, kimliğine bağlayarak onu hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır. Birincisi; denetim ve bağımlılık, oluyla başkasına tabi olan özne, ikincisi ise vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan öznedir. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir biçimi telkin eder (Foucault, 2000d, s.63).

Foucault, boyun eğdirilmiş bilgi ile iki çeşit bilgiyi ifade eder: 1) İşlevselci bir tutarlılık ya da biçimsel bir sistemleştirme ile maskelenmiş tarihsel olaylar. Bu bilgiler eleştirinin erüdisyon yoluyla yeniden ortaya çıkardığı tarihsel içerik bloklarıdır. 2) Boyun eğdirilmiş bilgiler kavramsal olmayan, yeterince geliştirilmemiş, naif, hiyerarşik olarak aşağıda, bilimsellik düzeyinin altında oldukları için diskalifiye edilmiş bir dizi bilgidir. Bu bilgiler akıl hastalarının, hastaların tıbbi bilgiye paralel ama marjinal bilgisi ve popüler, sağduyuya özgü olmayan, tikel, yerel, farklılaşmış, fikir birliğinden yoksun, sıradan insanların bilgisidir; işte eleştiri görevini bu sıradan insanların bilgisini ortaya çıkararak yerine getirir (Foucault, 2000b, s.90).

2.5 İktidar

Foucault, Batı toplumlarında iktidarın hem bireyselleştirici teknikleri, hem de bütünselleştirici süreçleri aynı siyasi yapıda kullanan bir aygıt olduğunu düşünmektedir. Bu iktidarın kökenini "pastoral iktidar" adını verdiği Hristiyani iktidar tekniklerinin modern iktidar tarafından benimsenmiş olmasına bağlar. Modern devlet iktidarını, bireylerin öte dünyadaki selametini düşünen ve bu selamet uğruna kendini feda edebilen, bütün bireyleri gözeten, onların ruhuna nüfuz ederek derin sırlarını açığa vurmaya ve onlara yön vermeye çalışan bu pastoral iktidarın yeni bir biçimi ya da bireyselleştirme matrisi olarak ele alır. Modern iktidar pastoral iktidarın dinsel amaçlarını dünyevileştirmiştir (Foucault, 2000d, s.64-65).

Foucault, iktidarı tamamen tarihsel bir olgu olarak ele alır. Verili ilişkiler içinde, sınırlı bir zaman diliminde kimin üzerinde, nasıl etkide bulunduğundan çok, verili ilişkilerin nasıl kurulmuş olduğunu sorgular. İktidarın etkilerini ise, öznelerin eylemlerine etki anlamında değil; toplumsal dokuya yayılmış anonim işleyen söylem ve pratiklerin birbiri üzerindeki etkileri olarak ele alır. Bu söylem ve pratikler hem çelişkili, hem de bütünleyici, içerseyen ve dışlayan özelliklere sahip olduğundan iktidarın analizi geniş tarihsel analizleri gerektirmektedir (Deveci, 1999, s.26). Foucaultcu iktidarın diğer bir özelliği ise, uzlaşmaz ikilikler olarak ele alınan, özgürlük ve iktidar, özne olma ve boyun eğme gibi boyutların iktidar ilişkilerinde aynı mekanda ve eşzamanlı olarak uygulanıyor olduğuna dair iddiasıdır (Deveci, 1999, s.26). Foucaultcu iktidarın özellikleri şöyle sıralanabilir:

1) İktidarın nominalisttir: Foucault, iktidarı bir töz olarak ele almayı reddeder. elilik gibi iktidar da tözsel olarak varolmaz. İktidar, belirli türden ilişkilere verdiğimiz bir addır. Dolayısı ile iktidar karmaşık toplumsal ilişkilere verdiğimiz bir isimden ibaret ise, kurumsal genel geçer tanımı olanaksız, özü olmayan, ortaya çıktığı durum ve ilişkilere göre çok farklı şekillerde uygulanan bir ilişkiselliktir. Göreli yoğunlaşma ve seyrelme alanları belirlenebilse de ölçülür değildir. İktidar yalnız etkilerde analiz edebileceğimiz, kendini kendini yalnız etkileriyle var eden bir ilişkidir. Bunun için Foucaultcu iktidar analizi, iktidarın ne olduğunu bulmaya yeltenmez, yalnızca nereye bakılması gerektiğini göstermeye çalışır (Deveci, 1999, s.27).

2) İktidar sahiplenilmezliği, akışkan ve mekansızdır: Foucault'ya göre iktidar bir değiş tokuş aracı gibi işler; hem kaynaklandığı yer, hem de uygulandığı noktaların çokluğu ve değişkenliği açısından bariz bir noktadır. İktidar, güç ilişkilerinden kaynaklanır ve verili güçler arasındaki mücadeleye gönderme yapar (Foucault, 2000, s.64; Deveci, 1999, s.28). İktidar ilişkilerindeki uygulamaların baştan sona istikrarlı olması imkansızdır. İktidarın değişken ve istikrarsız güç ilişkileri üzerinde işlemesi, söylemlerle pratiklerin uyuşmaması, tam örtüşmenin olmaması, iktidarın uygulanmasının belli bir düzeyde belirsizlik taşımasındandır (Deveci, 1999, s.30).

İktidar ekonomiye göre ikincil bir durumda da değildir. İktidar ilişkileri de bir egemenden, devletten ya da bir sınıftan kaynaklanamaz. İktidar elde edilebilecek ve

gasp edilecek bir maldan çok bir ağ niteliği taşır ve iplikleri her yere uzanır. Foucault, iktidarın kimin elinde olduğuna, sahiplerine, amaç ve niyetlerine dair sorulardan, iktidarın yol açtığı sonuçlara bağlı öznelerin oluşum süreçlerine yönelir (Sarup, 1995, s.92-93). O İktidarın kaynağını belli bir yapı ya da belli bir merkez noktasındaki kuruma yerleştiren tüm çözümlemeleri reddeder.

3) Direnme iktidara içkindir: Foucault'ya göre iktidarı tanımlayan şey, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olmasıdır (Foucault, 2000d, s. 77). İktidar mümkün olan eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesi olarak tanımlandığında bu uygulamaya önemli bir unsur dahil edilmiş olur. Bu da özgürlüktür. "İktidar yalnızca "özgür özneler" üzerinde ve yalnız onlar özgür oldukları sürece uygulanır". Bununla kastedilen şey, bireysel ya da kolektif öznelerin değişik davranış ve tepki biçimlerini benimseyebileceklerdir. Herşeyin tümüyle belirlendiği yerde, iktidar ilişkisinden söz edilemez. Kölelik, köle hareket edebileceği ve kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisidir. Böylece bu oyunda özgürlük, iktidarı uygulamanın koşulu olmaktadır. Ancak yinede özgürlük iktidarın uygulamasına karşı çıkabilir. Çünkü iktidar özgürlüğü belirlemek eğilimindedir (Foucault, 2000d, s.75); dolayısıyla iktidar ve boyun eğmeyi reddeden özgürlük arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. İktidar ilişkisinin özünde yatan şey ve onu kışkırtan etken, iradenin boyun eğmeyişi ve özgürlüğün inadıdır.

Foucault "nerede iktidar vardır, orada orada direnmede vardır, ama sonuç itibarıyla bu direnme iktidarla ilişkisinde asla bir dışsallık konumunda değildir"der. Ona göre iktidar özneler oluşturur ve onlar üzerinde uygulanır.Öznenin hiçe sayıldığı ve yok edildiği durumlar iktidar ilişkisi sayılmaz ve ayırt edilir (Deveci, 1999, s.31). Foucault'nun iktidarın sınırı olduğu düşüncesi direnmeden ne anladığını açıklar. İktidarın sınırı minimal de olsa, "özne olma" sınırıdır, yani iktidar ilişkileri öznelliği tamamen yok edemez ya da direnmeyi tamamen olanaksız hale getirmez. Çünkü bu aşırı durumda iktidar varlık nedenin yitirir ya da mevcut ilişki olmaktan çıkar. İktidar direnme sayesinde, direnmenin iktidar için yeni olanaklar yaratması, ilk amaçlardan sapılması, programların gözden geçirilmesi, başka deyişle iktidarın kışkırtması sayesinde süreklilik kazanır. İktidar uygulaması mevcut direnmeyi göstererek kendini

sorgular (Deveci, 1999, s.31). Diğer taraftan bakıldığında direnmede iktidar ilişkisini gerektirir; bireysel olsun kümesel olsun direnme belli güçleri bir araya getirip, bütün oluşturmayı ve bu bütünü istikrarlı kılma çabasını içerdiğinden bütün direnmeler aynı zamanda bir iktidar ilişkisidir (Deveci, 1999, s.32).

Foucault, iktidar ilişkilerini çözümlerken, farklı iktidar biçimlerine karşı direniş biçimlerini çıkış noktası almayı düşünür; yani iktidarı kendi içsel rasyonalitesi açısından analiz etmekten ziyade, iktidar ilişkilerini, stratejilerin uzlaşmazlığı aracılığıyla analiz etmekten oluşur. Örneğin, toplumun aklı başında olmaktan ne anladığı öğrenmek için delilik alanın çözümlemek gerekir, yasallıktan ne anlaşıldığını yasa dışılığı, ve iktidar ilişkilerini anlamak içinde direniş biçimleri ile bu ilişkileri araştırmaya yönelik görünümleri araştırmamız gerekmektedir (Foucault, 2000d, s.61).

4) İktidarın her yerdeldir: İktidar analizinin devleti iki şekilde aştığını düşünmektedir Foucault: 1) 19. yüzyılda devlet sahip olduğu aygıtlar ve güce rağmen, bütün fiili iktidar alanını işgal edebilecek güçten yoksundur, 2) Devlet zaten varolan hakla iktidar ilişkileri temelinde işlemektedir. Devlet, bedeni, cinselliği, aileyi, bilgiyi, teknolojiyi, vb. kuşatan bir dizi iktidar ağı karşısında üstyapısal bir konumdadır (Foucault, 2000a, s.73).

İktidar ilişkileri, toplumsal ağa derinlemesine işlemiştir. Bu nedenle onun tümüyle ortadan kalkacağı düşünülemez. İktidar ilişkilerinin olmadığı bir toplum ancak soyutlamada var olabilir. Toplum içinde yaşamak başkalarının eylemeleri üzerinde eylemde bulunmanın mümkün olduğu şekilde yaşamaktır (Foucault, 2000d, s.77). İktidarın analizi, siyasi bir sıfatı hak eden kurumların analizine indirgenemez; çünkü iktidar toplumun tümüne kök salmıştır (Foucault, 2000d, s.79). İnsanların yaşadığı her yerde kaçınılmaz olarak iktidar ilişkisi vardır.

Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin özel olarak kendisinden kaynaklandığı bir mekan kurum ya da yapı yoktur. İktidar tüm toplumsal dokuya yayılmıştır. Dolayısı ile iktidar ilişkilerinde arınmış, kurtarılmış bir bölgeden, söylemden ve toplumsal hareketten bahsedemeyiz. İktidar her yerde olduğundan onu bağlamlaştırmak ve öğelerine ayırmak anlamsızdır. İktidar toplumsal kategorilerle ilişkisinde "tarihsel bir

önsel"dir. İktidar ilişkilerinin kaçınılmaz tarihselliği iktisatta, siyasette, ideolojilere, dönüşümlere, mutasyonlara, çeşitlemelere neden olmaktadır.

İktidar her yerde ise ve bu gösterilirse, siyasal kuramın geleneksel ikilikleri ve ayrımları geçersiz kılınmış olur; yönetenler-yönetilenler; egemen-teba; meşru-meşru olmayan ve hatta güvenlik-tehlike. Kendi sözleriyle "iktidar aşağıdan gelir, yani iktidar ilişkilerinin kökeninde yönetenlerle yönetilenler arasındaki ikili ve kapsayıcı bir muhalefet yoktur" (Deveci, 1999, s.33). Böylece iktidarın anonimliği, akışkanlığı, devingenliği, çok merkezliliği, sahip olunmazlığı, söylemselliği, nominalliği kuram oluşturacak bir tutarlılıkla bir birine bağlanmaktadır. Foucult, iktidarın her yerdeliği konusunda üç iktidar teknolojisi üzerinde yoğunlaşır; disiplin, cinsellik, yönetimsellik (Deveci, 1999, s.34).

Yukarıda Foucaultun'nun iktidar anlayışından bahsettik bu iktidarı, geleneksel iktidar kuramından ayıran en önemli özellik ise, Foucault'nun iktidarı negatif kavramlarla değil pozitif kavramlarla nitelemesidir.

Foucault, *Deliliğin Tarihi'*nde ve *Kliniğin Doğuşu'*nda söz konusu ettiği şeyin iktidar olduğunu (Foucault, 2000a, s.66); fakat burada daha sonra terk edeceği baskıcı iktidar nosyonundan faydalandığını söyler (Foucault, 2000a, s.69). O, arkeolojik dönem çalışmalarındaki iktidar kavrayışını olumsuz bir karakter taşıdığı için yetersiz bulur; örneğin, *Deliliğin Tarihi'*nde iktidar, önemi, "dışlaması"ndan, "bastırması"ndan, "sansürlemesi"nden, "tecrit etmesi"nden, "maskelemesi"nden, "gizlemesinden ileri gelen bir kendilikti; oysa 1970'li yıllarda Foucault, iktidarın olumsuz değil olumlu bir olgu olduğunu ileri sürer: "İktidar üretir; gerçekliği üretir, nesne alanları ve hakikat ritüelleri üretir" (Megill, 1998, s.356). Modern iktidar, önceden varolan düzenlerin sınırlaması altında çalışmaktan çok "yeni" kapasiteler ve etkinlikler yaratmak amacıyla işleyen üretken bir süreçtir.

İktidar sürekli baskı uygulayan, sürekli "hayır" diyen bir güç değildir. Böyle olması durumunda, ona sürekli olarak boyun eğilinmez ve etkili bir güç olarak geçerliliğini kaybederdi. O hayır demesinin yanında zevk yaratır, bilgi oluşturur ve bizzat söylem üretir. Bundan dolayı iktidarın, işlevi, baskıdan başka bir şey olmayan

negatif bir merciden ziyade, bütün toplumsal bünyenin içinden geçen bir ağ olarak değerlendirilmesi gerekir (Foucault, 2000a, s.70). İktidar yalnızca yasaklayan, bastıran, engelleyen bir tahakküm aracı olarak anlaşılamaz. Bilakis iktidar, "gerçekliği", "nesne alanlarını" ve "doğruluk törenlerini" üretir. Foucault İktidarın uygulamasını, yeni bilgi nesnelerinin ortaya çıkmasına yol açması ve onları yaratması bağlamında düşünmemiz gerektiğini öne sürer. Bilgi iktidarın sonuçlarına daha bir devinim kazandırır. Bilgi olmadan iktidarın uygulanması ve bilginin iktidara yol açmadan var olması olanaksızdır (Sarup, 1995, s.93).

Hapishanenin Doğuşu, Foucault'nun yeni iktidar kavrayışına özlü bir şekilde tanıklık eder; eserin merkezi iddialarından biri hapishanenin toplumsal rolünün suçu bastırmak değil, yaratmak olduğu tezidir. Hapishane, böylece toplumsal istikrara yönelik bir tehdit oluşturarak, şu anda burjuva toplumuna hakim olan devasa bir denetim ve disiplin aygıtı inşa edilmesine gerekçe hazırlamıştır. Bu "üretken" iktidar anlayışı *Bilme İstemi'*nde iyice yerleşik hale gelir. Foucault bu kitabın kendisini, iktidarın "kötü, zavallı, çirkin, kısır, monoton ve ölü" olduğu anlayışından tamamen kurtaran ilk kitap olduğunu söyler (Megill, 1998, s.357).

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde, iktidarın modern dönemdeki işeyişine dair bir çözümleme sunar. Burada modern iktidara dair önermelerini geliştirir. O, İktidar ilişkilerinin hem maksatlı hem de özne dışı olduğunu düşünür. Foucaultcu iktidar kuramı öznelerde temellenemeyen bir iktidar olup, kendini gösterme tarzı genel itibarı ile olumsaldır.

Foucault'nun bu pozitif iktidarın kuramı, bir çok kişi tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiri kısaca şöyledir: Eğer iktidar üretken ve her tarafa yayılmışsa, iktidara karşı direnmek için nasıl bir gerekçenin olacağı problem olmaktadır; çünkü direnişi haklı çıkarmak için başvurulan etik ilkelerin kendileri toplumsal yaratılarsa eğer, bu ilkeler ne tür bir haklı çıkarım gücüne sahip olabilir. İkincisi, eğer iktidar her yerde ise, o zaman tüm direnişin sonucu başka bir iktidar olmaz mı? İktidardan siyasal müdahale aracılığıyla kaçınılmaz. Sadece iktidar etkileri yeniden dağıtılır. Sonuç her zaman iktidar ilişkileri olacaksa direnmenin anlamı nedir? (May, 2000, s.145).

2.6 Soykütüğün değerlendirilmesi

Foucault, bütün soykütüklerde, iktidar nedir? Sorusunun, temel soru olduğunu düşünmektedir (Foucault, 2000b, s.96). Ve toplumun farklı düzeylerinde çeşitli alanlar ve kaplamlarda, mekanizmaları, etkileri ve ilişkileri bakımından farklı olan iktidar dispositiflerinin neler olduğunu tespit etmeye çalışır (Foucault, 2000b, s.96). Foucault *Hapisahane'nin Doğu* ve *Cinselliğin Tarihi'*nde bilgi ile işbirliği yapan iktidar tarafından bedenin nasıl ele geçirilip uysallaştırıldığını anlatır. Şimdi bu Foucaultcu tarihlere daha yakından bakacağız.

2.6.1 Gözetleme ve Cezalandırma ya da Toplumun Mahkumlaştırılması

Öznenin söykütüğünü yapmaya çalışan Foucault, bilginin iktidarla sarmalaştığı bir görüş açısını benimser ve Nietzscheci bir perspektif olan iktidar/bilgi üzerinde yoğunlaşır ve sonuçta "hem bir özneleştirme hem de bir nesneleştirme biçimi olabilen" bir kavramı geliştirir. Yani kişisel bir iktidarın aracı olmaktan çok iktidarın oyuncağı ve ürünü olan kişi. Bu durum Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu'*ndan sonraki başlıca teması olmuştur (Merquior, 1986, s.143-144). Bu eser soykütüğünün tarihsel yeniden yazımı olarak okunabilir.

Hapishaninin Doğuşu, fiili toplumsal kurumlarla bir biçimde hesaplaşmaya çalıştığı için geleneksel tarihçilerin ilgisini Foucault'nun diğer yapıtlarından daha çok çekmiştir. Tarihçilerin kitabın sunduğu kanıtlarda buldukları boşluklara ve bu kanıtlardan genellemelere geçişinde gördükleri hatalara rağmen, kitabın geleneksel tarih yazımı ve araştırmaları üzerinde önemli bir etkisi olmuştur (Megill, 1998, s.351).

*Hapisanenin Doğuşu'*nda görsel ve mekansal metaforlar kılı kırk yaran bir incelemeye tabi tutulur. Bentham'ın "panoptik" bir hapishane projesi biçimi altında görselliğin kendisi sorguya çekilir. Foucault'ya göre panoptikon'un en önemli sonucu "orada kalan kişide, iktidarın otomatik işleyişini garanti altına alan bir bilinçli ve sürekli görünürlük durumu yaratmaktı". Amaç şeyleri, gözetlemeyi sürekli hale getirerek iktidarın kusursuzlaştırılmasını sağlamak ve iktidarın fiilen uygulamasını gereksizleştirecek biçimde, "panoptik" mimari aygıtın, onu uygulayan kişiden bağımsız bir iktidar ilişkisi oluşturmasını sağlamaktı. "Panoptik" hapishaneni amacı bu ilişkiyi

sürdüren bir makine olacak biçimde, burada kalanların bizzat taşıyıcıları oldukları bir iktidar durumu içinde zaptedilmelerini sağlayacak biçimde düzenlemekti (Foucault, 2000, s.297; Megill, 1998, s.358) Kısaca panoptik hapishanede başlıca amaç, görülmeden gözetlemek ve bu duruma bir süreklilik kazandırmaktı.

Foucault, bu savın sadece hapishanelerle sınırlı olmadığını, hepimizin disipliner sistem içinde kapatılmış olduğumuzu söyler. Bu sistem burjuva sınıfının her yanında işler ve biz farkına varmadan tüm davranışlarımız kontrol altında tutulur. Bu disipliner iktidar "görünmezliği sayesinde uygulanır"; ama aynı zamanda "uygulandığı kişilere bir mecburi görünürlük ilkesi de dayatır" (Megill, 1998, s.358). İktidarın başarısı kendi mekanizmalarını saklama yeteneğiyle orantılıdır (May, 2000, s.93). Modern dönemle baraber seyirlik olan sahnesi ortadan kalkar (Foucault, 2000: 40), ama hapsetme yoluyla seyir olan ceza yok olurken; beden tutuklanır va artık cezanın derinleşmesi sağlanır (Foucault, 2000, s.42) Ceza artık bedene değil, ruha müdahale etmeye başlamış (Foucault, 2000, s.51), cezanın niceliği ve görkemi değil, nitelik önemli hale gelmiştir.

Foucault'ya göre mahpusluk, hapishaneyi aşan bir şeydir; çünkü "düzgüleştirme iktidarı" sağlık, bilgi, güvenlik, üretim ve rahatlık sağlamaya yönelik tüm toplumsal mekanizmalar yoluyla yürütülmektedir. Hapishanenin doğuşu toplumun genel panoptizmini içine yerleştirmek gerekir (Foucault, 2000l, s.135).

Hapishanenin kalıcılığının nedeni nasıl ki suçları engellemeyi başaramamasının ötesinde bir şey yapabilmesi birşey ise, iktidarında varlığının nedeni de bastırmanın ötesinde bir şeyler yapabilmesidir. İktidar varlığını, yeni kapasiteler ve söylem üretmesine borçludur.

