

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

BAŞKA BİR ELEŞTİRİ:
MİCHEL FOUCAULT'NUN ELEŞTİRİ FELSEFESİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Taha TUNÇ

Danışman:
Doç. Dr. Emre ŞAN

İSTANBUL
2021

**T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**BAŞKA BİR ELEŞTİRİ:
MİCHEL FOUCAULT'NUN ELEŞTİRİ FELSEFESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Taha TUNÇ

**Danışman:
Doç. Dr. Emre ŞAN**

**İSTANBUL
2021**

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı'nda 010218YL06 numaralı Muhammed Taha TUNÇ'un hazırladığı “*Başka Bir Eleştiri: Michel Foucault'nun Eleştiri Felsefesi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 30/08/2021 günü 15:00 – 16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Emre ŞAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Ferhat TAYLAN
Bordeaux-Montaigne Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed Taha TUNÇ

30.08.2021

ÖZ

Foucault'nun eleştiri anlayışı Kant'inkinden farklı bir eleştiri olarak yorumlanabilir mi? Bu metin öncelikle Foucaultcu eleştirinin “Kantçı-olmayan” eleştiri olarak yorumlanabileceğini gösteriyor. Bu açıdan iki önemli hamle söz konusudur: Bunların ilki antropolojik aklın eleştirisi, diğeri Foucault'nun tarih perspektifidir. Bu tarz bir eleştiri “bilginin biçimsel ontolojisi” veya “doğruluğun analitiği” olarak değil, “güncelliğin ontolojisi” olarak anlaşılabilir. Bu eleştiriyle birlikte yönetme ve özneleşme hallerimizi sorunsallaştırırız. Yönetme ve öznelliğe dair sorular sormak bizi, ekonomik model olmakla kalmayıp düşünme, davranma ve yapma biçimi olan neoliberal rasyonalitenin şekillendirdiği güncelliğimizin merkezine götürür.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, Aydınlanma, Kantçı-olmayan Eleştiri, Kendimizin Tarihsel Ontolojisi, Yönetim, Canlılar, Neoliberal Rasyonalite, Özneleşme, Kendilik Kültürü

ABSTRACT

Is it possible to interpret Foucaultian critique as one other than Kant's? This text shows first and foremost that this critique can be interpreted as a "non-Kantian" critique. There are two significant moves in this place: the first one is a critique of anthropological reason, and the other is a Foucaultian perspective on history. This form of critique can be seen as an "ontology of actuality" or "historical ontology of ourselves" rather than a formal ontology of knowledge or analytics of truth. With this critique, we problematize our modes of government and subjectivation. Posing questions on government and subjectivity take us to the centre of our actuality which is shaped by neoliberal rationality that is not just an economic model, but also a manner of thinking, acting, and doing.

Key Words: Critique, Enlightenment, Non-kantian Critique, Historical Ontology of Ourselves, Government, Livings, Neoliberal Rationality, Subjectivation, Culture of the Self

ÖNSÖZ

Her felsefi yazının ardında bireysel çabanın yanı sıra dostlukların zımni dayanışmasının bulunduğu inanıyorum. Burada adı bulunmasa da bu tezin tamamlanmasında –öyle ya da böyle– katkısı bulunan tüm dostlarıma teşekkür borçluyum.

Öncelikle bu tezin her ânında yanımda olan danışmanım Doç. Dr. Emre Şan’a en içten teşekkürlerimi sunarım. Örnek aldığım bir felsefeci olduğu kadar, eşi bulunmaz bir danışmandı. Bana güvenip çalışmayı kabul etti. Tez sürecinde her yazdığımı aynı dikkat ve ihtimamla okuyup eleştirel değerlendirmelerinde açık sözlülüğünden taviz vermedi; o olmasaydı tezin bu hale gelmesi mümkün olmazdı. Tez jürimde yer alan Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık’a, sadece bu süreç için değil aynı zamanda felsefi yazı, dil ve çeviri üzerine sohbetlerimizde bana çok şey kattığı için teşekkür ederim. Yine yoğun programında tez jürimde bulunan, çalıştığım konularda bana her zaman ilham kaynağı ve örnek olan Doç. Dr. Ferhat Taylan’a da ayrıca teşekkür ederim.

Değerlendirme sürecinde tezi okuyup eleştiren Doç. Dr. Ferda Keskin, Dr. Öğr. Üyesi Hakan Yücefer, Öğr. Gör. Dr. Abdullah Başaran ve Arş. Gör. Dr. Utku Özmakas’a büyük bir teşekkür borçluyum. Tezimin temel argümanlarından bahsettiğimde destek veren Doç. Dr. Daniele Lorenzini’ye de teşekkür ederim.

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü’ndeki hocalarıma emekleri için teşekkür ederim. Onlarla tanışıp her birinden farklı şeyler öğrenme fırsatı bulduğum için çok şanslıyım. Yine Gaziantep Üniversitesi Felsefe Bölümü bana uygun koşullar sağladığı için bu tezi tamamlayabildim; anlayış ve duyarlılıkları için tüm hocalarıma teşekkür borçluyum.

Ayrıca benden eşsiz dostluğunu uzun yıllardır esirgemeyen Oğuzhan Buzlak’a bu süreçte hep yanımda olduğu için teşekkür ederim. Maddi ve manevi desteğini eksik etmeyen annem, babam, abilerim, ablalarım ve tabii yeğenlerime minnettarım.

Son olarak, yılmadan beni destekleyip cesaretlendiren, dostlukla aşk arasındaki gizemli ilişkiyi anlamamı sağlayan, hayatın başka imkânlarla dolup taşıdığını bana her bakışında anımsatan Hazal’a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: ELEŞTİRİ VE AYDINLANMA	9
1.1. Foucault'yu Kant'la Okumak	11
1.1.1. Antropoloji ve Aydınlanma	11
1.1.2. Asimetrik Bir İlişki	16
1.2. Antropolojik Aklın Eleştirisi	18
1.2.1. İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi	18
1.2.2. Antropolojik Uykudan Uyanmak	22
1.3. Kantçı-olmayan Eleştiri	29
1.3.1. Bilmenin Tarihleri	29
1.3.2. Yok Felsefesi: Bachelard'dan Foucault'ya	34
1.3.3. Tekil ve Evrensel: Tarihsel <i>A Priori</i> Sorunu	38
1.4. Güncelliğin Ontolojisi Olarak Eleştiri	44
1.4.1. Foucault'nun Aydınlanma'sı: Yolu Tersten Gitmek	44
1.4.2. Sorunsallaştırmalar	47
1.4.3. <i>Aufklärung</i> : Kendi Tarihini Yapmak	49
İKİNCİ BÖLÜM: KENDİMİZİN TARİHSEL ONTOLOJİSİ	57
2.1. Yaşam: Canlılar ve Yönetimi	60
2.1.1. Canguilhem'den Foucault'ya Yaşamın Bilgisi	60
2.1.2. Norm ve Teknik: Yönetme Sorunu	64
2.1.3. Biyopolitikadan Neoliberalizme	68
2.2. Yönetilmeme Sanatı: Neoliberal Rasyonalite	70
2.2.1. Foucault ve Weber: Bir <i>İlişki</i> Denemesi	70
2.2.2. Eleştiriden Eleştiriye: Foucault ve Habermas	74
2.2.3. Foucault ve Bourdieu: Neoliberalizmin Aklı	79
2.3. Eleştiri ve İnsan Sonrası Özne	84
2.3.1. Antroposen ve Neganthroposen	84
2.3.2. İnsan Sonrasının Foucault Gerilimi	89
2.3.3. Öznellik ve Hakikat: Kendilik Kültürü	92
SONUÇ	97
KAYNAKLAR	102
ÖZGEÇMİŞ	112

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	adı geçen eser
Bkz./bkz.	bakınız
çev.	çeviren
der.	derleyen
ed.	editör
haz.	hazırlayan
krş.	karşılaştırınız
par.	paragraf
s.	sayfa
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
vd.	ve devamı

GİRİŞ

Çağdaş Fransız filozof Michel Foucault'nun yaptığı bize bir eleştiri felsefesi vadeder mi? Çalışma boyunca bu sorudan hareketle Foucault'nun felsefi çalışmalarının günümüzde nasıl okunabileceğini soruşturuyoruz. Bu soruşturmayı konumlandırabilmek için çağdaş felsefeyle kurduğumuz ilişkileri gündeme getirerek bazı sorular sormamız gerekiyor. Bugün Foucault'yu nasıl okumalı? Foucault'nun külliyatı, özellikle 2000 sonrasında yayımlanan ders ve konferanslarıyla birlikte düşünüldüğünde bize bir eleştiri felsefesi sunabilir mi? Bu sorulara gidebilmek için öncelikle neden Foucault'yu dikkate almamız gerektiğini ve bunu bu metin kapsamında nasıl yapmaya çalıştığımızı anlatmaya çalışacağız. Bu arada da metnin genel planını sunmuş olacağız.

Çağdaş felsefenin güncelliği içinde önemli tartışmalar sürmeye devam ediyor. Bir yandan 1960 sonrası Fransız felsefesi etkisi altında gelişen bir yeni materyalizm, Antroposen ve insan sonrası tartışmalarını getirirken; öte yandan ortaya çıkan farklı gerçekçilik cereyanları Kant ve sonrasında gelişen kıta ve analitik felsefelerin düştüğü gerçekçilik karşıtlığını, içinde bulunduğumuzu iddia ettikleri “postmodern gerçeklikçiliği” ifşa etme iddiası taşıyor. Çağdaş felsefe tartışmaları kendi gelişimlerini bilimsel, toplumsal, ekonomik, ekolojik, hatta jeolojik gelişmelere bağlı olarak sürdürüyor. Kimi mevcut durumun “kriz” niteliğini vurgulayarak bir şeylere “dönüş” yaparken, kimi de yeni imkânların doğuşuna şahitlik ettiğimizi iddia ederek yenilikler karşısında konum almaya çalışıyor. Doğal olarak bu tartışmalarda kimi filozofların fikirleri güncelleştirilirken bazılarının ki de tamamen rafa kaldırılıyor, bazıları günah keçisi, bazıları ise adeta kahraman ilan ediliyor. Fransız filozof Michel Foucault her iki tavrın da sergilendiği bir filozof olarak bunlar arasında gösterilebilir. Onun hakkında çalışmayı ilginç kılan noktalardan biri de bu olarak görülebilir.

Çağdaş felsefi tavırlar belli bir karmaşıklıkla öne çıkıyor. Öyle ki bazı bilimsel gelişmelerden, toplumsal olaylardan, ekonomik krizlerden, ekolojik felaketlerden, jeolojik değişimlerden vs. haberdar olmamızı gerektiriyor. Belki de bu açıdan bakıldığında felsefe kendi sorularıyla bir başına yol almıyor, sadece sosyal bilimlerle değil fizik ve jeoloji gibi başka bilimlerle de etkileşimini devam ettirerek sürüyor

yolculuğu. Fakat bu kendi sorularını sormadığı anlamına gelmez; aksine bu gelişmeler felsefenin kendi sorularının çeşitlenmesine yol açtığı bile söylenebilir. Peki bu karmaşıklık ve çokkatmanlılığı da göz önünde bulundurursak, bugün Michel Foucault'nun yapıtına yeniden bakmak bize ne gibi olanaklar sağlayabilir? Bir günah keçisi olarak kalmaya devam eder mi, yoksa felsefi kavramların kendine has uzamına katkısı olabilir mi? Bize başka bir eleştiri sunabilir mi? Bu çalışma, yukarıdaki benzer kaygılardan hareketle gelişim gösteriyor.

Karşımızda oldukça basit kurulmuş ama yine de felsefi bir soru vardır: Kendi çağımızda bir filozofu nasıl okumalıyız? Vurguyu değiştirerek söylersek şöyle denebilir: Bir filozofu kendi çağımızda nasıl okumalıyız? Buna kritik bir soru daha eklenir: Filozofun yaşamıyla ilgili bir “kader”den mi söz etmeliyiz sadece, yoksa onun yapıtının okunma biçimlerinin de bir “kader”i var mıdır? Bu soru bizi filozof ile mevcut okunma biçimi arasına yerleştirir. Bir tarafta kendimiz filozofu okurken, öbür tarafta diğer okumaları nasıl konumlandırmak gerekir? Maurice Merleau-Ponty'nin hatırlattığı Henri Bergson örneğinde olduğu gibi, bazen filozofun yerleşik okunma biçimi, filozofun okunmasının önündeki en büyük engeldir.¹ Dolayısıyla bazen bir filozofun ve kavramlarının çok fazla bilinmesi, onun yeniden okunmasında adeta bir “epistemolojik engel” teşkil eder.² Zira kavramları öylesine savurgan kullanılmıştır ki, hakkında bazı şeyler söylemek için önce imajlarla mücadele etmeniz, en azından bu imajları kavramsal uzamda sınamanız gerektiğini hissedersiniz. Eğer varsa, “yapıtın geliştirilebilirlik kapasitesi”ne ancak böyle sadık kalmak mümkün olur.³ Buradaki kapsamda Foucault'nun yapıtına böyle bir sadakat gösterebilirsek bile, elbette burada “hakiki” Foucault'nun konuştuğunu da katiyen iddia edemeyiz. Dolayısıyla önümüzdeki yol az çok belirginleşmiş olur: Ne filozofun imajlarıyla idare etme kolaycılığına düşmek istiyoruz ne de yapıttan bir “öz” çıkarmaya çalışıyoruz. Filozofa bazı sorularla yaklaşarak günümüzde nasıl okunabileceğini soruşturma niyetindeyiz sadece. Bu yüzden sorunun bir yanı geriye yönelik, retrospektif olarak işlemektedir: Bugün çağdaş felsefenin imkânları düşünüldüğünde Foucault'nun yapıtı nasıl konumlandırılabilir? Diğer soruysa ileriye

¹ Maurice Merleau-Ponty, “Bergson se faisant”, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Editions Gallimard, “Folio/Essais”, 1977, s. 239.

² Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975, s. 17-19.

³ Giorgio Agamben, *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.

yöneliktir, prospektiftir: Foucault'nun yapıtı bazı çağdaş tartışmaları nasıl beslemiş olabilir? Böylelikle, günümüzden Foucault'ya ve Foucault'dan günümüze uzanan iki eksen olduğunu düşünebiliriz. Bu eksenler bize buradaki güncellik kaygısının şimdi-merkezci bir tavır olmadığını ayrıca gösterir.

“Filozofu nasıl okumalı?” sorusu kendisini eleştiri ve hayranlık geriliminde de ortaya koyabilir. Hayranlık filozofa gölge düşürmenin, dediklerini anlamamanın en basit sebeplerinden biri olarak gösterilir genelde, eleştiri ise önceden varsayılan bir mesafe demektir çoğu zaman. Gelgelelim, bu genel tavırlar sınanmadıkça bir şey ifade etmez. Gilles Deleuze'ün bulduğu formül, bir filozofu okurken bize uygun bir izlek sunabilir: “Önce hayran olmayı bilmek gerekir; ortaya koyduğu problemleri, onun makinelerini bulmak gerekir. Gerçek eleştiriye hayran ola ola ulaşılır.”⁴ Öyleyse engelleri aşmak da ancak engelleri tanımaktan, filozofa hayran olmaktan, filozofun makine-kavramlarını keşfetmekten geçebilir. Bu açıdan Foucault'da malzeme bulmakta zorlanmayız; çok sayıda kitap, yüzlerce yazı ve söyleşi, onlarca konferans metni bulunan bu filozofun düşüncesinde hayran olunacak bir şeyler illaki vardır. Her defasında hayranlıkla açtığımız kitabın kapağını eleştirel bir gözle okumanız gerekir. Hayranlığın bir şekilde eleştiriyle buluşması kendi sorularımızı filozofa yöneltebilmemizi sağlar. Biz Foucault'yu bu perspektifle okumayı deneyeceğiz.

Ne var ki filozofu nasıl okumak lazım sorusuna getirdiğimiz “ne bu ne o” şeklindeki çift yönlü açıklamalar metnin başlığındaki “eleştiri”yi haklı çıkarmaya yetmeyecektir. Neden eleştiri? Hatta neden “başka bir eleştiri”? Bu başkalığı nasıl konumlandırmalı? Foucault'nun yapıtı sahiden de bir eleştiri felsefesi olarak okunabilir mi? Tezin sorunsalını saptayacaksak, artık çok uzakta sayılmayız: Başka bir eleştiri mümkün mü? Başka bir eleştiri konusunda Foucault'nun yapıtı bize nasıl bir ufuk sağlar? Hemen fark edilebileceği üzere, burada söz konusu olan Foucault'nun yapıtının toplu halde eleştirel bir değerlendirmesi değil, daha ziyade bu yapıtın bize eleştiri felsefesi sunup sunamayacağı sorunudur. Yani başından sonuna bir Foucault portresi çizmek, yapıtının genel bir planını vermek gibi bir kaygıyla hareket etmiyoruz. Daha ziyade Giorgio Agamben'in yukarıda da verdiğimiz ifadesine, “yapıtın geliştirilebilirlik

⁴ Gilles Deleuze, “Nietzsche ve Düşüncenin İmgesi Üzerine”, *İssız Ada ve Diğer Metinler, Metinler ve Söyleşiler, 1953-1974*, çev. Ferhat Taylan, ed. David Lapoujade, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 218.

kapasitesi”ne sadık kalmaya çalışarak, belki bir yorumlama denemesi ortaya koymaya çalışıyoruz. Böyle bir okuma biçimi de bizi bizzat Foucault’ya sadık kalmaktan ziyade onun yapıtının hangi sorularla ve hangi yönlerden geliştirilebileceği sorusuna götürür. Bu açıdan karşımızda bir ayrım daha belirmiş olur: ortaya koyduğumuz başka bir eleştiri fikri ile Foucault’nun yapıtının kronolojik ilerleyişi arasındaki zorlu mesafe. Benzer zorlukları aşmak için yeri geldiğinde yeni kavramsallaştırmalara başvurmayı denedik, ne de olsa “filozof kavram dostudur, kavramın gücü altındadır (*en puissance de concept*).”⁵

Fakat hangi eleştirileri dikkate alıp hangilerini rafa kaldırmamız gerektiğini ayırt etmemize yarayan bir kavram süzgeci de gerekir. Dikkate alınacak eleştirilerden bazıları Foucault’nun yapıtını yorumlayışımızda işlevsel (veya stratejik) denebilecek bir öneme sahipken, bazıları daha derinlikli okumaları ve yüzleştirmeleri gerektiriyor. İlkinin sunduğu imkânları kullanmaktan imtina etmezken ikinci için de elimizden geldiğince dipnotlar düşmeye çalışacağız. Fakat daha baştan karşı çıkılacak (veya kabul edilemeyecek) eleştiriler de olacak, bunlar genellikle filozofun yapıtından hareket etmeyip filozof ve kavramlarının imajından ve ilk izlenimlerinden yola çıkmaktadır. Böylelikle sorduğumuz başka bir eleştiri sorusu bir yandan farklı bir Foucault okuması sunma gibi bir beklenti oluşturacak, öte yandan da mevcut imajlarla mücadele etme iddiasını sürdürme arayışına girecek.

Peki bu farklı okuma vaadini gerçekleştirecek hangi felsefi hamleler yapılacaktır? Bunlar sahiden bir farklılık ortaya koyuyor mu, yoksa yaygın okumalara eklemelendiğini söyleyebilir miyiz? Daha açık olmak gerekirse: Bu metin ne yapıyor? Neleri dikkate alıp neleri ihmal ediyor? Bu soruların hakkıyla cevaplanması için kendimize yönelik eleştirel bir mesafe almamız gerektiğini durmaksızın hatırlamamız gerekir. En kaba haliyle özetleyecek olursak, Foucault’nun yapıtının bize nasıl bir eleştiri fikri sunduğunu göstermeye çalışacağız. Foucault’yu alışıldık anlamıyla Kantçı eleştiriye, transandantal bir eleştiri projesine, yani bir temeller soruşturmasına hapsetmeyip onun yapıtının bize nasıl bir başka eleştiri fikri sunabileceğini göstermeye çalışacağız. Peki bu başka eleştiri nasıl gerekçelendirilebilir? Bu eleştiri projesinin ana hatları nelerdir?

⁵ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris: Les Editions de Minuit, 2005, s. 10.

Eleştiriden bahsederken Kant’la diyalog kurmadan ilerleyemeyiz. 20. yüzyıl felsefi pratiğinde, özellikle de İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Kant farklı şekillerde yorumlanagelmiştir. Peki Michel Foucault’nunkini de bu yorumlar arasına eklemek mümkün mü? Kantçı olmakla Kant yorumcusu olmak arasındaki o ince çizgiyi gözeterek Foucault’nun Kant’la ilişkisini eleştiri felsefesi bağlamında nasıl değerlendirmek gerekir? Michel Foucault özellikle 1952 ile 1984 arasında çalışmalar yapmış olsa da, özellikle ders ve konferans metinleri 2000’ler sonrasında yayımlanmaya başlamış, bunların kimileri mevcut Foucault imajlarını zedeleyecek farklılıklarla karşımıza çıkmıştır. Felsefi bir tez kendi sorunlarını ortaya koyarken bu tarihsel gelişmeden de faydalanabilir mi? Düşünürü kendi güncelliğimiz dahilinde ele almak ancak güncel okumaları dikkate alarak mümkün olabilir. Bu ele alış Foucault’nun Kant yorumunu da yeniden değerlendirmeye açmamız için bir imkân sağlayabilir. Okuduğunuz tezin hareket noktalarından birini de bu oluşturmaktadır. Böylelikle Foucault’nun yapıtını bir eleştiri felsefesi olarak, her ne kadar belli bir Kant okumasına dayansa da Kantçı-olmayan bir eleştiri felsefesi olarak okumaya gayret edeceğiz. Bu yüzden Kant bu tez kapsamında sıklıkla karşımızda çıksa da özellikle Foucault’nun okumasında yer alan Kant’tan bahsedeceğiz. Bu da bizim neden doğrudan Kant’ın metinlerine gitmeyip Foucault’nun Kant’ıyla meşgul olduğumuzu açıklamaktadır.

Kantçı-olmayan bir şekilde biçimlenen bu eleştiride sağduyuya uymayan bir şeyler olduğu hemen fark edilecektir, zira bu eleştiri fikri transandantal bir araştırmaya, deneyim koşullarını soruşturmaya bağlanmayıp başka bir yol çizme arayışına giriyor. Sanılanın aksine eleştiri, bilginin biçimsel yapılarının keşfinden ibaret değildir. Kant’ın Aydınlanma’nın ne olduğuna dair soruya verdiği cevaptan hatırlayacağımız üzere, bilgiyle ilişkimiz sadece bilginin biçimselliğinden ibaret değildir. Aksine bilgiyle iktidar ilişkileri ve tahakküm biçimleri arasındaki bağları ancak Aydınlanma perspektifinden, yani “aklını kullanma cesareti gösterme” fikriyle hareket eden bir eleştiri dikkate alır. Bu bakımdan Foucault’nun incelemelerinden hareketle eleştiri ile Aydınlanma arasındaki ilişkileri yeniden gözden geçirmeyi teklif ediyoruz. Fakat eleştiri ile Aydınlanma arasındaki ilişkileri yeniden kurmaya çalışmış olan filozof sadece Foucault değildir. 20. yüzyılın ilk yarısından yüzyılın sonlarına doğru farklı bir eleştiri perspektifi benimseyen eleştirel teori de dikkate alınabilir. Eleştirel teoriyle Foucault’nun eleştiri felsefesini birlikte düşünmek mümkün olur mu? Foucault’nun ileride göstereceğimiz gibi kendini

Kant'ın, Hegel'in, Nietzsche'nin, Max Weber'in ve eleştirel teorinin çizgisine yerleştirmesi anlamlı gelir. Fakat müteakip sayfalarda tartışacağımız gibi bu ilişkileri kurarken temkinli olunmalıdır; kurulacak her ilişkiyi sınamak gerekir.

Bu eleştiri fikrinin diğer bir bağlanma noktası ise Fransız tarihsel epistemolojisi başlığı altında toplanan, Gaston Bachelard, Jean Cavaillès, Alexander Koyré ve Georges Canguilhem gibi isimlerden gelip Michel Foucault'ya uzanan, bilimler tarihiyle felsefe arasındaki ilişkileri ne mantıksal pozitivizm gibi ne de özne felsefeleri gibi ele alan, bu yüzden de kendisine başka bir yol tutan felsefe yapma biçimidir. Bu felsefe pratiği Auguste Comte'un bilimlerdeki gelişmelere yönelik dikkatine ve Bachelard'ın hocası yeni-Kantçı Léon Brunschvicg'in matematik felsefesine yönelik ilgisine kadar geri götürülebilir. İlerleyen sayfalarda Foucault'nun, Canguilhem üzerine yazısında bu felsefe yapma tarzıyla kurduğu ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız. Fakat Foucault'nun yukarıda bahsettiğimiz eleştirel teori geleneğiyle tarihsel epistemoloji (veya kavram felsefesi) olarak adlandırdığımız felsefi pratik arasında sıkı bir bağ kurma arayışında olduğunu söyleyebiliriz. Bu çaba en iyi ifadesini, Foucault'nun eleştiri ile Aydınlanma arasında yeni bir ilişki, Kant'ın *Eleştiriler*'ine doğru yol almayan bir ilişki geliştirmeye yönelik çalışmalarında bulur ki bu metinlere yeri geldiğinde analitik olarak da değineceğiz. Böylelikle aslında Foucault'nun sürekli olarak ana hatlarını verdiği ama hiç tamamına erdirmediği bir eleştiri fikrinin nasıl şekillendiğini gösterme şansımız doğar. Böylesi bir eleştiri fikrinin ilk çerçevesini Birinci Bölüm kapsamında ele alıyoruz.