Foucault'ya göre feodal toplumda iktidar, esas olarak egemenlik olup hükmetmeye ilişkin "genel mekanizmalar"la sınırlıdır. İktidarın "ayrıntılar üzerinde çok az nüfuzu" vardır. Ancak klasik çağ, yeni araç ve aygıtların yanı sıra "son derece işlevsel yordamları" içeren yeni bir iktidar mekanizması yaratır. Bu yeni iktidar tipi, disipline dayalı hükmetme, "burjuva toplumunun en büyük yatırımlarından biri" haline gelir. Esas olarak "toprak ve onun ürünleri" üzerinde uygulanan rastgele egemenlik

iktidarın tersine, disipline dayalı iktidar, dikkatini "insan bedenleri ve onların edimleri" üzerinde toplar. Bu yüzden çağdaş insan, aralıklı asker ve para toplamaların yerine "sürekli gözetim" altına girer. Böylece 'mahpus toplum' doğmuş olur. Foucault bu iktidar görüşünü "en küçük iktidar mekanizması"ndan başlayarak, "giderek yükselen bir iktidar çözümlemesi" doğru yürütmemizi öğütler (Merquior, 1986, s.1150-151).

Çağdaş iktidar, her yerde hazır ve nazır olmakla kalmaz; aynı zamanda anonim ve kapsamlı bir yapı gösterir. Zengin ya da yoksul, yöneten ya da yönetilen herkesi kendi işleyişinin dişli çarkları haline getirir. Panoptik iktidar "üzerine uygulandığı kişiler kadar onu uygulayanları da etki altına alan bir makine biçimindeki bir iktidardır" (Merquior, 1986, s.150- 151).

Foucault' ya göre feodal toplumlardaki iktidar, göstergeler ve el koyma aracılığı ile etkisini koruyordu. Bir yandan feodal lortlara, ritüellere ve törenlere vb. sadakat göstergeleri, öbür yandan vergiler, yağma, avlanma, savaş vb. biçimini alan el koyma. 17. ve 18. yüzyıllarda ise, etkisini toplumsal üretim ve toplumsal hizmet yoluyla kurmaya başlayan bir iktidar biçimi doğar. Söz konusu olan bireylerden somut yaşam koşullarında üretken hizmet elde etmektir. Bunun için iktidarın bireylerin bedenine, hareketlerine, tutumlarına ve gündelik davranış kalıplarına ulaşabilmek zorunda olması anlamında, iktidarın gerçek ve etkili bir biçimde "bedenselleştirilmesi" zorunlu olmuştur. Okullar buna örnektir. Aynı zamanda bu yeni iktidar teknikleri, nüfus sorunuyla uğraşmak, insan birikimini idare etmek denetlemek ve yönlendirmek ihtiyacı duymuştur. Nitekim demografi, kamu sağlığı, konut, yaşam süresi, doğurganlık gibi sorunlarda buradan kaynaklanmaktadır ve yine cinsiyet sorununun siyasi önemi, cinselliğin, bedenin disipline edilmesi ile nüfusun denetlenmesinin kesişme noktasında yer alıyor olmasına bağlıdır (Foucault, 2000a, s.76).

Foucault'nun soykütükçü çalışmaları, bedenin ve nüfusun kentsel bir mekan içerisinde yönetilmesine yarayan çeşitli disiplin biçimlerinin doğuşuna dair birer analiz olarak görülebilir (Stauth ve Turner, 1997, s.260). Toplum bilimleri düşkünler evi, kurumlar, fabrika ve okul sayesinde, bedenlerin denetlendikleri ve içerildikleri genel bir panoptisizmin görünümleri idi. Resmi bilgi daha fazla anlamaya ve bundan dolayı daha fazla denetlemeye ulaşabilmek için deneyimlerimizi parçalarına ayırır ve böler. Modern

toplumun kuramsal aygıtı kentli nüfusların gelişkin ve ayrıntılı bir şekilde yönetilmesini temsil eder (Stauth ve Turner, 1997, s.260).

2.6.2 Cinsellik, Etik, İktidar ve Soykütüğü

Foucault'nun 1970'lerde yaptığı soykütüksel çalışmalar "iktidar" ve "beden" arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşır. Daha öncede belirttiğimiz gibi Foucault'nun gerçek amacı, derine kök salmış şeylerin bile tarihsel olguların ürünü olduğunu ve değişebileceğini gösterme isteğiydi.

Foucault, seks ve cinselliğin, disiplin ve cezalandırmadan daha "bedensel" bir karakteri olduğunu düşünmektedir. O, *Bilme İstenci'*nin başında amacının seksin söyleme dökülmesi olduğunu açıklar. Foucault, "seks" ve "cinsellik" arasında ayrım yapar ve seksi "önceden sunulmuş veriler" olarak kabul ettiğini; cinselliğinse "kendini sekse aşılayıvermiş, onun üzerini kaplamış ve belki de sonuçta onu çapraşıklaştırmış olan, aynı zamanda onun hem söylemsel hem de kurumsal bir nitelik arz eden bir oluşum" rolü oynadığını söyler, sonuçta seksin "cinsellik tertibatı" tarafından üretildiğini varsaymıştır. Özetle, cinsellik hakkındaki söylemlerin bütünü cinselliği üretir. Cinsellik hakkındaki söylemlerin bütünü cinsellik tertibatını oluşturur; cinsellik tertibatı seksi üretir (Megill, 19998, s.373). Bu düşüncelerinin sonucu olarak Foucault, cinselliğin 18. yüzyıldan, seksin ise, 19. yüzyıldan itibaren varolduğunu söylemektedir. Önceki yüzyıllarda varolan şeyler "ten"le ilgili şeyler idi (Megill, 1998, s.374). Bugünkü anlamıyla bedenin ortaya çıkışı da yeni olgudur. Antikite ve Orta Çağ'ın bedene bakışı hem birbirinden hem de şimdiki kavrayışımızdan çok farklı idi.

Foucault'nun yapmak istediği şey, cinsellik ile varsayılan bir insan doğası arasındaki tüm bağlantıyı ortadan kaldırmaya çalışarak norm olarak insan doğası düşüncesine son vermektir. Cinsellik, tarihsel bir tertibata verilecek olan isimdir. Temelde olan, üzerinde insanın zar zor denetim kurabildiği bir şeyin gerçekliği değil; bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söyleme kışkırtmanın, bilimlerin oluşumunun, denetim ve dirençlerin pekiştirilmesinin, bilgi (savoir) ve iktidarın birkaç temel stratejisinin uygun olarak bir birine bağlandığı yüzeydeki büyük bir ağdır (Megill, 1998, s.374).

Foucault'nun cinsellik örneğinde yapmaya çalıştığı şey, bir ahlaki tutumun oluşumunu, siyasi yapılar ve bilgi kipleri ile karşılıklı etkileşimleri içinde incelemedir.

Bir disipliner düzenek formu olarak cinsellik, norm ve standartlara bağlanarak kurallar oluşturulur. İnsan hakkındaki modern bilimler, bu standart ve normları gerçek cinsel doğa gibi, insan doğasında temellenen ve bu temel insan doğasını yansıtan normlar ve standartlar ve dolayısıyla insanların sahiden insan ve sahiden normal olacaklarsa, uygulamaları gereken var olma tarzları olarak sunarlar. Bu bilimsel yönlendirmede herkes için yaşama kuralı" normallik" olmaktadır. (Falzon, 2001, s.79).

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinde etiği analiz ederken üç unsuru birbirinden ayırır; ahlak kanunu, gerçek davranış ve etik

Foucault etiği, bireyin kendini, kendi eylemlerinin öznesi olarak nasıl kurduğunu belirleyen kendiyle (kurmuş olduğu) ilişki olarak ele alır. Bu ilişki, bilgi ve iktidarın bir araya gelerek kurdukları deneyler, ürettikleri doğruluklar ve dayattıkları sınırlar yoluyla kurulur. Bu sınırların aşılması için kendimizin tarihsel ontolojisini yapmak gerekir. Bu ontoloji de, sınırları dayatan deneyler ve "doğruluk oyunları"nın eleştirisinden geçer. Bu ontolojide uygulanması gereken tarihsel yöntem, geleneksel tarih olamaz; çünkü geleneksel tarih, tarihini yazdığı şeyin kökenini arar, tarihi doğrusal olarak betimler ve yazılan şeyin gelişme süreci içinde anlamını koruduğunu, tek bir yönde hareket ettiğini var sayar.

Foucault'ya göre kendilikle ilişkinin birbiri ile ilişkili ve de bağımsız dört yönü vardır (Foucault, 2000i, s.206-207);

Etik cevher (töz), etiğin ham maddesini ifade eder. Ahlak kanunu ifade edilirken, İnsanın hangi yanının hesaba katılması gerektiğini belirleyecek unsurdur (Foucault, 2000i, s.205). Antikitede etik cevher haz iken, Hristiyanlıkta "ten" olarak belirlenmiştir.

Kölelik biçimi. Bu aynı zamanda bir özneleştirme türüdür. Bu özneleştirme kipi "var oluşumuza mümkün olan en güzel biçimi vermek iradesidir". "İşte bence antikçağdaki ahlaki deneyimin, ahlak isteminin temelinde, insanın bazı toplu kurallara

boyun eğmek durumunda kalsa da kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yoğurmak istiyordu" (Foucault, 2000k, s.264).

Kendilik pratiği: Kendileri aracılığıyla insanın etik özneler haline getirilebileceği eylemler için, kendini geliştirme çabasıdır. Başka bir ifade ile etik tözü işleme yöntemidir (Foucault, 2000i, s.207). Hristiyanlıktaki vicdan muhasebesi etik töze bir biçim verme yöntemidir.

Foucault'ya göre Batı tarihinde kendilik pratiğine yön veren temel formülasyon "kendini bil"dir. Fakat bu ilke zamanla anlam kaymasına uğramış ve farklı şekillerde uygulanmıştır. Hristiyanlıkta "kendini bilmek" kendinden vazgeçişin bir yolu iken, 16. yüzyıldan itibaren yerleşik ahlaka yönelik eleştiriler düşünen öznenin bilinmesi ve tanınması adına yapılmaya başlanır (Foucault, 1999c, s.l32).

Foucault, "ben pratiklerini" incelemek için Greklere döner. Greklerde kendilikle ilişki kurma soylulardan istenmekteydi. Kendine hakimiyet, sosyal tahakkümle birleşiyordu. Hristiyanlığa gelindiğinde ise, kendini sorgulama, kendine hakim olmaya yönelik değildi.Tersine insanın düşünce ve arzularının gerçek doğasının sorgulanmasına, özellikle de bedenin yasaklanmış arzularının avlanmasına yönelikti. Kendini sorgulama, ruhani klavuzluk ve iki cihan selameti içindir (Falzon, 2001, s.103).

Antik Çağda cinsel ahlakın temel ilkesi "ölçülülük" idi; dolayısıyla da cinsel ahlak sorunu bir denetim alıştırması idi. Bu ölçülü olma kuralı özgür erkelere yönelik erdeme mahsustur (Foucault, 1988, s.55). Çünkü ölçülü davranan erkekler kendilerine hakim olabildikleri gibi, toplumlarına da hakim olan iyi yöneticiler olabilirlerdi. Ayrıca cinsellikte ölçülü olmak ile doğruyu bulmak arasında doğrudan bir ilgi kurulmaktaydı. Yunanlılardaki bu denetim, kesinlikle cinselliğin bir uğraş konusu, bir gözetim ve denetim aracı haline geldiği 19. yüzyıl cinsellik denetiminden farklıdır.

Roma döneminde "ben kaygısı etiği" geliştirilirken "kesin reçeteleri, özgün sınama biçimleri ve kodlanmış idmanlar" oluşturulmuştur (Foucault, 1994, s.69). Romalı filozoflar, nefis pratiğinin temel ilkesi olarak, bedene ve ruha yönelik perhizi öngörmüşlerdir (Foucault, 1994, s.115).

Foucault, Yunan ahlakı ile Hristiyan ahlakı arasındaki değişimin kodda (ahlak yassında) değil, kendilikle ilişki dediği etikte olduğunu söyler; çünkü asıl konu ahlak yasası değil, ahlaki öznenin tarihidir (Foucault, 2000i, s.208). Hristiyanlıkta kendi ile ilgilenmek Tanrının iradesine karşı gelmekle nitelendirilmiştir (Foucault, 2000i, s.212). Bu dönemin kendilik pratiği "itiraf"tır. Orta Çağ'da Hristiyanlık ile başlayan itiraf geleneği 17. yüzyılda hızlanarak, itiraf edilecek hususlar ayrıntılandırılmıştır (Foucault, 1993, s.25). Daha önce cinselliğin söyleme geçirilmesi, çileci manastırlara yönelik bir uygulama olsa da, 17. yüzyıldan itibaren herkesi hedef alan bir uygulamaya dönüşmüştür (Foucault, 1993, s.26). Böylece itiraf, Hristiyani pastoral iktidarın hizmetine sokulmuş (Foucault, 2000i, s.218) ve iktidar, cinselliğin itirafı yoluyla toplumsal beden üzerindeki denetimini güçlendirmeye çalışmıştır.

Telos: Ahlaki davranışın amacını ifade eder. Foucault'ya göre Yunan düşüncesinde, hazları yönetmenin temel amacı "özgür olmaktı". Bu özgürlük iradenin özgür olması anlamında değil de, hazlar karşısında özgür olma anlamındadır (Foucault, 1998: 93). Yunanda hazzın ölçülü kullanılmasının diğer nedeni, yukarıda saydığımız nedenlerle beraber sağlığı ilgilendiren konulardır (Foucault, 1988, s.148). Ahlakın amaç edindiği, kendine hakim olma pratiği, önceleri, başkaları üzerine hakim olma, daha sonra ise başka iktidarlardan ve dış etkilerden bağımsızlaşma amacı taşımıştır.

Sokrates'in eserlerinde cinsel ilişkilerden sakınma ile doğruya ulaşma arasında bir bağ kurulmuştur (Merquior, 1986, s.168). Antik Çağdaki kendi hakikatine ulaşmak için kendini geliştirme çabasına Descartes'in "hakikate ulaşmak istiyorsan herhangi bir özne olman yeter" dediğinde artık son verilmiştir (Foucault, 2000i, s.219). Çünkü Descartes'a göre artık hakikate ulaşmak için kendilik patriklerine değil, sadece açık bir bilince ihtiyaç vardır.

Yunan da iyi yönetici, iktidarı doğru bir biçimde ilk olarak kendi üzerinde uygulayan kişidir. Çünkü kendilik üzerinde uygulanan iktidar, başkaları üzerinde uygulanan iktidarı düzenleyecektir. Foucault bu konuyu işlerken Platon'un Alkibiades diyaloğuna dayanır. Foucault'ya insanın kendi yaşamını bir sanat eserine dönüştürebileceği düşüncesi, Orta Çağ'a yabancı olan ve Rönesansta yeniden ortaya çıkan bir düşüncedir (Foucault, 2000i, s.219). Çünkü Hristiyan etiğinin temel amacı,

saflık ve selamettir. Hristiyani itiraf yönteminin temel hedefi, bu yol ile isteğe egemen olma, Tanrı'ya yeniden bağlanarak, bedeninde kötülük eğiliminin yaralarıyla, ona direnen aşkı hissetmenin doğurduğu huzur verici acının bedensel etkisini yaratmaktır (Foucault, 1993, s.29).

Orta Çağ'dan itibaren geliştirilen bu itiraf tekniği, zamanla sadece suçluların değil, herşeyin itiraf edildiği bir hal almış ve böylece "Batıda insan itiraf hayvanına" dönüştürülmüştür (Foucault, 1993, s.65). Günah çıkarama tüm yaşantının esası haline gelmiş ve adalet tıp, eğitim eğitim, aile ve aşk ilişkileri gibi tüm alanlarda etkisini göstermeye başlamıştır. Zamanla kişi başkalarına anlatılması olanaksız şeyleri, kendi kendine itiraf etmeye başlamıştır (Merquior, 1986, s.160). Hristiyani dönemde ilahiyat okullarında ve manastırlarda kişinin kendisini incelemesine, vicdan ikrarına ve gözetime ilişkin ayrıntılı yöntemler uygulanması, Mahkemede işkence ile yargılamanın yerine sorgulamanın geçmesi bunun göstergeleridir.

"Günah çıkaran hayvan" ile disiplin toplumunun ehli-insanı (homo dosilis) ikiz gibidirler. Günah çıkarma o kadar içselleştirilmiştir ki insan, bunu zorlayan bir iktidarın sonucu olarak değil, doğasının derinliklerine kök salmış olan bir gerçekliğin su yüzüne çıkması olarak algılar (Merquior, 1986, s.161).

Foucault'ya göre bu yöntem (günah çıkarma) modern toplumlarda devam ettirilmiş, cinsellik susturulma yoluyla değil, söyleme geçirilme ve konuşturulma yoluyla denetime alınmıştır. Bu amaçla 18. yüzyıldan itibaren, evliliğe, cinselliğe ve nesli üretmeye ilişkin suçlarda kilise müdahalesinin yerini alan, cinsel uygulamalardan doğan bir organik işlevsel ya da ruhsal patoloji icat edilmiş ve cinsel haz biçimleri sınıflandırılarak yönlendirilmesi sağlanmıştır (Foucault, 1993, s.47). Artık cinsellik konusunda doğru ve yanlış olanı, suç olan ve olmayanı belirleyen kilise değil, normalliğin iktidarıdır. Bilimsel bir söyleme yaslanan iktidar söylemi cinselliği amaçları doğrultusunda şekillendirerek kontrol altına alır.

18. yüzyıldan itibaren cinsellik, kişinin yargıladığı değil yönettiği bir şeye dönüşmüştür. Batı uygarlığı, sanayi çağından itibaren biyolojiye egemen olarak, bir biyo-siyaset (nüfus planlaması) ve anato-siyaset (beden siyaseti) oluşturur. Pisikoloji,

tıp, demografi gibi beşeri bilimler "itiraf edilen" bedene el koyarlar. Böylece iktidar ile beden arasında can alıcı bir bağlantı kurulmuş olur (Foucault, 2000, s.66).

Foucault'ya göre bilgi ve iktidarın birliği içinde ya da temelinde iş gören doğruluk söylemine ilişkin belirli bir ekonomi olmaksızın iktidarın olası uygulaması olamaz. Cinselliğin tarihinde o, kişinin cinsel varlık olarak, kendisine dair sahip olduğu "bilgi"nin içinde bulunduğu toplumsal düzenden ayrılamayacağını gösterir (May, 2000, s.92);

Foucault'ya göre Batıdaki cinsel ahlak, Hristiyanlık öncesinde sanıldığı kadar liberal bir tutma sahip değildir. Hristiyanlıktan çok önce Yunan etiği, yalnız cinsel serbestliğe değil, cinsel ilişkinin kendisine de olumsuz değerler yüklemiştir. Bu kültürde tek eşli çiftler, aşkın ve doğurganlığın düzgün modeli olarak yüceltilir, iffet ve nefsine hakim olmaya övgüler yağdırılır. Platon'nun aktardığı Sokrates diyaloglarında cinsel ilişkiden sakınma ile doğruya ulaşma arasına doğrudan bir ilişki kurulur (Merquior, 1986: 168). Cinsel ahlak özünde bir denetim alıştırması idi. Cinsel davranışta değerli olma, kendine hakim olma ile birdir. Bilgelik ise insanın cinsel ihtiyaçlarını olabildiğince fiziksel gereksinimlerine yakın bir düzeyde tutması ile ilgilidir (Merquior, 1986, s.170).

Klasik baskıcı kuramın aksine, Foucault'ya göre modern iktidar, cinselliği bastırmaktan çok, pozitif olarak üretmiştir (Foucault, 2000a, s.71).

Kısaca cinsellik doğal bir şey değil, tarihsel bir gerçekliktir. Foucault, bu tarihsel çözümlemede cinselliğin öznesi olarak bireyin kendisini kavrayışına bağlı kalarak tarihsel bir çözümleme yapar. insan doğasının ayrılmaz bir bileşeni olarak gördüğümüz Cinselliğin tarihselliği ortaya konulduğunda artık Foucaultcu tarihte durağan olan ve tüm tarihe direnen hiçbir Arşimed noktasının olmadığını görüyoruz. Bu durumda kalıcı hakikatlere inanç besleyen ve bunun üzerine bir sistem oluşturup geçmişi, şimdiyi ve geleceği kuşatan bir tarih felsefesi inşa etmenin mümkün olmadığı kendinden anlaşılmaktadır.

Foucault *Ciselliğin Tarihi*'nde, diğer eserlerinden farklı olarak, kesintilik anlayışında bir yumuşama görülür. Bu sefer ki tek temel kopuş noktası, günah çıkarma

öncesindeki ve sonrasındaki dönemdir (Merquior,1986, s.164-165). Bu eserde Foucault, sürekli olarak kendisine konu edindiği klasik ve modern dönemi aşarak Antikiteden işe başlamıştır. Eser boyunca değişen bir süreklilik içinde cinselliğin Yunan'dan modern zamanlara kadar nasıl bir denetim ve disiplin aracı olduğu ortaya konulur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FOUCAULTCU TARİHİN EPİSTEMOLOJİSİ

3.1. Arkeoloji, Soykütüğü ve Sorunsallaştırma: Foucaultcu Metodolojide Süreklilik

Bu bölümde Foucault'nun çalışmalarının genel bir değerlendirmesini yaparken onun entelektüel serüveninde, başından sonuna kadar varlığını devam ettiren temaların ve yöntem sürekliliğinin olduğunu vurgulamak gerekir.Foucault, hem arkeolojilerinde, hem de soykütüklerinde, tüm sorunsallaştırmalarında Batı kültüründe insanın öznelere dönüşüm kiplerini; başka bir deyişle "öznenin tarihsel ontolojisini" ortaya koymaya çalışır. Bu da onun çalışmalarına baştan sona bir süreklilik kazandırır.

Dikkatli bir okuma Foucault'nun kendi yapıtlarında amaç ve kaygı bakımından sistematik bir bütünlük ve bu bütünlüğün arkasında metodolojik bir süreklilik gördüğünü yani arkeoloji ile soykütüğünün iki ayrı araştırma alanına özgü, ayrı ve birbirine alternatif yöntem olarak değil, aynı araştırmanın birbirini tamamlayan iki biçimi olarak konumlandırdığını ortaya çıkartır (Keskin, 1999, s.16). Foucault'nun araştırmalarına genel anlamda bütünlük getiren şey, özne ve öznelik temasıdır. Foucault, kendi eserlerini değerlendirirken amacının insanların özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazmak olduğunu söyler. Ancak bu tarih çalışmasında söz konusu olan verili bir özneyi tarihselleştirmek, yani tarih içinde aldığı biçimlerin tarihini değil, öznenin kendisinin belli tarihsel söylemler ve pratikler yolu ile kurulduğu sürecin analizini yapmaktır. Ona göre öznel bilginin *a priorik* yani insan doğasından kaynaklanan bir temeli yoktur. Öznel deneyimi bilinç felsefesi yoluyla anlamayı reddeden Foucault, bunu *Kelimeler ile Şeyler'*in girişinde dile getirir. Foucault, öznel deneyimin tarihsel sorunsallaştırmalar yolu ile kurulduğunu savunur ve kendi eserlerini de bu tür bazı sorunsallaştırmaların tarihi olarak nitelendirir (Keskin, 1999, s.16).

Sorunsallaştırmanın gerçekleşmesini sağlayan üç eksen vardır; bilgi, iktidar ve etik. Sorunsallaştırma sonucunda ortaya çıkan her deneyim, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve ürettiği doğruluklarla ifade bulan bir bilgi alanı, belli normlar ve kurallar üzerinden işleyen bir iktidar alanı, ve bu bilgi ve iktidar alanları bağlamında bireyin kendisi ile kurduğu ilişki biçimini bir araya getirir (Keskin, 1999, s.16). Kısaca bu deneyim tarihsel olarak oluşmuş bir deneyimdir.

Foucault'nun tanımı ile, sorunsallaştırma ise; her hangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olamayan pratikler bütünüdür (Keskin, 1999, s.16). Söylem, söylemsel pratikler ve söylemsel olmayan pratikler konusunu tezimizin ikinci bölümünün başında incelediğimizden bu konuyu burada daha fazla açmaktan imtina ediyoruz.

Arkeoloji analizin anmacı bilgiyi mümkün kılan tarihsel koşulları ve bu koşulların belirlediği. epistemik mekânı ortay çıkarmaktır; yani arkeolojik analize göre bilgi tarihsel olarak bir episteme içinde ve bu epistemenin söylemsel pratiklerini tanımlayan kuralara göre oluşuyor. Söylemin öznesinin söylemdeki konumunu belirleyen de aynı kurallardır (Keskin, 1999, s.18).

Soykütüğü ise toplumsal bütüne nüfuz eden iktidar ilişkileri ile politik tekniklerin bir incelemesidir. Foucault modern iktidarın burjuva toplumunun büyük bir icadı olduğunu ve kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur olduğunu iddia eder. Çünkü kapitalist üretim biçimi insan bedeninin güçlerini emek güçlerine dönüştürülmesini ve üretim gücü olarak kullanılmasını ama aynı zamanda uysal ve tabi kılınmış olmasını gerektiriyor. Bedenin güçlerini tabi kılmak için şiddet kullanmak ise bu güçleri tahrip etme riski taşır, dolayısıyla iktidar şiddetten farklı ve daha ince teknikler geliştirir. Bedenin şiddet kullanmadan kuşatılıp tabi ve uysal kılınmasını sağlayacak bu yeni ve ince tekniklerin aldığı biçimlere Foucault, *dispositif* adını verir (Keskin, 1999, s.21). Foucault'ya göre dispositifler söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar yasalar, idari, tasarruflar, bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler ve bu söylemsel ile söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir (Foucault,2003, s.99). Bu tanıma bakarak dispositiflerin sorunsallaştırma odakları, yani bilgi ekseni (arkeolojinin) ile iktidar

ekseninin (soykütüğünün) bir araya geldiği söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumakları olduğunu söyleyebiliriz (Keskin, 1999, s.21).

Böylece arkeoloji ile soykütüğü arasında bir örtüşme olduğunu birbirinden farklı iki yöntem gibi sunulan bu araştırma biçimlerinin aslında Foucault'nun, sorunsallaştırmaların tarihsel analizi olarak tanımladığı bir bütünün birbirini tamamlayan ve iki parçası olduğu görülüyor. Bu yüzden Foucault sorunsallaştırmaların bilgi, iktidar ve etik eksenlerini bir araya getirdiğini, bilginin yani doğru söylemin oluşumunu belirleyen kuralları araştırmanın, söylemsel olmayan bir dizi öğeyi yani iktidar ilişkilerini de kapsaması gerektiğini, iktidar ilişkilerinin ise iktidarla döngüsel bir ilişki içinde olan bilgi ekseni olmadan anlaşılamayacağını söyler (Keskin, 1999, s.22; May, 2000, s.92).

Foucault, bilgi ve iktidar eksenlerinin, yani söylemsel pratikler ile, söylemsel olmayan pratiklerin birbirine nasıl bağlandıklarını, bilgi olmadan iktidarın, iktidarın uygulaması olmaksızın da bilginin olamayacağını, özellikle soykütüksel çalışmaların da dile getirmiştir. Bu kavrayış onun metodolojisinde bir süreklilik oluşturur. Bu Nietzscheci perspektif göz önüne alındığında Foucault'nun arkeolojisi ile soykütüğü arasında bir uçurum olmadığı rahatlıkla anlaşılır.

Bilme nesnelerinin tarihselliği sorunu gündeme getirmek, aslında bizim söylemsel bir düzene ve iktidarın belli bir bilimine ait oluşumuzu sorunsallaştırmak anlamına gelir (Revel, 2005, s.82). Burada arkeoloji ve jeneoloji birbirine bağlanır; arkeoloji söylemlerin, bilme alanlarının tarihselliğini ortaya koyarken; soykütük, bunların iktidar ile ilişkisini çözümlemeye çalışır. Ve haliyle bu çözümleme siyasal hale gelir.

Foucault'nun tarih yöntemleri olan arkeoloji, soykütüğü ve sorunsallaştırmanın temel özelliği, bağlantısız ve süreksiz olan her bir tarihi çağın, bilginin üretilmesine ve kullanılmasına nasıl tek yanlı bir entellektüel düzen dayattıklarının açıklamasıdır (Munslow, 2000, s.186).

Foucault'nun entelektüel kariyerinde üç ayrı evre olmasına rağmen baştan sona tüm eserlerinde tekrarlanan ortak temalar vardır. Foucault'nun üzerinde durduğu ve

çalıştığı herşeyde çatışmanın dayanıklı izleri onun arkeoloji ve soykütüklerinin ilgi odağıdır. O, Avrupa'nın sosyal yaşamını bir tarafta marjinal uyumsuz, itaatsiz, farklı ve diğer yanda makul, normal ve sosyal olanlar arasındaki bir mücadele olarak algılar (Said, 1999, s.174). Bu mücadele sonucunda bilgiyi meydana getirecek olan disiplin ve hapsetme kurumları içinde gelişecek çeşitli tutumlar olduğunu düşünmektedir. Böylece klinik, hastahane, yetimhane, tıbbi tedavi ve normatif hukukun doğuşuna tanık olmaktayız (Said, 1999, s.174). Foucault gücün, kurumlar ve bilimler tarihi başta olmak üzere sürekli olarak bilgi üretiminde kendini hissettirdiğini iddia eder (Said, 1999, s.175).

Foucault'nun çalışmalarının özü, daima taşıdığı ve muhtelif şekillerde somutlaştırdığı bir düşünce olan "ötekilik" duygusudur (Said, 1999, s.175). Foucault, ötekiliği ve heteredoksiyi ehlileştirmeden ya da doktrin içine almadan formüle etmeye çalışmıştır (Said, 1999, s.176). O, *bizim* tarihimiz olarak kabul edebileceğimiz şeylerin sınırlarını dile getirme niyetindedir.Tarihimizin içerisinde, tüm tarihin içerisinde olduğu gibi, özdeşlik hüküm sürer; onun içerisinde, tek bir kültür, bir dizi insana ortaklaşa bir "biz"i dile getirme yeteneği verir. Bu özdeşlik bir dışlama yolu ile oluşturulur (Descombes, 1993, s.111).

Soykütüğü Foucault'nun odak noktasında bir değişikliğin göstergesi olmakla beraber, bu onun çalışmalarında bir kırılma olmayıp, daha çok analizin kapsamının genişletildiğini gösterir. Foucault, arkeoloji gibi soykütüğünü de "yeni bir tarih" olarak nitelendirir ve soykütükçüye "yeni tarihçi" adını verir (Best ve Kellner, 1998, s.66). Her iki metodolojide de süreklilik ve özdeşlik yerine söylemsel kesintiliğin ve dağılımın ortaya konulmasını ve tarihsel olayların gerçek karmaşası içinde kavranılmasını sağlayan mikrolojik bir konumdan hareketle, toplumsal alanı yeniden incelemeye girişir.Bu nedenle her iki yöntemde de tarihsel sürekliliğin büyük zincirlerini ve teleolojik mukkaderatları sökmeye ve değişmez olduğu düşünüleni tarihselleştirmeye çalışır (Best ve Kellner,1998, s.66). Foucault, söylem alanının çoğullaştırarak tarihsel özdeşlikleri çökertmeye, özneyi merkezsizleştirerek tarih yazımının hümanist varsayımlarını çökertmeye, tasfiye etmeye ve insanbilimlerinin bir tarihini yazmak

aracılığıyla modern aklı eleştirel bir tarzda analiz etmeye çalışır (Best ve Kellner, 1998, s. 66-67).

Son dönem çalışmalarında Foucault ilgi alanını politikadan etik alana kaydırır. *Bilme İradesi*, *Hazların Kullanımı*, *Kendilik Kaygısı*; Cinselliğin Tarihi'nin ilk üç kitabını yazar. Ve nispetten disiplin ve denetim kavramlarını terk eder. Dikkatini iktidar analitiğinden öznelliğimizi belirleyen cinsellik söyleminin çözümlemesine ve etiğe kaydırır.

3.2. Foucault ve Marksizm

Michel Foucault, düşüncelerini ortaya koyarken kendi dönemindeki tüm Fransız entelektüelleri gibi zamanının en güçlü düşünce akımı, Sartre'a göre aşılmaz bir kale, olan Marksizm ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Hatta ilk çalışmalarında "baskıcı iktidar kuramı"nda olduğu gibi Marksizmden etkiler bile görülebilir.

Foucault'nun eserleri bütün bir tarihi evrimci bir şema içinde kapsayan ve toplumun bütün düzeylerini üretim tarzının hakimiyeti altına sokan bütünleştirici bir çerçeve olan Marksizmi tehdit eder. Foucault'nun iddiasının en güçlü yanı bütünselliği çözen (detotalizing) bir tarih teorisidir. O'nun özne eleştirisi açısından belirli bir öznenin bakış açısı (Marksta; proletarya, demokratikleştirilen rasyonel politik birey) toplumsal alanın bütünleştirilmesi için yetersiz bir temeldir (Poster, 2006, s,99). Marksistler ileri toplumlarda sınıf mücadelesinin yokluğuna açıklama getirmekte zorlanırlar.

Tarihsel maddeciliğin temel kavramları olan "altyapı" ve "üstyapı" kavramalarını kabul etmez Foucault,. O'nun anlayışında bir ağ olarak toplumun tamamını kuşatan iktidar vardır. Burada bir alt üstlük söz konusu değildir. Foucault sınıf bilinci, sınıf ideolojisi, sınıf çıkarı, sınıf düşüncesi vb. kavramalara itibar etmez; çünkü, baskı yapan ve baskıya uğrayanlar şeklindeki iktidar anlayışını kabul etmez. Kitlesel bir baskı altına alma durumundan söz edilemeyeceğini söyleyen Foucault, bunun yerine baskı ilişkilerinin çok yönlülüğünden bahseder (Sarup,1995, s.95). Ayrıca modern felsefenin özne kavrayışını benimsediği için Marksizmi topa tutan Foucault,

"ideolojiyi ele alan incelemelerde, hala klasik felsefenin yarattığı modelden esinlenen bir özne-insan kategorisinin kabullenildiği olgusu, beni rahatsız ediyor" (Foucault, 1992, s.28) derken bu konuyu dile getirir.

Marksist teorinin bir söylem olarak içinden çıktığı tarihsel koşullara dikkat çekerek Marksizmin "hakikat" iddialarını yıktığı için Foucault'nun çalışmaları bir çok Marksiste itici gelmiştir. Sol ortodoks Marksizme karşı put kırıcılığa girişen Foucault, *Kelimler ve Şeyler'*de Marksizmin, Batı bilgisinin derin yüzeyinde hiçbir gerçek kopuş meydana getirmediğini, 19. yüzyılın epistemolojik düzeninin içine hiçbir güçlük çıkarmadan yerleşebileceğini ve 19. yüzyılın düşüncesinde, tıpkı sudaki balık gibi olduğunu, onsuz hiçbir yerde nefes alamayacağını söyler (Foucault, 1994, s.343-344) ve yine şöyle der; "Marksizm, sona ermekte olan bir episteme tarafından, geri çevrilmez ölçüde sınırlanmıştır" (Barett,1996, s.154). Sona ermekte olan "modern episteme" içinde var olduğundan dolayı Marksizm artık miadını doldurmuştur. 19. yüzyılda ekonominin tarihselliği ön plana çıkmış, bu da ekonomizme bağlı olan Marksizme darbe vurmuştur.

Foucault öğrencisi olduğu Althusserl'in tersine Marks'ın epistemolojik bir kopuşu temsil etmediğini düşünür. Ona göre Marks'ın ekonomik analizleri Ricardo'nun kurduğu epistemolojik uzamın dışında kalamaz. Bu karşılık Marks insanın tarihsel ve politik bilincinde radikal bir kopuş meydana getirmiştir. Ve Marks'ın toplum teorisi yeni bir epistemolojik alan açmıştır (Foucault, 2004b, s.67).

Foucault'un İdeoloji kavramına yönelttiği eleştiriler Foucault'nun özne kavrayışı ile ilişkilidir. Marksizmin ideoloji kavrayışında ideolojinin kaynağı öznelerin düşünceleridir. Oysa onun amacı bunun tersine öznenin belirleyiciliğine son vermektir. Ayrıca, *ideoloji* kavramı hakikat yanılsamasına yol açtığından Foucault ideoloji kavramının yerine özne temelli hakikat anlamı taşımayan *söylem* kavramını geçirir.

Marksizmin, Antropoloji ile uğraşmaktan, "tamlıkların tarihi"ni yapmaktan ve hümanizmden kendini tam kurtaramadığını düşünen (Foucault, 1999, s.27) Foucault, ideoloji kavramının Marksizme özgü "doğrusal bir ekonomizm" tarafından kirletildiğine inanır. Oysa o tesadüf, kesinti ve maddiliğin söylemler tarihine dahil

olması gerektiğini söyler (Barett, 1996, s.144-148). İdeoloji kavramını; 1- Hakikat iddialarıyla ilgili olduğu, 2- Hümanist özne anlayışına dayandığı ve 3- Marksizmdeki yetersiz ve determinist temel üstyapı modeline yakalandığı için reddeder (Foucault, 2000b, s.63; Barett, 1996, s. 138).

Foucault, insanların -yaşayan, konuşan ve üreten- nesne haline gelmesinin sebeplerinin ideolojilerde değil, toplumlarımızın bağrında yarattığımız "siyasi teknolojiler"de aranması gerektiği söyler (Foucault, 2000h, s.122). Modern toplumlar normalleştirme yöntemleri geliştirmiş ve bunu uygularken ideoloji yerine söylemlere başvurmuşlardır (Akay, 2000, s.169). Foucault, bir konuşmasında şöyle der: "Birkaç yıl önce, tarihçiler sadece savaşların, kralların ve kurumların tarihini değil, ekonominin de tarihini yazabildiklerini keşfetmekten onur duyuyorlardı; şimdi ise hepsi, aralarında en açıkgöz olanlar, duyguların, davranışların ve vücudun tarihini yazmanın da olanaklı olduğunu öğrenmiş oldukları için hayrete düşüyorlar. Kısa sürede, Batı tarihinin kendi 'hakikat'inin üretilme ve kendi sonuçlarını üretme biçiminden koparılamayacağını anlayacaklarıdır" (Barett, 1996, s.148).

Marksizmin ideoloji yorumunu dayandırıldığı epistemoloji ve sınıf-özne ayrımını Foucault açıkça reddeder. Bu Marksist determinizm sorunsalının dışında çalışan Fouacault, determinist modelin üzerine inşa edildiği sınıf ve devlet gibi toplumsal yapıları bir tarafa bırakır. Determinizme ilişkin olarak Stuart Hall şöyle der: "Belirlenimler' alanını terk ettiğimiz zaman, sadece Marks'ın düşüncesindeki şu ya da bu evreyi değil, onun bütün sorununu çölleştiririz". Yani, Foucault'nun tavrı açık seçik meydan okuyucudur ve Marksizmin temel dayanaklarına karşı son derece saldırgandır. Hatta Japonya'da yaptığı bir söyleşi "Dünyayı anlamak için yöntembilim: Marksizmden nasıl kurtulmalı?" başlığıyla yayımlanmıştır.

Maddilik ve İktidar kavramalarının önemli rol oynadığı Foucault'nun iktidar analitiği Marks'ın tarihsel maddeciliğinden farklıdır. Onun "iktidar-bilgi" üzerinde ısrar etmesi, konumunu Marks'tan radikal biçimde ayırır. Marks, nesnel bilim anlayışına bağlıdır. Foucault'nun diliyle **"**hakikat istemi"nin kurbanıdır. , nesnel bilim diye bir şeyin olmadığını ileri sürer. Her türlü bilim onulmaz biçimde iktidar ilişkileri ile iç içedir. Marks'ın konumu böyle değildir. Marks toplumsal gerçekliğe ilişkin nesnel bir

görüşün gerçekten de mümkün olduğuna inanmaktadır. Mark yaptığı kapitalizm analizinin bilimsel olduğunda ısrar ederken, Foucault kendi soykütüklerinin "anti-bilimler" olduğunu söyler (Foucault, 2000b, s. 92;Megill, 1998, s.368).

Soykütük, nesnel gerçeklik, nesnel özdeşlik, nesnel hakikat iddialarını kabul etmez. Çünkü Foucault, bu kavramaların mevcut düzeni onayladığını düşünmektedir (Megill, 1998, s.360). Kısaca, Foucault'un soykütükleri ideolojileri ve dahi Marksizmi yapısökümüne uğratır ve mevcut söylemlerin oluşumunun iktidar ile ilişki içindeki tarihselliğini ortaya koyar.

3.3. Foucault ve Annales

Annales okulu 20. yüzyılda Fransız tarih anlayışında ve yazımında devrim yapmış, etkisi Fransa'yı aşmıştır. Foucault'nun tarih kavrayışı ve yazımının anlaşılması, tarihçi kimliğinin konumlandırılması ve oluşumunun anlaşılması için bu okul ile olan benzerlik ve farklılıklarının ortaya konulması faydalı olur**.**

Foucault'nun düşünsel gelişiminde Fransız "yeni tarih" akımı (Annales), önemli bir rol oynamıştır. Annalesin üçüncü kuşağı ile paralel bir çizgide yer alan Foucault da Annales okulu gibi tarihin konusunu genişletmeye çalışıyordu (Burke, 2002, s.162). Bedenin, duyguların, cinselliğin, suç ve cezanın, kurumların tarihinin nasıl yapılacağı konusunda Focault, yaptığı somut çalışmalarla tarihçilerin ufkunu genişletmiştir.

Ona göre *Anales* tarihçileri, dikkatlerini *uzun dönem*lere yönelterek siyasi olayların ve bunların epizotları altında istikrarlı bozulması zor dengeleri, hissedilemeyen süreçleri, sürekli düzenlemeleri, yüzlerce yıllık süreliliklerin ardından doruk noktasına varan ve tersine dönen eğilimsel fenomenleri, ağır işleyen birikme ve doyma hareketlerini; geleneksel anlatıların iç içe geçmesinin, olayların tüm derinliği ile örttüğü hareketsiz ve büyük dayanakları gün ışığına çıkarmaya çalışmaktır (Foucault, 2004, s.140-141). Oysa arkeoloji, düşüncenin büyük sürelilikleri altında, tinin büyük homojen tezahürleri altında, başlangıcından itibaren var olmak ve tamamlanmak için büyük istek duyan bir bilimin inatçı oluşumu altında, şimdi kesintilerin gelişimi keşfetmeye çalışmaktadır (Foucault, 2004, s.141)

Annales tarihçileri yepyeni bir tarihsel zaman kavramı başlattılar L. Lefebvre'in ikinci Philipphe ve Farancehe- Comte ile *16. Yüzyılda İnançsızlık Sorunu* ile Bloch'un *Feodal Toplum*'u, Braudel'in *Akdeniz* kitabı ile Ladurie'nin *Montaillou'*su dahil olmak üzere, Annales tarihçilerinin araştırmaları çağlar boyunca bir değişim sürecini aktarmaktan çok tarihi akışından ayırdıkları bir kültür ya da çağla ilgilenir. Bu tarihçiler, tarihsel düşüncenin büyük bölümünün özelliğini oluşturan çizgisel ve bir yöne doğru giden tarih fikrini büyük ölçüde terk etmişlerdir (İggers, 2000, s.57). Foucault'nun tek tarih düşüncesinin, hali hazırda sona ermiş olan modern çağların bir icadı olduğu görüşü, çoğu Annales tarihçisi tarafından da paylaşılmaktadır. Annalesçiler tek bir tarihsel zaman yerine, yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi içinde de bir arada var olan çoğul zamanlar görürler. Bu düşünce en açık biçimde, her biri kendi hızına sahip üç farklı zamanı birinden ayıran Braudel'in *Akdeniz* kitabında geliştirilir. Akdeniz'in bir coğrafi mekan olarak neredeyse durağan zamanı (longue duriée), toplumsal ve ekonomik yapılardaki değişimlerin ağır ilerleyen zamanı (conjonctures) ile, siyasal olayların hızlı akan zamanı (événements) (İggers, 2000, s.57).