Birinci Bölüm'ün “Foucault'yu Kant'la Okumak” başlığı altında, öncelikle Foucault'nun Kant'la kurduğu ilişkiden hareketle nasıl okunabileceği sorununu ortaya koyacağız. Bunu yaparken de Foucault'nun iki ayrı Kant okumasını sorunsallaştıracacağız. İlk okuması olan ve tez olarak sunduğu Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropolojisi*'ne dair çalışması ile özellikle 1978 sonrası sıklıkla gündemine gelen Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” metnine dair çalışmaları arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu ilişki simetrik olarak saptanabilir mi, yoksa asimetrik bir ilişki olarak mı karşımıza çıkar? Bu sorulara yönelik arayışımız bizi Kant'ın eleştiri projesiyle *Antropoloji* metninin nasıl ilişkilendiği sorununa götürecektir. Ardından Kant'ın *Eleştiriler*'inin hapsoldüğü “antropolojizm”i ele almak için Deleuze ve Foucault'nun Nietzsche okumasına yönelerek Foucault'nun arkeoloji kavramının eleştiri felsefesi açısından barındırdığı imkânları “Antropolojik Aklın Eleştirisi” başlığı altında

inceleyeceğiz. Böylelikle Foucault'nun eleştiri projesinin her ne kadar Kant'la ilişkisinden doğsa da Kantçı eleştiri olmadığını göstermek için uygun zemin sağlanmış olacak. “Kantçı-olmayan Eleştiri” başlığı altında bilmenin tarihinden hareketle Foucault'nun eleştiri felsefesinin farklı şekilde konumlandırılması gerektiğini, bunun da uygun bir formülünü Bachelard'ın “yok felsefesi” dediği fikirde bulduğunu iddia edeceğiz. Ardından tekillik ve evrensellik tartışması üzerinden Foucault'nun “tarihsel *a priori*” kavramının kullanımının eleştiri felsefesi için önemine değineceğiz. Son olarak ise Foucault'nun eleştiri felsefesini Kant ve ardıllarının izlediği yolun tersten kat edilmesi olduğunu saptayacağız. Bu bizi Foucault'nun “sorunsallaştırma” kavramına götürecek ve böylece bunun nasıl bir *Aufklärung* yorumuna dönüştüğünü soracağız.

Peki eleştiri ile Aydınlanma arasındaki bu sıkı bağlar nasıl oluyor da bizi İkinci Bölüm'de ele aldığımız haliyle bir “yönetme” sorununa götürüyor? Kendisini transandantal eleştiriden, bilginin temelleri sorusundan ayırmaya çalışan bir eleştiri bir siyaset felsefesi yapma biçimi midir? Aslında bu eleştiri ancak bilme ile yönetme arasındaki ilişkileri sorgulamak için siyaset fikrine gider. Siyasetle kendiliğinden bir bağı bulunmadığı gibi, Foucault'nun altını çizdiği üzere, siyasal bir gayesi de yoktur. Bu yüzden “Yaşam: Canlılar ve Yönetimi” başlığı altında yönetim sorununu kapsamlı şekilde düşünerek, yaşamın barındırdığı imkânlarla yaşamın ve canlıların bunların bilgileri vasıtasıyla kontrol altına alınması fikrinden hareket ediyoruz. Burada Foucault ile Canguilhem arasındaki ilişkilere yeniden bakarak yaşamın bilgisinin edinilmesiyle yaşamın yönetimi arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini tartışacağız. Burada Foucault'nun yönetimle ilgili düşüncelerinin neden bizi sırf bir “biyopolitika” düşüncesi içinde bırakmayıp onun ötesinde düşünme imkânı sağladığını ortaya koyacağız. Yönetim kavramındaki bu kontrol vurgusu düşünüldüğünde serbestleşme ilkesine dayanan neoliberalizmin nasıl ele alınabileceği sorununu inceleyeceğiz ardından. “Yönetilmeme Sanatı: Neoliberal Rasyonalite” başlığıyla birlikte, önce Weber'in kapitalizm tarihine ilişkin saptamalarıyla Foucault'nun neoliberalizm tarihini birlikte ele almayı teklif edeceğiz, ki bu bize sorunun sadece ekonomik yapılarla değil zihniyet değişimleriyle de ilgili olduğunu gösterecek. Ardından bu hattı takip edip Habermas'ın Foucault okumasını hatırlatarak hem yanlış yorumlara değinecek hem de sorunsalımız açısından Foucault'nun eleştirisinin eleştirel teoriye yapabileceği katkılara değineceğiz, ki bu da bizim için eleştirel teorinin çoğu zaman göz ardı ettiği güncel bir sorun olan neoliberalizme işaret

edecek. Müteakip sayfalarda neoliberalizmin rasyonalesini incelerken Fransız sosyolog Pierre Bourdieu için toplumsal bir fenomen olarak neoliberalizmin ortaya çıkışıyla Foucault'nun "neoliberal akıl" analizlerinin nasıl birbirine katkı sağladığına bakacağız. Fakat Bourdieu'nün üzerinde çok fazla durmadığı neoliberal öznellik ve neoliberalizmle kurduğumuz ilişkiyi sorunsallaştırmak için "Eleştiri ve İnsan Sonrası zne" başlığı altında yönetim sorunu ile öznellik sorununu birlikte ele alacağız. Bu noktada Antroposen tartışmasının nasıl bir öznellik tartışmasına dönüştüğünü, bunun Foucaultcu bir eleştiri pratiğı açısından yaratabileceğı sorunlara işaret etmek adına hakikatle öznellik temasının, Foucault'nun kavramsallaştırdığı haliyle, "kendilik kültürü" bağlamında ele alınmasına geçeceğız.

BİRİNCİ BÖLÜM: ELEŞTİRİ VE AYDINLANMA

Eleştiri gündelik yaşamda bir durumun veya şeyin özellikle olumsuz yanlarının ortaya konması, bunların tartışılması anlamına gelse de felsefi anlamda eleştirinin başka bir tanımı vardır. Felsefede eleştiri düşünme koşullarının gözler önüne serilmesi; düşünme ve eylemde bulunma biçimlerimizin arka planının gösterilmesini ifade eder. Bu yüzden eleştiri felsefesi (veya eleştirel felsefe) denince, bilginin zeminin ne olduğuna yönelik metafizik soruşturma ve bilginin imkân koşullarının transandantal aranişı akla gelir. Bu felsefi eleştiri imgesini büyük ölçüde belli bir Kant okumasına borçluyuzdur; özellikle de *Eleştiriler*'in Kant'ına. *Eleştiriler*'in Kant'ı pek bilindik o üç soruyu gündeme getirir: “Ne bilebilirim”, “ne yapmalıyım”, “ne umabilirim”? Kant'ın bu kurucu soruları transandantal felsefenin çalışma programını verir: “Nasıl oluyor da eşyanın doğasını bilebiliyor, yaptıklarımın öznesi olarak davranabiliyor, estetik/duyusal bir nesneyi hissedebiliyorum?” Dolayısıyla Kant'ın eleştiri felsefesi bir temel arayışına çıkarak bilmenin, davranmanın, hissetmenin imkân koşullarını soruşturur. Fakat elimizdeki bu Kant imgesi mümkün eleştiri anlayışlarından sadece birini oluşturur diyebilir miyiz? Daha doğrudan soracak olursak, bu eleştiri imgesiyle yetinmek zorunda mıyız? Başka bir eleştiri tahayyülü mümkün mü?

Michel Foucault ise Kant'ı transandantal felsefesi üzerinden değil de *başka* bir şekilde okumayı önerir. Bunu yaparken Kant'ın özellikle “Was ist Aufklärung?” (“Aydınlanma Nedir?”) metninin transandantal felsefesine indirgenmemesi gerektiğinin altını çizer.⁶ Dolayısıyla Foucault *Aufklärung*'un bilginin biçimsel zemininin aranişı anlamında bir eleştiri felsefesine indirgenmediği bir okuma önerecektir. Peki Foucault'nun Kant okumasını epistemolojik, siyasal, etik ve estetik bir zemin sorusu üzerinden anlamayacaksak, nasıl anlamamız gerekir? Bu soruyu daha anlamlı

⁶ Michel Foucault, “Aydınlanma nedir?”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar-2*, ed. Ferda Keskin, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 165-166 (Orijinali: “Qu'est-ce que les Lumières?”, *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Flammarion, “Quarto”, 2017, yeni basım, no. 351, s. 1500-1501) ve “Eleştiri Nedir?”, *Eleştiri Nedir? –ve ardından– Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s. 41 ve 56 (Orijinali: “Qu'est-ce que la critique?”, *Qu'est-ce que la critique suivi de La culture de soi*, ed. Henri-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, “Philosophie du présent”, 2015, s. 41 ve 58). Metin boyunca Türkçesi belirtilmedikçe çeviri bize aittir. Ayrıca kullanılan Türkçe çevirilerde yapılan değişikliklerde orijinal metne sadık kalınmıştır.

kılabilmemiz için Kant'la kurduğumuz ilişkiyi sorunsallaştırmamız, yeniden düşünmemiz lazım. Foucault'nun Kant'ını nasıl düşünebiliriz?

Peki Foucault'nun eleştiri projesi Kant'tan yola çıkıyorsa, nasıl oluyor da onu Kantçı eleştiriye veya diğer çağdaş eleştirel teorilere indirgemiyoruz? Ya Foucault'nun Kant okuması göz ardı edilmiş ya da Foucault Kant yorumcusu olmaya veya Kantçı geleneğe indirgenmiştir denebilir. Foucault'nunkini diğer eleştiri felsefelerinden ayıran nedir? Söz konusu Kant okuması Foucault'nun kendisini kendi güncelliği dahilinde nasıl bir konum almaya götürüyor da biz buna “eleştiri” diyebiliyoruz? Aslında kendi çalışmalarını “eleştirel düşünce tarihi” olarak sınıflandırması, yapının eleştiri boyutuna dair bir şey söyleyebilir.⁷ Biz de bu adlandırma üzerinden bazı sorular geliştirebiliriz: Düşünce tarihi ile düşüncenin “eleştirel” tarihi arasındaki fark nedir? Buradaki eleştirel sıfatının Kant'ın eleştiri fikriyle ilişkisi olabilir mi? Yoksa ufukta başka bir eleştiri mi söz konusudur?

Foucault kendi eleştirel tutumunu “özneden nesneye kimi ilişkilerin (...) oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizi” olarak tanımlamayı tercih eder.⁸ Fakat buradaki eleştiri sorunu, Kantçı bir “nesneyle ilişkinin biçimsel koşulları” değil, “öznenin, gerçek içinde önceden verili bir nesnenin bilincine verili bir anda varmasını sağlayabilen ampirik koşulların ortaya çıkarılması” değil; daha ziyade “şu ya da bu tür bir bilginin meşru öznesi haline gelmek için öznenin ne olması gerektiğini, hangi koşullara tabi olduğunu, hangi statüye sahip olması gerektiğini, gerçekte ya da tahayyülde hangi konumu işgal etmesi gerektiğini belirleme” sorunudur.⁹ Böylelikle Foucault'nun Kantçı eleştiri felsefesine yönelik ilk müdahalesi kendisini ortaya koymuş olur: Sorun nesnenin bilinme koşullarından ziyade öznenin özne olma koşulları, çağdaş felsefede yankı bulacağı haliyle “özneleşme” koşullarıdır. Peki geline nokta bir öznellik felsefesi arayışında mıyız? Yoksa bu tartışma nesne boyutuyla da ele alınabilir mi? Daha dolaysız söylersek: Nesnenin “nesneleşme”sinden söz edilebilir mi?

Bu ikinci veçhe Foucault'nun yapının ele aldığı ikinci soruna işaret eder: “herhangi bir şeyin hangi koşullar da mümkün bir bilgi için bir nesne haline

⁷ Michel Foucault, “Foucault”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar-5*, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 350 (Orijinali: “Foucault”, *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Flammarion, “Quarto”, 2017, yeni basım, no. 345, s. 1451).

⁸ Foucault, “Foucault”, s. 350.

⁹ Foucault, “Foucault”, s. 350, çeviride değişiklik.

gelebileceğini, bilinmesi gereken nesne olarak nasıl sorunsallaştırılabileceğini, hangi prosedürlere tabi tutularak bölümlere ayrılacağını ve açıklayıcı olarak kabul edilen bölümünü belirlemeyi” kendisine sorun edinir.¹⁰ Böylelikle nesnenin hangi koşullarda nesne kabul edildiği de (veya edilmediği) eleştiri felsefesinin araştırma sahasına girebilir. Bu çift boyutluluk (yani hem özneleşme süreçlerinin hem de nesneleşme süreçlerinin etkililiği) Foucault’nun eleştiri projesinin farklı yönlerde çalışabileceği anlamına gelir.¹¹

1.1.Foucault’yu Kant’la Okumak

1.1.1. Antropoloji ve Aydınlanma

Foucault’nun Kant’la kurduğu ve çoğunlukla ya üzeri örtülü kalmış ya da mahiyeti tam saptanmamış olan ilişkiyi konumlandırabilmek, ilişkiler ağını biraz olsun açığa çıkarabilmek için Foucault’yu Kant’ın kavramlarıyla *dolaysızca* okumayı önerebilirdik. Bunun için de çok fazla malzemeye ihtiyacımız olmazdı; mağlup da galip de baştan belli olurdu, büyük filozofun karşısında çirak bir tarihinin nasıl mağlubiyete uğradığını görürdük. Fakat özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yazmış bir filozofa yaklaşırken bu tutum oldukça yüzeysel kalma riski taşır. Biz burada daha ziyade Foucault’nun gündemindeki Kant’la birlikte Foucault’yu okumayı deneyeceğiz ve bu konum alış biçimimizin çıkaracağı her sorunla da yüzleşmeye çalışacağız. Dolayısıyla odağımızda *kendinde* bir Kant değil, özellikle Foucault’nun Kant’ı yer alacak. Günümüzde Foucault’yu “Marx okuyucusu” olarak değerlendiren genel kanının aksine hareket ederek, onu belki Kantçı-olmayan bir Kant okuyucusu, bir Kant okuyucusu olarak almak mümkün olabilir miydi?¹²

Kant’la kurduğu belli belirsiz ilişki Foucault’nun eleştiri projesinin başkalığına ışık tutması açıdan merkezi önemdedir. Öncelikle, Kant’ın Foucault’nun gündemine

¹⁰ Foucault, “Foucault”, s. 350.

¹¹ Biz bunu metnin İkinci Bölüm’ünde hakikatle kurulan ilişkiye doğru götüreceğiz, ki bu hakikat ne gizemli bir arayış ne de uygunluk kuramı anlamında kullanacak. Birinci Bölüm’de ise bunu “bilmenin sorunsallaşması” üzerinden işliyor olacağız.

¹² Krş. Volkan Çıdam, Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel ve Zeynep Savaşın, “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori”, *Cogito: Eleştiri Zamanı* 100 (2021): 18. Bunu söyleyerek Foucault’nun Marx’la okunmayacağını iddia etmiyoruz, *sadece* Marx yorumcusu olmayabileceğini söylüyoruz. Foucault’nun günümüzde Marx’la okunduğunda ne kadar eleştirel kavramsal araç sağladığını görmemek elde değil. Bununla ilgili Türkçedeki iki yayına bkz. Jacques Bidet, *Foucault’yu Marx’la Okumak*, çev. Zehra Cunillera, İstanbul: Metis Yayınları, 2016 ve Ferhat Taylan, Christian Laval ve Luca Paltrinieri (der.), *Marx ve Foucault. Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

birkaç kez geldiğini görmek gerekir. Foucault bunların ilkinde tez döneminde; ikincisinde ise artık dünya çapında tanınan bir filozof ve Collège de France'ta kürsü sahibi biridir. İlkinde henüz birkaç önsöz ve makale yayımlamışken, ikincisinde artık birçok meşhur hatta sansasyonel kitabın yazarıdır. Foucault'nun Kant pratiğini biraz olsun kuramlaştırabilmek için şimdilik bu iki okuma biçimi ayıralım. Bir yanda Foucault'nun erken döneminde ele aldığı “antropoloji” sorunu dururken, öte yanda geç dönem diyebileceğimiz bir zaman diliminde kendini iyiden iyiye açık eden “Aydınlanma” sorunu durmaktadır. Dolayısıyla Kant Foucault'nun gündemine iki ayrı zaman diliminde farklı metinler aracılığıyla gelmiştir. Peki iki okuma arasında simetrik bir ilişkiden bahsedebilir miyiz, yoksa burada söz konusu olan asimetrik bir ilişki midir?

Antropoloji olarak adlandırdığımız ilk okumada Kant, belki de o zamana dek çok fazla ilgi çekmeyen bir metniyle Foucault'nun çalışmasında öne çıkar. Foucault, Fransız akademisinin o dönemki bir gereği olarak, temel tezi olan *Folie et déraison, L'Histoire de la folie a l'âge classique*'e (Delilik ve Akıldışı, Klasik Çağda Deliliğin Tarihi) ilaveten bir de tamamlama tezi sunar. 1964'te *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (Kant'ın *Antropoloji*'sine Giriş) başlığıyla yayımlanan bu tez metninde, Kant'ın 1798 tarihli (yani üçüncü *Eleştiri*'den sekiz yıl sonra) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji) metnini Fransızcaya tercüme etmiş, ayrıca çeviri metni şerh ederek uzunca bir de giriş yazmıştır.¹³ Peki Foucault neden o zamana dek böylesine göz ardı edilmiş bir metni kendisine muhatap alıp üzerine çalışmayı gerekli bulmuş olabilir? Her ne kadar sonraki yıllarda böyle bir soru doğrudan Foucault'ya yöneltilmemiş olsa da, bu sorunun bizim burada ana hatlarını vermeye çalışacağımız başka bir eleştiri projesinin oluşumu açısından kritik bir önemi vardır.

Akademik çalışma amacıyla yazılmış bir tezin yazılma sebepleri kadar yayımlanma gerekçeleri de önemlidir. Foucault için Kant'ın *Antropoloji*'si ne açıdan önemliydi de bir tezin parçası olan bu metin yayımlanmaya layık bulundu? Daha da temel olarak, buradaki Kant okumasının Aydınlanma okuması olarak adlandırdığımız ikinci okuma şekliyle ilişkisi nedir? Bu sorular Foucault'nun Kant okumasının sorunsallaştırılmasına yardımcı olabilecek sorular olarak önümüze çıkar. Öte yandan,

¹³ Didier Eribon, *Michel Foucault*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012 (Orijinali: *Michel Foucault*, Paris: Edition Flammarion, 2011, dijital edisyon).

daha spesifik olarak soracak olursak, başka bir eleştiriyi düşünürken Kant'ın ortaya koyduğu antropoloji sorusunu nasıl konumlandırmak gerekir? Yani burada sadece Foucault'nun okuması değil, Kant'ın kendi yapıtını konumlandırışı da önem kazanır. Önümüzde çok katmanlı sorular dizisi var demektir. Bu sorular dizisini tarihsel verilerle birlikte açmaya çalışalım.

Kant'ın üçüncü ve son eleştirisinden (*Kritik der Urteilkraft* [1790, *Yargı Gücünün Eleştirisi*]) sonra yayımlanan *Antropoloji*'si kimi yorumcular tarafından Kant'ın eleştiri projesinin devamı olarak görülür.¹⁴ *Antropoloji*, Kant'ın eleştiri külliyatına yeni bir soru ilave etme iddiasındadır. Üç eleştirisinin sorularına (“ne bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umabilirim?”) dördüncüsü eklenmiştir böylelikle: “İnsan nedir?”¹⁵ Bu soru Kant'ın eleştiri felsefesinin vardığı nokta olarak da değerlendirilebilir. Kant'ın *Antropoloji*'sine yönelik bu okumayı kabul edersek, bu metni *Eleştiriler*'in devamı olarak almak da mümkün hale gelir. Bu ifadeleri felsefe tarihiyle birlikte konumlandırabiliriz. René Descartes bilgiyle kurduğumuz ilişkiyi *ego cogito* sorunu üzerinden ele almış, Kant ise bilgiyi insani yetiler kapsamında incelemiştir; böylelikle bilgi ve bilme süreçleri giderek daha özne merkezli (bunu insan öznesi olarak da adlandırabiliriz) hale gelmiştir. Peki günümüzde çeşitlilik gösteren felsefi tavırların önündeki en önemli sorunlardan biri de bu insanmerkezcilik değil midir?

Kant'ın eleştiri projesi “hakikatin, gerçekliğin ve bizzat varlığın kaynağı olarak” insan sorusunu ortaya atar.¹⁶ 19. yüzyıldaki metafiziğin yıkılışını haber veren pozitivizm yönelimli Kant yorumlarının aksine, Edmund Husserl ve Martin Heidegger'in Kant eleştirisi Kant'ta insan sorusunun vazgeçilmezliğine yöneliktir. Özellikle Heidegger Kant'ın eleştiri girişiminin “insan öznesinin öznelliğinin (...) içsel imkân” olarak özetlenebileceğini ifade eder.¹⁷ Bu demektir ki Kant'ın eleştirisi her ne kadar nesnel

¹⁴ Bkz. Manfred Kuehn, “Introduction”, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. ve çev. Robert B. Louden, New York: Cambridge University Press, 2006, s. xii.

¹⁵ Kuehn, “Introduction”, s. xii.

¹⁶ Ferdinand Alquié, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1968, s. 7.

¹⁷ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. Richard Taft, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1997, genişletilmiş 5. basım, s. 144-153 ve Kuehn, “Introduction”, s. xii. Kuehn'in metninde Kant'ın bu metnin adının “Ontolojik (veya Metafizik) Bakış Açısından Antropoloji” değil de “Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji” olmasına dayanarak yapıtın transandantal değil “pragmatik” ve dolayısıyla da “kozmpolitik” yönüne vurgu yapıyor. Bu da Kant'ın kendi çalışmaları içinde farklı bir yöne işaret edebilir.

bilginin imkânını arasa da bunu ancak içsellik yönelimli bir özne fikriyle yapmaya çalışır. Husserl ve Heidegger gibi çağdaş felsefenin kurucu isimlerinin Kant’a yönelik itirazlarının başında tam da insan özneyi merkeze alan bu antropolojik anlayış bulunur. Foucault da Husserl ve Heidegger etkisiyle Kant okumasını gerçekleştirmiştir denebilir. Dolayısıyla Foucault’nun Kant’ın *Antropoloji*’sine yönelik ilgisi böyle bir tarihsel arka planla ele alınmalıdır. Foucault’nun Kant’ın *Antropoloji*’sine yazdığı giriş bu yüzden bizim için başka bir eleştiri felsefesinin ilk adımlarını oluşturur; zira burada Kant’ın izlediği yoldan farklı bir yol, *Eleştiriler*’in insan merkezli eleştiri yöneliminden farklı bir yönelim söz konusudur.

Kant’ın üç sorusunun nasıl olup da dördüncü bir eleştiri sorusuna bağlandığı bizim için sorun olmaya yine de devam eder. Öncelikle Kant’ın arayışının ve eleştiri projesinin metafiziğin kriziyle ilişkisini hatırlamak gerekir. *Saf Aklın Eleştirisi* Kant’ın dönemindeki metafizik krizine çözüm arayışı umuduyla yazılmıştır.¹⁸ Kant çağının bilimlerinin temellendirilmesi sorusundan yola çıkarak eleştiri projesini transandantal soruyla şekillendirir: Bilinmesi, yapılması, umulması “mümkün” olan nedir? Kant’ın transandantal arayışı bir şekilde onu insanın ne olduğuna dair pratik soruya götürür. Bu açıdan bakıldığında antropoloji, tarihsel açıdan özel bir zemin arayışının vardığı nokta olarak da değerlendirilebilir; bu arayış Kant tarafından henüz *Saf Aklın Eleştirisi*’nde “insan aklının sınırlarının bilimi” olarak tanımlanmıştır.¹⁹ Böylece antropolojiyi yani insanın ampirik olarak araştırılması sorununu bilimlerin temellendirilmesinin krizi yani metafiziğin krizinden doğan bir eleştiri projesinin ufkuna yerleştirmek de mümkün hale gelir. Burada elbette transandantal eleştiri projesinin ampirik bir arayışa dönüşmesi de önemli bir gerilime yol açar.

Transandantal soruşturma ile ampirik bir antropoloji arasındaki bu ilişkiyle yetinmeyip Kant’ın bizzat “antropoloji” kavramını nasıl kullandığına da işaret edilebilir. Kant bu kavramı döneminde kendine muhatap aldığı isimlerin belki de başında gelen Alexander Baumgarten’in *Metaphysica*’sından almıştır. Baumgarten kitabında *anthropologia philosophica*, *anthropologia mathematica*, *anthroponomia* ve *anthropognosia*’dan ayrı ayrı bahsederken, Kant ampirik olmaktan ibaret olan

¹⁸ Bkz. Manfred Geier, *Kant’ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2009, s. 55-93.

¹⁹ Akt. H. Bülent Gözkân, “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Kant’ın Şemsiyesi. Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 177.