Çizgisel zaman kavramının terk edilmesi ile gelişmeye olan güven ve onunla birlikte Batı kültürünün üstünlüğüne duyulan inanç da ortadan kalkar. Artık insanlık tarihinin büyük anlatısının dayanabileceği birleşik bir tarihsel gelişme kavramı kalmamıştır. Dahası, tarihsel anlatının, bu yeni koşullar altında yepyeni ifade biçimleri bulması gerekir; tıpkı romanda olduğu gibi, tarihte de bireylerin özgür failler olarak içinde yerlerini aldıkları merkezi kurgu ortadan kalkmıştır. Bu çalışmalarda 19. ve 20. yüzyılın büyük bir bölümünde nüfusun geniş kesimlerine kimlik duygusu sağlayan ulusa pek rastlanamaz. Birkaç istisna ile Annales tarih yazımı bölgeseldir, ya da uluslarüstüdür (İggers, 2000, s.57). Tarihsel çalışmalar bu dönemde daha dar bir zamanı, daha az kişiyi, genellikle de merkezi anlatının dışında kalan kişi ve grupları konu edinir. Tarihler yukarıdan değil, aşağıdan yazılmaya başlanmıştır. Böylece tarih yazımı demokratikleşmiştir.

Peter Burke'ye göre Foucault'nun Annales tarihçilerine borcu, kendisinin kabul ettiğinden daha fazladır. Foucault'nun arkeoloji ve soykütüğü adını verdiği

tarihlerinin, zihniyetler tarihi ile ailevi bir benzerliği vardır. Her iki yaklaşım da uzun süreli düşünce değişimlerine ağırlık verirken, münferit düşünürler ile pek ilgilenmezler (Burke, 2002, s.163). Annales'in düşünce tarihine yaklaşımı konusunda Foucault'nun kabul etmediği boyut sürekliliğe gereğinden fazla ağırlık vermeleri idi (Burke, 2002, s.163). Zihniyet tarihçilerinden Foucault'nun ayrıldığı nokta ise, dünya görüşlerinin nasıl değiştiği sorusunu ele alıp tartışmaya gönülsüz olması idi (Burke, 2002, s.163). Buna karşılık zihniyet tarihçileri Foucault'nun ele aldığı süreksizliği açıklamaktan kaçınmasına ne kadar kızarsa kızsın, onun epistemolojik kopuşlara verdiği önemden öğrenecek şeyleri vardır (Burke, 2002, s.163). Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de ele aldığı epistemolojik kesintileri tezimizin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak incelemiştik.

Modern Batı Uygarlığının gidişi ve niteliği açısından kötümser bir görüş, "Yeni Kültürel Tarih"in büyük bir bölümünde merkezi yer işgal eder. Bu yeni tarih, Marksizm ile çelişkili bir ilişki kurdu.Tarih yazımının özgürleştirici işlevi açısından Marksist görüşü benimseyen yeni tarih, kadınların ve erkeklerin özgürleştirilmeleri gereken kısıklılıklarını, klasik Marksizmden farklı kavrıyordu.Sömürü ve egemenlik kaynakları, birincil olarak kurumsallaşmış yapılarda, siyasette ya da ekonomide değil, esas olarak, insanların başkaları üzerinde güç kullandığı kişiler arası ilişkilerde aranmalıydı.Bu anlamda cinsiyet de yeni ve önemli bir rol kazanıyordu. Foucault, iktidarın ve onun bilgiyle ilişkisinin çözümleyicisi olarak, Marks'ın yerini aldı (İggers, 2000, s.101).

Foucault, Annales okulunun tarihçileri üzerinde önemli derecede etkili olmuştur.Bu tarihçiler bedenin tarihini ve bu tarih ile iktidar arasındaki bağlantıları Foucault sayesinde keşfetmişlerdir.Foucault'nun Annales'in üçüncü kuşağına başka bir etkisi de tarihçilerin gerçeği toplumsal alana indirgeyerek düşünceyi bir yana bırakmalarına yönelik eleştirisi idi. Özellikle Chartier'in iyi bir örneğini oluşturduğu "toplumun kültürel tarihi" doğrultusunda gerçekleştirilen tarih çalışmaları, Foucault'nun çalışmalarına çok şey borçludur (Burke, 2002, s.136-137).

Annales'in siyasi tarihi ihmal ettiği sürekli dile getirilmiş ve eleştirilmiştir (Burke, 2002, s.138). Üçüncü kuşakta görülen siyasi tarihe geri dönüş Foucault

sayesinde "mikro siyaset" doğrultusunda yani aile içinde, okullarda, fabrikalarda, vb. cereyan eden iktidar mücadelelerinin incelenmesi doğrultusunda gerçekleşmiş ve bu değişikliklerin sonucu olarak, siyasi tarih yenilenme sürecine girmiştir (Burke,2002, s.143). Artık siyasi tarih büyük tarihsel dönemlere odaklanarak değil, daha kısa süreçlere yönelerek tarihsel çözümlemeler yapmaya başlamıştır.

1970'lerde Makro tarih bunalımı giderek artmıştır. Kitlesel, nicel bilgisayar verilerine dayanan büyük ölçekli sosyal bilimsel araştırmalar, sosyal bilimsel bir yaklaşımın uygulamaya elverişsiz olması yüzünden değil,ama büyük ölçekli genellemelerin fiili gerçekliği temelden çarpıtması yüzünden eleştiriliyordu. Uygulayıcılara göre *microstoria*'nın temel amaçlarından biri, "tarihi öteki yöntemlerle dışarıda bırakılmış olan kişilere açmak" ve "yaşamın büyük bölümünün gerçekleştiği küçük gruplar düzeyinde tarihsel nedenselliği aydınlatmaktır (İggers,2000, s.11).

Yeni tarih, anlamı büyük ölçüde toplumsal alana yerleştirir. Sıradan, sorgulanamayan şeyler üzerinde, gündelik hayatın herşeyi üzerine odaklanır (Rousenau,1998, s.118). Yeni tarih popülisttir. Seçkinlerden çok sıradan insanları vurgular. Kurban edenlerin değil, kurban edenlerin bakış açısına ayrıcalık tanır. Bazen de marjinallere yönelir (Rousenau,1998, s.118). Artık insanın merkez olduğu bir genel toptan tarih yerine, merkezin dışındakilerin, dışlanmışların tarihi yapılmaktadır; delilerin, mahkumların, eşcinsellerin ve cinselliğin tarihe kendi yekliklerini ortaya koyarak girmeleri söz konusudur (Akay, 1999, s.48). Foucault'da çalışmalrında delilik, anormalik, hastalık, suç, cinsellik üzerinden ötelenen ve ötekileştirilenlerin tarihe dahil eder. Merkezi tarihin dışında bırakılanalrın tarihini yapar.

Microstoria'nın yandaşları ile Foucault ve Geertz'in yandaşlarınca dile getirilen kuramsal ve metodolojik duruşlar arasında yakınlıklar olduğu gibi, dikkat çekici farklılıklar da söz konusudur. Foucault gibi, İtalyan mikro -tarihçilerde "egemen kurumların belli düşünme tarzlarını şeytani, akıldışı, sapkın ya da mücrim olarak nasıl dışladıklarını" göstermek arayışındadırlar (İggers, 2000, s.112). Levi'nin deyişi ile söylemek gerekirse "micro-tarihsel yaklaşım, çeşitli ip uçları, işaretler ve belirtiler aracılığıyla geçmişin bilgisine nasıl ulaşacağımız sorusuna yönelir" (İgggers, 2000, s.112). Ve tarihsel metinlerin dışında bilinebilir bir gerçekliğin

varolduğu üzerinde ısrara etmeyi sürdürürler. Bilgiye dolaylı yoldan ulaşıldığı kabul edilir; bu nedenledir ki, mikro-tarihsel yöntem, gerçekliğin nesnel olduğunu söyleyen tarihçiler tarafından benimsenmiş, otoriter geleneksel biçimi terk etmiştir (İggers, 2000, s.112). Mikro tarih daha eski sosyal bilim tarihinin reddi değil, bir uzantısıdır, kültürün ve tarihsel değişimin taşıyıcıları olan kişiler ile küçük grupların bireyselliklerinin yeniden keşfidir.

Gelgelelim nesnelik üzerine konan bu sınırlamalara karşın, microhistoria daha eski sosyal bilimin çeşitli temel varsayımlarını paylaşır ve bu onu Foucault ve Geerz'in yaklaşımlarından ayırır. Edward Munir, Foucault hakkında şöyle der, "kanıtlama ölçütleri, geçmişi bugüne uyduran bir modern disiplinden geldiği için kuramsal kanıtlanamaz. Doğruluk bir disiplin ya da bir kurum tarafından tanımlanan bir düzene uymak anlamına gelir" (İggers, 2000, s.112).

Geleneksel tarihi eleştirirken, yeni tarih anlayışı, niceliksel, yapısal ya da işlevsel yöntemlerden değil, yapıbozumundan, öznel yorumdan ve simgesel bir gerçeklik kuruluşundan yararlanır. Postmodernist gibi onlarda tarihin alternatifleri olarak metinleri sökmeye, metindeki anlam hakkında sorular ortaya atmaya ve mikro anlatılar icat etmeye çalışırlar (Rousenau, 1998, s.118).

3.4. Foucault ve Aydınlanmanın Şantajı

Foucault'nun düşüncesi değişik eksenlerde çözümlenmiştir. Onu modern perspektiften okuyanlar olduğu gibi postmodern perspektiften okuyanlar da vardır. Foucault'nun düşüncesinin ve Batı felsefesindeki konumunun sağlıklı değerlendirilebilmesi için aydınlanmaya ilişkin kavrayışının bilinmesi gerekir. O bu konudaki görüşlerini çoğunlukla İmmanuel Kant'ın "*Aydınlanma nedir?*" metni bağlamında dile getirmiştir. Aydınlanmanın ne olduğunu sormak geçmişi değil, bugünümüzü anlamaya ve anlamlandırmaya ilişkin çabanın başlangıcıdır ve aynı zamanda sonucudur.

Foucault, Kant'ın cevaplamaya çalıştığı "Aydınlanma nedir?" sorusunun modern felsefenin cevabını arayıp bulamadığı ve kendisinden kurtulamadığı bir soru olduğunu ayrıca Hegel, Marks, Nitzsche, Max Weber, Frankurt Okulu ve Habermas'ın

aynı soruyla dolaylı olarak da olsa hesaplaşmaya çalıştığını belirttir. Foucault'ya göre aydınlanma bugün ne olduğumuzu, ne düşündüğümüzü, ne yaptığımızı belirleyen sorunun cevabıdır. Ve bu soru şimdi, "modern felsefe nedir?" biçimine dönüşmüştür. Kendisi bu soruya şöyle cevap verir: Modern felsefe iki yüzyıl önce sorulan aydınlanma nedir? sorusuna cevap arayan felsefedir (Foucault, 2000h, s.174). Kant'ın "Aydınlanma nedir?" başlıklı metinde cevabını aradığı soru tarihsel sürecin içsel erekselliği değil, bir farklılıktır; bugün düne kıyasla ne tür bir farklılık getirmektedir? Sonuç olarak Kant aydınlanmayı; 'irade, otorite ve aklın kullanımı arasında önceden varolan ilişkinin değişikliğe uğratılmış bir hali' diye tanımlamaktadır. Aydınlanma'yı karakterize eden şey "olgunlaşmamışlık" statüsünden kurtaran bir süreç olmasıdır (Foucault, 2000h, s.176). Foucault' ya göre Kant'ın bu metninin önemi zamanın içsel erekliliğini, insanın gitmekte olduğu noktayı tespite çalışması değil de, eleştirel düşünce ile tarih üzerine düşünmenin kavşağında yer almasıdır. Metin, Kant'ın kendi yaptığı işin güncelliği üzerine olan düşüncelerini yansıtmaktadır. Kısaca bu metnin özelliği tarihte farklılık olarak bugün üzerine olan düşünmesinde yatmaktadır (Foucault, 2000h, s.180). Foucault bu metinden modernliğin bir dönem olarak değil de bir tutum olarak anlaşılabileceği sonucunu çıkarmaya çalışır. Tutum ile kastedilen ise güncellikle kurulan ilişki, gönüllü tercih, düşünme ve hissetme tarzı, eylem ve davranma biçimidir

Foucault, Kant'ın metninin bugün kendisine bağlı olarak yapmakta olduğumuz belirli bir *felsefe tarzı*nı tanımladığını düşünmektedir. Ve aydınlanmanın hala büyük ölçüde bağlı olduğumuz toplumsal kurumsal ve kültürel olaylar bütünü olarak ayrıcalıklı bir analiz alanını oluşturduğunu söyler. Ayrıca hakikatin gelişmesi ile özgürlük tarihinin birbirine bağlanması hala üzerinde durulması gereken felsefi bir problemdir. "Kendimizi tarihsel olarak belli bir ölçüde aydınlanma tarafından belirlenmiş varlıklar olarak analiz etmeye çalışmamız gerekir". Bu analizin temelinde bir dizi tarihsel araştırma yer alacaktır (Foucault, 2000h, s.185).

Foucault, aydınlanmanın temelinde yatan ilkenin, eleştiri ve kendimizi kendi özerkliğimiz içinde kesintisiz olarak yaratma ilkesi olarak anlaşılabileceğini düşünmektedir. Söylediğimiz, düşündüğümüz ve yaptığımız şeylerin kendimize ilişkin bir tarihsel ontoloji süzgecinden geçirilerek eleştirilmesinden oluşan felsefi bir *ethos*a

olumlu bir içerik kazandırması gerektiği açıkça ortadadır. Bu eleştiri, bizi kendimizi oluşturmaya yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımlamaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak ilerleyecektir. Bu eleştiri aşkın olmayıp, hedefi de bir metafiziği mümkün kılmak değildir. Bu eleştiri amacıyla soykütüksel, yöntemiyle arkeolojik niteliklidir. Tüm bilgi ya da ahlaki eylem biçimlerinin evrensel yapılarını belirlemeye değil, düşündüğümüz, söylediğimiz ve yapmaya çalıştığımız şeyleri eklemleyen söylemleri tarihsel olaylar olarak ele almak anlamında arkeolojiktir. Transandantal değildir (Foucault, 2000b, s.187-188). Yani, *kendimize ilişkin tarihsel ontoloji*, global ya da radikal olma iddiasındaki bütün projelerden uzaklaşmak durumundadır. Deneyimlerimize dayanarak biliyoruz ki başka bir toplum, başka bir düşünce tarzı, başka bir kültür, başka bir dünya görüşü için bütünsel programlar ortaya koymak amacıyla güncel sistemden kurtulma iddiası ve çabası, bizi en tehlikeli geleneklere geri götürmekten başka sonuç vermemiştir (Foucault, 2000h, s.189).

Aydınlanmanın eleştirel kavrayışını benimseyen Foucault, aynı zamanda aydınlanmanın bir çok temel parametresini topa tutar; Aşkın özne, evrensel sistemler, sürekli olumsal ilerleme vb.

Kendimizi, kendisini entelektüel ve siyasi bir ikilem şeklinde dayatan "Aydınlanma'dan yana ya da Aydınlanma'ya karşı olma" şantajından kurtarmamız gerekmektedir (Foucault, 2000h, s.187). Buradan anlaşılabileceği gibi Foucault, kelimenin tüm şümulüyle aydınlanma karşıtı olmadığı gibi, taraftarı da değildir. Hatta onun arkeolojileri ve soy kütükleri, önemli ölçüde aydınlanmanın yaslandığı temelleri sarsmaya ve yıkmaya yönelik tarihi/felsefi incelemelerdir. Onun çalışmaları aydınlanma düşüncesinin yaslandığı öznenin/insanın ölümünün analiz ve ilanıdır.

Modernlik sorununun soykütüğünü yapmaktan bahseden Foucault için aydınlanma, kendini isimlendiren, geçmiş ve gelecek karşısında konumlandıran ve şimdiki zamanda yapması gereken şeyleri belirleyerek kendi bilincine varmış çok özel kültürel bir süreçtir (Foucault,2000h, s.165). 18. yüzyıldan beri düşüncemize nüfuz etmiş bir felsefi sorun olan Aydınlanma, modernliği başlatan olay olarak, akıl tarihinde, rasyonalitenin, teknoloji biçimlerinin, bilginin özerkliğinin gelişmesi ve yerleşmesinde

kendini göstermiş kalıcı bir süreç olarak, bizim için sadece düşünce tarihinin bir *episod*undan ibaret değildir (Foucault, 2000h, s.171). Evrensel hakkında düşünmenin tarihselliği sorunu olarak aydınlanmanın anlamı üzerine düşünülmesi gerekir.

Çağımız aydınlanmanın bilimsel ve siyasal kehanetini yalanlamış, geneli itibariyle iyimser olan aydınlanma düşüncesi ve "iyimser tutum" özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'nın siyasal pratiği tarafından geçersiz kılınmış ve başta bilim, akıl, ilerleme ve hatta özgürlük olmak üzere aydınlanmanın değerlerine karşı bir hayal kırıklığı oluşmuştur. Bu nedenle aydınlanma yeniden gözden geçirilmelidir.

Foucault'ya göre eleştirel felsefe geleneğinin iki kolu olup, ikisinin kaynağında da Kant vardır. O, modern felsefeye hakim olan geleneği; *"hakikat analitiği"* olarak adlandırır. Diğer geleneğin kaynağında da Kant'ın "Aydınlanma nedir?" de ortaya attığı *"Güncelliğimiz nedir?*" Şimdiki zamanda yaşanabilecek mümkün deneyimler alanı nedir? soruları vardır. Burada söz konusu olan bir "hakikat analitiği" değil; "şimdi"nin ve kendimizin tarihsel bir ontolojisidir. Foucault kendisini bu soruyu cevaplamaya çalışan ve Hegel'den gelip Nietzsche ve Max Weber üzerinden Frankurt Okulu'na uzanan eleştirel düşünce geleneği içinde konumlandır (Foucault, 2000h, s.172). Onun tüm çabası da Batı tarihinin, eleştiri geleneği içinde, tarihsel bir perspektiften okunmasıdır.

Foucault'ya göre yaşadığımız zaman, tarihte eşsiz ya da temel bir nokta değildir. Bunun bilincinde olarak şimdinin doğasını çözümlemeye çalışmak gerekir. Zaten Kant'tın "Aydınlanma nedir?" sorusundan beri modern felsefenin ana uğraşlarından biri "*şimdimizin doğası nedir?*" sorusuna cevap aramak olmuştur (Foucault, 2001, s.41). O'nun anlatmak istediği şey şudur: Yitirmiş olduğumuz dünyaların garipliğini ortaya koymak, biz modern insanlara, eski yaşam ve düşünce biçimlerinden uzaklığımızı kavrayarak kendi kültürel kimliğimizi, sınamaya zorlar (Merquior, 1986, s.94). Zira kültürel kimliğimizi sınamamız, yaşadığımız zamanı, "şimdi"yi/günümüzü kavramamızı sağlar. Aydınlanma güncelliğimiz üzerine düşünmenin felfesi bir tarzıdır.

3.5. Çifte Cinayet: Tanrı'nın Ölümünden İnsanın Ölümüne

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'i "insanın ölümü"nü ilan ederek bitirir. "İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son", Düşünce zeminin, modern epistemenin değişmesiyle/sarsılmasıyla 'İnsan, tıpkı denizin sınırındaki bir kum görüntüsü gibi' kaybolacaktır (Foucault, 1994, s.499). *İnsanın ölümü* tezini daha iyi kavramak için Foucault'nun öncüsü Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de bir kaçığın ağzından ilan ettiği "Tanrının ölümü" tezine bakmak ve ikisini birbiri ile ilişki içinde anlamak gerekir. Nitekim Foucault da ikisi arasında bir birliktelik ilişkisi olduğunu düşünmektedir.

Nietzsche'ye göre; "Tanrı öldü". O'nu biz öldürdük ve hepimiz O'nun katiliyiz (Nietzsche, 2003, s.130). Tanrı'nın ölümü, Hıristiyani değerlerin/ahlakın artık inanılmaz oluşu ve özünde nihilizm olan Avrupa insanının da ölmesi demektir. Zira Tanrı değerler hiyerarşisinin zirvesidir. Tanrı'nın çürümesi ve ölmesi varlığı, ontolojik olarak, Tanrının varlığına bağlı olan insanında epistemolojik özne olarak ölmesi demektir.

Nietzsche'nin müjdelediği "üst-insan"/overman"ın doğuşu da Tanrı'nın ölümü ile birlikte okunduğunda daha anlamlı hale gelir; artık Tanrı öldüğü için "insan alt edilmesi gereken bir şeydir" (Nietzsche, 1999, s.25-26). üstinsan/insanüstü tanrının/aşkının yerine geçeceğinden, geçmesi gerektiğinden insan ona yer açmak için Tanrı(sı) ile birlikle sahneden çekilecektir/çekilmelidir.

Nietzsche'nin "insan üstü"nü "insanın sonu" temasıyla birleştiren ilk düşünür Deleuze'dür. O, şöyle der: "Varlığı suçlamayan ve onu değersizleştirmeyen insana hala insan denebilir mi? O artık insan gibi düşünebilir mi? O, insandan başka bir şey, belki de insanüstü bir şey olmaz mı? Foucault "insanın sonu" temasında Deleuze'den de ileri giderek kartezyen sujenin ölümünü ilan eder (Kökoğlu, 2002, s.114). Foucault, bu düşüncelerini *Kelimler ve Şeyler'*de dile getirir: Ona göre Nietzsche' nin ilan ettiği şey; "Tanrının mevcut olmaması veya ölümü değil de, insanın sonudur". Çünkü sonuncu insan Tanrı'yı öldürmüş ve kendi dilini, düşüncesini ve gülüşünü onun mekanına yerleştirerek, varoluşunu ve iradesini bu cinayet üzerine bina etmiştir. İnsan "Tanrı'yı

öldürdüğü için, kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat Tanrı'nın ölümünün içinde konuştuğu, düşündüğü ve varolduğu için, cinayeti de ölmeye adamıştır" (Foucault, 1994, s.497). Deleuze'ünde ifade ettiği gibi Tanrı'nın ölümü düşüncesi, insanın ölmesiyle ve insanın egosunun parçalanıp dağılması ile hedefine varabilecektir (Kökoğlu, 2002, s.108).