“antropoloji” ile yasa koyucu aklın mutlak gücüyle oluşturulmuş “antroponomi” arasında ayırım yapmıştır.²⁰ Dolayısıyla Kant antropolojiyi (eleştirilerinin transandantal veçhesinin aksine) ampirik olarak tasarlamıştır. *Antropoloji*’nin özellikle ilk kısımları *Saf Aklın Eleştirisi*’nin psikolojik arka planını (“yeti psikolojisi” veya “ampirik psikoloji” yönünü) oluşturur.²¹ Kant’ın eleştiri felsefesinin ufkunun bir antropoloji kurmak yine de iddia edilebilir böylelikle. Öyle ki bu antropoloji tartışmasının bir yanı Kant’ın “kopernik devrimi” dediği şeyle ve insanın sonluluğu sorunuyla doğrudan ilgilidir; özellikle Hegel’den Heidegger’e doğru böyle bir hat seyredilebilir.²²

Foucault’nun burada Aydınlanma okuması olarak adlandıracağımız ikinci Kant okuması ise büyük oranda Kant’ın ortaya koyduğu Aydınlanma tanımını sorunsallaştırır. Bu okumanın metinlerde kendisini göstermesi ise 1978 ile 1984 arasına tekabül eder.²³ Öyle ki artık 1984 Mayıs’ında *Magazine Littéraire*’de yayımlanan metninde Foucault, Kant’ın 1784’te Alman dergisi *Berlinische Monatsschrift*’in soruşturmasına verdiği cevabın metni olan “Was ist Aufklärung?”u (“Aydınlanma Nedir?”) yeniden okumaya davet eder. Foucault’nun metninin öncelikle ortaya koyduğu soru ise şudur: “Bugün neler olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir? Hepimizin kendini içinde bulduğu ve hâlâ yazmakta olduğum şu ânı tanımlayan ‘şimdi’ nedir?”²⁴ Foucault Kant’ın metnini transandantal eleştiri perspektifinden değil, “güncellik” (*actualité*) sorusuyla birlikte okumayı teklif etmektedir: Filozof kendi çağında kendisini nasıl konumlandırmaktadır? Filozofun kendi çağında belli bir tavır takınması ne demektir? Buradaki sorun transandantal düzeyde öznenin nasıl bildiği, nasıl davranması veya neyi umması gerektiğinden ziyade bizzat kendimiz ile yaşadığımız “şimdi” yani güncellik arasındaki ilişkilere. Foucault’ya göre modern felsefenin önemli işlevlerinden biri “kendi güncelliği konusunda kendini sorgulamak”tır.²⁵ Modernlikle ilişkisi dahilinde Aydınlanma, Kant’ın söz konusu metninde kendisini “şimdi” sorusu üzerinden koymaktadır: “Şimdiki zamanda, felsefi düşünme için fiilen [*actuellement*] anlamlı olan

²⁰ Kuehn, “Introduction”, s. xiv, 11. dipnot.

²¹ Bkz. Kuehn, “Introduction”, s. xiv.

²² Jules Vuillemin, *L’Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Fichte, Cohen, Heidegger, Paris: Presses Universitaires de France, “Bibliothèque de philosophie contemporaine”, 1954, s. 1-14.

²³ Bkz. Daniel Defert, François Ewald ve Frédéric Gros, “Introduction”, *Introduction to Kant’s Anthropology*, çev. Roberto Nigro ve Kate Briggs, Los Angeles: Semiotext(e), 2008, s. 9 ve Lorenzini ve Davidson, “Giriş”, *Eleştiri Nedir?*, s. 11.

²⁴ Foucault, “Aydınlanma nedir?”, s. 163, çeviride değişiklik.

²⁵ Foucault, “Aydınlanma nedir?”, s. 166, çeviride değişiklik.

nedir?”²⁶ Dolayısıyla Foucault’nun Aydınlanmaya dayalı bu ikinci okumasını karakterize eden, güncellik sorusu olacaktır. Bu açıdan bakıldığında ise Foucault’nun iki ayrı Kant okuması birbirinden şu şekilde ayrıştırılabilir: *Antropoloji* metniyle birlikte Foucault Kant’ın transandantal eleştiri projesinin nasıl ampirik bir veçhe kazandığını gösterirken,²⁷ ikincisinde Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” metnine yönelik okumasını transandantal eleştiri odaklı bir okumadan uzaklaştırarak güncellik sorununu gündeme getirir.

1.1.2. Asimetrik Bir İlişki

Foucault’nun yaptığı bu ikili okumayı birbirine karşı nasıl konumlandırmalı? Burada bir simetri mi söz konusu, yoksa iki okumanın birbirine tam denk düşmeyeceği bir asimetri mi? “İnsanın pragmatik bilgisi sorunu”ndan oluşan antropoloji ile Foucault’nun “kendimizin tarihsel ontolojisi” dediği güncellik sorunu arasında nasıl bir ilişki saptanabilir?²⁸ Foucault’nun erken bir tarihte detaylı bir şekilde ele aldığı konunun yıllar sonra yeniden gündemine gelmesi olarak özetlenebilir mi bu durum?²⁹ Yoksa daha “kıvrımlı” bir yol mu tercih etmeli? Eğer ileriki sayfalarda Foucault’nun eleştiri felsefesinden bahsedeceksek onun Kant’ın eleştiri projesini okuma biçimini daha netleştirmek, bunun için de Foucault’nun iki Kant okumasının detaylarına gitmek gerekecektir.

Foucault Kant’ın eleştiri projesini hakikatin/doğruluğun analitiği olarak adlandırır ve bunu güncellik sorusunun işlendiği “Aydınlanma Nedir?”deki “şimdinin ontolojisi” fikrinden kesin bir biçimde ayırır. Buradan bakıldığında Kant’ın *Antropoloji*’sini hâlâ muammasını korur? Kant’ın transandantal eleştiri projesinin bir parçası mı bu, yoksa bizi güncellik sorusuna götürecek olan bir Aydınlanma okumasının bir parçası mı? Foucault’ya göre Kant’ın *Antropoloji* metni büyük ölçüde transandantal felsefeye geçiş hareketini oluşturan bir antropolojik düşünme barındırır ve bunu *Eleştiriler*’in tekrarıyla yapar:³⁰ “*Antropoloji, Pratik Aklın Eleştirisi*’nin kendisini halihazırda tekrar etmiş bulduğu bir ampirik düzeyde, *Saf Aklın Eleştirisi*’ni yineler: zorunlunun alanı aynı

²⁶ Foucault, “Aydınlanma nedir?”, s. 164, parantez bana ait.

²⁷ Foucault, *Introduction to Kant’s Anthropology*, s. 103.

²⁸ Burada geliştirdiğimiz yorumu şunlarla krş. Roberto Nigro, “From Kant’s Anthropology to the Critique of Anthropological Question: Foucault’s *Introduction* in Context”, *Introduction to Kant’s Anthropology*, s. 130 ve Michel Foucault, “Kendilik Kültürü”, *Eleştiri Nedir?*, s. 79.

²⁹ Nigro, “Foucault’s *Introduction* in Context”, s. 130.

³⁰ Foucault, *Introduction to Kant’s Anthropology*, s. 103.

zamanda buyruğun da alanıdır.”³¹ Böylece Foucault, tıpkı Hannah Arendt’in Kant üzerine derslerinde yaptığı gibi, Kant’ın *Antropoloji*’sini *Eleştiriler*’in ufkuna yerleştirir ve dördüncü bir eleştirinin sorusunu ortaya koyar: Ampirik düzlemde “bilginin *a priori*’si” ile “ahlak buyruğu”, diğer deyişle, “hakikat” ile “özgürlük” arasındaki bağlantı nedir?³² Foucault’ya göre Kant’ın *Antropoloji*’de yapmaya çalıştığı şey böyle sorulaştırılabilir.

Hakikatle (veya bilgiyle) özgürlük arasında kurulabilecek bu ilişki Foucault’nun geç dönem araştırma sorularından birini verebilir: “bir özgürlük pratiği olarak kendilik kaygısı”.³³ Fakat erken dönemde ele alınan bir sorun ile düşünürün geç döneminde bahsini açtığı bir çalışma programı arasındaki bağlantının böylesine kısa yoldan kurulması kolaycılık olarak görünecektir; yanı sıra, bu dolaylımsız bağlantının meşruiyeti de sorgulanmaya açıktır: Filozofun yapıtında az çok süreklilik arz eden felsefi bir sorun “yankı” olarak ele alınmayacaksa, ne şekilde ele alınabilir? Burada bizim için gereken perspektif değişimi, Foucault’nun Kant okumasındaki değişikliği de imler mi?

Kant’ın eleştiri projesine dahil olan dördüncü soruyla birlikte, eleştiri projesinin antropolojiyle, insanın pratik bilgisiyle nasıl eklemlendiği sorun halini alacaktır. Dolayısıyla bu noktada Foucault’nun karşılaştığı sorun, bilginin imkân koşullarının antropolojik olmayan bir eleştiri biçimine nasıl dahil edileceği sorunudur. İnsanı tek merkez kabul etmeden bilginin imkânı nasıl araştırılabilir? Gelgelelim, karşılaşılan bu sorun Foucault’ya özgü değildir. 1763 tarihli “Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Teologie und der Moral” (“Doğal Teoloji ve Ahlakın Temel İlkelerinin Açıklığı Üzerine”) metninde Kant, “Metafizikte sentetik olarak işlem yapabilecek durumda” olmadıklarını, ampirik veya doğal insandan değil (bunu yapan Rousseau’dur), manevi veya kültürlü insandan yola çıktığını ifade eder.³⁴ Yine de *Antropoloji* metninde “pratik” insanı soruşturması Kant için bir yön değişikliği ifade eder mi?³⁵ Peki eleştiri antropolojik bir kaygıyla hareket etmeden yol alabilir mi? Kant’ın

³¹ Foucault, *Introduction to Kant’s Anthropology*, s. 104.

³² Foucault, *Introduction to Kant’s Anthropology*, s. 104 ve Hannah Arendt, *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 49, 60 vd.

³³ Michel Foucault, “Bir özgürlük pratiği olarak kendilik kaygısı etiği”, *Özne ve İktidar*, s. 221-247 değişiklikle (Orijinali: “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et écrits-II*, 2017, no. 356).

³⁴ Akt. Ernst Cassirer, “Kant ve Rousseau”, *Rousseau, Kant, Goethe*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2014, s. 21.

³⁵ Rousseau ile Kant arasında beliren ama ampirik ile transandantal, pratik ile teorik vb. şekillerde ifade bulabilecek olan bu sorun başka bir metnin konusu olabilir.

Eleştiriler'in ufkuna koyduğu “İnsan nedir?” sorusu gibi evrenselci bir soru yerine daha spesifik bir çalışmanın ürünü olan, tarihsel tekilliklerden hareket eden ve insanmerkezci olmayan bir eleştiri tahayyülü mümkün mü? Bu sorunun üzerine gidebilmek için öncelikle Kant’ın “antropolojik uykusu”nu gündeme getirerek, bunu aşmanın yollarını aramak gerekir.

1.2. Antropolojik Aklın Eleştirisi

1.2.1. İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi

Foucault’nun tamamlama tezinde Kant’a yönelik ilgisinin geç dönemindeki seminer ve derslerinde yeniden kendisini göstermesi bir açıdan yanıltıcı olabilir. 1961 tarihli *Kant’ın Antropoloji’sine Giriş* metniyle 1978 tarihli konuşma metni “Eleştiri Nedir?” arasında Kant’tan hiç söz etmez de değildir Foucault, aksine bugün Foucault’nun temel yapıtı olarak gördüğümüz kitaplarında tarihsel bir figür olarak Kant önemli bir konumdadır. Örneğin *Kelimeler ve Şeyler*’de (1966) Kant oldukça kritik bir sahnede yerini alır: Kant’ın eleştirisiyle birlikte, (*mathesis*, sınıflandırma ve türeyiş analizi [*analyse génétique*] üçlüsünün eklemlenmesinden oluşan) Klasik dönem *episteme*’si yerini bir yanda ontolojiyi kuracak *mathesis*’e, diğer yanda ise (yorum geleneğinin önünü açan) tarih ve göstergebilime bırakmıştır.³⁶ Fakat Kant sadece tarihsel bir figürden de ibaret sayılmaz burada. Foucault’nun antropoloji okuması ile Aydınlanma okuması arasındaki gerilim kendisini önce *Kelimeler ve Şeyler*’de, ardından da *Bilginin Arkeolojisi*’nde (1969) gösterir. Burada ele aldığımız soruları yeniden anımsayalım: Felsefi antropoloji (insan nedir?) ve Aydınlanma sorusu (şimdiki zamanda biz neyiz?) birbirine karşı nasıl konumlanır? İnsanın bilgisi şimdimize dair bir şey söyleyebilir mi bize? Bunları cevaplamak için bu ikili ayrımı biraz daha açmamız gerekir.

Bu ana bölüm başında bahsettiğimiz eleştiri ve Kant imgesi kadar, aslında aklımızda hep belli bir Foucault imgesi de bulunur. Hatta bu imgeye filozofun kavramlarını da dahil etmek mümkündür; bunları birer kavram olarak değil, bağlamlarından kopuk birer imaj olarak resmederiz çoğu zaman. Fakat filozof üzerine çalışırken, ona kendi sorularımızı yöneltirken, yaygın imajlarla ilerleme şansımız olmaz;

³⁶ Foucault, *Les mots et les choses*, s. 88-89.

bu kolaycılıktan sakınmanın yollarını aramak gerekir. En azından iddia edilen her şeye kanıt bulmak gerekir, imgelerden ziyade kavramlarla düşünmek gerekir. Bu kolaycı tavırdan ancak böyle sıyrılabiliriz. Bunu Husserlci bir *epokhe*, askıya alma veya Bachelardcı bilginin psikanalizi, avami bilgiden (*connaissance vulgaire*) veya sağduyudan kopuş gibi düşünmek mümkün olabilir. Foucault’nun kavramlarına yaklaşırken de bu türden işlemleri tekrar tekrar uygulamak gerekir. Böylece aşağıdaki alıntıyı yorumlama biçimimiz, hedefini bulmak için önündeki epistemolojik engelleri de azaltmış olacaktır.

Kelimeler ve Şeyler’in yayımlandığı dönemde sansasyon yaratan son bölümünde Foucault’nun kitabın tezini özetlediği yerden hareketle, sağduyuya dayalı yaygın okumaların dışına çıkıp yukarıdaki sorunsalımıza farklı bir boyut kazandırabiliriz:

Şurası her türlü kesin ki, insan bilgisine vazedilmiş ne en eski ne de en değişmez sorundur insan. Sınırlı bir coğrafi kesimi ve görece kısa bir tarih aralığını –16. yüzyıldan bu yana Avrupa kültürü– alarak şundan emin olabiliriz: Burada insan, yeni (*récente*) bir icattır. Muhtemelen de sonu yakındır.³⁷

Filozofun kışkırtıcı üslubu bir yana, burada asıl olarak, felsefede insan sorusu veya felsefi antropoloji dediğimiz tartışma gündeme gelir. Sosyal bilimlerin doğuşuna şahitlik ederiz burada. Böylelikle bilimlerin nesnesi olarak insanın felsefi bir sorun halini alması (kitabın alt başlığının *İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* olduğunu da unutmayalım), görünüşe gelmesi aslında belli bir coğrafyada ve tarih aralığında, yani “bilginin temel tertibatındaki bir değişiklik”le mümkün olmuştur.³⁸ Bu tertibat değişikliği, yani insan sorusunun “yakın tarihli bir icat” olduğu fikri, ancak “düşüncemizin arkeolojisi”yle gösterilebilecektir. Kant’ın “antropolojik uyku”sundan bahsetmemizi mümkün kılacak olan da bu arkeoloji olacaktır.³⁹

Foucault’ya göre, “Arşivin hiçbir zaman tamamlanmayan, hiçbir zaman bütünüyle nihayete ermeyen açığa çıkarılması” olarak arkeoloji, “söylemsel oluşumların, pozitifliklerin analizinin, sözce alanının haritalandırılmasının ait olduğu genel ufku

³⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, s. 398.

³⁸ Foucault, *Les mots et les choses*, s. 398.

³⁹ Bkz. Foucault, *Les mots et les choses*, s. 351-354.

oluşturur”.⁴⁰ Dolayısıyla Deleuze’ün “yeni arşivci”si artık iş başındadır.⁴¹ Arşivcinin çalışma nesnesi, ne cümleye (*phrase*) ne de önermeye (*proposition*) indirgenebilen sözcüktür (*énoncé*); belki de bu yüzden Deleuze’ün sorduğu soru şu makul gelir: “Buna atonal mantık mı diyeceğiz?”⁴² Zira burada önermeleri değil sözcükleri dikkate alan bir mantık gelişmektedir. *Kelimeler ve Şeyler*’deki arkeolojinin yapısını açığa çıkarma ve ampirik bilimler için yeni bir metodoloji önerme iddiasıyla yazılmış olan *Bilginin Arkeolojisi*’nde, sözcük bir ortalama işleminden ziyade bir “eğri” (*courbe*) olarak kendisini gösterir. Arkeolojik çalışma için önemli olan sözcüğün “düzenliliği”dir.⁴³ Dolayısıyla arkeoloji (kavramın ilk izlenimiyle çağrıştılabileceği üzere) ne bir “kazı” ne de “jeolojik sondaj” ifade eder, daha ziyade “halihazırda söylenmiş olanı *kendi varoluş düzeyinde* (...) soruşturan bir betimlenmenin genel tema’sına” delalet eder.⁴⁴ Burada belki de en çok öne çıkarılması gereken fikir olan söyleneni “kendi varoluşu düzeyinde” ele almak, ileriki sayfalarda bizi tekillik ve evrensellik tartışmasına da götürecektir.

Felsefi arkeoloji kavramını ilk kullanan her ne kadar Kant olsa da⁴⁵ Foucault bunu kullanırken hiç de Kantçı anlamıyla kullanmaz. Kant bu kavramı “düşüncenin belli bir biçimini zorunlu kılan şeyin tarihi” için kullanırken,⁴⁶ Foucault gelebilecek itirazların önünü tıkamak için *Bilginin Arkeolojisi*’nde bu kavramın kullanımının sınırlarını çizmiştir. Arkeoloji, (1) söylemlerde ortaya çıkan şeyleri (“düşünceler, temsiller, imgeler, temalar, dertler/kaygılar”) değil bizzat söylemleri inceler; (2) söylemleri kendi özgüllükleri dahilinde incelemeyi sorun edinir (“bir doksolojiden ziyade söylem kiplerinin fark analizidir”); (3) arkeoloji, yapıtın ortaya çıkışı veya yaratımıyla ilgilenmez, “tekil yapıtlardan geçen söylemsel pratik tiplerini ve kurallarını belirlemek”le

⁴⁰ Foucault, *Archéologie du savoir*, s. 173.

⁴¹ Bkz. Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2019, s. 21-38.

⁴² Deleuze, *Foucault*, s. 21.

⁴³ Deleuze, *Foucault*, s. 23.

⁴⁴ Foucault, *Archéologie du savoir*, s. 173, vurgu bana ait. Arkeoloji kavramının detayları için bkz. Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris: Ellipses Edition, 2008, s. 13-14. Revel bu sözlük maddesinde (“archéologie”) Foucault’da arkeolojinin iki şekilde belirlediğini ifade eder. Bunlardan ilki bizim şimdiye kadar üzerinde durduğumuz, *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi*’ndeki anlamı; diğeriye 1970’lerden sonra kullanacağı yöntem olarak arkeoloji. Fakat bize göre, Foucault’da arkeoloji zaten yöntem olarak kendisini gösteriyor Bkz. Michel Foucault, “Tarih Bölümünde Gerçekleştirilen Tartışma”, *Eleştiri Nedir?*, s. 115.

⁴⁵ Giorgio Agamben, *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012, s. 115.

⁴⁶ Michel Foucault, “Les monstrosités de la critique”, *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Gallimard, “Quarto”, 1995, no. 97, s. 221.

meşguldür; son olarak da (4) “insanın düşündüğü, umduğu, amaçladığı, deneyimlediği, arzuladığı şeyi tam da söylem dahilinde dile getirildiği anda yeniden kurmanın” peşine düşmez, yani “en derindeki köken gizemine dönüş değil, nesne-söylemin sistematik betimlenmesidir”.⁴⁷ Özetleyecek olursak, arkeoloji öncelikle “bizzat söylemleri” inceler, “söylem kiplerinin fark analizi”ne dayanır, söylemsel pratik tipleri ve kurallarıyla meşguldür, nesne-söylemle ilgilenir. Dolayısıyla Foucault’nun arkeolojisi ne köken gizemine dönüş fikridir ne de yerleşik bir bilimin (arkeoloji/kazıbilim) metaforudur. Foucault’nun arkeolojisini Husserl’in “Die Ursprung der Geometrie”sinde (Geometrinin Kökeni), Heidegger’in ise *Der Ursprung des Kunstwerkes*’inde (Sanat Yapıtının Kökeni) yaptığından net bir şekilde ayırmak gerekir. Foucault için arkeoloji daha ziyade değişim ve dönüşümlerin metodolojik incelemesinin adıdır.

İnsanın icadı, “insanın ölümü”nü de gündeme getirir. Bu paradoksa İkinci Bölüm’ün sonlarında yeniden döneceğiz. Gene de yukarıda verdiğimiz alıntının son cümlesi bu açıdan önem taşır: “Muhtemelen de sonu yakındır.” Belli bir tarih aralığında bilimlerin nesnesi olarak beliren insanın çok geçmeden “deniz kenarında kumsala çizilmiş bir suret misali silineceğini” düşünmemek elde değildir.⁴⁸ Fakat bu ifade, genel kanıda karşılık bulduğu haliyle, peygamberane bir gelecek öngörüsü olmaktan oldukça uzaktır. Aksine, bunu Deleuze’ün incelikle işlediği gibi, başka biçimleri düşünmenin yolu olarak yorumlamak gerekir. Foucault’nun ne özne kuramcısı ne öznellik düşünürü olduğunu, daha ziyade bir ilişki düşünürü olduğunu iddia eden ilk isimlerden biri belki de Deleuze’dü. Öyle ki Deleuze “insanın ölümü” temasını bu açıdan işliyordu: İnsana özgü sandığımız bu yetiler insan dışındaki başka biçimler altında da düşünülebilir. Başka biçimler, başka var olma kipleri mümkün mü? İnsanın belli bir dönemin icadı olması da buradan ileri gelir: “İnsan-biçiminin ortaya çıkması veya kendi konturlarını çizmesi için insanın içindeki kuvvetlerin dışarıdan gelen son derece özel kuvvetlerle ilişkiye girmesi gerekir.” Belki de bu yüzden “İnsan, kısa bir dönem boyunca dahi, her zaman var olmamıştır ve her daim var olmayacaktır.”⁴⁹ Böylelikle arkeolojisi bir arşiv çalışmasına dönüşür; insanın görünüşe geldikçe yok olmasını gösterir.

⁴⁷ Foucault, *Archéologie du savoir*, s. 182-183.

⁴⁸ Foucault, *Les mots et les choses*, s. 398.

⁴⁹ Deleuze, *Foucault*, s. 133, çeviride değişikliklerle.

“İnsan nedir?” (*Was ist Mensch?*) sorusunun Kant’ın *Eleştiriler*’ine eklemelenen, bu üç eleştiriyi “kendi payına” geçiren soru olduğunu Foucault da görmüştür.⁵⁰ Antropoloji sorusunun *Eleştiriler*’e sadık bir Kantçı için sorun yaratmasının öncelikli sebebi, Kant’ın aralarına ayırım koyduğu ampirik olan ile transandantal olanın birbirine karışmasının önünü açmasıdır. Bir yanda “biçimleri tayin eden ve ampirik içerikte onu açığa da vurabilen insan bilgisinin bir *doğası* söz konusudur” (transandantal estetik), öte yanda ise “hem ampirik bilgiye verili olabilen hem de biçimlerini belirleyebilecek insan bilgisinin bir *tarihi* vardır” (transandantal diyalektik).⁵¹ Doğa ile tarihin bu karşı karşıya gelişinin üstesinden nasıl gelinebilir? Felsefenin temel ikiliklerinden biri olan doğa ile tarih gerilimi, bizim açımızdan bu bölümde özellikle Kant’ın insan sorusuna gönderme yapar. Yine de sorun devam eder: Buradaki ikilik nasıl aşılabilir?

1.2.2. Antropolojik Uykudan Uyanmak

Başka biçimleri düşünmek, daldığımız antropolojik uykudan uyanmak için yeterli olabilir mi? Bu başka biçimleri düşünmenin yolu nereden geçer? Gilles Deleuze’ün 1963 ve 1965’te Nietzsche’de gördüğü ve Kant’ın yapmadığını iddia ettiği “bilme idealinin kendisini sorunsallaştırmak” gerekecektir.⁵² Yaşam ile bilim, varoluş ile kavram arasında yeni ilişkiler saptamak ve başka biçimler düşünmek eleştirinin *kritik* adımlarından birini oluşturmaz mı? Ancak bu yolla sadece yıkan ama hiç yaratmayan eleştiri filozofu imajından kurtulmak mümkün olur. Her yıkıcı değer zaten yapıcı bir değer değil midir?⁵³ Çağdaş Fransız felsefesinin farklı anlarında (önce Bataille, ardından Deleuze’le) Nietzsche adının belirmesi sadece yıkma tutkusundan ileri gelmez: Çekiçle felsefe yapan filozof aynı zamanda yeni değerler yaratmanın da peşine düşmüştür. Eleştiri ve felsefe pratiğinin olumsuzlamaktan ibaret olmadığını, olumlamayı da düşündürmesi gerektiğini gösteren böyle bir perspektif daha sonra pek az filozofta görünür hale gelmiştir. Filozofun

⁵⁰ Foucault, *Les mots et les choses*, s. 352. İleride ele alacağımız bir hususu şimdiden vermek yerinde olacaktır: Günümüzde Bernard Stiegler’in özellikle Claude Levi-Strauss’un antropolojisinin eksikliğini vurgulayarak “negantropoloji” kavramını öne çıkarması da bu tartışmaya eklemelenebilir, fakat buna İkinci Bölüm’ün sonunda geleceğiz.

⁵¹ Foucault, *Les mots et les choses*, s. 330.

⁵² Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev. İlke Karadağ, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, s. 23.

⁵³ Her ne kadar metnimizin temel tartışmalarından olmasa da başka bir çalışmada “değer” kavramının Marx’taki emeğin değeri, Nietzsche’deki değerler sorunu ve Saussure’deki göstergebilimsel değer tartışmaları üzerinden ele alınabilir.

ikili görevini unutmadan devam edeceğiz: (1) “bütün yerleşik değerlerin, yani yaşama üstün tutulan değerlerin ve onların dayandığı ilkenin eleştirisi”; (2) “yeni değerlerin, başka bir ilkeyi gerektiren, yaşamın değerlerinin yaratılması”.⁵⁴ Peki buradan yaklaşıldığında, başka bir eleştiri antropolojizme alternatif oluşturabilir mi?

Geldiğimiz noktadan birkaç adım geriye dönüp çizilen tabloya yeniden bakmaya çalışalım. Antropolojik aklın bu eleştirisine rağmen, modern düşünceyi karakterize eden tavır da aslında Kant’ın işaret ettiği tavır değil midir? Demek ki modern düşüncenin antropolojizmden ve insanın sonluluğu fikrinden azade olduğu söylenemez. Yukarıda geri döneceğimizi taahhüt ettiğimiz modernlik sorunu, işte bu yüzden, sadece (ileride ortaya koyacağımız gibi) Foucault’nun Kant’ın Aydınlanma metnini okumasıyla değil, aynı zamanda *Antropoloji* okumasıyla da karşımıza bir çıkar. Peki insan sorusunun altında yatan bu modern tavır, bize kendimizin tarihsel ontolojisinin antropolojik bir perspektiften yapılabileceğini söyler mi? Eğer söylemiyorsa ve şimdinin ontolojisini antropolojik olmayan bir perspektiften yapmaya çalışacaksak, modernlikle ilişkisi içinde, Foucault’nun antropoloji okumasıyla Aydınlanma okumasını birbirinden nasıl ayıracağız?

Karşımızdaki zorluk iyice belirginleşmiştir: Kant’ın daldığı antropolojik uykudan azade değiliz, ama aynı zamanda uykuda olduğumuzun da farkındayız. Buradaki ikili durum Foucault için *Kelimeler ve Şeyler*’den yıllar önce belirginlik kazanmıştır aslında. Foucault’nun 1962-66 arasında özellikle Fransız yazarlar (bunların bazıları kendi çağdaşıdır) üzerine çeşitli yazılar kaleme almıştır. Bunlar arasında Raymond Roussel, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski’nin yanı sıra Georges Bataille da yer alır. Bataille üzerine 1963 tarihli yazısında (Bataille’ın ölümü üzerine, yine Bataille’ın kurduğu *Critique*’de yayımlanır bu yazı) *Kelimeler ve Şeyler*’deki “antropolojik uyku”nun haberini verir Foucault:

Hiçbir diyalektik hareket, deneyimlerin kurulması ve bu kurulmanın transandantal temellerinin hiçbir analizi böyle bir deneyimi düşünmeye, hatta böyle bir deneyime giriş yapmaya yardımcı olamaz. (...)

Kant’ın, metafizik söylem ile aklımızın sınırları üzerine düşünmeyi hâlâ oldukça muammalı bir kipte eklemlendirdiği gün Batı felsefesinde gerçekleştirdiği açılmıdan bu düşüncenin bize getirdiği kuşkusuz söylenebilir. Böyle bir açılımı

⁵⁴ Deleuze, *Nietzsche*, s. 21-22.

sonunda Kant'ın kendisi tüm eleştirel sorgulamasının gönderme yaptığı antropolojik sorunun içinde kapatmıştır ve bundan daha sonra metafiziğe tanınmış ucu açık bir ek süre olarak anlaşıldığına kuşku yoktur, çünkü diyalektik, varlığın ve sınırın sorgulanmasının yerine çelişki ve bütün oyununu ikâme etmiştir.⁵⁵

Foucault'nun biraz örtük şekilde verdiği düşünceyi yeniden formüle etmeye çalışalım. Özel deneyimin kuruluşu Kant tarafından insan sorusuna bağlanarak (transandantal) diyalektiği gerekli kılrsa da, bu bize deneyimin sınırlarının *sınanması* için elverişli koşulları sağlamaz. Peki bu durum karşısında ne yapmalı? Bu soruya gelindiğinde Foucault da tıpkı Deleuze'ün aşağı yukarı aynı tarihlerde yaptığı gibi, tarihsel bir kırılma noktasına işaret edecektir: Nietzsche'nin figürleri ("trajedi ve Dionysos, Tanrı'nın ölümü, filozofun çekici, güvercin adımıyla yaklaşan üstinsan ve Bengi Dönüş").⁵⁶ Burada değinilmeden geçilemeyecek isim yine Bataille'dır, zira Bataille Fransız felsefesinin Nietzsche okumasını etkilemiş isimlerin başında sayılabilir.⁵⁷ Bununla da kalmaz, Bataille "ihlal" kavramıyla aslında "sınır" sorununa oldukça farklı bir açıdan, yani sınırın ancak ihlalle belirlenebilmesi üzerinden yaklaşır. Böylelikle sınır ancak ihlalle sınanabilir hale gelir.⁵⁸ Öyle sanıyoruz ki bu düşünce Foucault'daki deneyim düşüncesi için önemli bir kaynak sağlamıştır.

Foucault'nun yapıtından yola çıkarak ortaya koyduğumuz antropoloji ve Aydınlanma gerilimi, Nietzsche ve figürleriyle zirveye ulaşır. Buradan yaklaşıldığında, Kant'a yönelik antropolojizm eleştirisi Nietzsche'ye ve ardından Edmund Husserl ve Martin Heidegger'e kadar geri götürülebilir. Husserl ve Heidegger Kant'ın daldığı bu "antropolojik uyku"yu Foucault'dan çok daha önce haber vermiştir. Kant'ın antropolojik aklına yönelik eleştirisi çağdaş felsefesinin temel hamlelerinden biridir bu yüzden. Peki bununla ilişkili olarak antropoloji eleştirisinin farklı bir versiyonunu hümanizm eleştirisi üzerinden görmek mümkün değil mi? 1960'larda hâkim olan Marksizm-hümanizm tartışması bunu gösterebilir. Savaş sonrasında özellikle Jean-Paul Sartre'ın Heidegger

⁵⁵ Michel Foucault, "İhlale Önsöz", *Sonsuza Giden Dil, Seçme Yazılar-6*, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 58-59.

⁵⁶ Foucault, "İhlale Önsöz", s. 59, çeviride değişikliklerle.

⁵⁷ 1960'lardaki Nietzsche okumalarını incelemek için Royaumont Konferansları arasında Nietzsche Konferansına bakılabilir: Gilles Deleuze, ed., *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, Paris: Les Editions Minuit, 1967.

⁵⁸ Bataille ve Foucault'daki "sınır" kavramını Aristoteles veya Wittgenstein'daki "sınır" kavrayışıyla karşılaştırmak mümkün olabilir, ancak bu ilgi çekici sorun başka bir metnin konusu.

yorumuyla öñü açılan varoluşçuluğun ortaya serdiği hümanizm (Sartre varoluşçuluğu hümanizm olarak tanımlıyordu), karşısında özellikle Louis Althusser çevresinde gelişen dönemin “ideoloji” eleştirmeni Marksist filozofları bulacaktır. Aslında bu tartışmanın gelişiminde yapısalcılığın yükselişi kadar Hegel ve Marx’ın Fransa’ya yeniden girişinin de payı vardır. Bu hususta Althusser özellikle Hegel’in Fransız alımlanışına oldukça sert eleştiriler yöneltmiştir: Hegel’in ancak 1930’lardan sona dolaşıma girmesinin baş sorumlusu olarak Fransız spiritüalizmi gösterilir.⁵⁹ Bu hatırlatmada Foucault’nun yeri yok değildir; o da her türlü hümanizmi mistifikasyon olarak değerlendirdiğini birçok yerde dile getirir. Foucault’nun üzerindeki bu etkiyi unutmadan yola devam etmek gerekir. Demek ki antropolojizm eleştirisiyle hümanizm eleştirisi farklı düşünce hatlarında ama hemen hemen aynı yönde ilerlemiştir. Ayrıca çağdaş felsefedeki bu eleştirel tutumun, Nietzsche üzerinden Heidegger ve Fransız yorumcularına ulaştığı iddiasını iptal etmez, hatta tam aksine güçlendirir.

Bize kalırsa, çağdaş felsefe tartışmalarında Foucault’ya yönelik eleştirilere veya önyargılara (postmodern, postyapısalcı, tahakkümcü, Aydınlanma ve ilerleme karşıtı vs. ile bu liste uzayıp gider) cevap verilirken (özellikle de yeni ve spekülatif gerçekçilere karşı), bilinçdışı diyebileceğimiz bir savunma refleksi devrede gibidir: Foucault’nun Nietzscheciliği reddedilerek veya yumuşatılarak onun Kantçılığına vurgu yapılmak istenir. Burada filozoflar ve kavramlarından ziyade belli filozof imgeleri iş görür; aslında söylenmek istenen şudur: “Foucault Nietzscheci değil Kantçıdır çünkü Kant daha sağlam ve sırtınızı yaslayabileceğiniz bir filozoftur; bakın, Foucault da Kant’ın metni üzerine çalışmış.” Oysa Foucault’nun okumaları bu bilinçdışı savunma hamlesini hiç de onaylamaz. Foucault’nun Kant okuması hiç de Kantçı değildir. Bunun ilk gerekçesi antropoloji sorunudur. Demek ki felsefi imajların sağduyu niteliği ancak felsefi kavramlarla sınıandıkları zaman ortaya konabiliyor.

Foucault’nun antropoloji okumasındaki eleştirel tutum, Heidegger ve Husserl’in Kant eleştirilerine kadar geriye götürülebilir pekâlâ. Bu açıdan Husserl’in Kant’a yönelik iki önemli eleştirisi vardır: ilki psikolojizm, ikincisi ise antropolojizm olarak

⁵⁹ Louis Althusser, “Hegel’e Dönüş – Üniversitedeki Saptırımcılığın Son Sözü, 1950”, *Felsefi ve Siyasi Yazılar-II, Althusser’den Önce Louis Althusser*, çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006, s. 263-264. Benzer şekilde Fransız işçi hareketinin oluşmamasından da Pierre Maine de Biran ve Victor Cousin’dan Bergson’a uzanan spiritüalist felsefe geleneği sorumludur, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015, s. 33, hümanizm tartışması için bkz. a.g.e., s. 269-296.

değerlendirilebilir. Dominique Pradelle'in Husserl'ine göre Kant'ın felsefesinde bir yandan “erişilebilir nesnenin varlığı bilen öznenin metafizik konumuna bağlıdır” (psikolojizm), öte yandan “kategoriler öğretisinin bütünü, hatta deneyim nesnesinin tüm eidetik biçimleri, sonlu öznenin değişmeyen kuruluşunun öncesine (*pré-constitution invariante*) dair bir kabule dayanır” (antropolojizm).⁶⁰ Kısacası, nesnenin bilinebilirliği sadece insan öznesine mahsus bir durumdur. Kant için fenomenler ancak belli türde bir özne tarafından bilinebilirdir.

Heidegger'in Kant eleştirileri ise hem *Varlık ve Zaman*'da hem de Kant üzerine verdiği farklı derslerde saptanabilir. 1927-28'de Marburg'da verdiği ve ancak 1977'de yayımlanan *Phenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Fenomenolojik Yorumu) ve ilkin 1929'da yayımlanan *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant ve Metafizik Sorunu) bu metinlerdendir. Heidegger'e göre “metafiziğin temellendirilmesi insana yani antropolojiye ilişkin bir soruşturma” olarak kendisini gösterir.⁶¹ Ayrıca Heidegger, Kant için “metafiziğin [kendisinin], varlığının, temelinin, biçiminin bilim olarak” kurulmasına itiraz eder.⁶² *Varlık ve Zaman*'da da buna benzer bir itiraza rastlarız: “Bilme, dünya-içinde-varolma (*in-der-Welt-sein*) olarak Dasein'in bir varlık modusudur.”⁶³ Bu yüzden de Heidegger'e göre metafizik ile insanın bilme ideali arasına ayırım koymak gerekir.⁶⁴ Husserl ve Heidegger'in Kant'ın özellikle antropolojizmine yönelen eleştirilerini bu şekilde özetlemek mümkündür. Fakat gene de bu eleştirileri ve eleştiriler sonrası filozofların bellediği yolları Foucault'ya atfetmekten de kaçınmak gerekir. Foucault'nun antropolojizm eleştirilerini Husserl ve Heidegger'inkinden ayrı değerlendirmek gerektiğini (gene de aradaki ilişkileri de kenara atmamayı) öneriyoruz. Peki Foucault geliştirdiği antropoloji eleştirisinin ardından nasıl bir yol tutmuş olabilir? Eğer başka bir

⁶⁰ Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris: Presses Universitaires de France, “Epiméthée”, 2018, dijital edisyon

⁶¹ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, s. 144.

⁶² Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1997, s. 8.

⁶³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020, s. 105. Heidegger'in antropolojizm eleştirisinin detayları için bkz. François Dastur, “The critique of anthropologism in Heidegger's thought”, *Appropriating Heidegger*, ed. James E. Faulconer ve Mark A. Wrathall, New York: Cambridge University Press, 2000, s. 119-132.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015, s. 44- 45.

eleştiriden bahsedeceksek, Husserl ve Heidegger'in metafizik eleştirisinin ardından nasıl bir eleştiriye doğru yönelebiliriz?

Foucault'daki Husserl ve Heidegger etkisi her zaman çok bariz bir etki olarak ortaya çıkmayabilir; zira ne araştırma ilgileri benzerdir ne de kullandıkları kavramlar. Bu yüzden de eğer bir etkiden söz ediyorsak, bunu tanıtlamak zorundayız. Bu alt bölümde biz bu etkiyi özellikle antropoloji eleştirisi üzerinden ele almaya çalıştık. Foucault iki isim üzerine de doğrudan bir metin yazmamıştır (oysa doğrudan Kant üzerine yazıları bulunur), ama Heidegger'i 1951-52'de (ardından Nietzsche'yi 1952-53'te) okuduğunu söyleşilerinden birinde dile getirmiştir.⁶⁵ Husserl üzerine çok az şey söyler (söylediğinde de *Krisis*'ten bahsetmekle yetinir), oysa ileride göreceğimiz üzere Foucault'nun temel kavramsal hamlelerinden biri Husserl'den alınmadır. Tüm bunlardan çıkarılabilecek sonuç şu olabilir: Foucault'yu Kant üzerine yazdığı için Kantçı addetmek yerine, Kant'ı nasıl okuduğunu ortaya koymaya çalışıyoruz. Bunun da bizi “başka bir Kant”a, “*Eleştiriler*’in Kant’ına alternatif” bir Kant’a götürdüğünün farkındayız.⁶⁶

Foucault'nun *Antropoloji* okumasını şekillendiren figürün Kant değil Nietzsche olduğunu ilk fark eden muhtemelen tez jürisinde yer alan hocası Jean Hyppolite olmuştur.⁶⁷ Bu tarihsel kanıta eklenebilecek yukarıdaki felsefi kanıtlarımızın gösterdiği üzere, Foucault'nun Nietzsche'si 1971'deki “Nietzsche, Soybilim, Tarih” yazısıyla ortaya çıkmaz, aksine yapıtının başında, hatta belki de tezini savunduğu tarihin de öncesinde yer alır. Bu Kant okumasındaki başkalığı anlamak için Nietzsche'nin vazgeçilmez konumunun altını tekrar tekrar çizmek gerekir. Tabii bu tavır Foucault'ya özgü de değildir. Daha önce belirttiğimiz gibi, 1960'ların ilk yarısında Deleuze Nietzsche üzerine iki ayrı metin yayımlar.⁶⁸ Ondak yaklaşık yirmi yıl önce, 1940'ların ilk yıllarında da Bataille, Nietzsche'yi Fransız entelektüel çevrelerine tanıtan yazılarıyla ve kitabıyla öne çıkar.⁶⁹

⁶⁵ Bkz. Michel Foucault, “Ahlâkın dönüşü”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar-2*, ed. Ferda Keskin, çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 257.

⁶⁶ Lorenzini ve Davidson, “Giriş”, s. 12.

⁶⁷ Roberto Nigro, “From Kant's Anthropology to the Critique of Anthropological Question”, s. 139.

⁶⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983 (Türkçesi: *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2021).

⁶⁹ Georges Bataille, *Sur Nietzsche, Volonté du chance, Oeuvres Completes-VI, La Somme Athéologique-II*, Paris: Editions Gallimard, “Nrf”, 1973, s. 7-205.

Yukarıda altını çizdiğimiz gibi, Deleuze’ün Nietzsche okumasına göre eleştirinin “bilme idealinin kendisini sorunsallaştırmak” gibi bir iddiası olması gerekir. Böylesi bir sorunsallaştırma ise ancak Nietzsche’nin üzerinde durduğu “tersine çevirme”yle, “*perspektiflerin yer değiştirmesi*”yle mümkün olacaktır.⁷⁰ Deleuze’ün getirdiği bu kavramlar bize Foucault’nun Nietzsche ve Kant okumasını daha da açma imkânı sağlar. Bu hamleyi sürdüreceğiz; bizim sorunsalımız açısından metnin bu bölümünde önemli olan, antropoloji sorunuuydu. Nasıl olabiliyor da antropoloji sorunundan başka bir Aydınlanma sorunu çıkarabiliyoruz? Nasıl oluyor da bilmeye ilişkin bir soruşturma hâlâ mümkün olabiliyor? Foucault’nun eleştiri felsefesi için hangi hamleleri yapmamız gerekir ki hem Kant’ın eleştirilerinin düştüğü antropoloji sorunundan *kurtulalım* hem de kendimize başka bir eleştiri bulabilelim?

Bizzat bilme idealini sorunsallaştırma fikrinin Foucault’nun Nietzsche okumasını şekillendirdiğini söyleyebilir miyiz? Öyleyse eleştirinin önce “bilme”nin üzerine gitmesi gerektir; bu defa Kant’ın seyrettiği “sahte eleştiri”yle⁷¹ değil bambaşka bir yoldan gidilmesi gerekir. Fakat yöntemi arkeoloji, ereği soykütük olan bu araştırmanın ne bilinç süreçlerini incelemekle ne de mantıksal biçimler kurmakla yetineceği, bizzat bilme üzerine, neredeyse öznesiz olan bir bilme üzerine eğilmesi gerektiği az çok ortaya çıkmış olur. Sahiden de bilme her zaman için bir “doğru bilme”, “hakikati bilme” midir; bilinen nesnenin kendisini bilen özneye koşulsuzca açması mıdır? Bilginin hakikat olduğuna yönelik Kantçı iddianın aksine Nietzsche hakikatle bilgi arasındaki zorunlu bağı sorunsallaştırmıştır. Nietzsche’nin buradaki gizli failliği başka bir eleştiri projesinin ilk adımı olan antropoloji-Aydınlanma geriliminin bir başka soruyla sürmesini sağlayacaktır: Peki “soykütükçü, metafiziğe inanmak yerine tarihi dinlemeye özen gösterirse, ne öğrenir?”⁷² Başka bir eleştirinin nasıl konumlandığını gösterebilmek için temeller soruşturmasını bir kenara bırakıp bilmenin tarihlerine kulak veren bir yol izlememiz gerekir.

⁷⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, s. 11, çeviride değişiklik. Bunun Foucault’da nasıl yankı bulduğuna yeniden döneceğiz. Şimdilik birkaç yere gönderme yapmakla yetinelim: Foucault, *Les mots et les choses*, s. 333 ve “Eleştiri Nedir?”, s. 56.

⁷¹ Gilles Deleuze, “Nietzsche ve Düşüncenin İmgesi”, *İssız Ada ve Diğer Metinler, Metinler ve Söyleşiler, 1953-1974*, der. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009, s. 217-218.

⁷² Michel Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 233, çeviride değişiklik, parantez bana ait.

1.3. Kantçı-olmayan Eleştiri

1.3.1. Bilmenin Tarihleri

Kelimeler ve Şeyler'deki söylemsel pratikler (sözce [énoncé]) analizinin, *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*'daki (Gözetleme ve Cezalandırma, Hapishanenin Doğuşu) söylemsel olmayan pratikler (kurum, tarihsel olay vs.) analizinin kesiştiği nokta, yöntem olarak “arkeoloji” fikridir. Fakat arkeoloji kavramı henüz bu kadar sistematik bir anlamda değilken, 1963'te yayımlanan iki kitabından biri olan *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médicale*'de (*Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Bakışın Arkeolojisi*) geçer.⁷³ Benzer bir durum “soykütük” (*généalogie*) için de geçerli sayılabilir. İlk bakışta bu kavramın arkeolojinin muadili olarak 1970'li yıllarda ortaya çıktığı sanılır; oysa daha önce *Bilginin Arkeolojisi*'nde de kullanılmıştır.⁷⁴ Dolayısıyla yöntemi hâlâ arkeolojiktir, araştırmanın ereği ise soykütüktür. Bu kavramları kullanan Foucault kendi döneminin entelektüel ortamından etkilenir; ne var ki bu etkiyi belirginleştirmek güçtür, zira hiçbir ismin doğrudan bu kavramlara gönderme yaptığı söylenemez. Buradaki ikinci güçlük de etkilenimler ile karşı çıkmalar veya farklılaşmalar arasındaki ayrımı görebilmektedir. Foucault'nun bu kavramlarını üretirken kendi döneminden etkilendiğini söylemek sırf bir sağduyu tavrı mı, yoksa bu iddia çeşitli örneklerle sınanabilir mi? Burada bu tarz sorularla Foucault'nun Kant okumasının neden kendi dönemindeki Kantçı tavırlardan ayrıldığını, kullandığı yöntem ve uyguladığı araştırma programlarıyla nasıl olup da Kantçı-olmayan bir eleştiri arayışında olduğunu tartışacağız.

Dolayısıyla okumamıza yöneltilebilecek ilk eleştiriye burada sorunsalın bir parçası olarak ele almak istiyoruz. Bu eleştiriye göre, Foucault'yu basbayağı bir Kantçı olarak ele alabiliriz, çünkü Kant'ın metni üzerine çalışmış, kendisini Kantçı gelenek dahilinde değerlendirmiş, hatta belli metinlerinde Kant'a yönelik sempati duymuştur; bunun dışında dışsal etkenler de vardır bu varsayımda: Foucault oldukça Kantçı bir felsefi ortamda yetişmiş, kendisini öyle tanımlayan isimlerin öğrencisi veya arkadaşı olmuştur. Nasıl önceki alt bölümde nasıl antropoloji sorusundan Aydınlanma sorusuna geçişin

⁷³ Foucault'nun aynı yıl yayımlanan diğer kitabı *Raymond Roussel*'e değinmiyoruz burada. Metnin Türkçesi: *Ölüm ve Labirent*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018. Bu kitabın Foucault'nun külliyatındaki ayrışıklığını veya özgül konumunu anlamak için bkz. Eribon, *Michel Foucault*, s. 172-177.

⁷⁴ Bkz. Foucault, *Archéologie du savoir*, s. 22-23.

dolambaçlı olduğunu ve bazı okuma hamleleri gerektirdiğini gösterdiyse, burada da benzer bir hareketle Kantçı Foucault imgesiyle Kantçı-olmayan Foucault arasında bir gerilim kurmaya hakkımız olduğunu düşünüyoruz. Bu tartışmayla birlikte eleştiri projesinin ikinci önemli adımını da atmış olmayı umuyoruz.

En baştan açık olmak gerekirse, Foucault'nun böyle bir eleştiri projesinin gündeme geldiği ilk metinler aynı zamanda belli düşünce hatlarının eleştirisini ve onlarla kurulan ilişkiyi de ortaya serer. Foucault bu metinlerde Kantçı düşüncelerin farklı izleklerini gözler önüne sererek çağdaş felsefeye dair de belli bir kavrayış geliştirir. Bugün felsefenin asli bölümlenmelerini anlamak için de okunabilecek, genel ve bazı ayrımlara dayanan metinler olarak görülebilir bunlar. Yine de burada bunu felsefi bir amaçla, Foucault'nun yönteminin ve araştırmalarının neden Kantçı-olmayan bir boyutla işlediğini gösterebilmek için kullanmayı deneyeceğiz. Öncelikle bu metinlerle analitik bir aşinalık kazanmanın da faydalı olacağını düşünüyoruz. Dolayısıyla önce bunlardan temel teşkil edebilecek metinleri biraz tanıtıcı bir şekilde vermeye çalışalım.