"Tanrı'nın ölümü"nü mutlak olanın sona ermesi olarak değerlendiren Didier Eribon, bu durumun aynı zamanda "insanın ölümü" anlamına geleceğinden "Tanrı'nın ölümü"nün bir çifte öldürmeyi gerçekleştirmiş olan davranışın içinde ortaya konulmuş olacağını; böylelikle de, sonluluğu içinde sonsuzdan ayrılamaz olan insanın ölümüyle ancak "Tanrı'nın ölümü"nün gerçekleşebileceğini kaydeder (Urhan, 2000, s.87). Nietzsche'nin ilan ettiği şey, katilin sonu, inansın çehresinin gülüşü içinde paramparça olması ve maskelerin geri dönüşüdür. Şeylerin akışının içinde bulunduğu zamanın parçalanmasıdır; Aynı'nın geri dönüşüyle insanın mutlak dağılmasının özdeşliğidir (Foucault, 1994, s.497). Klossowski'ye göre ise Tanrı birliğin garantisi idi. Eğer Tanrı ölürse özdeşleşmenin garantisi kalmazdı, insan hiçbir şekilde özdeşleşemezdi. Yani Tanrının ölümü daha başlangıcında insanın ölümünü içinde taşımaktaydı. Tanrı'nın ölümünden sonra onun yerini alan insanın ölümü kadar normal bir şey olamazdı (Akay, 2000, s.100).

"Tanrı'nın ölümü" düşüncesi postmodernizmin mihenk taşıdır. Burada Tanrı'nın tarihe anlamını ve yönünü veren bir nihai gerçeklik olarak anlaşılması gerekir. Nietzsche' ye göre değerler gerçeğe dayanır. Değerler kirlendiğinden Tanrının gücü belirgin bir şekilde azalmıştır. Eğer ilahi olan, dünyayı aşamıyorsa, o zaman kutsal, tecrübede dile geliyor demektir. Postmodernlerin diliyle Tanrı, artık bir "meta-söylem" statüsüne sahip değildir. Bu nedenle teolojik olan problem birden bire toplumsal ve tarihsel bir problem haline gelir (Murphy, 2000, s.129). Eğer Tanrı ölmüşse her şey mümkündür. Böylece Nietzsche klasik metafiziğin sona erdiğini dile getirir (Murphy, 2000, s.129). Nietzsche'nin felsefesinde Tanrı'nın ölmesinin sebebi bilginin artık nihai sebepler peşine düşmemesi ve insanlığın da ölümsüz bir ruha inanma ihtiyacı duymamasıdır. Tanrı kendi yasalarından biri olan hakikat arayışı adına ölmüş olsa bile bu arayışın anlamı onunla birlikte kaybolmuştur (Vattimo, 1999, s.78,210).

Artık hakikat olan ve sabit olan bir şey kalmamıştır. İnsan da bu nihilizme bağlı olarak antropolojik karakterli beşeri bilimlerdeki epistemolojik konumunu kaybetmiştir.

Bilgi teorisinin teolojiden kopuşu kesin olarak Nietzsche'nin analizi ile başlar (Foucault, 2000c, s.173). Nietzsche Batı düşüncesinden iki noktadan ayrılır. Birincisi; bilgi ile eşya arasındaki kopmadır. Batı felsefesinde bilinecek şeylerle bilginin kendisinin süreklilik ilişkisini mümkün kılan ve bilgiye dünyadaki şeyleri gerçekten bilme gücünü sağlayan ve bilginin sürekli hata, yanılsama keyfilik olmamasını sağlayan Tanrı idi. Descartes'tan beri ve hatta Kant'ta bile bilgi ile bilinecek şeyler arasında bir uyum olmasını sağlayan bu ilkedir. Bilginin dünyadaki şeyler üzerinde temellenen bir bilgi olduğunu kanıtlamak için Descartes Tanrı'nın varlığını kabul eder (Foucault, 2000c, s.172-173).Bilgi ile bilinebilecek şeyler arasında hiçbir ilişki yoksa, bilgi ile bilinen şeyler arasındaki ilişki keyfi ise, iktidar ve şiddet ilişkisi ise bilgi sisteminin merkezinde Tanrı'nın varlığı artık zorunlu değildir (Foucault, 2000c, s.173). Bilgilerimizin garantörü olan Tanrı'nın ölmesi ile beraber insanın verili herhangi bir hakikati kabul etmesi veya araması da artık söz konusu edilemez.

Descartes'tan bu yana insan öznesinin birliğinin arzudan bilgiye, içgüdüden bilgiye, bedenden hakikate giden süreklilik tarafından sağlandığı görülür. Bunarın tümü öznenin varlığını güvence altına alıyordu. Bir yanda içgüdü mekanizmalarının, arzu oyunlarının, beden mekanizmaları ile irade arasında çatışmaların ve diğer yanda bilginin var olduğu doğruysa bu durumda insani öznenin birliğine artık ihtiyaç yoktur (Foucault, 2000c, s.173). İkinci olarak, bilgi ile içgüdüler arasında sadece kopma, tahakküm ve kölelik ilişkileri, iktidar ilişkileri olduğu doruysa o zaman bu artık Tanrının değil, birliği ve egemenliği içindeki öznenin de yok oluşudur (Foucault, 2000c, s.173). Çünkü artık bilgilerimizin dünya ile uyum içinde olmasını sağlayan bağ ortadan kalkmıştır.

20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden antropolojik karakterli modern epistemenin merkezi öznesi ve nesnesi insandı. Modern epistemeyi, insanlık için epistemolojik paradoks yaratan bir durum olarak algılayan Fuocault'ya göre, içinde yaşadığı toplumsal deneyimin ürünü olan insan, aynı zamanda tümdengelimsel bilginin aracılığıyla bilgiyi kurandır. Böyle bir epistemolojik gerilim fazla sürmez ve sonunda modern epistemede düşüncenin temeli olan insan fikri, karanlığa gömülürken, emprik

ve aşkın bir icat olan insan da kesin olarak ortadan silinecektir (Munslow, 2000, s.197). Foucault, bize beşeri bilimlerin dayanağı olan insanın sahneyi terk ettiğini söylemektedir.

İnsanın ölümü teorisi, sosyal bilim teorisinin merkezinde yer alan epistemolojik temeli teşkil eder. Çünkü bu teoriler insan merkezli bir nesnel hakikat kavrayışının imkansızlığı ve yokluğu düşüncesi üzerine inşa edilmişleridir. İşte Foucault'un *Kelimler ve Şeyler*'i posthümanist ve postmodern teorinin temeli olarak insanın ölümünü ifade ederek son bulur

3.6 Tarihin Epistemolojisi

Tarihlerine ilişkin olarak şöyle der Foucault;'Tarih benim soruşturmam açısından ayrıcalıklı bir yere sahiptir; çünkü, Batı kültüründe en azından söylemeler tarih kipi üzerinden birbirine eklemlenmektedirler. Söylenmiş olan şeylerin sanki birbirilerini izledikleri, birbirlerine karşıt durdukları, birbirlerini etkiledikleri, birbirlerinin yerine geçtikleri, birbirlerini yarattıkları ve biriktirdikleri bir geçmişten geliyorlarmış gibi alımlarız. Tarihsiz kültürler olayın, evrimin, devrimin olmadığı kültürler değildir. Elbette söylemler yan yana dururlar, birbirinin yerine geçerler, unutulurlar, dönüşürler. Buna karşılık bizimki gibi bir kültür de her söylem her olayın kaybolduğu zeminde ortaya çıkar' (Foucault, 2004b, s.79).'Söylemelerin kendiliğinden işleyişini ve onların görüntü değişimlerini açıklayan dönüşümleri göstererek bir tarihçi çalışması yapmak istedim. Böyle bir tarih 19. yüzyılda felsefenin yasama ve eleştiri gücünü tarihe aktarma eğilimindeki bir tarihçiliğin yapmak istediği gibi, felsefelerin felsefesi rolünü oynamak, dillerin dili olmakla öğünmek zorunda değildir. Eğer tarihin bir ayrıcalığı varsa bu bizim kültürümüzün ve rasyonalitemizin iç etnolojisi rolü oynadığı içindir' (Foucault, 2004b, s.79).

Foucault'nun tarihsel analizinin gayesi karanlıkta kalanı aşina kılmak değil, bunun tersine, tuhaflık, umulmadıklık ve beklenmediklik duygusunu tarihsel deneyimin asal görünümü olarak ortaya koymaktı. O, tarihin aşinalığını bozmak yoluyla bizim akıl ve ilerleme hakkındaki uzlaşımsal ve teselli edici varsayımlarımıza meydan okumaya çalıştı (Stauth ve Turner, 1997, s.258).

Arkeolojik çalışmalar bize bilginin insan bilincinde temmelenmediğini ve birikimci bir ilerlemeye tabi olmadığını göstermiştir. Tarihte aşkın bir ilke ve durağan olan hiçbir şey yoktur. Bir dönemin epistemesi yok olduğununda o dönemden geriye bir şey kalmamaktadır, yeni episteme içinde bir önekine ait unsurlar anlamsızlaşmaktadır.

Soykütüğünün amacı ise, daima toplumsal uzlaşımın bir arada tuttuğu öğeleri düzensizleştirmek, parçalamak ve yapıbozuma uğratmaktır. Nietzsche'nin soykütüğü, insanlığın akıl ve rasyonellik yoluyla gelişmesini saptamaya ve açıklamaya girişen tüm tarihsel analiz biçimlerinin panzehiridir. Nietzsche ve Foucault'nun eserlerinde, tarih daima çeşitlilik, tesadüf ve biriciklik tarafından belirlenen sonsuz bir mücadeledir. Tarih, asla basitçe rasyonellik ve evrenselciliğin zaferi değildir. İnsanın gelişimi uyum ve iyi niyet yanılsaması altında bir tahakkümden daha koyu başka bir tahakküme giden bir kurallar sisteminde şiddetin kurumsallaştırılmasını içermiştir. Foucault'nun tarihlerinde teselli ve güven öneren hiçbir şey yoktur, çünkü insan tarihinde süreklilikler yoktur. İnsan varlıkların bedeni bile istikrarlı bir gönderme noktası değildir. Tarihsel gerçeklik, bilgi ve iktidarın basitçe bir kurumsallaşma süreci içerisinde gerçekleştirdiği işten ibarettir (Stauth ve Turner, 1997, s.258).

Foucault'nun psikyatri ve toplum bilimleri, iktidar ve etik konusundaki çalışmaları bu konuların resmi tarihine karşı yazılmıştır. Foucault, bilimsel söylemin iddialarını eleştirirken, kendi adlandırmasıyla bir "karşı hafıza" sunmaya girişmiştir

3.6.1 Arkeolojik Tarihin Epistemolojisi;

3.6.1.1. Tarihte Nedensellik, Nesnellik ve Öznellik

Bir çok İngiliz ve Amerikan tarihçi onu tarih disiplinine saldıran biri olarak değerlendirmiştir (Poster, 2006, s.83). Zira O, tarihte ne bir nedensellik ne bir ereksellik ne de bir öznellik aramaz.

Eğer tarih kesintiye uğramayan sürekliliklerin bağı olarak kalabiliyorsa, hiçbir analizin soyutlama yapmadan bozamayacağı bağlantıları hiç durmaksızın birbirine ekliyorsa, insanların, sözlerinin ve davranışlarının etrafında, her zaman

yeniden oluşmak üzere olan karanlık sentezler dokuyorsa, bu durumda, bilinç için ayrıcalıklı bir sığınak olur (Foucault, 2004, s.143).

Yüzyılın başından beri filoloji, psikanaliz ve etnoloji çalışan özneyi söylemelerinin/disiplinlerin merkezinin dışına çıkarmışken "yapı" değil, "oluşum" olan tarihten yana, bazı tarihçiler pratikte güncel olanı görmeyi reddedip, disiplinlerdeki büyük mutasyonlara gözlerini kapmakta ve bilincin hükümranlığı için, tarihin, mitlerden, dilden ya da cinsellikten daha az tehlikeli ve korunaklı bir yer olmadığı gerçeğine kör kalmaktadırlar. Selamet için artık yapılmayan bir tarihi inşa etmeye çalışan bu kişiler, özneyi yakın tarihten yoksun bırakacak, dışlayacak olan süreksizliğin her kullanımında "tarih katledildi" diye haykırmaktadırlar. Burada göz yaşı dökülen şey tarihin silinişi değil, tümden öznenin faaliyetine gönderme yapan tarih biçiminin yok olmasıdır. Zira geçmişin tüm hazineleri tarihin bu yaşlı kalesine yığılmıştır. Tarih kutsandığı için Antropolojik düşüncenin son ve güçlü yeri olduğu sanılıyordu. Oysa tarihçiler çalışmak üzere başka yere gideli uzun zaman oldu (Foucault,1999a, s.28; Foucault, 2004, s.145)

Arkeolojik söylem olarak tarih, süreklilik nosyonuna bağlı olan tüm oyunlardan kurtulmayı gerektirir, ki, tek ve aynı düzenleyici ilkenin meyi sağlayan gelişme nosyonu, normatif bir evreye doğru evrim nosyonu, teleolojik nosyon, eşsüremli ya da ardışık fenomenler arasında bir anlam topluluğu, sembolik bağlar, benzerlik ve ayna oyunu kurmayı sağlayan, bir çağın ruhu yada zihniyeti nosyonları böyledir (Foucault, 2004, s.145). Süreksizliğin tarihçisi olan Foucault "geçmişin dikişsiz ağının" günümüze kadar nasıl yavaşça geldiğini değil, geçmişin ne kadar farklı tuhaf ve tehdit edici olduğunu göstermeye çabalar (Poster, 2006, s.83).

Çağımızda tarih disipline damgasını vurmuş olan büyük mutasyon tarihçilerin uzun süredir tanıdıkları ekonomik mekanizmalara doğru yayılım değildir; ideolojik fenomenlerin , düşünce biçimlerinin, zihniyet türlerinin bütünleşmesi de değildir. 19. yüzyıl zaten bunları analiz etmişti. Şimdi ki durum süreksizliğin dönüşüdür (Foucault, 2004, s.143). Klasik biçimi altındaki tarih açısından, süreksiz olan hem verili olandı hem de düşünülemez olandı. Süreksizlik zamansal dağılımın iziydi. Tarihçinin

görevi de bunu tarihten kaldırmaktı. Şimdi, süreksizlik tarihsel analizin temel değerinden biri haline geldi (Foucault, 2004, s.142).

Foucault'da kesintilerin temellendirildiği dört epistemeyi kavramak, dilin bilgiyi yaratmak ve nakletmek için her epistemede nasıl geliştiğini ve işlev gördüğünü bilmeye bağlıdır. Fakat kendi epistememizden kaçamayacağımız için tarihsel değişimi ve tarihsel değişimi neyin oluşturduğunu tam olarak kavrayamayız. Çünkü tarihsel değişim dediğimiz şey, epistemeler arasında olup biten çöküşler ve alt üst oluşlardır. Bizim yapabileceğimiz şey, epistemelerin geçmiş ölüm trendlerinin yol haritasını çıkarmaktır ve yine doğal olarak bu haritayı çıkarma işini nasıl yürüteceğimizi belirleyen kendi postmodern epistemimizdir (Munslow, 2000, s.195-196). Epistemelerin birbirini izleyişi tam olarak kavranılamazdır (Burgelin, 2002, s. 94). Foucault, nedenler sorununu bilinçli olarak bir tarafa bırakır. Çünkü nedensellik ilkesi, olayları ve olguları bir zincir içinde birbirine bağlayarak bir süreklilik halini alır.

Foucault modern fizikçiler gibi, farklı olaylar arasında kozal bağlantılar kurmada isteksiz olmuştur. Nitekim Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de nedenler sorununu bir tarafa bıraktığını bunun yerine, kendisini dönüşümlerin kendilerini betimlemekle sınırlandırdığın söyler (Poetzl, 2002, s.218).

Foucault'nun arkeolojileri, bilginin objeleri ve sujeleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırır; fiziksel ve sosyal bilim çalışmalarına yeni zaman ve mekan kavramları dahil eder; nedensellik problemini çözümsüzlüğe bırakırken, birbirinden kopuk, süreksiz bir dizi değişimi betimler (Foucault,1999, s.21). Zihniyet tarihçilerinden Foucault'nun ayrıldığı nokta, can sıkıcı bir soruyu, tam da dünya görüşlerinin nasıl değiştiği sorusunu ele alıp tartışmaya gönülsüz olmasıdır (Burke, 2002, s.163). Çünkü Lacan ve Derrida da olduğu gibi Foucault'ya göre de "dilin gönderme yaptığı hiçbir dış gerçeklik, dolayısıyla hiçbir diyalektik gerilim ve hiçbir değişim ilkesi yoktur" (İggers, 2000, s.93). Hem fiziksel bilimler, hem de Foucault'nun *İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi*, birliği ve sürekliliği apaçık açık olan şeyler anlamındaki geleneksel "şeyler" kavramının altını oyarlar.

Delilik ve tıp üzerine yaptığı çalışmalarında da Foucault, her verili tarihsel çağda (epistem) bilgiyi oluşturan arşive ya da söylemler toplamına (sözlü ya da yazılı anlatısal önermeler) ilişkin delilleri irdelemiştir. Foucault'nun iddiasına göre tarihçiler gerçeklerin dünyasına tekabüliyet sağlamaktan ya da sorunsuz biçimde onu temsil etmekten çok tarihi oluşturan dilsel temeli (anlatısal önermeleri) irdelemelidir: yani tarihçiler, orjinal anlam arayışını terk etmelidir (Munslow, 2000, s.182). Her gerçeklik, yalnız, konuşma ve söylem aracılığıyla iletişime girmez; ama çok temel bir tarzda, aynı zamanda onlar tarafından yapılırlar (İgggers, 2000, s.136. "Gerçeklik varolmaz, varolan yalnızca dildir" (İggers, 2000, s.137). Kısaca "dünya temsil edilemez; yalnızca dil vasıtasıyla var olması gerçekleştirilir" (Murphy, 2000, s.39). Foucault, Derrida ve Barthes gibi yazarlara göre dil, varlık için bir kanal değil, gerçekliğin kaynağıdır (Murphy, 2000, s.39).

Modern dönemde dilin nesnelleşmesiyle ve dilin şeylerin gerçek düzenini şeffaf bir şekilde temsil edeceği ya da nasıl ise öylece geçmişe tekabül edeceği yolundaki beklentilerin ağırlığını taşıyamacağına dair modernist anlayışı benimseyen Foucault ile birlikte, dilin temsil yetkisi sorgulanır hale gelmiştir. Postmodernizmin tarihin geleneksel temellerini reddetme arzusunu kısmen oluşturan şey de dilin temsil kapasitesinin bu modernist inkarı olmuştur.

Foucault, tarihin hiçbir zaman nesnel olamayacağını, çünkü tarihin tarihçiden, tarihçinin de kendi zamanından ya da kültürel bağlamından bağımsız olamayacağını ileri sürer. Dolayısıyla tarihin aldığı gerçek yönü keşfetmekten daha önemlisi, dilin anlam yaratma gücünü kavramak olduğunu söyleyerek emprist ilkeye karşı çıkar. Sonuçta tarihçi kendisine ve okuruna karşı dürüst olmak için, içinde yaşadığı kültürel sınırların ötesine taşan ve emprist garantili bir nesnellik iddiasında asla bulunmamalıdır (Munslow, 2000, s.184). Ona göre, tarih olarak işlenmiş geçmiş, bir tahayyül gücü faaliyeti olarak tarihçinin giriştiği sonsuz bir yorumlama sürecidir ve analiz kategorilerimiz, varsayımlarımız, modellerimiz ve figüratif üsluplarımızın hepsi, çözmeye çalıştığımız tarihin bir parçası haline gelir (Munslow, 2000, s.181).

Tarih, hipotez deney sırasını izlemez, tümdengelimci bir mantığı kullanmaz, bünyesinde tartışmaya konu edilemeyecek olgulara yer vermeyen deneysel ve nesnel bir

süreç olmadığı için fizik bilimlerinde olduğu gibi bilimsellik iddiasında bulunamaz.Bundan dolayı Foucault, tarihe içinde yaşanılan zamanda gerçekleştirilmiş bir söylem gözü ile bakar (Urhan, 2000, s.113).

Borges'in anlattığı masaldaki hayvan sınıflandırmasının bize düşündürttüğü şey, onu düşünmemizin imkansızlığı nedeniyle düşünce sistemimizin sınırlılığıdır. Kendi söylemimizin içine kapatılmış olduğumuzdan, hayvanlar dünyasının nasıl bu tarzda tasnif edildiğini algılayamıyoruz. Nesneleri sınıflandırdığımız zaman bir olasılık sistemi içinde faaliyette bulunuruz ve bu sistem belirli şeyleri yapmamızı mümkün kılar ve bizi kendisi ile sınırlandırır (Skinner, 1997, s.95). Tarih boyunca farklı kavramsallaştırmalarda kök salan değişik sınıflandırma sistemleri yapılmıştır. Bizim kavrayışımıza uymadığı için başka sınıflandırmaların ilkellik ve dinsellikle lekelendiğini söyleyerek, kendi tasnifimizi doğru saymak, onların yanlış olduğunu göstermez (Skinner, 1997, s.95). Çünkü Foucaultcu bakış açısıyla doğru, söylemin kurallarının yalnızca sonucudur. Bundan dolayı kendi sınıflandırmamızın daha doğru olduğunu iddia edemeyiz. Sözcükler ve kelimeler arasındaki ilişki her zaman kısmidir ve rasyonel olarak doğrulanamayan söylem ile bağlantılıdır.