Bu metinlerin 1978 ile 1984 arasına yayılmış olmasıyla başlayalım: Bu aralıkta verilen dersler, konferanslar, söyleşiler, yazılan yazılar ve kitaplarda bunun izleri sürülebilir. Foucault'nun 1978'de Georges Canguilhem'in *Normal ve Patolojik* kitabının Amerikan basımına yazdığı giriş metni bizim açımızdan önemli metinlerin başında gelir; bu metin ölümünden hemen önce yaptığı değişikliklerle *La Revue de métaphysique et de morale*'in Canguilhem özel sayısında (Ocak-Mart 1985) yayımlanır.⁷⁵ İkinci önemli metin 27 Mayıs 1978'de Fransız Felsefe Cemiyeti'nde verdiği konferansın metnidir; bu metin “Critique et Aufklärung (Qu'est-ce que la critique?)” (Eleştiri ve Aydınlanma [Eleştiri Nedir?]) olarak ölümünden yıllar sonra 1990'da yayımlanır fakat daha sonra başka bir konferans metniyle birlikte kitaplaşır.⁷⁶ Üçüncü bir metin ise Collège de France'daki 1983 tarihli *Le Gouvernement de soi et des autres*'un (Kendinin ve Başkalarının Yönetimi) açılış dersinin notları ve bu dersten hareketle kendisinin yazdığı, yayımlanma tarihi 1984 olan meşhur makaledir: “Qu'est-ce que les Lumières?”

⁷⁵ Michel Foucault, “Introduction par Michel Foucault”, *Dits et écrits-II, 1976-1988*, Paris: Editions Gallimard, “Quarto”, 2017, no. 219, s. 429-442 ve “La Vie: L'expérience et la science”, *Dits et écrits-II*, yeni basım, no. 361, s. 1582-1595 (Türkçesi: “Yaşam: Deneyim ve bilim”, *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar-5*, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 355-369).

⁷⁶ Michel Foucault, “Qu'est-ce que la critique?”, s. 33-70 (Türkçesi: “Eleştiri Nedir?”, s. 33-67).

(“Aydınlanma Nedir?”).⁷⁷ Dördüncüsü ise 1984’te ABD’de Paul Rabinow’un *The Foucault Reader*’ında yayımlanan “What is Enlightenment?” başlıklı yazıdır, bu metin de bahsi geçen dersin devamıdır.⁷⁸ Hızlıca bu metinlerin ortak noktasını saptayacak olsak, muhtemelen şu formülü verebilirdik: Foucault’nun kendi yapıtını geriye yönelik (retrospektif) ve ileriye yönelik (prospektif) olarak değerlendirmesi. Bu açıdan, saptadığımız bu metinlerin dışında kendi çalışmalarını değerlendirdiği bir yazı ilginçliğini korur. Maurice Florence müstear adıyla yazdığı bu yazı, *Dictionnaire des philosophes*’da (Paris: P.U.F., 1984) yayımlanmıştır.⁷⁹ Tüm bu girişimler eleştirel düşünüm çabasını barındırır, buralarda filozof adeta kendini okumayı dener.

Belli bir tarih aralığına dağılan bu metinlerden halis muhlis bir Kantçı Foucault çıkarmak sahiden mümkün mü? Bunu sınamanın en iyi yollarından biri filozofu kendi dönemine dair okumasıyla ele alıp kavram kullanımlarını ve geliştirdiği düşünceyi kendi dönemiyle birlikte düşünmeye çalışmak olabilir. Bu usul bir yandan Foucault’yu kendi döneminin etkileri bağlamında ele almayı vadederken öte yandan buna indirgeme tehlikesine düşmeme uyarısında bulunabilir. Böylece filozofun kendi döneminde konumlanmasıyla (tarihsel boyut) eleştiri felsefesi (kavramsal boyut) arasında gidiş gelişler mümkün hale gelir. Başka bir eleştiri fikrinin başkalığının ikinci evresi olarak da görülebilir bu.

Kant kendi eleştirisini “transandantal eleştiri” olarak adlandırırken Foucault’nun eleştiri projesinin pek de böyle bir transandantal fikir barındırmadığını hatırlamak faydalı olacaktır. Yine Kant “transandantal felsefe”yi veya “ontoloji”yi metafiziğe dair bir soruşturma olarak şekillendiriyor; metafiziği ise burada “hususî veya uygulamalı metafizik” anlamıyla değil, “temel bilim, genel metafizik veya ontoloji” anlamında kullanıyordu.⁸⁰ Foucault’da böyle kavramların (“transandantal”, “metafizik”, “ontoloji”, hatta “*a priori*” vs.) yapıtının kurucu yönünde yer aldığını söylemek zordur, daha ziyade yönelttiği eleştirilerde ikincil bir rolde ve eleştirel bir görevde karşımıza çıkar bu

⁷⁷ Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Dits et écrits-II*, yeni basım, no. 351, 1498-1515 (Türkçesi: “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar*, s. 162-172).

⁷⁸ Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Dits et écrits-II*, yeni basım, no. 339, 1381-1397 (Türkçesi: “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar*, s. 173-192).

⁷⁹ Michel Foucault, “Foucault”, *Dits et écrits-II*, yeni basım, no. 345, 1450-1455 (Türkçesi: “Foucault”, *Felsefe Sahnesi*, s. 349-354).

⁸⁰ Karin de Boer, *Kant’s Reform of Metaphysics, The Critique of Pure Reason Reconsidered*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 2020, s. 12-13 ve 1-2.

kavramlar. Fakat bu kavramların hiç geçmediğini söylemek de bir o kadar doğru sayılamayabilir: “tarihsel ontoloji”, “şimdinin ontolojisi”, “kendimizin (tarihsel) ontolojisi”, “güncelliğin ontolojisi”, “tarihsel *a priori*” gibi kavramlar Foucault’nun felsefi pratiğinde, özellikle de yukarıda betimlemeye çalıştığımız metinlerinde kendini sıklıkla gösterir. Dolayısıyla tartışmanın bu noktası ciddi bir *aporia* barındırır. Nasıl oluyor da transandantal felsefe öne sürmeden, bir ontoloji icra etme iddiası mümkün olabiliyor? Demek ki başka bir eleştiri kadar başka bir ontolojiden de söz açmak gerekecek.

Foucault ile Kant arasında ikinci bir gerilim kurulacaksa, bunu kurmanın yollarından biri tarihsel konumlanma ile kavramsal kullanım arasındaki paralelliklerle birlikte sapmaları, düzlüklerle birlikte kıvrımları, benzerliklerle birlikte farklılıkları ele almaktan geçer. Ancak bu yolla Kant’tan Kantçı olana, oradan da Kantçı-olmayana (*non-kantien*) geçiş mümkün olur; kavram tarihsel arka planla, tarihsel arka plan da kavramın kullanımlarıyla sınanmış sayılabilir böylelikle. 1969’daki bir söyleşisinde *Bilginin Arkeolojisi*’nin “ampirik bilginin tarihi için bir tür teori” olduğunu ileri sürerken aslında kendi dönemindeki tartışmalardaki eksikliğin altını çizer Foucault: “tarihçilerin ve epistemologların ihmal ettiği bu ünlü ampirik bilimler (...) toplumsal pratiklere çok yaygın şekilde eklenir.”⁸¹ Dolayısıyla Foucault çağının “bilimler tarihi”nin (*histoire des sciences*) yeni nesnesini öne sürmektedir; mantıkçılar nasıl bilimsel alanı “kurallı olarak oluşturulmuş semboller toplamı” olan önermelerle incelemeye girişiyorsa, Foucault da “göstergeler bütünü” olan sözceyi ampirik bilimlerin tarihini yaparken kullanmayı önermektedir.⁸² Bu öneride Foucault’nun eleştirisi kendisini gösterir: Kendi çağında göz ardı edileni göz önüne getirmek, bakılmamış olanı göstermek, genellikler ve bütünlüklerdeki sapmalara işaret etmek. Daha önce vadettiğimiz soruya burada dönme imkânı buluruz böylelikle: Bilme idealini sorunsallaştırmak, bizi öyle ya da böyle bilme alanlarının incelenmesine ve yeni bilme alanları kurmaya götürecektir. Foucault’nun bilim tarihçileriyle ve genel olarak tarihçilerle diyalog kurmuş olması da bizim bu iddiamızı sağlamlaştırabilir.

⁸¹ Michel Foucault, “Michel Foucault son kitabını açıklıyor”, söyleşiyi yapan J.-J. Brochier, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar-5*, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, 2011, s. 191, çeviride değişiklik.

⁸² Foucault, “Michel Foucault son kitabını açıklıyor”, s. 192.

1984'te *Le Matin* dergisine verdiği söyleşide Foucault, tarih biliminin inceleme nesnesindeki değişikliğe işaret eder:

19. yüzyılın sonundan aşağı yukarı 1960'a kadar tarihin asıl nesnesi toplumdur. Toplum analizi sayılamayacak bir şey tarih de değildi (*Tout ce qui ne pouvait pas être considéré comme analyse d'une société n'était pas de l'histoire*). Hiç olmazsa 1970'ten önce, *Annales*'ın Bachelard ve Canguilhem gibi Fransız bilim tarihçilerinden hiç bahsetmemiş olması dikkate değerdir.⁸³

Hekimliğin tarihini yapmak mümkünken “normal kavramının dönüşümleri”ni incelemek tarihten sayılmamıştır.⁸⁴ Foucault'nun farklı iki tarihte (1969 ve 1984) verdiği bu iki beyan başta yüzeysel ve anlamsız gelebilir. Fakat biraz derine inildiğinde hemen anlaşılır ki, tarihi yapılabilecek müspet bilimler ile tarihsiz sanılan ampirik bilimler arasındaki ayrımın giderek kapanıp tarih biliminin nesnesindeki genişlemenin müsebbibi aslında Foucault'nun yukarıda analitik biçimde verdiğimiz metinlerde sıklıkla andığı isimlerdir: Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem bunların başında gelir. Bilimsel kavramların tarihini yapmaya girişen bu isimler Foucault'nun eleştiri projesinde nasıl bir yere sahip olabilir? Buradaki tarihsel tanıklık nasıl olup da kavramsal bir yakınlığa dönüştürülebilir? Eleştiri sorusunun gelişimi açısından bu sorular önemlidir. Bilimin sorunsallaştırılması buradan başlar.

Gelgelelim, filozofun bu tanıklığı, burada geliştirdiğimiz Kantçı olan ile Kantçı-olmayan geriliminde ağırlığı Kantçı tarafa verebilir; zaten Foucault'nun birçok yerde kendisini Kantçı olarak konumlandığını da itiraf etmiş olalım. Hatta Deleuze gibi kendi çağdaşı olan düşünürler de onu Kant'ın yanına rahatlıkla yerleştirebiliyor.⁸⁵ Ama aynılıklar kadar ayrılıklara, benzerlikler kadar farklılıklara değinmek gerekmez mi? Kantçı Foucault imgesi neredeyse Kant karşıtı (dolayısıyla bilim karşıtı, akıl karşıtı vb.) Foucault imgesinin yol açtığı düşünsel tahribata yol açma tehlikesi barındırmaz mı? O yüzden burada başka bir kavramsallaştırmayı Foucault'nun da hiç yabancı olmadığı isimden alıp işe koşmak niyetindeyiz. Peki neden Kant karşıtı, post-Kantçı veya türevleri değil de “Kantçı-olmayan”ı tercih ettiğimiz bize sorulacaktır çok geçmeden. Buna

⁸³ Michel Foucault, “Le style de l'histoire”, *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Gallimard, “Quarto”, 2017, yeni basım, no. 348, s. 1473.

⁸⁴ Foucault, “Le style de l'histoire”, s. 1473-74.

⁸⁵ Bkz. Deleuze, *Foucault*, s. 79, 84.

verilecek en dolaysız (bu yüzden de eksik) cevap, metin boyunca sürdürme iddiasında olduğumuz başkalık veya farklılık arayışıdır. Fakat bununla yetinmek mümkün değildir, bu yüzden bu basit ifadeyi yeniden karmaşıklaştırmak gerekecektir.

1.3.2. Yok Felsefesi: Bachelard’dan Foucault’ya

Nasıl oluyor da Kantçı-olmayan bir eleştiri tahayyül edebiliyoruz? Daha isabetli soracak olursak, Foucault’da Kantçı-olmayan ne var? Öncelikle bakışımızı buradaki “olmayan/yok”a (*non*) yöneltmemiz gerekir. Bir ön ekin (Türkçede ise olumsuzluk ifadesinin) felsefi pratiğe sokulması 19. yüzyıldaki geometri felsefesindeki tartışmaya uzanır; Lobaçevski ve Bolyai’yle birlikte artık Euklidesçi-olmayan geometrilerden bahsedilir.⁸⁶ Euklidesçi-olmayan geometriler Euklidesçi geometrinin tüm aksiyomlarının değil sadece paralellik aksiyomunun geçerliliğini sorgular. Dolayısıyla buradaki “olmayan” ilavesini “karşı/anti” olan ile karıştırmamak gerekir. Bu alışılmadık kullanım mantık alanında da belirmiştir: Aristotelesçi mantık ve Aristotelesçi-olmayan mantık.⁸⁷ Gaston Bachelard da bilim felsefesindeki bu gelişmelerden hareketle bu “olmayan” kavramsallaştırmasının farklı şekillerde görüldüğünün altını çizer. İlk bakışta her ne kadar günümüzde bir başvuru kaynağı olmayan, hatta birçok düşüncesi eleştiriden nasibini almış bir filozofun yani Bachelard’ın adını anma riskine giriyor gibi görünsek de, bizim sorunsalımız açısından Foucault’yu Bachelard’a bağlayan hatlar, Foucault’nun Kantçı-olmayan bir eleştiri fikriyle bağını ortaya koymak açısından önemlidir.

Bachelard’ın *philosophie du non* (yok felsefesi) anlayışından Foucault’da bulduğumuz Kantçı-olmayan eleştiriye geçiş nasıl mümkün olabiliyor? Elbette burada dolaysızca bu kavram kullanımını gerekçe gösterebilirdik, fakat çağdaş felsefenin basit görünenin karmaşılaştırılmasına ve katmanlara ayrılmasına dayandığını düşündüğümüz için bununla yetinemeyiz. Matematik bilimlerdeki gelişmelerin tutturduğu teorik ve yöntemsel hattın nasıl *değiştğini* bilimsel kavramların “epistemolojik profili”ni⁸⁸ çıkararak ortaya koyan Bachelard ile ampirik bilimlerdeki bilme biçimlerinin nasıl *değiştğini* sözce analiziyle inceleyen Foucault arasında ne tür ilişkiler geliştirmek gerekir

⁸⁶ Bkz. Gaston Bachelard, *La Nouvel esprit scientifique*, Paris: Presses Universitaires de France, “Quadrige”, 1984, s. 23-44.

⁸⁷ Bkz. Gaston Bachelard, *Philosophie du non, Essai d’une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris: Presses Universitaires de France, “Bibliothèque de philosophie contemporaine”, 1966, s. 105-134.

⁸⁸ Bachelard, *Philosophie du non*, s. 43.

ki başka bir eleştiri fikrine katkı sağlayabilelim? Bachelard'ın bilimsel kavramların oluşumu fikriyle Foucault'nun *epistemeleri* arasındaki yakınlık hemen sezilecektir. Bu iki düşünme biçiminin de “bilginin bilinçdışı”nı incelemeye tekabül ettiğinin farkındadır Foucault. Fakat kendisi, “bilginin tarihini bazı psikanalitik kavramlar ve Freudcu mefhumlarla yazmaya çalışan Bachelard'ın aksine, hiçbir psikanalitik kavramın kapısını çalmaz”.⁸⁹ Bu anlayış yakınlığı, tarihsel soruşturma benzerliği bizi Foucault'daki Kantçı-olmayana nasıl götürebilir?

Bachelard “Modern bilime can veren senteze dayanan ruhun (*l'esprit de synthèse*), Descartesçi bileşimden (*composition*) hem apayrı bir derinliğe hem de apayrı bir özgürlüğe sahip olduğunu” göstermek için kullanıma soktuğu “Descartesçi-olmayan epistemoloji” kavramı bizim neden bir Kantçı-olmayan düşünmeye çalıştığımızı açıklığa kavuşturmada yardımcı olabilir.⁹⁰ Bachelard'a göre çağdaş bilim Descartesçi-olmayan epistemolojisi, Descartes'ın ıskartaya çıkarılması anlamına gelmez; daha ziyade bu, “mutlak ve basit doğalar öğretisinin mahkûm edilmesinde ısrar etmektir”.⁹¹ Zira Descartes'ın bahsettiği “düşüncelerin sayımı”nı, yani yöntemin adımlarının doğru gidilip gidilmediğini bundan böyle hafıza değil akıl gerçekleştirmektedir.⁹² Böylece Descartesçi-olmayan epistemoloji nesnenin ilk verilişi yerine bir tür askıya almayı devreye sokar, basitleştirme yerine karmaşıklştırmayı tercih eder. Çağdaş bilimin getirdiği sorunlar karşısında epistemoloji ancak böylesi yenileme hareketleriyle çözüme gidebilir.

Burada akışı kesmek pahasına da olsa ufak bir parantez açmayı gerekli görüyoruz. Fransız bilim tarihçileri ve felsefecilerinin sık kullandığı “epistemoloji” kavramının oldukça talihsiz bir kaderi olmuştur: İngilizce konuşan dünyada *epistemology* basbayağı bir “bilgi kuramı”na, nesneleri *nasıl* bildiğimize dair teorilere gönderme yaparken, Fransız bağlamında kavramın *théorie de la connaissance* (bilgi kuramı) anlamındaki *gnoséologie*'den (gnoseoloji) ayrıldığı görülür.⁹³ Fransız bilim felsefecilerinin önemli bir

⁸⁹ Michel Foucault, “Özgürlük ve Bilgi”, söyleşiyi yapan Fon Elders, *Özgürlük ve Bilgi*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: Sel Yayınları, “Red”, 2021, s. 41. Foucault burada Bachelard'ın özellikle bilginin psikanaliziyle ilgili kitaplarını anımsıyor muhtemelen, oysa Bachelard özellikle 1950'den sonra bilimsel yapıtlarında (tabii poetik çalışmaları da) psikanalitik kavramların kullanımını azaltmıştır, hatta neredeyse sonlandırmıştır.

⁹⁰ Bachelard, *La Nouvel esprit scientifique*, s. 21.

⁹¹ Bachelard, *La Nouvel esprit scientifique*, s. 148.

⁹² Bachelard, *La Nouvel esprit scientifique*, s. 149.

⁹³ André Lalande, “Épistémologie”, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Cilt 1, Paris: Presses Universitaires de France, 1997 [1926], s. 293.

kısmı “epistemoloji” derken, İngilizcedeki anlamıyla kullanmaz. Yirminci yüzyıl Fransız bilim tarihi ve felsefesi metinlerinde *épistémologie* bilimsel gelişmelerin yarattığı felsefi sorunların incelenmesine gönderme yaparken, İngilizcedeki *epistemology* daha sağduyuya dayalı bir kavramdır. Fakat yüzyıl boyunca, şaşırtıcı bir biçimde, Fransızcadaki anlamı giderek ağırlığını yitirmiş gibidir; buna rağmen aradaki fark kültürel bir olgu olarak gösterir kendisini: İngilizcede *epistemologist* pek de kullanışlı ve yaygın bir kavram değildir, oysa Fransızca *épistémologue* kullanılmaktadır. Aslında Foucault da “Fransa’da pek az mantıkçı olduğunu, fakat bilim tarihçilerinin göz ardı edilemeyecek sayıda olduğunu” söylerken bu ayrımı hatırlatmaktadır; Fransız bilim tarihi ve felsefesi geleneğinde hem bilinç felsefelerine hem de mantıkçılığa aykırı bir hava hemen sezilebilir.⁹⁴ Foucault’nun da sürekli bu “epistemologlara” atıfta bulunduğunun altını çizerek kapatalım bu parantezi.

İleriki sayfalarda göstereceğimiz üzere, Foucault’nun Kant okuması, Bachelard’inkinden daha radikal bir hamle içerir. Bachelard’a göre “Kant aklın arkitektoniğini, geometrinin sunduğu mimarinin değişmez kimliği üzerine kurar. Geometri bölünürse, Kantçılık da bu bölünme ilkelerini aklın kendisine nakşederek, rasyonalizmi *açarak* kurtulabilir ancak.”⁹⁵ Euklidesçi-olmayan geometrilerle birlikte geometrinin bazı temel aksiyomları tartışılır hale gelmiş, hatta örneğin paralellik aksiyomunun aslında aksiyom olmadığı tanıtlanmıştır, dolayısıyla da Kant’ın zemini de sarsılmaya başlamıştır. Kant’ın icra ettiği aklın arkitektoniğinin önüne çıkan sorun metafizik bir sorundur, her ne kadar Bachelard dile getirmese de, bu sorun’un çözümüne giden yol da “Kantçı-olmayan” uzay fikriyle anlaşılır hale gelebilir ancak. Bachelard’ın sadece değinip geçtiği bu yorumlama denemesini biz burada Foucault’nun eleştiri felsefesi üzerinden okumaya çalışırsak Kantçı-olmayan bir eleştiri geliştirme yolunda önemli bir adım atmış oluruz. Gene de bu pek alışık olmadığımız kavramsallaştırmayı daha da karmaşılaştırmak ve çeşitlendirmek gerekecektir.

Peki bunu bilme idealinin sorunsallaştırılmasıyla birlikte nasıl düşünmeli? Foucault’da bizzat bilme idealinin sorunsallaştırılmasını bulacaksak, bunun ancak

⁹⁴ Michel Foucault, “Yaşam: Deneyim ve bilim”, s. 355. Ayrıca bkz. Jean Hyppolite, “En hommage à Gaston Bachelard: L’*épistémologie* de G. Bachelard”, *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications* 1 (1964): 1-12.

⁹⁵ Bachelard, *La Nouvel esprit scientifique*, s. 24.

Nietzsche üzerinden anlaşılabilir kılınacağını önceden haber vermiştik. Foucault için Kant'ın Nietzsche'nin önündeki bir "tehdit" olarak ortaya çıktığını anımsatmamız gerekir.⁹⁶ Fakat önceki bölümde sezdiğimiz Spinoza, burada önemli bir figür olarak karşımıza çıkacaktır. Bilgi ile hakikat arasındaki ilişkiyi Kantçı eleştiri yoluyla değil de başka biçimlerle kurmanın yollarını ararken, Spinoza'nın bilgi ile hakikatin alışık olduğumuz ilişkisini sağlamlaştıran filozof olduğunu görmüş oluruz: hakikatle bilgi karşılıklı olarak birbirine aittir; bunu Spinoza'nın "*doğru fikir*" öğretisinde bulabiliriz. Nietzsche'nin neden bilgi ile hakikat/doğruluk arasındaki ilişkiyi koparmaya çalıştığı böylelikle daha da anlam kazanır.⁹⁷ Foucault da Kantçı eleştiriye benzer bir eleştiri yöneltir: "Kantçı eleştirinin tartışma konusu ettiği şey, kendinde olanın bilgisinin, kendinde bir hakikatin veya bir gerçekliğin bilgisinin olabilirliğidir."⁹⁸ Oysa Nietzsche'de gördüğü imkân bunun tam tersidir: bilmenin "icat" (*Erfindung*) niteliği.⁹⁹ Bilgi ile bilinecek dünya arasında bir yakınlık bulunmaz. Hatta bilmenin bizi özgürlüğe götüreceği naif inancını da burada bulmak mümkün değil midir? Aydınlanmayı biçimlendiren bilme-özgürlük arasındaki sıkı ilişki çok uzağımızda değildir.

Böylelikle Foucault'nun kendini içinde bulunduğu bir "tarih" tartışmasıyla Kant eleştirisinden gelen bir "bilme" tartışması birbiriyle karşılaşma zemini bulabilir. Bilmenin idealliğinden (doğru bilme, hakikati bilme, eksiksiz bilme vs.) arındırılıp tarih içindeki farklı belirişlerine (hatalar, yanlışlar, sapmalar vs.) bakma fikri bu yüzden başka bir eleştiri projesinin göz ardı edemeyeceği bir öneme sahiptir. Bilmenin sadece hakikatle/doğrulukla ilişkili olmadığı, farklı bilme biçimlerinin bulunduğu pekâlâ düşünülebilir. Belki de bu yüzden Kant'ın *Eleştiriler*'inden, Deleuze'ün "sahte eleştiri" dediği yoldan başka bir yol arayışına girmek gerekir. Kantçı-olmayan eleştiri ancak böyle bir açıdan kendisini ortaya koyabilir gibi görünmektedir. Bu yüzden de bilme ile tarih arasındaki ilişkiyi başka bir eleştirinin perspektifinden geliştirmemiz gerekir.

⁹⁶ Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler, Collège de France Dersleri, 1970-1971*, çev. Kerem Eksen, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 27.

⁹⁷ Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 28-30, vurgu yazara ait.

⁹⁸ Michel Foucault, "Hakikat ve hukuksal biçimler", *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar-3*, ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 177.

⁹⁹ Foucault, "Hakikat ve hukuksal biçimler", s. 169.