Fransız tarihçi Paul Veyne, Foucault'nun, tarihi devrimcileştirdiğini söyler. Foucault, gerçeğin bir tane olduğunu ve aynı yerde bulunduğunu savunan evrensel bir hakikati eleştirir. O, "doğru söylemek ile doğruyu söylemek arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır" ki bunlar aynı şeyler değildir. Yani nesnelerin hakikati, nesnel olamaz. Foucault, tekil düşünce yargısı ile tarihin yargısını bir el darbesi ile kanara itmektedir. Çünkü ona göre, felsefenin doğrusu son aşamada, tarih yargısı tarafından çözümlenemez.Foucault, Nietzsche'yi bilen iyi bilen bir filozof olarak nesneler ve gerçek arasındaki ilişkiyi değil, ama gerçek niyetine oluşan söylemleri sorgulamaktadır. Aslında hakikat olmayan ama hakikat olduğu varsayılan söylemler Foucault'nun araştırma alanlarını oluşturmuştur. Delilik üzerine, hapishaneler üzerine, cinsellik ve yaşam tarzına dair hakikat sanılan şeyler, maskeleri ile ortaya çıkan söylemlerdir ve bunlar Foucault'nun sorunsalları içinde önemli bir yer tutmaktadır (Akay, 1999, s.56). Foucault "gerçeğin tarihinin" içinde bulunabilecek doğru ve yanlış oyunlarının çözümlemesini yapmaktadır. Doğruluk oyunlarının, ilişkilerinin bir soy kütüğünün

çıkarılması, Annales okulunun, hareketlerin ve yaşam biçimlerinin tarihinden ayrılmaktadır. Foucault için önemli olan, "bilinen şeylerde gerçek olanın söz konusu olmadığı bir tarih"tir. Bu, doğrunun ve yanlışın oyunlarının bir çözümlemesini gerektirir. Bu doğru ve yanlış oyunları boyunca tarihi varlığın, bir deney olarak kendini oluşturması ve kendini düşünmesi, ön plandadır. Varlık hangi gerçek oyunları boyunca bir deli, yaşayan, çalışan ve konuşan bir canlı, bir cani olarak suçlanıp cezalandırıldığı vakit kendi kendine bakıp kendini oluşturmaktadır? Hangi gerçek oyunlarınca bu varlık kendini arzu nesnesi olarak görmektedir? (Akay, 1999, s.57).

Foucault, Nietzsche'den gelen postyapısalcı etkilerle tarihçinin, Batılı kültürün büyük bir miti olan, hakikatin kaynağına ulaşma gayretlerine kuşkuyla yaklaşır (Munslow, 2000, s.181), tarihi tikel olan ya da genel olan üzerinde odaklanmış akli analiz olarak reddederler. Çünkü bu ikisi de "gerçekliği, özdeşliği ve hakikati" var sayar (Rousenau, 1998, s.113). Postmodernistler geleneksel tarihin söz merkezci bir şey, bir mit kaynağı, ideoloji, önyargı ve kapanımı temel alan bir yöntem olduğunu iddia ederler. Tarih diğer her şeyin onun terimlerine göre yorumlanması gerektiği egemen merkez, hakikat ve anlamın nihai kaynağı ve kaydı olarak şu ya da bu özneye "ayrıcalık tanır" (Rousenau,1998, s.113). Foucault'daki "epistemolojik mutasyonlar" düşüncesi modern düşüncenin, öznenin, merkezi rolüne olan sadakatini ve hümanist tarih anlayışına olan bağlılığını baltalamıştır (Bernauer, 2005, s.185). Arkeoloji, antropolojik temadan kurtulmuş bir analiz yöntemi olarak tanımlanabilir. Dolaysı ile de arkeolojinin "tarihsel" var oluşunu mümkün kılan şey, hümanizm ve antropolojinin düşüncenin önüne koyduğu kısıtlamaların Foucault tarafından keşfedilmesidir (Bernauer, 2005, s.189).

Foucault, hümanist tarihe, toplumların bireysel ve kolektif deneyimlerini insani faillerin oluşturduğu, insani müdahale ile tarihin akış yönünün belirleneceği görüşüne eleştirel bakar.

Geleneksel dönemde tarih felsefecileri, farklı düşünerek dağılımları betimlemeye, aynılığın güven verici formunu bölüp parçalamaya karşı, özel bir isteksizlik duyuyorlardı. Hatta "başka"yı kendi düşüncelerimizin içinde düşünmekten korkmakta idiler (Foucault, 1999, s.25).Bunun sebebi aynılığın ve tarihin sürekliliğinin,

bilincin üstünlüğü için bir sığınak olmasıdır. Süreklilik olarak tarih öznenin kurucu fonksiyonu için gerekli olan bir bağdır (Foucault, 1999, s.26; Wiele, 2002, s.195). Öznenin hükümranlığının korunması için tarihin sürekli olması gerekiyordu. Fakat buna karşılık, tarihin kendi birliği içinde düşünülebilmesi için kurucu bir öznenin ve transandantal bir teleolojinin tarihi kat etmensi gerekiyordu. Bilginin anonim süreksizliği söylemden bu şekilde dışlanmış ve düşünülemez olanın içine bu şekilde fırlatılmamıştır (Foucault, 2004, s.178)

Geleneksel tarih, toplumsal bir bütünün karakteristiği olan soyut, mantıksal bir hakikati kaydeden bir teoridir. Tarihin der postmodern şüpheciler "derin, kalıcı ve özerk yapılar" bulmayı amaçlayan bir arayış olduğu varsayılır. Tarih tek bir tema ya da özle bağlantılı geniş, totalitize edici, evrenselleştirici bir açıklamada bulunma çabasıdır. "En azından bazı anlamların doğrudan doğadan çıkarılabileceği" maddi bir dünya, bir dış gerçeklik olduğunu varsayar. Şüpheci postmodernistler aynı zamanda tarihi, *evenementielle* tarihi (anlık zaman- sabit olayların analizi) de eleştirirler. Çünkü bu yaklaşım dramatik olaylar, olay bağıntılı pratikler, önemli bireyler (büyük adamalar) diplomatlar, devlet başkanları, savaşlar, önemli tarihler, muharebeler ve antlaşmalardan ibaret bir tarih resmi çizer. Bu şekliyle tarih, emprik bir zemine oturmuş olduğu, bilimsel ve nesnel olduğu iddiasındadır (Rousenau, 1998, s.114).

Bilginin Arkeolojisi isimli eserinde Foucault, "genel tarih" kavramının uğradığı değişikliklerle ilgili olarak bazı önemli tezler ortaya atar. Bu tezler aynı zamanda geleneksel tarih ile arkeolojik tarih arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Bu tezlerin birincisi, tarih anlayışını temelden değiştiren "belgelerin yeniden gözden geçirilmesi" ile ilgili olan tezdir, ki, bu konuda iki farklı görüş bulunduğu dikkati çeker: a) Belgelerin şimdi sessizliğe indirgenmiş bir sesin dili olduğunu öne süren eski görüş, b) Birlikleri, bütünlükleri, serileri, ilişkileri bizzat belgeden oluşmuş dokunun içinde tanımlamaya çalışan şimdiki görüş. Geleneksel biçimi içinde tarih geçmişin *anıtlar*ını hafızasına yerleştirmeye ve onları *belgeler* (documents) haline dönüştürmeye çalışırken; günümüz tarihi belgeleri ve anıtları biçim değişikliğine uğratır ve birbirinden ayırmanın, gruplandırmanın, anlamlı kılmanın, ilişki içine sokmanın, bütünleri oluşturmanın söz konusu olduğu bir unsurlar yığınını ortaya koyar, söylediklerinden başka bir şeyi sessizce söyleyen bu izleri konuşturmaya çalışır. Arkeoloji, söylemi *belge*

olarak değil, *Anıt* olarak çözümler. Belgeler dış değinmenin taşıyıcılarıdır; anıtlar ise kendileri için tasarlanmıştır (Foucault, 1999, s.19; Wiele, 2002, s.182-8319; Merquior, 1986, s.103), İkincisi; "düşünceler tarihinde kopmaların artışına ilişkin" olan tezdir ki, bununla tekniğin gelişmesi, paranın seyrekleşmesi, nüfusun dengelenmesi, ekonomiden iklim değişikliğine kadar uzanabilecek bir düzenleme gibi tarihin içindeki uzun dönemlerin ortaya çıkarılması kastedilir. Kopmaların artışına ilişkin olan bu tez, tamlaşmanın imkanlarını kuşku içine soktu; bilincin ilerlemesi, aklın erekselliği ya da insan düşüncesinin evrimi yoluyla oluşmuş olan seriyi parçaladı (Foucault, 1999, s.20; Wiele, 2002, s.183). Üçüncüsü tez "süreksizlik" hakkındadır. Klasik formu içindeki tarih için süreksizlik, hem verilmiş hem de düşünülmez olan idi fakat şimdi o tarihsel çözümlemenin temel unsurlarında bir olmuştur. Foucault, bu kavrama üç rol yükler: a) Süreksizlik tarihçinin kararlı bir faaliyetini oluşturur, b) süreksizlik tarihçinin arkeolojik betimlemesinin sonucudur, c) süreksizlik, uygulandığı alana ve düzeye göre farklı bir biçim alır ve farklı bir görev üstlenir (Foucault, 1999, s.20-21;Wiele, 2002, s.183). Dördüncü tez, Foucault'nun "genel tarih" adını verdiği çok farklı tasarıyı, "global tarih" temasının karşısına koyan tezdir. Bu teze göre, global tarih bir medeniyetin bütünlük biçimini, bir dönemin bütün fenomenlerinde ortak olan anlamı ve bu fenomenlerin bağlantılarını açıklayan ilkeyi, kısaca metaforik olarak bir dönemin "çehresi" denebilecek olan şeyi yeniden kurmaya çalışan bir tasarımdır. Foucault'nun bu tasarımı üç temel hipotezi ortaya çıkarır: a) Çok iyi tanımlanmış zamansal, aşkın bir alanın (nedensellik ağı; analoji ilişkileri, merkezi bir çekirdek deyimi) bütün olayları, bütün fenomenleri arasındaki tekdüze ilişkiler sistemi hakkındaki hipotez; b) Bir tarihsellik formunun kendisi hem bütün fenomenlere egemen olur, hem de onların tümünü aynı dönüşüm tipine bağlar; c) Tarih bağlantı ilkelerini kendinde barındıran büyük birlikler (dönem, evre) halinde eklemlenebilir (Foucault, 1999, s.22)

Yeni tarih, serilere, kopmalara, sınırlara, iniş çıkışlara, dengelemelere ilişkin problematiği ile bu postülatları yeniden gözden geçirir. Genel tarihin görevini belirleyen problem, üst üste konulmuş ve birbirinden bağımsız (ekonomi, kurumlar, bilimler,dinler ve edebiyat gibi) birçok tarih arasındaki hangi ilişki biçiminin uygun bir şekilde betimlenebileceğini betimlemektir. Hangi düşey sistemleri betimlemeye elverişlidir? Birbirleri arasındaki bağlantılar ve egemenlikler oyunu nedir?

Dengelemeler farklı zamansallıklar, çeşitli süreklilikler hangi etkiyle olabilir? Hangi farklı bütünlükler içinde bazı elemanlar eşzamanlı olarak bulunabilir? Farklı seriler arasında ilişkiler nelerdir? Hangi "serilerin serilerini", başka bir deyişle hangi "tablolar"ı oluşturmak mümkündür? Kısacası, tarihin global betimlemesi, bütün fenomenleri (prensip, ruh, dünya görüşü bütünlük biçimi gibi) tek bir merkez etrafında yoğunlaştırdığı halde, genel tarih tam tersine *bir dağılım alanı*nı gösterir (Foucault, 1999, s.23; Wiele, 2002, s.184).

Temel işlevi tek bir merkezi değil, bir dağılım alanını kuşatan arşivi betimlemek ve çözümlemekten ibaret olan "arkeoloji" ile "düşünceler tarihi" hakkında sahip olunan geleneksel imaj arasında var olduğuna inandığı karşıtlığa işarete eden Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nin "Arkeoloji ve Düşünceler Tarihi" başlıklı bölümünde arkeolojik çözümleme ile düşüncelerin tarihi arasında çok sayıda ortak noktanın bulunmasının yanı sıra "yeniliğin tahsisi" , "çelişkilerin çözümlenmesi", "karşılaştırmalı betimlemeler", "dönüşümlerin tespiti" konularında olmak üzere dört ayırıma da dikkat çeker: 1) Söylemi belge olarak incelenmeyen arkeoloji, kendi oylumu içerisinde ona anıt sıfatı ile başvurur. 2) Söylemleri özgün biçimleri içinde tanımlayan arkeoloji, her bir söylemin ortaya koyduğu oyununun başka bir söyleme indirgenemez olduğunu gösterir ki, bu da onun söylem biçimlerinin ayrımsal bir çözümlemesi olduğunun kanıtıdır. 3) Ne psikoloji, ne sosyoloji ve ne de daha genel olarak antropoloji ile kıyaslanabilir olan arkeoloji, bireysel eserlerin içine nüfuz eden ve onların bazen bütününü bazen de ancak bir parçasını, söylemsel pratiklerin tiplerini ve kurallarını tanımlar. 4) Arkeoloji nesnelleşmiş bir söylemin sistematik betimlemesidir ama; kaynağın esrarına bir geri dönüş değildir (Foucault,1999, s.178-179)

3.6.1.2. İlerleme ve Rasyonalite

Foucault, tarih ve bilim felsrefesinde ilerleme düşüncesini kabul etmediği gibi, bilimin birikim yoluyla ilerleyen bir faaliyet alanı olduğunu da kabul etmez. Foucault, süreksizlik ve buna bağlı olarak rasyonalite anlayışını, epistemik kırılmalar üzerine inşa ettiğinden, konunun daha iyi anlaşılması için ilerleme ve rasyonalite ile ilgili görüşlerini, epistemik kırılmaların işlendiği birinci bölümün sonuna yerleştirmeyi uygun bulduk. Bu nedenle burada birinci bölüme atıfta bulunmakla yetiniyoruz.

3.6.2. Soykütükçü Tarihin Epistemolojisi

3.6.2.1. Soykütükçü Tarihte Hakikat ve İktidar

Foucault ikinci dönem eserlerinde de tarihçilerin taktığı "epistemolojik masumiyet" maskesini düşürmeye devam eder (Poster, 2006, s.84). O'nun için tarih aynı zamanda bir iktidar biçimidir. Yani geçmişi bilme biçimi altında denetleme ve ehlileştirme aracıdır. Ranke'nin ifadesi ile tarihçi geçmişi gerçekten olduğu gibi yeniden kurar. Günümüzü geçmişle açıklar, bunu yaparken de "hakikati ifşa ettiğini" iddia eder ya da ikisi üzerinde bir hakikat iddiasında bulunur. Tarihçinin çalışmasını azmettiren, hakikatin katıksız gücü ve bilgi arayışıdır (Poster, 2006, s.84).

Geçmişi bilen biri olarak tarihçinin iktidarı vardır. Tarihçi geçmişi yöneten, besleyen, geliştiren ve kontrol eden bir entellektüele dönüşür Tarihi, kendine mal ettiği geçmişin, bugüne sebep olduğunu ileri sürerek iktidarın bir uygulamasını da inkar eder (Poster, 2006, s.85).Oysa tarih bir bilgi olaral iktidar ile ilşkisi içinde anlaşılabilir. Tarih meşruiyet temin eden bir iktidar aracıdır. Foucault tarihin bir bilgi olarak kesin hakikati olamayacağını Nietzsheci bir perspektiften dile getirir.

20. yüzyıla kadar tarihsel analizin hedefi esas olarak kapitalist sanayi toplumunun hayal meyal belirdiği ya da eklemlendiği büyük ulusal bütünlerin geçmişini yeniden inşa etmekti. Kapitalist sanayi toplumu 17. ve 18. yüzyıllardan beri Avrupa'da ve dünyada büyük ulus toplumlar şemasına göre oluştu. Tarihin burjuva ideolojisi içindeki işlevi kapitalizmin ihtiyaç duyduğu bu büyük ulusal birimlerin zamanın uzak geçmişlerinden nasıl geldiğini ve çeşitli devrimler aracılığı ile kendi birliklerini nasıl sağlayıp sürdürdüğünü göstermekti (Foucault, 2004c, s.279). Tarih, öncelikle burjuvazinin kendi hükümranlığının ağır ağır geçekleşen büyük olgunlaşmansın sonucu, ürünü, meyvesi olduğunu ve bu anlamda da bu hükümranlığın tümüyle temellendirilmiş olduğu, çünkü karanlık zamanlardan geldiğini göstermesini sağlayan bir disiplindi. Burjuvazi tarih aracılığı ile bu hükümdarlığın zamanın derinliklerin geldiğini dolayısı ile onu yeni bir devrim ile tehdit etenin olanaksız olduğunu gösteriyordu. Aynı anda burjuvazi hem iktidar işgal etme hakkını sağlamlaştırıyor hem de yükselen bir devrimin

tehditlerini uzaklaştırıyordu. (Foucault, 2004c, s.279). Tarihin haç işareti altında, her söylem, haklı davalarının tanrısına ibadet biçimini alıyordu (Foucault, 2004b, s.65). Tarih Michellet'in "geçmişin dirilişi" diye adlandırdığı şeydi. Tarih, ulusal geçmişin bütünlüğünü canlı kılmayı amaç edinmişti. Tarihi içinde doğduğu ve geliştiği ideolojik sistemde kurtarmak istiyorsak, tarihin bu eğilimi ve rolü şimdi gözden geçirilmelidir. Tarih daha ziyade toplumların fiilen elverişli olduğu dönüşümlerin analizi olarak anlaşılmalıdır. Günümüzde yapıldığı şekliyle tarihin iki temel nosyonu, *zaman* ve *geçmiş* değildir artık. *Değişim* ve *olay*dır (Foucault, 2004c, s.279).

Nietzsche'nin kurduğu 'ayırım felsefesi', hakikat ile batılın, öz ile görünüşün ve rasyonel olan ile irrasyonel olanın arasındaki ayrımın ortadan kalkması gerektiğini iddia eder; çünkü bu ayrımların dayandığı dil ve dilsel ifadelerin ötesinde ve üstünde değişmez ve nihai bir 'ayırım'ın temeli olan bir garantör (örneğin Tanrı) yoktur. Tanrı ölüp rasyonel düşüncenin temeli yok olduğu zaman görülecektir ki ayırımın aslında insanoğlunun iktidar isteminden (başka bir deyişle 'yorumlama istemi' yahut 'ideolojik çıkar'dan) başka bir şey değildir. Bu sebeple de beşeri öznenin sınırları onu aşan ilahi bir öz ya da aşkın bir akla atfedilemez. Bu demektir dünya tecrübemizde karşılaştığımız herşey bir yorumdan başka bir şey değildir. Dolayısı ile öznel değerlerimiz açısından yorumlandığı için bildiğimiz tek dünya ayırımlar dünyası, yorumlar dünyasıdır (Vattimo, 1999, s.13-14). Fransız edebiyat kuramında geliştirildiği şekliyle dil bilim kuramına göre tarih, hiç bir içkin birlik ya da tutarlılık göstermez. Bu kurama göre her tarih kavrayışı dil aracılığıyla inşa edilen bir yapıntı olup, özne olarak insanların çelişkilerinden ve ikircimlerden özgür, bütünlenmiş bir kişiliğe sahip olmadıklarını ve her bir metnin müphem olmayan niyetleri ifade etmemesi yüzünden farklı yollarla okunup yorumlanabileceğini öne sürerler (İggers, 2000, s.124).

Nietzsche "icat" kelimesini kullandığında kafasında icat karşıtı olan "köken" kavramı vardır. O, köken demek için "icat" kelimesini kullanır (Foucault, 2000c, s.169). Sürekliliği imleyen köken ile kopuşu imleyen icat arasında karşıtlık vardır (Foucault, 2000c, s.170). İcatları arayan tarihçi, değişikliklerden tiksinti duymamalıdır. Zira küçük ve değersiz şeylerden büyük ve değerli şeyler meydana gelmiştir. Kökenin gösterisine karşı bir tarihsel yöntem olarak soykütüğün imalatların (ideallerin) ve

icatların itiraf edilmeyen küçüklüğünü ortaya çıkarması gerekir. Yani bilgi icat edilmiştir (Foucault, 2000c, s.170). Bilginini icat edildiğini söylemek kökeni olmadığını söylemektir. Daha kesin olarak ise "bilginin insan doğasına kazınmış olmadığını" söylemektir. Bilgi, insan doğasının bir parçası değildir. Bilginin temeli, çatışma içindeki güdülerdir, mücadeledir, savaştır, savaşın sonunda bilgiyi doğuracak olan şey risk ve rastlantıdır (Foucault, 2000c, s.171). Bilginin icat olmasının ikinci anlamı ise, insan doğasından türememesinin yanı sıra, bilinecek dünya ile bir bağı, hakkıyla akraba bile olamamasıdır. Nietzsche'ye göre bilgi ile bilinecek şeyler arasında hiçbir bağlılık, önceden görülebilecek hiçbir yakınlık yoktur. Dolayısıyla bir insan doğası, bir dünya ve ikisi arasında bilgi denen şey vardır. Bunlar arasında hiçbir yakınlık ve benzerlik, hatta bağ bile yoktur. Kant'ın terimleriyle deneyimin koşulları ile deneyim nesnesinin koşulları bütünüyle farklıdır.

Nietzsche doğada hiçbir yasa, bağlantı, güzellik, bilgelik ve uyum olmadığını söyler. İşte bilgi, böyle bir dünya ile ilgilidir ve bilgide herhangi bir hakla bu dünyayı bilmeye kendisini yetkili kılacak hiçbir şey yoktur. Doğanın bilinmesi doğal değildir (Foucault, 2000c, s.172). Yani düzen ve yasanın olmadığı dünyanın düzenli sistemli ve kesin bilgisi mümkün değildir.