1.3.3. Tekil ve Evrensel: Tarihsel *A Priori* Sorunu

Peki bilgi ile hakikat arasındaki ilişkiyi nasıl kurmak gerekir? Böyle bir soru sorduğumuzda akla hemen Kant'ın ayrımları gelir. Kant'ın eleştiri felsefesinde önemli bir yer tutan *a priori* ve *a posteriori* ilişkisini böyle bir eleştiri felsefesi nasıl konumlandırmalı? Belki daha da önemlisi, tekillik ve evrenselliği nasıl ele almak gerekir? Ancak bu sorular dolayısıyla tarih ile bilme arasındaki ilişkiyi kurmamız mümkün olacaktır. Metafizikçinin artık tarihçinin dersine girmesi gerekir, bu yüzden Foucault'nun Nietzsche'de gördüğü imkânı yeniden değerlendirmeye çalışacağız. Fakat tarih öyle bir alandır ki, şeyleri oldukları halleriyle görmek mümkün olmaz – her şey olup bitmiş, nihayete ermiştir. Dolayısıyla nesne *olduğu haliyle* çok uzaktadır. Fakat öte yandan bu nesneyi tayin edilmiş *a priori* şemalara sığdırmak da tarihsel olayların özgüllüklerinin yitirilmesine sebep olacaktır. Buradaki *aporia*'dan nasıl kurtulabiliriz? Foucault'nun sadece imajına sahip biri için bu soru ilgi çekici gelmez; onun için bütün “hikâye”, “akıldışı” veya gerçekçilik karşıtı bir şekilde sonuçlanır. Yine her ne olursa olsun *a priori* şemalara başvurmak isteyen biri de devamıyla meşgul olmayacaktır; onun için de Kant olduğu haliyle her cevabı haizdir. Oysa *başka bir eleştiri* felsefesinin önemli hamlelerinden biri burada saklıdır.

Her ne kadar bazı felsefeciler için katlanılmaz gelse de, Foucault'nun tarih işçiliği felsefede gösterdiği işçilik kadar değerlidir. Bunu reddetmek Foucault'yu tutarsız bölünmelere uğratar, kavramsal müdahalelerinin sınanma zeminini elimizden alır. Dolayısıyla başka bir eleştirinin bilme idealini nasıl sorunsallaştırdığını görebilmek için –tarihsel malumata dalıp gitmeden– tarih ile felsefenin nasıl bir diyalog kurduğuna bakmamız gerekir. Bu hamle yeterince anlaşılırsa, Paul Veyne'in Foucault için kullandığı ilk bakışta anlamsız gelen o ifadenin (“tamamıyla pozitivist ilk tarihçi”) içi doldurulmuş da olur.¹⁰⁰ Dahası, üçüncü alt bölümde tanık olacağımız “yolu tersten gitme” çabası keyfi bir hal alır. Bu yüzden kimi zaman nominalizm eleştirisine maruz kalan Foucault'nun tarihle kurduğu ilişkiye bakmayı deneyelim. Bu ilişki özellikle nesne kavramının karşısına yerleşen bir “pratik” ve “ilişki” kavramıyla karakterize olabilir: “Nesne pratiğin bağlaşığından başka bir şey değildir” derken Veyne'in kastettiği de budur. Zira Foucault

¹⁰⁰ Paul Veyne, “Foucault Tarihte Devrim Yapıyor”, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, s. 379-421.

için “yöntemin esası, şeylerin yalnızca belirlenmiş pratiklerin nesneleşmesinden ibaret olduğunu anlamaktır”.¹⁰¹

Özellikle *Bilginin Arkeolojisi*’yle kendisini gösteren (ama *Kelimeler ve Şeyler*’de de *avant la lettre* görülebilecek) “tarihsel *a priori*” kavramı başta çelişkili gelse de Foucault’nun tarih kavrayışının Kantçı-olmayan eleştiri felsefesiyle ilişkisini ortaya koyması açısından başlangıç adımı olarak alınabilir. Ne demektir tarihsel *a priori*? Tarihsel olan bir şey nasıl oluyor da *a priori* olabiliyor? Sanıldığının aksine bu kavram bizi Kant’a değil, çağdaş felsefede Kant’ın en mühim eleştirmenlerinden biri olan ve yapıtı boyunca *a priori*’leri çeşitlendirmeyi deneyen Edmund Husserl’e götürür. Bu açıdan tarihsel *a priori* Kant’ın sentetik-analitik *a priori* ayrımına değil, Husserl’deki biçimsel, maddesel ve tarihsel *a priori* ayrımına dayandırılabilir. Mikel Dufrenne Husserl’de “*a priori*’nin bollaşması”ndan bahsederken oldukça haklı görünür – bu bollaşma esnasında kavramın farklı anlamlar kazandığı da görülecektir.¹⁰² Kant’ın bu kavramı kullanımıyla Husserl’in kullanımları arasında oldukça belirleyici farklar bulunur. Husserl için *a priori* illa sentetik *a priori* yargıların kaynağı olarak görülmez, hatta analitik-sentetik ayrımı öncelikli bir ayrım da değildir. Bu ayrım biçimsel ontolojiden maddesel ontolojiye geçtikten sonra önem kazanır. Husserl’de biçimsellik mantığın saflığını ifade eder (“deneyimin mantığı anlamındaki transandantal mantığı” değil); böylelikle saf mantık ile deneyim arasında önemli bir ayrım oluşur.¹⁰³ Husserl’e göre Kant’ta bulacağımız *a priori* sadece biçimsel olmakla yetinir, içeriğe veya deneyime dayalı bir yanı bulunmaz, bu yüzden de fenomenolojik bir *a priori* kavrayışı değildir.¹⁰⁴ Öte yandan maddesel *a priori*’nin ise mantıksal (yani saf mantıksal veya biçimsel) bir yönü olmak zorunda değildir, daha ziyade Kantçı anlamda bir duyusallığı (*sensibility*) veya görüyü (*intuition*) ifade eder: Bu yüzden de maddesel *a priori* deneyimin genel ifadesiyle değil bizzat tikel deneyimle ilgilidir.¹⁰⁵ Gelgelelim, tarihsel *a priori* kavramı ise Husserl’in 1936’da yazdığı “Die Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem” (“Yönelimsel-Tarihsel Sorun Olarak Geometrinin Kökeni”) metninde kendisini

¹⁰¹ Veyne, “Foucault Tarihte Devrim Yapıyor”, s. 390 ve 394.

¹⁰² Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie: a priori*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, s. 155 ve Mikel Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, çev. Edward S. Casey, Illinois: Northwestern University Press, 2009, s. 56.

¹⁰³ Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, s. 70.

¹⁰⁴ Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, s. 57.

¹⁰⁵ Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, s. 72.

gösterir: “Tarihsel bir olgu olduğu gösterilen her şeyin (...) zorunlu olarak *içsel anlam yapısı* vardır.” Husserl bu “içsel anlam yapısı”nı olgusal tarihçiliğin (örneğin Ranke’nin tarih anlayışı) argümanlarına karşı olarak geliştirir. Dolayısıyla ancak bu yapının “açığa çıkarılması tarihsel soruşturmayı mümkün kılar”, Husserl bu yapıyı “tarihsel *a priori*” olarak adlandıracaktır: Tarihsel *a priori* “tarihsel oluş ve olageliş olarak veya özünde gelenek ve devretme olarak varlık gösteren her şeyi kuşatır”.¹⁰⁶ Husserl için tarihsel olguların anlam yapıları olarak beliren kavramın yani tarihsel *a priori*’nin Foucault’da yankısını bulmak mümkündür.

Foucault’ya göre ise biçimsel *a priori* ve tarihsel *a priori* farklı boyutlarda işler; her ne kadar biçimsel *a priori*’yi dikkate almasa da bu kavram bize, tarihin aslında “ne tamamen dıştan gelen zorunsuzluk ne kendi diyalektiğini uygulayan biçimin zorunluluğu olduğunu” aksine “spesifik bir düzenlilik” olduğu fikrini verir.¹⁰⁷ Tarihsel *a priori*’nin ise tam da bu düzenliliği sağlayan pozitiflik olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Buradaki *a priori* “yargıların geçerlilik koşulunu değil sözcelerin gerçeklik koşulunu” ifade eder, bu yüzden de “bilfiil söylenmiş şeylerin *a priori*’si”, “verili bir tarihin *a priori*’si”dir.¹⁰⁸ Böylelikle Foucault’nun arkeolojisinin nesnesi kendisini gösterir: Pratikler – söylemsel olsun ya da olmasın. Bu pratikler Foucault için belli tümeller altına sunulamaz, bu yüzden de pratiklerin tekililikleri önem kazanır. Foucault’nun eleştiri fikrini belirleyen temel noktalardan biri işte bu tekililiklerle şekillenen bir tarih kavrayışıdır.

Öte yandan, Husserl’le Foucault arasındaki bu yakınlığa bakıldığında fenomenolojiyle arkeoloji arasında bir yakınlık fark edilebilir, fakat bize göre gene de fenomenolojinin “yöntem”den ibaret olmadığını hatırlamak gerekir, arkeoloji de bir düşünme biçiminden veya çalışma şeklinden ziyade genel bir araştırma yöntemi olarak işlev görür.¹⁰⁹ Ne şeylerin kendisine gitmek gibi bir görevde ne de bilincin bu kadar öne

¹⁰⁶ Edmund Husserl, “The Origin of Geometry”, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, s. 371-372, vurgu yazarın. Bu metin Husserl tarafından *Krisis*’in girişi olarak planlanmıştır.

¹⁰⁷ Foucault, *Archéologie du savoir*, s. 168.

¹⁰⁸ Foucault, *Archéologie du savoir*, s. 167.

¹⁰⁹ Krş. Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, s. 92 ve Maren Wehrle, “The Power of Reduction and the Reduction of Power”, *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*. Ed. Smaranda A. Aldea, David Carr ve Sara Heinämaa. New York: Routledge, 2021, s. 8-10. https://www.academia.edu/45535207/The_Power_of_the_Reduction_and_the_Reduction_of_Power_Husserls_and_Foucaults_Critical_Project_Forthcoming_In_Why_Method_Matters_From_Phenomenology_to_Critique_ed_by_Smaranda_A_Aldea_David_Carr_and_Sara_Heinämaa_New_York_Routledge_2021 (Erişim 02.07.2021)

çıkarıldığı bir felsefede Foucault'nun eleştirisini tutup indirgeyebileceğimiz bir şeyler bulabiliriz. Yine de Foucault'nun eleştiri fikrinin bazı açılardan Husserl'den esinlendiğini unutmamak gerekir. Dolayısıyla benzerlik bulmakla yetinmek yerine, Foucault'nun eleştiri projesinin nerelerde farklılaştığını soruşturmaya devam etmek daha verimli olacaktır.

Buraya kadar gördüğümüz üzere, tarihsel *a priori* soruşturması bizi tarihteki tekilliklerin incelenmesine götürecektir. Peki bu nasıl mümkün olabilir? Nasıl olur da tarihsel bir olayı veya veriyi bir tekillik olarak değerlendirebiliriz? Collège de France derslerinden birinde Foucault “evrensellerin/tümellerin olmadığını varsaymaktan” söz açar. “Yönetme sanatı”nın (*art de gouverner*) tarihini yapacağı bu dersin yöntemsel hamlesi, kavramlardan yola çıkıp somut olgulara gitmek veya “evrenselleri belli pratiklerin kavranabilirliği için zorunlu bir çıkış noktası olarak kullanmak” değil, “bu somut pratiklerden yola çıkmak ve evrenselleri bu pratiklerin süzgecinden geçirmek”tir.¹¹⁰ Foucault bu çalışmasını “siyasi egemenliğin uygulanışında yönetme pratiğinin rasyonelleşmesinin incelenmesi” olarak adlandırır.¹¹¹ Burada bir *tersine çevirme* söz konusudur: Kavramdan yola çıkılıp halihazırda kurulu nesneye gidilmez, tersine, bizzat şeylerin tekil varlığı ile tümeller arasındaki ilişki sorunsallaştırılır. Dolayısıyla, Foucault'nun da altını çizeceği gibi, tarihselciliğin izlediği yolun tam tersidir bu. “Devlet, toplum, hükümdar, tebaa vb. bir şeyin varlığını *a priori* kabul etmediğiniz takdirde tarihi nasıl yazabilirsiniz?”¹¹² Böylelikle, bu tarihselci olmayan tarihçilik biçimi hakkında konuştukları şeyden emin olan sosyologların, siyaset felsefecilerinin, tarihçilerin önüne zor bir soru koyarak öncelikle yapılması gerekene işaret eder: “antropolojik tümellerin (ve tabii ... hümanizmin tümellerinin de) sınırlarını, bunları tarihsel yapılanmaları içinde sorgulayabilmek için olabildiğince belirlemek”.¹¹³ Bu soruşturmanın eleştiri felsefesi için anlamı ne olabilir?

Başka bir eleştiriye doğru giderken, Foucault'nun yönteminde tarihe başvurusunun sebebi biraz olsun anlaşılabilir hale gelir: Burada genel bir ilkenin

¹¹⁰ Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, Collège de France Dersleri, 1978-1979, çev. Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 4-5, vurgu bana ait, çeviride değişiklik (Orijinali: *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Editions Gallimard ve Editions du Seuil, “Hautes Etudes”, 2004, s. 4-5).

¹¹¹ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 4, çeviride değişiklik.

¹¹² Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 5, çeviride değişiklik.

¹¹³ Foucault, “Foucault”, s. 352, çeviride değişiklik.

(“delilik, devlet, akıl vb. aslında yoktur”) teyit edilmesi için değil, bu tümeller ile tümellerin saptanmasına sebep olan pratikler veya fiiliyat arasındaki ilişkinin yeniden gündeme getirilmesi için tarihe başvurulur. Tam da bu yüzden Paul Veyne’in dediği gibi Foucault’da “şeyler diye bir şey yoktur, yalnızca pratikler vardır.” Ona göre “Foucault’nun eserine felsefi duruşunu doğal nesnenin olumsuzlanması kazandırır.”¹¹⁴ Bu saptama tümel ile tekil arasındaki gerilime aktarılmadığı sürece bir tür avami ampirizm gibi görünecektir. Fakat Foucault için “şeyler yalnızca maddi olarak vardır: henüz nesneleştirilmemiş, çevresi olmayan varoluş” şeklinde vardır.¹¹⁵ Öyleyse şeylerin tikel varoluşu ile tümelleri arasında yapılacak bir ayrım bizi farklı bir tarih kavrayışına götürebilecektir. Yani Foucault’nun tarihte yaptığı devrim bir tür nominalizmle şekillenir.¹¹⁶

Bilmenin hakiki bir sorunsallaştırılması, ancak tekil varoluşun araştırılmasından geçer. Tarihçilerin de filozofların da pek aşına olmadığı bu tavır farklı kavramlarla da ortaya konabilir. İlk bakışta epey ilginç gelen ama stratejik olarak da kullanışlı olan kavram müdahalelerinden biri “olaysallaştırma”dır (*événementialisation*).¹¹⁷ 1980’lerde özellikle küme kuramlarının etkisiyle daha fazla gündeme gelen “olay” kavramını Foucault’nun yapıtının farklı anlarında keşfetmek mümkündür. Hatta öyle ki günümüzde Graham Harman’ın öncüsü olduğu Nesne Yönelimli Ontoloji de (*object-oriented ontology*) “nesne”sini Foucault’nun “olay”ının karşısına koyar.¹¹⁸ Oysa bu karşıtlık karşılıklılık içinde ele alınmalıdır. Öncelikle Foucault’nun ilgisinin nesne dünyasından ziyade canlılarla *ilişki* içinde olmasıdır. İkincisiyse Foucault’nun mevcut felsefe pratiğinin nesne ontolojisinin uzaklarında gerçekleşiyor görünmesi nesneleri inkâr ettiği anlamına gelmediği ancak olay(sallaştırma) kavramının açılmasıyla anlaşılabilir.¹¹⁹ Foucault’da olaysallaştırma kavramının ortaya çıktığı birçok an saptanabileceğini

¹¹⁴ Veyne, “Foucault Tarihte Devrim Yapıyor”, s. 404 ve 405.

¹¹⁵ Veyne, “Foucault Tarihte Devrim Yapıyor”, s. 408.

¹¹⁶ Bkz. Paul Veyne, *Foucault. Düşüncesi, Kişiliği*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, s. 18, ayrıca bkz. Bidet, *Foucault’yu Marx’la Okumak*, s. 102-145 ve Jacques Bidet, “Marx ile Foucault: Sermaye-İktidar ve Bilgi-İktidar”, *Marx ve Foucault. Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, der. Ferhat Taylan, Christian Laval ve Luca Paltrinieri, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 371-386.

¹¹⁷ Bkz. Michel Foucault, “Table ronde du 20 mai 1978”, *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Gallimard, “Quarto”, 2017, yeni basım, no. 278, s. 842-844 ve “Eleştiri Nedir?”, s. 49.

¹¹⁸ Bkz. Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji. Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020, s. 176-182.

¹¹⁹ Nesne yönelimli felsefelerle ilişki yönelimli diyebileceğimiz felsefeler arasında özgün bir karşılaştırma olanağını burada çabucak harcamak yerine, bu fikri başka bir mecraya bırakıyoruz.

söylemiştik. Bu anlardan biri olan 1978 tarihli metni, “bilmenin tarihsel kiplerinin meşruluğu hakkında bir soruşturma biçimini alan” Kantçı eleştiriden başka bir eleştirinin tahayyülüne izin verir.¹²⁰ Yukarıdaki ilk bölümde ele aldığımız antropoloji ve Aydınlanma gerilimi bu noktada yeniden önem kazanmış olur. Eğer eleştiri sorusu antropoloji sorusuna kurban gitmeyecekse, *Aufklärung* yani Aydınlanma sorusunu nasıl sormak gerekir ki, bu bizi kendimizin tarihsel ontolojisi diyebileceğimiz bir eleştiriye götürebilsin? Yani eleştiri sorusunu Kant’ın *Eleştiriler*’inden (ve tabii *Antropoloji*’sinden) hareketle değil de “Aydınlanma Nedir?” başlıklı mütevazı cevap yazısından başlatabilir miyiz?

Eğer eleştiri sorusunu bilmenin imkânı sorusundan hareketle vazetmiyorsak, nasıl bir eleştiri sorusu ortaya atmalıyız? Çağdaş bir filozofun neden Aydınlanma gibi tehlikeli bir konuyu gündeme getirdiği sorulabilir pekâlâ. Fakat burada felsefenin bir ânı olarak Aydınlanma’dan ziyade bir rasyonalite¹²¹ sorusu olarak, aklın hâlâ ne şekilde mümkün olabileceği sorusu olarak gündeme gelir. Foucault’nun tarihe ilişkin sorusu ancak böyle bir “soykütük” hedefiyle yerini bulacaktır. Tarihle kurulan diyalogdan beliren “olay(sallaştırma)” kavramı yani tarihte pek önemsiz görünebilecek bir olgunun olay değeri görmesi böylece yeni bir eleştirinin yöntemsel hamlesinde kendisine yer bulacaktır. Dolayısıyla olaysallaştırma hamlesi evrenselliğin genelliğinden sakınıp tekilliğin özgüllüğüne yönelir.

Bir sonraki bölümde tartışacağımız güncelliğin ontolojisi olarak eleştiri, tarihin klasik tarihselci bir perspektiften değil, olay ve tekillik perspektifinden okunmasına dayanan bir kaynaktan doğar: Güncelliğin ontolojisi, “doğru söylemi dile getiren rasyonalite yapıları ile ona bağlı tabiiyet mekanizmaları arasında ne gibi ilişkiler olduğu sorusu etrafında katedilecek tarihi, kurgu olarak *imal etmektir*.”¹²² Bu “tarih”in içeriğinde bir yanda rasyonalite yapıları, diğer yanda ise tabiiyet mekanizmaları bulunur. Buradaki rasyonalite vurgusu ne anlama gelir? Rasyonalite ve rasyonelleşme karşısında Foucault’nun dediği gibi “aklı mı yargılayacağız”?¹²³ Bu fazla kolay olmaz mıydı?

¹²⁰ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 49.

¹²¹ Foucault’nun sıklıkla kullandığı *rationalité* kavramı farklı bağlamlarda “ussallık, akılsallık” olarak da çevrilebilir, fakat “rasyonalite” veya “rasyonellik” olarak çevirmeyi öneriyoruz.

¹²² Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 47, çeviride değişikliklerle.

¹²³ Michel Foucault, “‘Omnes et Singulatim’: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar-2*, ed. Ferda Keskin, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 26.

Foucault'nun eleştiri projesi farklı rasyonalitelerin, rasyonelleşme süreçlerinin ve yapılarının keşfine dayanır. Foucault bunu basit bir soruyla şöyle formüle eder: “Rasyonelleşme ne âlemde?”¹²⁴ Her yerde geçerli tek bir rasyonaliteden mi bahsediyoruz yoksa tarih içinde farklılaşan rasyonaliteler mi söz konusu? Rasyonalite ve akıl sorusu etrafında gelişen bu Aydınlanma fikrinin neden gündemimize geldiği daha da anlam kazanır. Aydınlanma sorusu ile rasyonalite arasındaki ilişkiyi ortaya koyup buradan hareketle de farklı rasyonalite biçimleri keşfetmenin yollarını arayan Michel Foucault'nun yapıtı başka bir eleştiri felsefesi, başka bir *Aufklärung* yorumu ortaya koyma özgünlüğüne sahiptir.¹²⁵ Dolayısıyla Foucault'nun Kant okuması (Kantçılığı değil!) bu sorunun sorulmasında belirleyici rol oynar: Foucault Kant'ı –değiş yerindeyse– adeta baş aşağı eder.

Kant'ın üç *Eleştiri*'si, bir gazetede yayımlanan “Aydınlanma Nedir?”den net bir biçimde ayrılır. Kantçı-olmayan bir eleştiri projesi, “başka bir Kant”tan¹²⁶ yola çıkarak sorularını ortaya koyacaktır. Dolayısıyla Foucault'nun eleştirisi bütüncül bir metafizik ilkeye değil bizzat tarihsel tekilliklere yönelmeyi teklif eder; Kantçı-olmayan özelliği de buradan ileri gelir. Bu bölümde ele aldığımız soruları artık son bir soruyla, Foucault'dan ödünç aldığımız *kritik* bir soruyla bitirebiliriz: “*Aufklärung* sorununu eleştiriye sürgün etme biçimi göz önüne alındığında, *artık yolu tersten gitmeyi denemek gerekmez mi?*”¹²⁷ Bu soru bize Foucault'nun Kant okumasındaki önemli bir dönemeci sunmaktadır.

1.4. Güncelliğin Ontolojisi Olarak Eleştiri

1.4.1. Foucault'nun Aydınlanma'sı: Yolu Tersten Gitmek

Yolu tersten gitmeyi nasıl deneyebiliriz? Bir yandan antropolojizm ve hümanizme düşmeyen, dolayısıyla da Kantçı-olmayan bir eleştiri için yolu tersten kat etmek ne anlama gelebilir? Bu sorudan hareketle yönetme ve yönetilme sorunu nasıl ele alınabilir? *Aufklärung* sorusu nasıl olup da önümüze yönet(il)me sorunu ortaya çıkaran bir eleştiri projesine dönüşebilir? Bu alt bölümde ele alacağımız sorular bu şekilde sıralanabilir. Ayrıca bundan sonra yönetim sorununun çoğulluğunu ifade etmek için bunu “yönetme”

¹²⁴ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 46.

¹²⁵ Lorenzini ve Davidson, “Giriş”, s. 11-29.

¹²⁶ Lorenzini ve Davidson, “Giriş”, s. 12.

¹²⁷ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 56.

ve “yönetilme” şeklinde de ifade edeceğiz. Dolayısıyla Kant’ın bilginin imkân koşuluyla ilgili olarak tanımladığı eleştiri, burada *Aufklärung*’dan hareketle ele alınacaktır. Foucault’nun eleştiri projesinin temel hamlelerinden birini oluşturan bu tavır, tam da “yolu tersten gitmek” değil midir? “Hakikat ile iktidarın birleşik etkilerinin bütünü olarak anlaşılan *insanların yönetimini tartışma konusu yapma tavrı*” olarak eleştiri ne anlama gelir?¹²⁸ Burada eleştiri kavramının farklı bir kullanımıyla karşılaşırız.

Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” cevabı üzerine Foucault’nun yazdığı iki ayrı metnin Kant ile Foucault arasında kurulacak diyaloglar için iyi bir giriş olabileceği epeydir söylenegeliyor.¹²⁹ Peki bu haklı tespit ne kadar ileriye götürülebilir? Eğer söz konusu olan, bizim ortaya koyduğumuz gibi, Foucault’nun Kant’ı okuma biçimiye, kendi güncelliğimizi anlama çabamızla başka bir Kant’ı birlikte düşünmek de mümkün hale gelir. *Eleştiriler* hep Kant’ın esas meselesi olarak değer görmüştür, bir gazetenin sorduğu soruya cevaben yayımlanmış bir metin ise o kadar da mühim değildir. Sadece insanın kendi aklını kullanmasını salık veren metindir. Oysa *Berlinische Monatsschrift*’in sorduğu “Was ist Aufklärung?” sorusu sadece Kant’a değil, Moses Mendelssohn’ın da aralarında bulunduğu düşünürlere de yöneltilmiştir. Aydınlanma yanlılarının 1783’te kurduğu “Çarşamba Cemiyeti”nde okunan isimlerden biri de elbette Kant olacaktır; ardından 1784’te sorulan soru Kant için önemli bir fırsat olarak belirir. Kant özellikle grup üyeleri arasında dönen tartışmaya bu şekilde eklemlenecektir.¹³⁰ Peki Kant’ın belki sadece sorulan bir soruya cevaben yayımlanmış bu metni, Foucault’nun güncelliğin ontolojisi dediği fikrin emaresi olarak okunabilir mi? Böyle bir düşünce hareketinin Kant’ın kendi eleştiri felsefesiyle Aydınlanma metni arasına mesafe koyduğunu, sonradan da bu yolu, eleştirilerden Aydınlanma’ya değil de Aydınlanma sorusundan eleştiriye doğru gittiğini vurgulamamız gerekir. Fakat gene de naif bir tavrıla şu soru yöneltilebilir: Kant’ın bilgi sorusu nasıl bir “ontoloji” sunuyor da biz bu yolu tersten kat etmeye karar veriyoruz? Bu sorunun cevabı için ontolojinin Kantçı anlamının metafizikle bağını incelediğimiz Birinci Bölüm’ün ilk kısımlarına gidilebilir.