Bilgi ile bilginin bilmesi gereken şeyler arasında hiçbir doğal süreklilik ilişkisi olamaz. Var olan ilişki şiddet, tahakküm, iktidar ve ihlal ilişkisinden başka bir şey olamaz. Bilgi, bilinecek şeylerin ihlali olabilir ancak; yoksa bir algı, bir tanıma, şunun özdeşleştirilmesi veya bununla özdeşleşme değildir. Bu düşüncelerle Nietzsche, Batı düşüncesinden iki noktada ayrılır. Birincisi; bilgi ile eşya arasındaki kopmadır. Batı felsefesinde bilinecek şeylerle bilginin kendisinin süreklilik ilişkisini sağlayan şey gerçekte nedir? Bilgiye dünyadaki şeyleri gerçekten bilme gücünü ve bilginin sürekli hata, yanılsama keyfilik olmamasını sağlayan nedir? Batı felsefesinde bunu sağlayan Tanrı idi. Descartes'tan beri ve hatta Kant'da bile bilgi ile bilinecek şeyler arasında bir uyum olmasını sağlayan bu ilkedir. Bilginin dünyadaki şeyler üzerinde temellendiğini kanıtlamak için Descartes, Tanrı'nın varlığını kabul eder (Foucault, 2000c, s.172-173). Bilgi teorisi, Nietzsche'nin analizi ile teolojiden kesin olarak kopmaya başlar. Bu durumda birlik ve egemenlik içindeki insani öznede yok olur (Foucault, 2000c, s.173).

Sonuç olarak bilginin kökünde yer alan ve onu üreten tüm bu etkenlerin ortak yanı; nesne ile aramıza mesafe koymak, ondan uzaklaşma ve aynı zamanda onu uzaklaştırmak ve yok etme istencidir. Nesneyi kendine yaklaştırmaya onunla ya özdeşleşmeye yönelik ve hiç kuşkusuz karanlık bir istenç değil, tersine ondan uzaklaşama ve yok etme karanlık istenci vardır. Yani bilginin radikal kötülüğü (Foucault, 2000c, s.175). Bilgide nesneye bir upuygunluk, bir kendine katma ilişkisi değil, daha ziyade bir mesafe ve tahakküm ilişkisi vardır. Bilgide mutluluk ve aşk gibi bir şey değil kin ve düşmanlık vardır. Birleşme değil, geçici iktidar sistemi vardır (Foucault, 2000c, s.175).

Kısaca bilginin ne olduğu sadece mücadele ve iktidar ilişkilerinde, şeylerin ve insanların kendi aralarında bir birlerinden nefret etme, mücadele etme, tahakküm kurmaya çalışma, iktidar uygulamayı isteme biçimleri ile anlaşılabilir. Bu türden analizin, bizi bilginin, bilgi olgularının ve bilgi öznesinin siyasi tarihi ile ilgili bir tarzda nasıl tanıştırdığı anlaşılır (Foucault, 2000c, s.175). Nietzsche, bilginin bir doğası, özü ve evrensel koşulları olmadığı; fakat, bilginin, bilgi ile aynı düzene ait olmayan koşulların tarihsel ve anlık sonucu olduğunu söyler (Foucault, 2000c, s.175).

Foucault, *Kelimler ve Şeyler'*de bir anlayış tarzı olarak tarihselliğin ortaya çıkışına işaret eder ve tarihin hem bir bilgi biçimi olarak, hem de emprik fenomenlerin temel var oluş hali olarak bizzat kendisinin bir tarihsel fenomen olduğunu savunur ki bu şu anlama gelir; tarih, bilgi için tartışmasız bir zemin hazırlayamaz ve tarihsellik de var olmanın temel tarzı olarak a priori bir ayrıcalık iddiasında olamaz (Young, 2000, s.125).

Nietzsche'ye göre hakikat söylemi, güç isteminden başka bir şey değildir. Bilimsel ve rasyonel düşüncenin objektif ve tarafsız hakikat arayışı da metafizik düşüncenin kendi çıkarı için uydurduğu bir yanılsamadan ibarettir. Nietzsche için hakikat olarak değil, perspektif olarak bilgi vardır.

Focault'nun bilme alanları analizini bütünüyle tarihselleştirmiş ve yerelleştirmiş olması, hakikat kavramının dışlanmasının söz konusu olduğunu göstermez; ama bu, hakikatin mutlak ve nesneye olduğu şeklindeki eski klasik hakikat tanımıyla ötüştüğü anlamına da gelmez, tam da *nesne varolmadığı,* bakışla, sözcelerle, söylemelerle üretildiği için nesne

her zaman bir nesneleştirme sürecinin peşi sıra beliren bir kurgu olarak kalır. Bu yüzden de nesneye uygunluk, bu nesnenin kurulduğu tarihsel kipliklere uygunluktan ibarettir. Bu anlamda hakikat, elbette dar anlamı ile var değildir; ama onun yerine *hakikat ilişkileri* vardır. Foucault sonradan buna *hakikat oyunları* adını verecektir. Bununla bir nesnenin hangi koşullarda ve hangi koşullar bağlı olarak bilme alnı için önem kazandığının saptanmasını kasteder (Revel, 2005, s.97).

3.6.2.2. Tarihte Nedensellik, Nesnellik ve Öznellik

Teleolojik çizgisel, rasyonel tarih Foucault'daki anlamı ile kopuşla, hesaplaşmak zorundadır. Bu olay Şoa'nın temsil ettiği süreksizliktir. Bu savaş olayı rasyonel tarihin rahatlatıcı çizgiselliği/sürekliliği/ilerlemesi ile nasıl bütünleştirilecektir. Hegel sonrası tarih yazımının temel gereksinimi olan süreklilik nasıl korunacaktır? (Revel, 2005, s.85). Bu mümkün olmadığından "anıtsal tarih"e karşı olayları tekilliği içinde düşünmek gerekir. Sürekli bir teleolojikleştirme sürecine karşı, telos'un yokluğunu kesinlemek ve tam tersine beklenmedik olayların uyuşmazlıkların ve sıçrayışların öyküsünü kurmak gerekir. Öyleyse, zorunluluk kavramını, neden-sonuç ilişkisinin yol açtığı çizgiselliği bir yana bırakmak gerekir. Tarihsel nedenselliğin sonunun ilan etmek gerekir (Revel, 2005, s.86) ve Nietzsche buna imkan sağlar. Foucault için olayların tarihini yapmanın bir tek yolu vardır; oda ardışıklılıkları ve kronolojikleri içinde bir olgular tarihi, ölü olayların bir anlatımını, yazmak değil, tam tersine şimdiden yola çıkarak ve ona bağlı olarak geçmişin soykütükçü bir okunmasıdır (Revel, 2005, s.88). Soykütükçü tarih yazımı süresizliğe denk düşen tarihsel boyuttur.

Foucault'nun amacı Batının kültürel bakımdan bağlı olduğu şeylere meydan okumaktır. Bunlar klinikçi emprist yöntemin aşkın gösterilen oluşu, tümevarımsal çıkarın kuralları, doğru ve güvenilir bilginin tekabüliyet teorisi, tarihsel nesnellik, ilerleme ve tarafsız analizdir.

Foucault'nun tarih yöntemi, özellikle iktidar meselelerinin tarih yazma ve kurma süreçlerinine dahil edilişi hakkında çok şey anlatır. Profesyonelleşmiş bir disiplin olarak tarihin geleneksel işlevi geçmişin doğru kavranışını örgütlemektir. İster

canlandırma, keşfetme, yeniden kurma, isterse yapı çözme biçiminde olsun tarih yazma işine kalkıştığımızda yaptığımız şey bir disiplin ve bir geçmiş yaratmaktır. Foucault, bunu kabul ederken, tarihçinin söylemsel pratiklerine, geçmişte yaşayan insanlar kadar tarihçilerin de alabilecekleri çeşitli özne konumları oluşturduğunu iddia eder. Her çağ ya da episteme ilk başta nesneler arası benzerlikler ve farklılıkları figüratif ayırma sürecine göre bilgiyi üretme ve kullanma biçimleri tarafından belirlendiği için dil, ideoloji, iktidar ve tarih yazma, tarih içinde kopmaz bir biçimde bir birbirine bağlıdır (Munslow, 2000, s.192-193).

Foucault'ya göre, insan zihni açısından gerçekten bilinebilir hakiki bir gerçekliğe dolayımsız erişmenin yolu yoktur. Deneyime (geçmiş şimdiki ya da gelecekteki) açılan tek kapı olarak güç kullanımı, meşruluk ve gayrı meşruluk için çerçeve oluşturan bir gösterme süreci olarak dildir. Nietzsche'den kaynaklanan bu yaklaşım emprizmden temelden ayrılır; çünkü nesnelliğin kendisinin tarihsel ve kültürel bir kurmaca olduğu göz önüne alınırsa herhangi bir şeyi, nesnel olarak bilmenin imkansız olduğu anlamına gelir bu (Munslow, 2000, s.180). Tarih, işlenmiş geçmiş ve bir tahayyül gücü faaliyeti olarak tarihçinin giriştiği sonsuz bir yorumlama sürecidir. Analiz kategorilerimiz varsayımlarımız modellerimiz ve figüratif üsluplarımızın hepsi çözmeye çalıştığımız tarihin bir parçası haline gelir (Munslow, 2000, s.181).

Foucault, tarihin hiçbir zaman nesnel olamayacağını, çünkü, tarihin tarihçiden, tarihçinin de kendi zamanından ya da kültürel bağlamından ayrı olmayacağını ileri sürer ve dolayısıyla tarihin aldığı gerçek yönü keşfetmekten daha önemlisi dilin anlam yaratma gücünü kavramaktır diyerek emprist ilkeye karşı çıkar. Sonuçta tarihçi kendisinse ve okuruna karşı dürüst olmak için içinde yaşadığı kültürel sınırların ötesine taşan ve amprist garantili bir nesnellik iddiasında asla bulunmamalıdır (Munslow, 2000, s.184). Nesnelliğin sadece bir mit olduğunu daha da önemlisi modernist teorideki sözcükler ile şeyler, önermeler ile deliller arasındaki göndermeselliğin hiçbir şekilde mümkün olmadığını düşünür. Foucault'nun bütün bunlardan söz etmesinin asıl nedeni; tarihin geçmiş gerçekliği temsil ettiği iddiasını ve bu yolla açıklamanın bir biçimde tam akla yatkın ya da gerçekçi olabileceği yeni bir iddiayı çürütmektir (Munslow, 2000, s.184).

Edward Munir, Foucault hakkında şöyle der; "kanıtlama ölçütleri, geçmişi bugüne uyduran bir modern disiplinden geldiği için kuramsal kanıtlanamaz. Doğruluk, bir disiplin ya da bir kurum tarafından tanımlanan bir düzene uymak anlamına gelir" (İggers, 2000, s.112).

Foucault, özeklikle empristlerin zaman ötesi ve özsel olduğuna inandıkları tarihsel hakikati tespit etma çabalarını elinin tersiyle iter. O, tarih, mamul bir şey olduğundan ve biz de unun içinde olduğumuzdan bir biçimde tarihin dışına çıkabileceğimizi ya da daha da kötüsü bunun disiplinimiz açısından vazgeçilmez bir gereklilik olduğunu iddia etmenin yanlışlığına işaret eder. Kendi deyişiyle tarihçiler, eserlerinde belli bir zamana ve belli bir yere bağlı olduklarını açığa vuran öğeleri silmek için büyük acılar çekerler (Munslow, 2000, s.185). Foucault, bu tarih görüşleri ile hakikatin orada bir yerde durduğuna dair tekabüliyet teorisini masalını reddetmekle kalmaz, yeniden kurmacılığın tarihsel hakikati sanki hakkındaki betimlemenin ötesinde var oluyormuş gibi ortaya çıkmasına imkan tanıyan şeffaf bir anlatı inancını da elinin tersiyle iter. O, bu genel tutumundan türetilen mitleri bir kenara koymuştur. Kaba olguculuk, tarafsız tarihçiler, nesnellik, ilerleme, istikrar, süreklilik, kesinlik, kökler ve tarih, ideoloji, kurgu ve perspektif arasındaki ayrım çizgilerini, kendi deyişi ile Foucault, amprizmin hakikat istencini reddeder (Munslow, 2000, s.185).

Foucault'ya göre tarih, kelimeler ve şeyler arasında toplumsal bir biçimde kurulmuş ilişkilerin bir dil sistemi olarak, var olur ve bu süreç aracılığıyla biz kendi anlatılarımızı yaratır ve yaşarız

Foucault, soykütüksel dönüşle beraber "bekleneceği üzere" tarihle ilgili yazılarını kurmaca bir karakter taşıdığını da kabul etmeye başlar. 1967'de *Kelimler ve Şeyler'*in "yalnızca katıksız bir 'kurmaca" olduğunu iddia etmişti (Megill, 1998, s. 347). 1977'de yaptığı bir söyleşide de kurmaca konusunda şunları söyler Foucault (2003a, s.115-116):

> Kurmaca sorununa gelince, bu benim için çok önemli bir sorun, Kurmacalardan başka bir şey yazmamış olduğumu fark ediyorum. Bu derken hakikat dışı demek istemiyorum. Kurmacayı

> hakikat içinde çalıştırmak, bir kurmaca söylemiyle hakikat etkileri yaratmak ve hakikat söyleminin henüz varolmayan bir şeyi kışkırtması, imal etmesi, "kurgulanması" anlamında davranmanın mümkün olduğu kanısındayım. Tarihi gerçek kılan siyasi bir gerçeklikten yola çıkarak tarih "kurgulanr", tarihsel bir hakikatten yola çıkarak henüz var olmayan bir siyaset "kurgulanır.

Foucault'nun tarihleri kurmacadır. Geçmişle ilgili literal (harfi harfine açıklanan) hakikatin temsili olmadıkları açıktır. Geçmişi "gerçekte olduğu gibi" betimlemeyi amaçlamazlar. Tam tersine bunların mit yaratıcı bir işlevi vardır. Foucault, sonraki yazılarında Nietzsche' nin bugün işe yarayacak mitler üreten en azından üretmesi gereken bir şey olarak gören tarih anlayışını kabul eder. Ayrıca "Batının Orta Çağ'dan bu yana atfettiği ve bilimsel söylemle uğraşan kişilere ayırdığı iktidarın sonuçları"nı da eleştirmeye başlar (Megill, 1998, s.348). Ona göre "hakikat kılan bir siyasi gerçeklik temelinde tarih kurgulanır; tarihsel bir hakikat temelinde henüz var olmayan bir siyaset kurgulanır" (Foucault, 2003a, s.116). Bu önerme hakikat ve doğruluk arasında tuhaf bir etkileşim olduğunu belirtir: Yalan söyleyen bir tarih "doğru" bir siyasi gerçekliğin varlığıyla meşrulaştırılır (Megill, 1998, s.361).

Saussurecı dil kuramı perspektifinde ve Jaques Derrida'nın dekonstrüksiyonist yönteminde metin dışsal bir gerçeklikle hiçbir bağlantısı yoktur ve kendi içine kapalıdır. Bu, yalnız edebiyat değil, aynı zamanda tarih metinleri için de geçerlidir. Metinlerin gerçekliğe gönderme yapmaması yüzünden, gerçek ile kurgu arasında hiçbir fark yoktur der Barthes. Kaldı ki metin yalnız dışsal dünya ilişkisinden bağımsız olarak değil, aynı zamanda yazarından da bağımsız olarak görülür. Önemli olan tek şey metindir, onun kaynaklandığı bağlam değil. Michel Foucault tarafından atılan bir sonraki adım, metinlerin üretiminde önemli bir etken olarak yazarın bertaraf edilmesidir. Aynı zamanda kasıtlılık ve anlam da metni terk eder. Foucault'ya göre tarih bu nedenle önemini yitirir. Tarih, Batılı insanın modern tarihin "klasik" evresi adını verdiği geç bir evresinde, halihazırda geride kalmış olan bir evresinde icat edilmiştir. Foucault ve Derrida'nın eleştirisi, her metinde saklı olan ideolojik ön yargılara yöneliktir. Bu yüzden Foucault ve Derida metnin yazarından özgürleştirilmesi

gerektiğini ileri sürer (İggers, 2000, s.124). Foucault ve Derrida da dilin siyasal sonuçlarına ve onda saklı olan iktidar ilişkilerine haklı olarak işaret ettiler. İnsani yaşama sızan bütün bu çelişkiler, gözlemciyi, her metnin ideolojik unsurlarını soyup çıkarmak üzere, "yapısını parçalamaya" zorlar. Her gerçeklik yalnız konuşma ve söylem aracılığıyla iletişime girmez ama çok temel bir tarzda, aynı zamanda onlar tarafından yapılır (İggers, 2000, s.136). "Gerçeklik varolmaz, varolan yalnızca dildir" (İggers, 2000, s.137). Gerçeklik dil içinde oluşur. Dilin dışında bir gerçeklik yoktur.

Foucault'ya göre tarihçiler, şeylerin gerçek dünyasına tekabüliyet sağlamaktan ya da sorunsuz bir biçimde onu temsil etmekten çok, tarihi oluşturan dilsel temeli önermeleri irdelemelidir. Yani tarihçiler, orijinal anlam arayışını terk etmelidir (Munslow, 2000, s.182). O'nun gerçekliğin toplumsal olarak kurulduğu düşüncesi, aynı zamanda iktidar/bilgi denklemi olarak betimlediği şeydir. Foucault'ya göre disiplinler olarak toplanmış bilgi, hayatlarımızı denetleme araçlarına dönüşür, bastırır ya da izin verir. İzin verileni kabul ederken, verilmeyeni dışlar, dolayısıyla tek bir tarih yerine birçok dışlama (marjinalleştirilmiş ya da "öteki"), içleme (normal olarak kabullenme) ve ihlal (anormalleştirilen normal) tarihlerinden söz edebiliriz (Munslow, 2000, s.183).

Foucault, tarihsel verileri, olayların kendileri değil, temsilleri olarak gördüğünden şu sonuca varabiliriz; tarihsel anlam ne delillerin nesnel tarihsel bağlamına oturtulmasından (tekabüliyetin keşfinden), ne de yazarın niyetinin keşfinden türetilir (Munslow, 2000, s.189). Dolayısı ile metni ortaya koyan yazar ölmüştür. Metnin anlamını ortaya çıkarmak için yazar başvurmaya gerek yoktur.

Belgeler biçimindeki deliller, yerleşik, çıkarımcı yorum bilimin işine yarayan, geçmişin yeniden kurulabilir izleri olarak görülemez. Tarih fiilen olmuş olanın kaydı değil, tarihçilerin verileri kendi sosyal gerçeklik versiyonuna göre örgütledikten sonra bize olmuş olana dair anlattıklarının kaydıdır. Yeniden kurmacıların amprist tümevarımcı çıkarım sürecine (delilerden kalkarak geçmişe ilişkin hakikati temin etmeye) bağımlılığı, aldatmacadan başka bir şey değildir. Epistemin mecaz tarafından belirlenimi delillerin önemini azaltmaz; ama bunlara dilin işlevi karşısında kaçınılmaz olarak ikincil rol biçer, yani anlatı içerikten önce gelir. Deliller, başlangıç noktası değil, tarihin vardığı yerdir başlangıç noktası metafordur (Munslow, 2000, s.189).

Tarih artık bir zamanlar olduğu gibi ekonomik yapılar, rakip milliyetçilikler, politik ve kültürel devrimler, fikirlerin işleyişi ve zıtlaşması, büyük erkek ve kadınlar, aşırılıklar çağı ve denge dönemleri, cumhuriyetler ve monarşiler, imparatorluklar ve hanedanlar, açlıklar ve salgınlar benzeri yerleşik analiz kategorileri ile değil, özellikle disiplinlerin hakikat, otorite ve kesinlik iddiaları yoluyla toplumların bilgiyi nasıl yorumladığı tahayyül ettiği, yarattığı denetlediği, düzenlediği ve dağıttığına bakılarak tanımlanır. Olaylar tarihe hükmetmez; tarih olaylara hükmeder. Bu radikal bir kavrayıştır ve Foucaul'nun geçmişe bir epistemik dayatma üzerine pratik anlayışını gösterir (Munslow, 2000, s.186).

Bununla beraber Foucault, sürekli olarak ele aldığı konuda her dönemin bakış açısına bağlı kaldığını ve belgelerin (tıp, yönetim kayıtları çok sayıda bilim dalına ait inceleneler, hapishane dosyaları, cinsel ahlak literatürü) kendisini doğrulayabileceği varsayımından hareket eder. Nesnel gerçekliğe karşı tüm Nietzsche vari küçümsemeye karşın Foucault, en az geleneksel tarihçi kadar nesnel gerçekliğin kendi lehine olmasından hoşlandığını göstermektedir. Başka bir deyişle nasıl bir tarih yazımının peşinde olursa olsun Foucault kendisi tarihsel kanıtların kendi yanında yer aldığını öne sürer (Merquior, 1986, s.192).

Merquior, Foucaultcu yorumların bazılarının anlamlı ve tarihsel olaylara yeni bir bakış açısı getirdiğini, ancak çoğu yorumlarının olgular tarafından doğrulanmadığını düşünmektedir (Merquior, 1986, s.192). Bu durumda Foucault'nun çalışmaları epistemolojik bir paradoksun içine düşmüş olmaktadır. Gerçekliği anlattığının kabul edilmesi halinde, bütün bilgi, nesnellik açısından kuşku altında kalır.Bu durumda teori kendi doğruluğunu nasıl kanıtlayacaktır? (gerçeği anlattığı savı ve gerçekliğin olmadığı savı) Foucault, bu paradoksu çözme çabası da göstermez (Merquior, 1986, s.196).

Foucault, sahip olduğumuz tek gerçekliğe dil aracılığıyla erişebildiğimizden dolayı, gerçeklik hakkında tam ve kesin bir bilgi ihtimalinden kuşku duysa bile, tarihin doğasının onun örneğinde epistemenin yaratıcı var oluşunu "orada bir yerde" durduğu yolundaki yeniden kurmacı varsayımdan hareket etmeye mecbur kalır. Foucault'nun dört episteme anlayışı, dilin bilgiyi yaratmak ve nakletmek için her bir epistemede nasıl geliştiği ve işlev gördüğünü bilmeye bağlıdır. Fakat kendi epistememizden

kaçamayacağımız için tarihsel değişimi neyin oluşturduğunu hiçbir zaman bilemeyiz (Munslow, 2000, s.196). Lacan ve Derrida'da olduğu gibi Foucault'ya göre de "dilin gönderme yaptığı hiçbir dış gerçeklik, dolayısıyla hiçbir diyalektik gerilim ve hiç bir değişim ilkesi yoktur" (İggers, 2000, s. 93).