¹²⁸ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 39, 8. dipnot.

¹²⁹ Bkz. Frédéric Gros, “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”, *Lumières* 8 (2007): 159-160.

¹³⁰ Manfred Geier, *Kant’ın Dünyası*, s. 183 vd. ve Samuel Fleischacker, *What is Enlightenment?*, Londra ve New York: Routledge, 2013, s. 11-13.

Aydınlanma sorununun eleştiri projesine kurban gitmemesi için *başka bir eleştiri* formülünün ortaya konması gerekir. Fakat bu noktaya gelebilmek için ilk iki alt bölümde anlattığımız yolculuktan geçmek gerekecektir. İlki antropolojizm/hümanizmle (ki bu bizi ilerleyen bölümlerde çağdaş felsefenin yeni sorularıyla yüzleştirecek), ikincisi ise tarihle ilgilidir. Şimdiye kadar izlediğimiz yol, bizim neden başka bir eleştiri arayışında olduğumuzun da göstergesi sayılabilir. İlk gerekçe, bilmenin hakiki sorunsallaştırılmasının antropolojizm tuzağına düşmesine razı olmamamız, ikincisi de tekil olanı tümele kaptırmama arayışıdır. Bu iki *kritik* hamleden sonra ancak güncelliğin ontolojisi olacak bir eleştiri kendisine dayanak bulabilir. Fakat bu yine de duraksamak için yeterli sayılmaz. Başka bir eleştirinin hakiki bir eleştiri olması için bizzat bizlerin güncelliğini, yaşadığımız çağı sorunsallaştırması gerekir. Bu da güncelliğin ontolojisi olarak eleştirinin pozitif olarak nasıl bir tavır takındığına bakmakla mümkündür. İlk alt bölümde ortaya koyduğumuz antropoloji ve Aydınlanma gerilimi burada Aydınlanma yönünde bir eğilim kazanacaktır. Aydınlanma nasıl sorunsallaştırılmalı ki bir eleştiri fikri de ortaya koyabilsin? Aydınlanma sorunu ile güncellik arasındaki ilişki nedir ki bizi eleştiri kavramına başka bir yoldan götürüyor?¹³¹ Nihayetinde, bütün bunların yönet(il)me sorunuyla ilgisi nedir?

Foucault Kant'ın Aydınlanma metni okumasını bir eleştiri felsefesi yolunda konumlandırabilmek için metinlerin kronolojik sırasından ayrılıp başka bir düzen kurmak gerekir. Böyle bir düzenlilik arayışı Foucault'nun tavrına da yaklaştırabilir bizi. Bunu yapabilmek için 1978 tarihli “Eleştiri Nedir?” metniyle 1984'te yayımlanan iki “Aydınlanma Nedir?” metnini birlikte okumak gerekir. Bu metinleri bir araya getiren nedir? Foucault yeni çalışma projelerini gündeme getirdiği sırada yayımlanan “Eleştiri Nedir?” metniyle çalışmalarına retrospektif olarak bakmayı denediği son metinlerinden olan bu iki metin birbirine nasıl bağlanır? Kant'ın *Aufklärung* sorusu sadece insanlığın yetişkin olmama halinin eleştirisi olarak okunabilir, fakat böyle bir okuma Foucault'nun burada farklı bir düzlemde kurduğumuz eleştiri felsefesini açabilmek için neden Aydınlanma sorununa döndüğümüzü açıklamaya yetmez. Başka bir eleştiriye katkı

¹³¹ Günümüzde Aydınlanma okumalarının farklı yönler kazandığının altını çizmek gerekir. Bu konuda iki çalışmaya bkz. Corine Pelluchon, *Les Lumières a l'âge du vivant*, Paris: Editions du Seuil, “L'Ordre philosophique”, 2021 ve Stéphane Van Damme, *Hakikate Yelken Açmak. Aydınlanma Dönemi Felsefesinin Öteki Tarihi*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

yapabilmek için Foucault'nun Kant'ın metnini nasıl konumlandığını anlamaya çalışmak gerekebilir.

1.4.2. Sorunsallaştırmalar

“Aydınlanma Nedir?”in kolaylıkla zaptedilemeyen bir yanı vardır, fakat ilk okumada kendisini göstermez bu. Metin kendisini insanlıktaki bir hal değişimi üzerinden sunar ilk okumada: “*Aydınlanma insanın kendi kendine düştüğü yetişkin olmama halinden sıyrılmasıdır.*”¹³² Metin buradan doğru okunduğunda karşımıza Aydınlanma'nın belli bir tanımı çıkar. Buna göre Aydınlanma insanın dogmalarından sıyrılmasıdır, bir tür özgürleşmedir. Böylelikle insanlık ve sahip olduğu değerlerin –antropolojik bir tutumla– yüceltilmesinin de önü açılmış olur. Fakat Foucault esas “konunun hep etrafından dolaşan bir yaklaşımla” işlendiğinin de farkındadır; Kant aslında güncellik sorusunu ele almaktadır: “Bugün neler olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir?” Foucault bu metinde “filozofun da dahil olduğu şimdiki zamanın felsefi olay olarak ortaya çıkışı”na şahit olduğumuzun altını çizer. Dolayısıyla Foucault'ya göre ilk kez bir filozof “kendi söylemsel güncelliğini sorunsallaştırmaktadır”.¹³³ Peki bu *sorunsallaştırma* (problématisation) nasıl şekillenir? Kendi güncelliğini sorunsallaştırmak ne demektir?

Sorunsallaştırma kavramını Foucault, tıpkı olaysallaştırma gibi, arkeolojik yöntemin bir unsuru olarak kullanır.¹³⁴ Foucault'nun bu tarz kavramları arasında çabucak anlaşılmayacak ama anlaşıldığında da işimizi kolaylaştıracak bir bağ olduğu tanıtlanabilir pekâlâ. Kavram Isabelle Stengers'in vurguladığı gibi ne farklı bir Foucault'nun habercisidir ne de çok yabancı olunan bir kavramdır; aksine Bachelard ve Deleuze'de farklı kullanımlarına rastlanabilir.¹³⁵ Hatta günümüzde Michel Meyer'in gündeme getirdiği *problématologie* (problematoloji, sorunbilim) bu açıdan Foucault'nun sorunsallaştırmasına benzetilebilir; Meyer'e göre de “bizzat felsefe radikal bir şekilde

¹³² Immanuel Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’”, *Political Writings*, ed. H. S. Reis, çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, genişletilmiş 2. baskı, s. 54.

¹³³ Foucault, “Aydınlanma nedir?”, s. 163, 164, birkaç değişiklik.

¹³⁴ Foucault bu kavramı ilk kez *Bilginin Arkeolojisi*'nde (1969) kullanmış, fakat “*quand elle problématiser les séries*”i (serileri/dizileri sorunsallaştırdığında) ifadesi İngilizce çeviride “*when it speaks of series*” (serilerden söz ettiğinde) şeklinde verilmiştir. Bu da kavramın özgünlüğünün anlaşılmasına engel olmuştur denebilir. Bkz. Isabelle Stengers, “Putting Problematization to the Test of Our Present”, *Theory, Culture & Society*, “Problematizing the Problematic” özel sayısı, 38 (2019): 71-92.

¹³⁵ Stengers, “Putting Problematization to the Test of Our Present”, s. 71.

soru sormaktır (*questionner*)”.¹³⁶ Öte yandan *problématisation*’un Foucault’da görünme biçimi Türkçeye iki şekilde aktarılabilir: ilki “sorunsallaşma, sorun halini alma” olarak (burada öznesi belli olmayan bir süreç söz konusudur), ikincisiyse şimdiye dek sözünü ettiğimiz “sorunsallaştırma” olarak (bizzat öznenin çabasıyla gerçekleşen bir şey). Tarihsel bir davranışın sorun halini alması veya sorunsallaşmasına en iyi örneklerden biri cinsellik davranışdır: Cinsellik neden ahlakın konusu olarak ele alınmıştır? Neden ahlakın bir sorunu haline gelmiştir? Burada kavramın ilk anlamıyla karşılaşırız. Öte yandan sorunsallaştırmada etkin olan bir özne söz konusudur: “Düşünce tarihinin görevi tam da budur: insanın olduğu şeyi, yapıp ettiğini ve yaşadığı dünyayı ‘sorunsallaştırdığı’ koşulları belirlemek.”¹³⁷ Bu yüzden de sorunsallaştırma, güncelliğin ontolojisinin vazgeçilmez unsuru olarak kabul edilebilir. Foucault’ya göre Kant da kendi çağını sorunsallaştırmıştır.

Şimdiye dek Kantçı-olmayan bir yol tutturup bundan böyle Kant’ın metnini esas almak biraz çelişkili görünebilir. Ama Foucault’nun okumasının alışıldık okumalardan farkını görebilsek ancak neden bu metne gittiğimiz anlam kazanacaktır. Bu metin bizim şimdiye kadar sürdürdüğümüz sorunsalları ikinci bir bölüme bağlayabilmek için bir sentez işlevi de görür. Kantçı-olmayan bir eleştiri tavrı nasıl olup da Kant’ın Aydınlanma metnine dönmeyi teklif edebilir? Bunu anlamak için burada bahsettiğimiz Kant’ın *Eleştiriler*’in Kant’ı olmadığını görebilmek gerekir. Hemen şu da sorulabilir: Neden başkası değil de Kant? Eğer buradan kendimizin tarihsel ontolojisine geçeceksek, siyasal yönü kuvvetli başka metinler seçilebilirdi, denebilir. Fakat Foucault Kant’ın bu metninde başka bir potansiyel görür. Bu potansiyel, metnin ilk okumada fark edilemeyecek “güncellik” sorusunu ortaya koymasıyla ilgilidir. Dolayısıyla amaç ortaya bir siyaset biçimi koymak değil, öncelikle filozofun kendi çağını ve güncelliğini nasıl sorunsallaştırdığını, kendisini burada nasıl konumlandığını ortaya koymaktır.¹³⁸ Peki

¹³⁶ Michel Meyer, *De la problématique. Philosophie, Science et langage*, Paris: Presses Universitaires de France, “Quadriga”, 2008, s. 3. Foucault, Meyer ve Deleuze’nün soru(n) merkezli felsefe yapma biçimi farklı bir yerde karşılaştırmaya açılabilir.

¹³⁷ Bkz. Michel Foucault, *L’usage des plaisirs, Histoire de la sexualité-II*, Gallimard, “Tel”, dijital basım.

¹³⁸ Bkz. Michel Foucault, “Polemik, Siyaset, Sorunsallaştırmalar”, söyleşiyi yapan P. Rabinow, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar-2*, ed. Ferda Keskin, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 283: “Ben hiçbir zaman hiçbir konuyu siyasetin bakış açısıyla analiz etmeye çalışmadığım gibi, siyaseti de daima yüz yüze olduğu sorunlar konusunda söylemek durumunda kaldığı şeyler kapsamında sorgulamaya çalışmışımdır. Siyaseti, benimsediği konular, bunun için gösterdiği nedenler konusunda sorguluyor; ama yaptığım işin teorisini kurmak istemiyorum.”

bu konumlandırmayı nasıl ayırmalı? Descartes da eskileri artık kenara bırakıp dünya kitabını okumaya giriştiğinde benzer bir tavır sergilemez mi? Ya da Rousseau özellikle son dönemlerinde köşesine çekilip çağına dair düşüncelerini gözden geçirmez mi? Neden bu isimler değil de Kant'ın özellikle bir gazetede yayımlanan bu metni?

1.4.3. *Aufklärung*: Kendi Tarihini Yapmak

İlk alt bölümde modernlikten bahsederken bu soruna döneceğimizi taahhüt etmiştik. Foucault'nun yukarıda alıntıladığımız ifadesinin altını çizerek başlayalım: “filozofun da dahil olduğu şimdinin felsefi bir olay olarak ortaya çıkışı”. Ancak “belli bir olay aracılığıyla” felsefe kendisini “modernliğin söylemi ve modernlik üzerine söylem olarak” ortaya koyabilir; bu yüzden de “modernlik nosyonunun kendisinin değil, bir sorun olarak modernlik nosyonunun soykütüğünü yapmaya çalışmak gerekir.” Yine benzer şekilde: “Kendini kendi güncelliği hakkında sorgulamak ‘modern’ denen (on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkan) felsefenin önemli işlevlerinden birisidir.”¹³⁹ Buradan anlaşılacağı üzere, modernliği sırf kendisi için incelemek yerine, nasıl olup da güncelliğimizi sorunsallaştırdığımız bir felsefi olay olarak belirlediğini incelemek gerekecektir. Dolayısıyla burada muhafazakârlığa bürünmüş bir Aydınlanma'ya dönüş yerine, oradaki olayın kendisini ve felsefi anlamını yeniden değerlendirme çabası bulunur. Aydınlanma sorunu modernleşme sorunu değildir, bizim kendi şimdinizde kendimizi nasıl konumlandığımızla ilgili bir sorundur. Bu fikir hem çalışmanın ereği olarak “soykütük” fikrini güçlendirir hem de Aydınlanma'yı tam da yaşadığımız zamana yönelik bir arayış olarak konumlandırır. Zira bir sonraki bölümde yaşam ve yönetimi üzerinden açmaya çalışacağımız “modern öznenin soykütüğü” teması Foucault için ne özneye dönüş ne antik Yunan'a dönüştür. Bu tema kendi şimdimizi, yaşadığımız zamanı anlama çabasının araştırma programını verecektir. İkinci Bölüm'de bu programın nasıl biçimlendiğini ve günümüzde neye büründüğünü ele alacağız.

Foucault'nun modernlik fikrini anlamak için ufak çaplı bir karşılaştırmaya başvurabiliriz. Foucault'nun Paul Rabinow'un derlemesinde yayımlanan ikinci Aydınlanma metninin Charles Baudelaire'den, modernlik tutumundan bu kadar söz açması rastlantı değildir. Fakat bu modernliğin Bruno Latour'un 1991'de anladığı

¹³⁹ Foucault, “Aydınlanma nedir?”, sırasıyla s. 165, 164, 166, çeviride değişikliklerle.

anlamda bir modernlik olmadığı da aşîkâr: Modernlik “arkaik ve yerleşmiş bir geçmişî” tanımlamaz Foucault’da. Latour için modern iki farklı pratikler bütününün ifadesidir. İlk pratikler bütünü “tercüme”/“aracılık” yoluyla ikincisi ise “arındırma” yoluyla işler. Bunlardan ilki doldurur, ağlarla örülüdür; ikincisi ise eleştiri olarak karşımıza çıkar. Böylelikle modern olmak kendimizi “eleştirel arındırma projesi”ne vermeyi gerektirir. Latour’a göre ancak bu iki pratiği birlikte düşündüğümüzde hiç modern olmadığımızın farkına varırız.¹⁴⁰ Latour modernliği aracılık ile arındırma ayrımının korunmasına yerleştirirken, Foucault için modernlik *ethos* olarak ortaya çıkacaktır. İki düşünürün aldığı konumlar bu yüzden büyük ölçüde karşıttır. Genelde sanılanın aksine, Foucault postmodern olana yönelik –belki de her şeye olduğu gibi– derin bir ihtiyat barındırır.

Modern tavrın sorunsallaştırıcı yanı ilk kez Kant’ın metniyle kendimizin güncelliğine dair bir düşünseme olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden Foucault, geçmiş nostaljisiyle değil şimdiye dair bir kaygıyla şekillenen bu eleştiri tavrını farklı yerlerde “güncelliğin ontolojisi”, “tarihsel ontoloji”, “şimdinin ontolojisi” olarak adlandıracaktır. Eleştiriye bilgiye yönelik söylenecek şeylerden çıkarıp kendi şimdimizin sorunsallaşması olarak ele aldığımızda ise Kant’ın metninde olduğu gibi yönetme/yönetilme sorunuyla karşı karşıya gelmiş oluruz. Aydınlanma Kant’ın metninde nasıl bir *Ausgang* (çıkış) olarak nitelendiriliyorsa, Foucault da eleştiriye yönetimselleşme (*gouvernementalisation*) karşısında konumlandıracaktır.¹⁴¹ Yönetimselleşme “hakikat olma iddiası taşıyan iktidar mekanizmaları yoluyla bireylerin (...) tebaalaştırıldığı faaliyetse”, eleştiri de “öznenin kendine, hakikati iktidar etkileri bakımından ve iktidar hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkı vermesini sağlayan faaliyet” olarak ortaya çıkar. Böylelikle eleştirinin işlevi de tayin edilmiş olur: “hakikat siyaseti olarak adlandırılabilir şeyin oyunu içinde tabiiyetten kurtulmak”. Eleştirinin tavrı “insanların yönetimini tartışma konusu yapma tavrıdır”.¹⁴² Dolayısıyla yolun tersten katedilmesi, Aydınlanma’nın eleştiriye kurban gitmemesi ancak yönet(il)me sorusuyla mümkün olabilir. Kant *Eleştiriler*’de yapmadığını kısa bir gazete yazısında yapmış olur. Kant için Aydınlanma olan şey Foucault’nun eleştiri projesini şekillendirecektir.

¹⁴⁰ Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık. Simetrik Antropoloji Denemesi*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2012, s. 18, 19.

¹⁴¹ Bkz. Foucault, “Aydınlanma nedir?”, s. 175 ve “Eleştiri Nedir?”, s. 38-39.

¹⁴² Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 39, 8. dipnot.

Antropolojizm ve hümanizme düşmeyen ve Kantçı-olmayan şeklinde kendisini şekillendiren başka bir eleştiri, neticede Aydınlanma sorununu güncelliğin ontolojisini yapabilmek için dikkate almak durumundadır. Buradaki hamle bir Aydınlanma aklına dönüşle değil, aksine *ethos* veya tutum olarak modernliğin sorunsallaşmasıyla ilgilidir. Kendi güncelliğini sorunsallaştıran güncelliğin ontolojisi olarak eleştiri, bizi kaçınılmaz olarak modern öznenin soykütüğüne götürecek olan şeydir. Şu anda biz neyiz, güncelliğimiz dahilinde kendimizi nasıl konumlandırıyoruz, şu anda ne olup bitiyor gibi soruları sorabilmek için Foucault'nun çalışma sahası olarak koyduğu şeye, yani modern öznenin soykütüğüne dönmek gerekir. Dahası, bunun ne öznellik felsefesi ne de eski öznelliklere dönüş fikrini olduğunu yeniden hatırlatmış olalım. Güncelliğin ontolojisi geçmişin nostaljisiyle değil, şimdiye yönelik etik bir kaygıyla belirlenir. Ancak böyle bir tavırla Foucault'nun “hakikat/doğruluk analitiği” dediği eleştiriye değil de güncelliğin ontolojisi olarak eleştiriye gidilebilir.

Aufklärung'u merkeze alan bu eleştiri, tarihsel-felsefî bir pratiğe bağlanır: Foucault'ya göre “kendi tarihini yapmak (*faire propre histoire*) doğru söylemi dile getiren rasyonalite yapıları ile ona bağlı tabiiyet mekanizmaları arasındaki ne gibi ilişkiler olduğu sorusu tarafından katedilecek tarihi, kurgu olarak imal etmektir.”¹⁴³ Güncelliğin ontolojisi için rasyonalite yapıları ile tabiiyet mekanizmaları arasındaki ilişkileri incelemek kaçınılmaz hale gelir. Bu yüzden Foucault iktidar, hakikat ve özne arasındaki ilişkileri işaret ederek bu ilişkilerin nasıl incelenebileceğini sorar. Akli yargılama çabasının yerine geçen bu rasyonalite arayışı yukarıda gösterdiğimiz üzere Kantçı-olmayan bir yol tutturmak zorundadır. Peki böyle bir araştırma nasıl yürütülebilir? Şimdiye kadar felsefenin farklı anlarında farklı şekillerde sorulmuş olan bu soruyu tam şu anda nasıl sormak gerekir?

Foucault bu araştırmada izlenecek yöntemleri sıralamadan önce, özellikle 1978 tarihli metninde Kantçı eleştirinin 19. yüzyıldaki tezahürlerinin nasıl bir siyasal rasyonaliteye yol açtığının altını çizirken bizim burada geliştirdiğimiz eleştiri fikrinin önemli bir noktasına işaret etmiş olur. 19. yüzyılda pozitivizmle beraber rasyonel devlet mantığının ve devletçiliğin belirmesi hiç de tesadüf sayılmaz, aksine bu durum Kantçı eleştirinin aldığı biçimlerle ilişkilidir. Bu rasyonelleşmeden aklın kendisini sorumlu

¹⁴³ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 47.

tutmanın nafiye olduğunu vurgulayan Foucault şu soruyu sorar: “Nasıl oluyor da rasyonelleşme iktidarın taşkınlığına götürüyor?”¹⁴⁴ Bu açıdan Foucault’nun felsefe tarihinde kendisine Max Weber’in yanında yer bulmasına şaşırmmamak gerekir, ki Almanya’da Weber ve Frankfurt Okulu’yla gündeme gelmiş Aydınlanma sorusu Husserl’in *Krisis*’iyle, özellikle de kitapta yer alan Viyana dersi metniyle Fransa’da bir yankı bulurken fenomenoloji de ikiye bölünür: bir yanda bilimler ile tarihsellik arasındaki ilişkileri sorgulayan Bachelard, Jean Cavaillès ve Canguilhem gibi kavram felsefecileri, öte yanda ise bilinç ve algı sorunlarını gündeme getiren Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi özne felsefecileri.¹⁴⁵ 1960’ların Sartre karşıtı felsefi ambiyansının bir devamı olan bu ayrımın günümüzdeki geçerliliği sorgulanabilir; zira bugün biliyoruz ki bu figürlerin sorunu daha ziyade bedensellik ve özgürlükle ilişkiliydi. Foucault’nun kendisini Nietzsche’nin, Weber’in, Frankfurt Okulu’nun ve kavram felsefecilerinin yanında görebilmesi ise özellikle farklı rasyonalite arayışı açısından akla aykırı görünmüyor. Peki böyle bir düşünme hattı ile Foucault’nun çalışmaları arasındaki ilişkiler nasıl kurulabilir? Foucault’nun siyasi rasyonalite soruşturması, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkilerin incelenmesi bizim kendi güncelliğimizi anlamamıza nasıl aracı olabilir?

Günümüzdeki “algoritmik yönetimsellik”¹⁴⁶ gibi kavram çeşitlemelerine yol açan bu “yönetimsellik”, “yönetimselleşme” gibi kavramların kendi güncelliğimizi anlamak açısından önemi nedir? Bu soruya verilebilecek cevaplar kavramlarımızın ve temsillerimizin Kantçı analizinden değil, ancak Foucault’nun bilme biçimleri ile yönetme biçimleri arasındaki ilişkileri sorgulayan ve vektörel bir ilişkiden ziyade karşılıklılığı esas alan “bilgi-iktidar” (*savoir-pouvoir*) kavramsallaştırmasından geçer.¹⁴⁷ Hakikat olarak bilgi ile yönetme arasındaki ilişkiler ancak bilgi-iktidar kavramı aracılığıyla anlaşılabilir.

¹⁴⁴ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 45.

¹⁴⁵ Foucault, “Yaşam: Deneyim ve bilim”, s. 356-357 ; “Eleştiri nedir?”, s. 45. Foucault’nun kendisini yanlarına konumlandığı Bachelard, Cavaillès ve Canguilhem’in oluşturduğu “tarihsel epistemoloji” son zamanlarda önemli çalışma alanlarından biri olarak da kendisini gösteriyor. Derli toplu bir analiz bkz. Ferhat Taylan, *Concepts et rationalités. Héritages de l’épistémologie historique, de Meyerson a Foucault*, Paris: Editions Matériologiques, 2018 ve Ferhat Taylan, “La statut du concept dans l’épistémologie historique, de Cavaillès a Foucault”, *L’épistémologie historique. Histoire et méthodes*, ed. Jean-François Braunstein, Ivan Moya Diez ve Matteo Vagelli, Paris: Editions de la Sorbonne, 2019, s. 133-148.

¹⁴⁶ Antoinette Rouvroy ve Thomas Berns, “Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation. Le disparate comme conditions d’individuation par la relation ?”, *Réseaux*, 177(2013): 163-196.

¹⁴⁷ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris: Editions Gallimard ve Editions du Seuil, “Hautes Etudes”, 2012, s. 12-13.