Haidegger, varlığın, dil kullanımıyla oluşturulan bir "açık alan"da ikamet ettiğini öne sürmüş ve dilin "varlık evi" olduğunu ilan etmiştir. Dilde duran "varlık", daima çeşitli konuşma nüanslarında değişiklik gösterir. Kısaca "dünya temsil edilemez; yalnızca dil vasıtasıyla var olması gerçekleştirilir" (Murpy,2000,s.39). Foucault, Derrida ve Barthes gibi yazarlara göre dil, varlık için bir kanal değil, gerçekliğin kaynağıdır (Murpy, 2000, s.39). Foucault, dil bir kez var olmaya başladıktan sonra, kavramsallık öncesi bir deneyim durumuna dönemeyeceğimizi söyleyerek, kökenler sorununa dikkat çeker. Dil, düşünce ve deneyim arasındaki mesafenin bir parçası haline gelmiştir; yani dilin varlığı çocuksu var oluşu dizginler. Kelimeler, şeyler ve deneyimler arasında, istikrarsız ve belirsiz bir ilişki vardır. Rasyonalist var sayımın düşünce ve eşitlemesi bundan böyle savunulamaz hale gelir (Stauth ve Turner, 1997, s.73).

Foucault'nun arkeolojileri, önceden verilmiş, genel olarak kabul edilmiş ya da tarihi belirlenmiş olaylara bağlanan ve olgular ile olayları birbirine bağlayan sebeplilik, karşıtlık ya da açıklama ilişkilerini tanımlamayı kendine iş edinen tarih tipinin tersini savunmaktadır. Açıklanması söz konusu olan olaylar serisi artık bir veri olarak görülemez. Bundan dolayı da Foucault artık kendini, bir serinin verilmiş her elemanının yerini öteki elemanlara göre tespit etmekle sınırlamaz. O'nun, *Bilginin Arkeolojisi'*nde yazdığı gibi sorun; birlikleri oluşturmak, bir birliğe ait olan elemanları tanımlamak, bir birliğin başladığı ve bittiği yeri göstermek, bu birliklerin yasalarını açıkça belirtmek ve farklı birlikler arasındaki ilişkileri tasvir etmektir. Bu Foucault'nun, Annalles ekolü ile paylaştığı bir amaçtır; fakat O'nun, serilerin kuruluşu konusundaki bakış açısı, ifadelerin kuruluşu ve meydana gelişi hakkındaki kuralları çözümlemesi özgünlüğünü belirlemektedir (Davidson, 2002, s.104). Foucault tarihsel çalışmalrında olayları bir nedensellik zinciri içinde birbirine bağlayarak total bir tarih oluşturma teşebbüsünde bulunmaz.

3.6.2.3. Tarihte İlerleme ve Rasyonalite

Vattimo'ya göre tarih fikri ve bunun sonucu olarak ilerleme kavramı, 19. yüzyıl Avrupa'sının tarihselci ve pozitivist kültürüne aittir. İlerleme, tarihte daima ileriye giden bir hareket olarak ilerlemenin ve yeni olanın kendisinden önceki ile olan niteliksel farkının anlamsızlaşmasına ve dolaysıyla 'tarihin sona ermesine' yol açmaktadır (Vattimo, 1999, s.21). Ona göre bugün daha az tarihçi tarihin üniter organik bir süreç olduğu tezini benimsemektedir. Mikro tarih kavramında görüleceği gibi geçmişte tarih olarak anlaşılan şey, bugün 'sonsuz sayıda tarihler' olarak anlaşılmakta, bu yüzden onları 'ilerleme' ve 'aydınlanma' kavramı etrafında birleştirmek uygun görünmemektedir. Foucault, Michel Carteu ve H. White gibi tarihçiler, üniter bir tarih imajının öyküsel, dolaysıyla kurgusal bir temeli olduğu görüşünü yaygınlaştırmışlardır (Vattimo, 1999: 20).

Birçok kişi tarafından Foucault, "süreksizliğin filozofu" olarak eleştirilmiştir ve onun tarihi izafileştirdiği söylenir; fakat bu eleştiri kolaylıkla bertaraf edilebilir; çünkü bizzat tarih, fenomenlerin izafiliğinin, geçiciliğin ve zamansallığın sergilenmesinin bir tarzıdır (Young,2000, s.132). Sürekli bir gelişme, ilerleme ve küresel bütünlemeyi varsaydıkları ölçüde tarihselcilik ve batı hümanizmine karşı çıkar. Buna kendisinin daha bir şahsi olan şüpheli kavramsal kategorilerini ekler: özne, sınıf, İdeoloji, baskı, bilim, bilim olmayan ayrımı, ayrıca herhangi genel bir toplum, nedensellik veya bizatihi tarih teorisi. (Young,2000, s.119). Aslında Foucault' nun yazdıkları bir yöntem ya da sistem oluşturmaz. O, her türlü sistem kavramına düşmandır. Nietzsche'de olduğu gibi onun için de her türlü "sistem istemi, bir dürüstlük eksikliğidir" (Megill, 1998, s.376). Yeni tarihte özne çoğullaşmış ve parça parça tarih araştırması genel büyük tarihin yerini almıştır. Foucault *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi*'nde İnsanın merkez olmadığı, şeylerin kendi iç tarihinin olduğu bir tarih öne sürmüştür (Akay, 1999, s.48).

Foucaultcu tarih art zamanlı evrilmez. Bu tarih en iyi ihtimalle eş zamanlı, yani bir söylemsel yapının aniden ortaya çıkışı olarak anlaşılabilir (Munslow, 2000, s.196). Geleneksel Batı tarih kavramlarının temelinde yatan ilerleme fikri 'sekülerleştiği için' krize girmiştir. Gehlen'in deyimiyle rutin hale gelmiştir. Bugün ilerleme; eskiden

olduğu gibi bir hedef ya da teleolojik bir süreç olarak anlaşılmamaktadır. Vattimo'ya göre hümanizma "Tanrı'nın ölümü"nden ve metafiziğin çöküşünden dolayı bunalıma girmiştir. Paradoksal bir biçimde bu bunalım, insanlığın evrenin merkezi olarak Tanrı'ya değil de, insana dayanması nedeniyle ortaya çıkmıştır (Vattimo, 1999, s. 24,86). Bunalım daha önce de bellirtiğimiz gibi "insanın ölümü" ile sonuçlanmıştır.

Foucault'nun tarihlerinde teselli ve güven veren hiçbir şey yoktur. Çünkü insanın tarihinde süreklilikler yoktur. İnsan varlıklarının bedeni bile istikrarlı bir gönderme noktası değildir. Tarihsel gerçeklik basitçe bilgi ve iktidarın bir kurumsallaşma süreci içerisinde gerçekleştirdiği işten ibarettir (Stauth ve Turner, 1997, s. 258-259). Foucault'nun eserlerinde tarih, daima çeşitlilik ve tesadüf, biriciklik tarafından belirlenen sonsuz bir mücadeledir, rasyonellik ve evrenselliğin zaferi değildir. Çünkü insanın gelişimi uyum ve iyi niyet yanılsaması altında bir tahakkümden daha koyu başka bir tahakküme giden bir kurallar sisteminin de şiddetin de kurumsallaştırılmasını içermiştir (Stauth ve Turner, 1997, s.258).

Foucault'nun tarihlerinin amacı, tarihe tabi kılınmamış, tutarlı ve sabit bir beşeri "konum" ya da "doğanın" varlığını ortaya çıkarmak değildir. Tarih için hiçbir rasyonel yön yoktur. Ne insan rasyonelliğinin doğa üzerinde tedrici bir zaferi vardır, ne de tarihin Marks'ın var saydığı gibi herşeyin üstünde bir gayesi vardır. Böylece tarih üzerinde çalışmak hiçbir sabitlilik, hiçbir teselli ve hiç bir sağlamlaştırma sağlamaz bize: Tarih hem kontrolsüz, hem de yönsüzdür (Skinner, 1997, s.106).

Yüzyılın başından beri filoloji, psikanaliz ve etnoloji çalışan özneyi söylemelerinin/disiplinlerin merkezinin dışına çıkarmışken "yapı" değil, "oluşum" olan tarihten yana, bazı tarihçiler pratikte güncel olanı görmeyi reddedip, disiplinlerdeki büyük mutasyonlara gözlerini kapmakta ve bilincin hükümranlığı için, tarihin, mitlerden, dilden ya da cinsellikten daha az tehlikeli ve korunaklı bir yer olmadığı gerçeğine kör kalmaktadırlar. Selamet için artık yapılmayan bir tarihi inşa etmeye çalışan bu kişiler, özneyi yakın tarihten yoksun bırakacak, dışlayacak olan süreksizliğin her kullanımında "tarih katledildi" diye haykırmaktadırlar. Burada göz yaşı dökülen şey tarihin silinişi değil, tümden öznenin faaliyetine gönderme yapan tarih biçiminin yok olmasıdır. Zira geçmişin tüm hazineleri tarihin bu yaşlı kalesine yığılmıştır. Tarih

kutsandığı için Antropolojik düşüncenin son ve güçlü yeri olduğu sanılıyordu. Oysa tarihçiler çalışmak üzere başka yere gideli uzun zaman oldu (Foucault,1999a, s.28; Foucault, 2004, s.145)

SONUÇ

Michel Foucault çalışmalarında özellikle, Rönesans, Klasik ve Modern dönem olarak isimlendirdiği tarihsel süreç üzerinde yoğunlaşmıştır. Foucault,'nun arkeolojik dönem çalışmalarında bahsettiği dönemlerin her biri, farklı bir "tarihsel *a priori*" ya da episteme tarafından belirlenen, epistemolojik olarak birbirinden kopuk olan tarihsel dönemlerden oluşur. Her dönemde bilgiyi belirleyen episteme değiştiğinden, bilgini üzerine inşa edildiği temel de yok olmaktadır. Buradan hareketle Foucault'nun tarih felsefesinin temel kavramının *süreksizlik* olduğunu gördük. Klasik dönemde süreksizlik tarihi ortadan kaldırıcı anlam taşırken, modern dönemde tarihsel çözümlemen temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Klasik dönemin zenginlik çözümlemesi, doğa tarih ve genel dilbilgisinde *süreklilik* fikri hakimken. Modern dönemde ortaya çıkan iktisat, biyoloji ve filolojiye *süreksizlik* damgasını vurmuştur.

Soykütükçü yöntemi kullandığı eserlerinde Foucault, arkeolojik dönemden farklı olarak, bilgiden ziyade, bilgi/ iktidar ilişkisi üzerine yoğunlaşmış ve çalışmalarına somut bir karakter kazandırmıştır. Bu dönem çalışmalarında Foucault, "normalleştirici" iktidarın, özneyi ve toplumsal bedeni nasıl kontrol altına aldığını ve kontrol altına alma sürecinde bilginin iktidar ile nasıl işbirliği yaptığını gösterir.

Soykütükçü tarih, şeylerin hiçbir özünün olmadığını gösterir. Bilginin oluşumunu mücadelenin rastlantılığına bağlayan soykütüğü, nesnellik ve nedensellik iddiasına karşı çıkar. Foucault, soykütüklerini antibilim olarak niteler.

Foucault'nun çalışmalarında önemli yer tutan epistemik kırılmalar, şeylerin bir özünün olmadığı ve bilginin özneden temellenmediği düşüncesi, geleneksel tarih felsefesinde önemli bir yer tutan ilerleme ve tarihsel faiilerin mevcudiyeti düşüncesine son verir.

Tekil ve tarih üstü hakikatin mevcudiyetine karşı çıkan Foucault, tarihe içkin olan bir teleolojiye inanmaz. Hakikat istemi iktidar isteminden başka bir şey değildir.

Batı tarihinde "öznelerin oluşum kipleri"ni tarihi bir perspektif içinde ortaya koymaya çalışan Foucault, Kant tarafından temellen, öznenin hem emprik hem de aşkın oluşuna dayanan epistemolojik paradokstan hareketle "insanın ölümü" ilan eder. Bu düşünce aynı zamanda Foucault'nun antihümanizmini ortaya koyar.

Foucault'nun çalışmalarının toplu bir incelemesi, onun tüm tarihi (kurumlar tarihi, bilim tarihi, düşünce tarihi vb.) yeni bir perspektifle okuduğunu ortaya koyar. Foucault'nun metodolojisi ve çalışmaları tarih felsefesine yeni bir bakış açısı getirmiş ve bir çok yeni çalışmaya kaynaklık etmiştir.

Foucault evrensel, kesin hükümler ortaya koyan bir tarih felsefesine karşı çıkar; fakat O, tarihi anlamsızlaştırmaya çalışmadığı gibi, tarihin istenildiği gibi yorumlanılabileceğini ve tüm yorumların birbirine denk olacağunıda söylemez.

KAYNAKÇA

Akay, A. (2000*). **Foucaul'da İktidar ve Direnme Odakları***.2.bsk. İstanbul: Bağlam Yay.

Akay, A. (1999). ***Tekil Düşünce***, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Barrett, M. (1996). ***Marks'tan Foucault'ya İdeoloji***. A. Fethi (çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları.

Bernauer, J. W. (2005). ***Foucault'nun Özgürlük Serüveni***. İ. Türkmen (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Best, S. ve D. KELLNER, Douglas (1998). ***Postmodern Teori***. M. Küçük (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Blanchot, M. (2005). ***Michel Foucault***. A. Meral(çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Burgelin, P. (2002). "Foucault'nun Arkeolojisi". ***Foucault ve Bilginin Arkeolojisi***. V.Urhan (drl. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 77-99

Davidson, A. I. (2002). "Arkeoloji Jenoloji ve Etik".***Foucault ve Bilginin Arkeolojisi.*** V. Urhan (drl. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları. Yayınları, s. 101-117

Deveci, Cem (1999). "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırılmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılmazlığı", ***Doğu Batı,*** S. 9, 23-39.

Descombes, V. (1993). ***Modern Fransız Felsefesi***. A. Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Falzon, C. (2001). ***Foucault ve Sosyal Diyalog***. H. Arslan (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Fetscher, İring (1997). "Tarih Felsefesi". ***Günümüz Felsefe Disiplinleri***. D. Özlem (drl. ve çev.). 2.bsk. İstanbul: İnkılap Kitabevi, s. 441-473

Foucault, M. (1992). ***Dsotluğa Dair***. C. Ener (çev.). İstanbul: Telos Yayıncılık

Foucault, M.l (1994). ***Kelimeler ve Şeyler/ İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi***. M.Ali Kılıçbay (çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Foucault, M. (1993). ***Cinselliğin Tarihi***. C. 1. H. Tufan (çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

Foucault, M. (1988) ***Cinselliğin Tarihi***. C. 2. H. Tufan (çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

Foucault, M. (1994) ***Cinselliğin Tarihi***. C. 3. H. Tufan (çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

Foucault, M. (1995). ***Akıl ve Akıl Bozukluğu / Klasik Çağda Deliliğin Tarihi***. M.Ali Kılıçbay (çev.).3.bsk. Ankara: İmge Kitabevi.

Foucault, M. (1999a). ***Bilginin Arkeolojisi***. V. Urhan (çev.).2.bsk. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Foucault, M. (1999c) ***Kendini Bilmek***. G. Ç. Güven (çev.). İstanbul: Om Yayınevi.

Foucault, M. (2000). ***Hapishanein Doğuşu/ Gözetim Altında Tutmak ve Cezalanadırmak***. M. Ali Kılıçbay (çev.).2.bsk. Ankara: İmge Kitabevi.

Foucault, M. (2000a)."Hakikat ve İktidar". ***Entellektüelin Siyasi İşlevi***. I. Ergüden ve T. Birkan(drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.59-85

Foucault, M.(2000b). "İki Ders". ***Entellektüelin Siyasi İşlevi***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 86-117

Foucault, M. (2000c). "İktidar Üzerine Diyalog". ***Entellektüelin Siyasi İşlevi***. I.Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.).. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 181-195

Foucault, M. (2000d). "Özne ve İktidar". ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 57-82

Foucault, M. (2000e). “Hakikat Kaygısı”. ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 83-97

Foucault, M. (2000f). “İktidar, Hakikat ve Kendilik”. ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 98-105

Foucault, M. (2000g). “Bireylerin Siyasi Teknolojisi”. ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 106-122

Foucault, M. (2000h). “Aydınlanma nedir”. ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 162-192

Foucault, M. (2000i). “Etiğin Soybilimi üzerine Sürmekte Olan Bir Çalışma”. ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay ve Ferda Keskin (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 193-220.

Foucault, M. (2000k). “Bir Varoluş Estetiği”. ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). O. Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 262 -268

Foucault, M. (2000l). “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”. ***Büyük Kapatılma***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.). I. Ergüden (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 163-278.

Foucault, M. (2001). ***Yapısalcılık ve Postyapısalcılık***. A. Utku ve Ü. Umaç (çev.). İstanbul: Birey Yayınları.

Foucault, M. (2001a). ***Ders özetleri/1970-1982***. (çev. Selahattin Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, M. (2002). ***Toplumu Savunmak Gerekir***. Ş. Aktaş (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, M. (2002a). ***Kliniğin Doğuşu***. T. Keşoğlu (çev.). Anakara: Doruk Yayınları

Foucault, M. (2003). ***İktidarın Gözü***. I. Ergüden (çev.). İstanbul:Ayrıntı Yayınları,

Foucault, M. (2003a). "İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder". ***İktidarın Gözü***. (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.106-116

Foucault, M. (2004)."Bilimlerin Arkeolojisi Üzerine Epistemoloji Çerçevesi'ne cevap".***Felsefe Sahnesi***. I. Ergüden (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.139-178

Foucault, Michel (2004a). "İnsan öldü mü?". ***Felsefe Sahnesi***. I. Ergüden (çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.31-37

Foucault, M. (2004b). "Tarih Yazma Biçimleri Üzerine". ***Felsefe Sahnesi***. I. Ergüden (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.64-82

Foucault, M. (2004c). " Tarihe Geri Dönüş". ***Felsefe Sahnesi***. I. Ergüden (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.274-288

Hacking, Ian (2002). "Foucault'nun Arkeolojisi" ***Foucault ve Bilginin Arkeolojisi***. V.Urhan (drl. ve çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 57-75

Hegel, G.W. Friedrich (1995). ***Tarihte Akıl***. Ö. Sözer (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Hekman, Susan (1999). ***Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik***. H. Arslan ve B. Balkız (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

İggers, George G. (2000). ***Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı***. G. Çağalı Güven (çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Keskin, F. (1998). "Foucault", ***Cogito***, S. 14, 299-305

Keskin, F. (1999). "Söylem, İktidar ve Arkeoloji", Doğu Batı, S. 9, 15-22.

Keskin, F. (2000). "Michel Foucaul ***Özne ve İktidar***. I. Ergüden ve T. Birkan (drl.)İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 7-10

Kökoğlu, Fahrettin (2002). "Nietzsche ve Modern İnsanın Sonu", ***Tezkire***, S. 25, 107-117

Machado, R. (2002). "Arkeoloji ve Epistemoloji". ***Foucault ve Bilginin Arkeolojisi***. V. Urhan (drl. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 119-138

May, Todd (2000). ***Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi***. R. G. Öğdül (çev.). İstabul: Ayrıntı Yayınları.

Megıll, A. (1998). ***Aşırılığın Peygamberleri***. T. Birkan (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Merquıor, J. G. (1986). ***Foucault***. N. Elhüseyni (çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

Munslow, A. (2000).***Tarihin Yapısökümü***. A.Yılmaz (çev.). İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Murphy, J. W.(2000). ***Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri***. H. Arslan (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Nıetzsche, F. (1998) ***Ahlakın Soykütüğü Üstüne***, (çev. Ahmet İnam). 3.bsk. Ankara: Gündoğan Yayıncılık.

Nietzche, F. (1999). ***Böyle Buyurdu Zerdüşt***. A. Turan Oflazoğlu (çev.). Bursa: Asa Yayınları

Nietzche, F. (2003). ***Şen Bilim***. (çev. Levent Özşar) Bursa: Asa Yayınları

Özlem, D. (1996). ***Tarih Felsefesi***. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Racevskis, K. (2002). "Kelimeler ve Şeyler'de Başka'nın Konatif Fonksiyonu", ***Foucault ve Bilginin Arkeolojisi.*** V. Urhan (drl.). H. Gündoğdu (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 197-207

Rosenau, P. M. (1998). ***Postmodernizm ve Toplun Bilimleri***. T. Birkan (çev.). Ankara: Ark Yayınları.

Poetzl, P. M. (2002). "Şeylerin Düzensizliği", ***Foucault ve Bilginin Arkeolojisi***. Veli Urhan (drl.). Hakan Gündoğdu (çev.)İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 209-221

Poster, M. (2006).***Foucault, Marksizm ve Tarih***. F. Güder (çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Said, E. (1999). "Michel Foucault" ***Doğu Batı***, S. 9, 172-180

Sarup, M. (1995). ***Yapısalcılık ve Postmodernizm.*** B. Güçlü (çev.). Ankara: Ark Yayınları.

Skinner, Q. (1997).***Çağdaş Temel Kuramlar***. A.Demirhan(çev.). Ankara:Vadi Yayınları.

Sözen, E. (1999). ***Söylem***, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Stauth, G. ve S. TURNER. (1997). ***Nietzsche'nin Dansı***. M. Küçük (çev.). Ankara: Ark Yayınları.

Tekelioğlu, O. (1999). "Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun "Kendilik Teknolojileri"ne Bir Bakış", ***Doğu Batı***, S. 9, 41-50.

Tekelioğlu, O. (1999). ***Michel Foucault ve Sosyolojisi***, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Urhan, V. (2000). ***Michel Foucaul ve Arkeolojik Çözümleme***, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Vattimo, G. (1999). ***Modernliğin Sonu***. Ş. Yalçın (çev.). İstanbul: İz Yayınları.

West, D. (1998). ***Kıta Avrupası Felsefesine Giriş***. (çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wiele, J. V. De. (2002). "Michel Foucault'ta Tarih: Arkeolojinin Anlamı", ***Foucault ve Bilginin Arkeolojisi***. V. Urhan (drl. ve çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 161-196

Young, R. (2000). ***Beyaz Mitolojiler***. C. Yıldız (çev.), İstanbul: Bağlam Yayınları.