Bunun ortaya konması açısından Foucault'nun Collège de France'daki *Du gouvernement des vivants* (Canlıların Yönetimi, 1979-1980) dersleri ayrı bir yere sahiptir aslında; hatta bu dersler bize yönetme sorusunun hakikat sorusuyla birlikte gündeme geldiği ilk metinleri sağlar. “İnsanların hakikat aracılığıyla yönetimi” temasındaki hakikat ve yönetme ilişkisini konumlandırabilmek için bir “baskın ideoloji” fikrinin karşısına “bilgi-iktidar”ı yerleştirir; böylelikle bilginin unsurları ile iktidar ilişkileri arasındaki bağlar ortaya konabilir. Fakat ikinci bir hamle daha vardır ki bu hamle bizi yönetimselliğe götürecektir. Foucault ikinci adımda bilgi-iktidar kavramı yerine “hakikat aracılığıyla yönetme” fikrini koyar.¹⁴⁸ Dolayısıyla bu dersler sonraki çalışmaları için önemli bir varsayımdan hareket eder: Bilgiyle olan ilişkimiz yönet(il)me sorunuyla ilişkilidir. Hakikat (*vérité*) kavramı da bilginin hakikatine, hakikat olarak kabul edilen bilgiye göndermede bulunur. Bu özellikle 5 Ocak 1983 tarihli *Le gouvernement de soi et des autres* dersindeki dönüşümle anlaşılır kılınabilir: Artık sorun “bilmelerin oluşumunun” (*la formation des savoirs*) incelenmesi değil “doğru söyleme (*véridiction*) biçimlerinin” incelenmesidir.¹⁴⁹

Peki böylesine güç görünen bir kavram müdahalesinin ardından kendimizin tarihsel ontolojisi ne âlemedir? Kendimizin tarihsel ontolojisi, hakikat olarak bilgi aracılığıyla yönet(il)me sorununa bağlanmış oldu. Bu yüzden de kendimizin, yani canlılar olarak bizlerin yönetimini sorunsallaştıran bir tavır içinde olmak durumundadır. Fakat burada klişeleşmiş anlamıyla bir siyaset felsefesinden çok uzaktayız: Nasıl yönetmeli sorusundan ziyade şunu soruyoruz: Nasıl yönetiliyoruz? Hatta Foucault'nun kendi kullanımını sürdürecektir olursak, tam tersine olacak şekilde, şöyle de formüle edilebilir bu soru: “Nasıl yönetilmez?”¹⁵⁰ Bu yüzden de bizim sorunsalımız siyasal yönetme biçimlerinden ziyade bilme biçimleri (hakikatler) ile yönet(il)me arasındaki ilişkilere dairdir. Hatta buradan farklı bir eleştiri tanımı bile çıkarılabilir. Foucault 27 Mayıs 1978'de Fransız Felsefe Cemiyeti önünde verdiği konferansta böyle bir eleştiri “o kadar da yönetilmeme sanatı” (*l'art de n'être pas tellement gouverné*) olarak adlandırır. Böylelikle bu tanımlama bizi otoritenin bu biçimiyle yönetilmek istememe (dini),

¹⁴⁸ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, s. 12-14.

¹⁴⁹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris: Editions Gallimard ve Editions du Seuil, “Hautes Etudes”, 2008, s. 4-5.

¹⁵⁰ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 36, 38.

yönetilmenin sınırlarını belirleme (hukuki) ve otoritenin söylediğini sırf otorite söyledi diye kabul etmeyip gerekçeler makul ise kabul etmek (bilimsel) şeklindeki üç ayrı noktaya götürecektir.¹⁵¹ Dolayısıyla buradaki sorunsal, yönet(il)me kadar bir yönet(il)meme de barındırır. Bir sonraki bölümde geliştirmeye çalışacağımız tarihsel ontoloji fikri için önemli olan da budur.

Birkaç adım geri atıp baktığımızda, Foucault’nun bu yöne evrilmesinin hazırlığının 1978 itibariyle olduğunu rahatlıkla söylenebilir. En azından şimdiye kadar bizim saptamamız bu yönde oldu. Fakat günümüzde “son dönem Foucault” (*le dernier Foucault*) araştırmaları 1980-1984 yılları arasına ayrıca bir vurgu yapmaktadır; bu dönemleştirmeyi yapanlar, Foucault’yu bir “etik ve Antiklere dönüş” temasına indirgemeyi reddederek, bu son dönemin önceki yirmi yıl boyunca incelediği sorunlara müteakip ortaya çıkan tarihsel ve felsefi “bir dizi temanın *korelasyonu*”nun söz konusu olduğunun altını çizer.¹⁵² Bu temalar arasında yaşama sanatı, kendine ihtimam gösterme, kendilik teknikleri, kendinin ve başkalarının yönetimine dair teknoloji vb. gösterilebilir. *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi* gibi yapıtlarından Collège de France derslerine (ve tam tersi) mekik dokunabilir. İlk alt bölümde ele aldığımız antropoloji sorunuyla Aydınlanma okuması arasındaki asimetrik ilişki ancak böyle bir bakış açısından korunmuş olacaktır. Böylelikle kendimizin tarihsel ontolojisine giderken 1978 itibariyle beliren Aydınlanma sorunu kadar 1960’lar ve 1970’lerdeki çalışmalar da önem kazanır.

Yönet(il)me (o kadar da yönetilmeme, yönetimsellik vs.) ile hakikat (doğruyu söyleme, hakikat oyunları vs.) arasındaki ilişkiler sorunu böylece tarihsel ontoloji fikrinin, ya da başka bir ifadeyle, “modern öznenin soykütüğü”nün vazgeçilmez unsuru olarak ele alınabilir. Böylelikle bilme biçimleri artık (kendimiz ve başkaları arasındaki) yönet(il)me ilişkileri olmadan ele alınamaz. Fakat bu soykütük bir özneye dönüş, Antiklere dönüş veya herhangi bir şeye “dönüş”le belirlenmez, ters yönde bir ilişki söz konusudur: Kendi şimdimiz, şu anki bilme ve doğru söyleme biçimlerimiz nasıl oluyor da yönetilmemizle ilişkilenebilir? Kendimizin tarihsel ontolojisini yapmak tam da bu

¹⁵¹ Foucault, “Eleştiri Nedir?”, s. 38.

¹⁵² Daniele Lorenzini, Ariane Revel ve Arianna Sforzini, “Actualité du ‘dernier’ Foucault”, *Michel Foucault: éthique et vérité, 1980-1984*, ed. D. Lorenzini, A. Revel ve A. Sforzini, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, “Problèmes et controverses”, 2015, s. 8-9.

yüzden şimdiyi anlamak için sonu gelmez bir girişime adım atmak anlamına gelecektir. Fakat bu arayış kendisi daha önce vurguladığımız gibi şimdi-merkezci bir biçimde sergilemez. Özellikle filozofun ölümüyle kesintiye uğrayan bu çalışmanın ufkunda hangi yönelimlerin, araştırma programlarının, inceleme nesnelerinin de olduğuna bakılmalıdır. Bu açıdan çağdaş felsefenin temel tartışmalarına da başvurmak gerekecektir.

Şimdiye kadar izlediğimiz sorunsalların bizi nasıl bilme ile iktidar veya hakikat ile yönetilme arasındaki ilişkiler sorununa getirdiğini gördük. Fakat başka bir eleştiri burada son bulmuyor, aksine kat edecek çok fazla yolu var. O yüzden de metnin ikinci bölümünde bazı sorularla yüzleşerek ilerlemek zorundayız. Öncelikle burada vazettiğimiz hakikat ile yönetme arasındaki ilişki bizi “yaşam”ın sorgulanmasına götürecektir ve bizim inceleyeceğimiz sorun dirimselcilik (*vitalisme*) değil, daha ziyade yönetimin nesnesi olarak yaşam olacak. Kendimizin tarihsel ontolojisi bizi nasıl bir yaşam kavramına doğru götürüyor? Bu açıdan iktidar ilişkileriyle yaşam arasındaki etkileşim nasıl saptanabilir? Biyopolitika kavramı nasıl olup da yaşama ilişkin bir kavram olarak ortaya çıkar? Yaşam tartışması bizi illaki biyopolitika kavramına mı götürmeli, yoksa farklı yollar da izlenebilir mi? Dolayısıyla İkinci Bölüm’de biyopolitikanın yaşamsallığı bizi yönetimselleşme ile özneleşme sorununu birlikte incelemeye götürecektir. Kendimizin tarihsel ontolojisi için yönetilme ve özneleşme biçimlerimizi soruşturmamız gerekecektir. Neden verili öznelerden değil de süreç olarak özneleşmeden, yönetim sistemlerinden değil de süreç olarak yönetimselleşmeden bahsediyoruz? Son olarak da bu tartışmalar bizi çağdaş felsefenin bazı güncel sorularına götürecektir, ki bu soruların ortaya konmasında Foucault’nun düşüncesinin nasıl bir yeri olduğunu da göreceğiz.

Bir sonraki bölümde, Foucault’nun şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığımız başka bir eleştiri felsefesinin aslında kendimizin tarihsel ontolojisini yapmakla iç içe geçtiğini göstermeye çalışacağız. Karşımıza neden yaşam sorusunun çıktığını, bunun hangi sorulara eklemlendiğini inceledikten sonra, bunun neden hem yönetim sorununu hem de özneleşme sorununu incelemeye götürdüğünü tartışacağız. Sanılanın aksine eleştirinin hiç de negatifle yetinmediği, aksine sürekli yeni değerler oluşturma hareketi içinde olmak zorunda olduğunu, bunun da onun pozitifliğini gösterdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Eleştiri hep yaşama yönelik olduğu için, yaşamın kudretine karşı olan değerlerin karşısında konumlanacaktır. Bu açıdan bakıldığında, “yaşamın ölüme galip gelmeye çalıştığını”, bu yüzden de yaşamın devamlı “artan entropiye karşı oynadığını”

saptayan Canguilhem oldukça haklıdır.¹⁵³ Yaşamı ahlak normlarıyla ölçüp biçmeye çalışmak yerine, Nietzsche'nin dediği gibi, “yaşamın gözlüğünden bakmak” gerekir.¹⁵⁴ Böyle bir bakış ise hep yeni konumlanmalar gerektirir.



¹⁵³ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris: Presses Universitaires de France, “Galien”, 1972, s. 173.

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2017, s. 7.

İKİNCİ BÖLÜM: KENDİMİZİN TARİHSEL ONTOLOJİSİ

Yaşam nasıl bilinebilir? Yaşam nasıl olup da bilimin nesnesi olup çıkabilir? Doğa bilimleri arasında sayılan biyolojinin bilimsel ilerleme açısından kendisini gerçekleştirmesi diğerlerine nazaran geç bir tarihe tekabül eder. Biz burada yaşam bilimleri kavramını, tıptan biyolojiye, zoolojiden botaniğe uzanan ve canlılığa dair sorunları inceleyen bilimleri ifade etmek için kullanacağız. Gerçekten de yaşamda kolaylıkla zaptedilemeyen bir şeyler vardır. Bu açıdan biyolojinin ve genel olarak da yaşam bilimlerinin kaderini yaşam bilimleri tarihi de paylaşmıştır diyebiliriz. Tıp, biyoloji, botanik veya zoolojinin tarihi, bilimler tarihi arasına yine görece geç tarihlerde girmiştir. Buna rağmen yaşam bilimleri matematiksel bilimlerle toplum bilimleri arasında bir konumda kalmış ve durduğu yerden felsefenin kendi sorularına çoğu zaman dirimselcilik örtüsü altında katkı yapmıştır. Peki bizim sorunsalımız açısından, yolu tersten gitmeyi deneyen bir eleştiri felsefesi açısından, yaşama ilişkin sorunları nasıl ele almalı? Daha açık formüle edecek olursak, yaşamı hangi açıdan ele almalı ki bilme biçimlerimiz ile yönetilme biçimlerimiz arasındaki ilişkileri incelemeye, yani kendimizin tarihsel ontolojisini yapmaya katkıda bulunsun?

Bu soruyu sorabilmek için metnin bu bölümünde yaşamın bilgisinden yönetim ve öznellik sorununa gitmeye çalışacağız. Bu yolu izlerken de üç bölümde birbiriyle ilişkili farklı soruları ele almaya çalışarak sonuca varacağız. Öncelikle Georges Canguilhem'in düşünce ile yaşam arasındaki gerilimi ele alışından hareket ederek düşüncenin yaşam karşısında aldığı tavrı değerlendireceğiz. Bu bizi yaşam ve yönetimi temasına götürecektir, ki burada Foucault'nun siyasi rasyonalite incelemesinin yaşamla kurduğu ilişkiyi sorunsallaştırarak farklı diyaloglar kuracağız. Bu da yaşamla siyaset arasındaki dolaylı ilişkileri farklı kavramlar üzerinden gözler önüne serecek. Foucault'nun yönetim ve iktidar kavramının, ardından da neoliberalizm analizinin bize ne gibi imkânlar sunduğunu ve nasıl bir değerlendirmeyi gerektirdiğini yine burada açacağız. Son olarak, insan sonrası kuramla birlikte çağdaş felsefedeki Antroposen tartışmasının Foucault'nun eleştiri felsefesi açısından nasıl ele alınabileceğini tartışarak son derslerinde işlediği öznellik ve hakikat temasının "kendilik kültürü" fikriyle ilişkisini ele almaya çalışacağız.

Alain Badiou, çağdaş Fransız felsefesinin şekillendiren düşüncelerden birinin “beden ile fikir, yaşam ile kavram arasındaki ilişki” olduğunu söyler.¹⁵⁵ Bu saptamayı ancak Tristan Garcia’nın oldukça yerinde ifadesi tamamlayabilir: “(...) Fransız düşüncesi, kendisini bir sistem olarak takdim ettiğinde, bir *istisna halini evrenselleştirme* eğilimindedir.”¹⁵⁶ Bu durum özellikle yaşamın kendisi kavramsallaştırıldığında karşımıza çıkmaz mı? Yaşam kavramla karşılaştığında hep daha temkinli olmamız gerekmez mi? Bir yüzyıl kapanıp diğeri açılırken Henri Bergson yaşam kavramına hak ettiği değeri vermeyi denemiş, çağının bilim tartışmalarından “mekanizm ve finalizme indirgenemeyecek yaşamsal atılımı (*élan vital*)” çekip çıkarmıştır.¹⁵⁷ Bergson’un ardından yaşam kavramı ikinci bir altın çağını yaşam bilimleri tarihi fikrinin gündeme gelmesiyle yaşamıştır. Özellikle 1940 sonrasında (tesadüf odur ki Bergson etkisinin zayıflamaya başladığı yıllardır) bilimlerin nesnesi olarak yaşam ve yaşama ilişkin bilimlerin tarihi sorun olarak ele alınmaya başlar. Burada öne çıkacak isimlerden biri de 1943’te Bachelard’ın tez danışmanlığında, daha sonra *Normal ve Patolojik* olarak yayımlanacak tezini sunan Canguilhem olacaktır.

Peki Canguilhem bizim sorunsalımız açısından neden önemlidir? Yaşam bilimlerinin tarihiyle ilgilenmiş ama Anglo-Sakson felsefe literatüründe pek karşılaşmayacağımız bir filozoftan neden tezimizin en önemli geçiş noktalarından birinde yararlanalım? Bunu anlayabilmek için düşüncenin evrensel kuşatıcı gücüne değil, tam tersine, düşüncenin tekilliğine bakmak gerekir. Düşünce dünyasının hakkını verebilmek için dillerin ve literatürlerin hiyerarşisini –en azından bir anlığına– kenara bırakmak gerekmez mi? Ancak böyle bir tavır filozofu etkisiyle sınırlamayıp barındırdığı imkânlarla ele almayı deneyebilir. Düşünceyle klişe arasında o pek ince çizgi ancak böyle ihlal edilmemiş olur. Foucault’nun yaşam kavramını ve biyopolitikanın yaşamla kurduğu ilişkiyi konumlandırabilmek için Canguilhem’in iyi bir başvuru kaynağı olduğunu düşünüyoruz. Yaşam, düşüncenin nesnesi olup çıkarken bütün ihtiyatlılığımızla bilim tarihçisini de yanımıza almamız gerekir. Ancak o bize “çatışmanın, insandaki düşünce ile

¹⁵⁵ Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası, 1960’lardan Günümüze*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 12.

¹⁵⁶ Akt. Emre Şan, “Fransız Fenomenoloji Hareketi”, *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*, der. ve çev. Emre Şan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017, s. 9.

¹⁵⁷ Şan, “Fransız Fenomenoloji Hareketi”, s. 10.

yaşam arasında değil, insanın yaşam bilincindeki insan ile dünya arasında olduğunu” söyleyebilir.¹⁵⁸

Peki yaşamın bilgiyle kurduğu bu ilişkide yönetilme sorunu nasıl konumlandırılabilir? Yaşam ile siyasi rasyonalite bu bağlamda nasıl karşılaşır? Foucault’nun bilimsel aklın siyasal akla dönüşümü dediği siyasi rasyonalitenin belli bir tipi yaşamla nasıl bir ilişki kurar? Bu açıdan biyopolitikanın ne gibi imkânlar barındırdığını göremeye çalışacağız, zira bu kavram yaşam ile siyaset arasında bir dolayım kurmamızı sağlar.¹⁵⁹ Bu açıdan Foucault’nun siyasi rasyonalite incelemesinin yaşam ile yaşamın yönetilmesi arasındaki korelasyonu ele almaya dayandığını görmeye çalışacağız. Yönetilmemizin bir rasyonalitesi, mantığı olabilir mi? Dolayısıyla bizim sorunsalımız açısından, biyopolitika bedenlerin tahakküm altına alınmasını ifade etmekten çok, yaşamın (*vie*) ve canlıların (*vivants*) yönetilmesi olarak ele alınacak.

Yaşam ile yönetilmenin bu ilişkisi müteakip sayfalarda bizi yönetilme biçimimizle özneleşme biçimlerimiz arasındaki ilişkileri sorgulamaya ve Foucault’nun bazı metinlerinin üzerinde durduğu o ilkeye, yani *omnes et singulatim*’e götürecektir. Bu ilkeye göre yönetilenler sadece bütünselleştirilmez aynı zamanda bireyleştirilir, yani bütün olarak ele alma ile tekil olarak ele alma birarada işler. Özel olarak ise Foucault’nun yönetimsellik incelemesiyle kendilik teknolojisine ve tekniklerine dair çalışmaları arasında ilişkiler olup olamayacağını tartışacağız, zira bizce Foucault’nun incelemelerinde tekniklerin ve teknoloji fikrinin önemli bir yeri var. Böylelikle *Cinselliğin Tarihi* kitap projesiyle dersler arasındaki kesişmeler, paralellikler, sapmalar da kendisini göstermek için zemin bulacaktır. Bu kaygılardan hareketle bazı sorular geliştirmeye çalışacağız. Bu hem bütünselleştirip hem bireyleştiren siyasi rasyonalite Foucault’nun analizinde nasıl bir yer edinir? Günümüzde “dünyanın yeni aklı” şeklinde kavramsallaştırılan neoliberalizmle buradaki yönetimsel aklın ilişkisi nasıl saptanabilir? Kendimizin tarihsel ontolojisini yaparken neden tahakküm değil de iktidar ve yönetimsellik gibi kavramlar kullanmayı tercih ediyoruz? Kendimizle kurduğumuz ilişkide uygulanan tekniklerle Foucault’nun yönetimsellik incelemesi arasında ne gibi bağlar kurulabilir?

¹⁵⁸ Georges Canguilhem, “La pensée et le vivant”, *La connaissance de la vie*, Paris: Librairie Hachette, “Science et pensée”, 1952, s. 10.

¹⁵⁹ Thomas Lemke, *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 53.

Son olarak ise yönetim sorununun detaylarıyla birlikte öznellik ve özneleşme sorusuna uzanacağız; böylelikle insan sonrası tartışmalarını gündeme getirerek Foucault'nun eleştiri felsefesiyle birlikte bu fikirlerin nasıl düşünebileceğini ele almaya çalışacağız. Dolayısıyla bir yandan yönetim sorusunun bizi götürdüğü öznellik sorusuyla meşgul olurken öte yandan Foucault'nun neden bizim için hâlâ güncelliğini koruduğunu tartışmış olacağız. Burada Foucault'nun hayatının son yıllarında verdiği derslerde karşımıza çıkan incelemelerin günümüzdeki bu tartışmalarla hangi açılardan diyaloga girdiğini tartışacağız. Bu son bölümde, farklı bir açıdan geliştirmeyi denediğimiz eleştiri felsefesi ile çağdaş felsefenin karmaşık sorunlarının birlikte nasıl düşünülebileceğinin yollarını aramaya çalışacağız.

2.1. Yaşam: Canlılar ve Yönetimi

2.1.1. Canguilhem'den Foucault'ya Yaşamın Bilgisi

Pierre Macherey, Canguilhem'le Foucault'nun öznellik ve normatiflik fikirlerini karşılaştırdığı bir metninde, ikilinin birbirini etkileme biçiminin sadece Canguilhem'den Foucault'ya değil aynı zamanda ters yönde de olduğunu altını çizer. Öyle ki Macherey'nin aktardığına göre, Canguilhem için Foucault sosyal bilimlerde *Saf Aklın Eleştirisi*'nin doğa bilimlerinde oynadığı rolü üstlenmiştir.¹⁶⁰ Öte yandan Foucault Birinci Bölüm'de sıkça bahsettiğimiz “Yaşam: Deneyim ve Bilim” metnini Canguilhem için yazmış; çağdaş Fransız felsefesinde *Aufklärung* sorusunun özellikle Bachelard, Koyré, Cavaillès ve Canguilhem aracılığıyla bilimler tarihi üzerinden gündeme geldiğinin altını çizmişti. Biz de burada yaşam kavramını canlılar ve canlıların yönetilmesi bağlamında düşünmeye çalışıyoruz. Macherey'nin “norm” kavramı üzerinden Canguilhem-Foucault ilgisinin bu açıdan ilgimize yakın olduğunu vurgulamamız lazım. Bu bakımdan ikili arasındaki tartışmanın “normatif ile öznel olan arasındaki ilişki etrafında düğümlenmesi” hiç de şaşırtıcı gelmez. Peki tüm bu norm, “normallik”-“anormallik” ve “norm koyuculuk” tartışmaları arasında Foucault'nun yaşam, canlılar ve bu ikisinin yönetimi üzerine analizleri nasıl değerlendirilebilir? Kendimizin tarihsel ontolojisini icra ederken bu analizlerden nasıl faydalanılabilir?

¹⁶⁰ Pierre Macherey, “Canguilhem ve Foucault'da Öznellik ve Normatiflik”, çev. A. Nüvit Bingöl, *Cogito: Neoliberalizmde Öznellik* 91 (2019): 21-22.

Foucault'da yaşam kavramının kullanımının iki kutbundan bahsedilebilir: İlki 1974-75 dersi *Les Anormaux* (Anormaller) ve ona paralel olarak yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu* (1975) bağlamında karşımıza çıkarken, ikincisiyle özellikle biyopolitika bağlamında karşılaştığımız sıklıkla söylenmiştir.¹⁶¹ Canguilhem için ise henüz *Normal ve Patolojik*'in 1943 tarihli tez metni *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*'deki (Normal ve Patolojige İlişkin Bazı Sorunlar Üzerine Deneme) temel sorun, normal ve patolojik şeklinde dile getirilen “canlının deneyimi”dir (*expérience du vivant*).¹⁶² Foucault yaşamın kapatılıp zaptedilmesini, ölüm veya yaşam hakkının insanın elinden alınmasını incelerken, Canguilhem yaşama değer biçme biçimlerinin incelemesiyle işe başlar. Foucault'da kavrama bir türlü sığmayan yaşamın tekilliği bir “olay” gibi düşünülürken, Canguilhem'de yaşam deneyiminin değerlendirilme ölçütlerinin kavramsal ilkeleri incelenir. Foucault pozitifliklerden hareket ederken Canguilhem kavramların dönüşümünü temel alır. Bu yüzden Foucault ile Canguilhem'in incelemeleri ortak bir sorun etrafında buluşsa da sorunların bağlamı ve ele alış biçimlerinin farklılığı çok geçmeden fark edilecektir. Peki bizim burada sergilediğimiz incelemede yaşama ilişkin bu farklılık nasıl ele alınabilir?

Bu soruyu cevaplamak için yaşam (*vie*) kadar canlının da (*vivant*) dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. Yaşam ile canlının bir arada düşünülmesi ve bunun yönetme sorunuyla ilişkisi bir hayli bilindik bir kavramı hemen önümüze getirir. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde “biyopolitika” kavramını iktidar ile yaşamın yönetimi arasındaki ilişki bağlamında devreye sokarken bu ilişkiyi doğrular. “Ölüm hakkı” (*droit de mort*) ile “yaşam üzerindeki iktidar” (*pouvoir sur la vie*) arasındaki bağ 1976 tarihli bu kitabında öne çıkar. 17. yüzyıldan itibaren yaşam üzerindeki bu iktidar biçimi iki kutupta gelişir: İlki bedeni bir makine olarak değerlendirir, diğeri ise türün bedenine (*corps-espèce*) odaklanır. İlkinde “*insan bedeninin anatomo-siyaseti*” olarak adlandırılan disiplin biçimleriyle biçimlenen bir iktidar işler haldedir. İkincisindeyse “nüfusun biyopolitikası” denen düzenleyici

¹⁶¹ Maria Muhle, “A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault”, *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, ed. Vanessa Lem ve Miguel Vatter, New York: Fordham University Press, 2014, s. 78-79.

¹⁶² Pierre Macherey, “Normes vitales et normes sociales dans l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*”, *De Canguilhem à Foucault, La force des normes*, Paris: La Fabrique Editions, 2009, dijital edisyon.

denetlemeler ve müdahaleler devrededir. Yani bir yanda disiplin varken öte yanda düzenleme söz konusudur. Böylelikle 17. yüzyıl itibariyle yaşam ile siyasetin kesişimini anlamak için, işler halde olan iktidarın biçimlerine bakmak gerektiği ortaya çıkar. Bu da kendisini iki şekilde gösterir: ilki bedenın disipline edilme biçimleri, diğeri nüfus düzenlemeleri.¹⁶³ Yaşam üzerindeki iktidarın düzenlenişı böylece önümüze serilmiş olur. Peki buradan yaşam ile iktidarın ilişkisine dair nasıl bir çıkarımda bulunulabilir?

Bize göre yaşam ile iktidar arasındaki ilişkileri serimlerken canlıların dolayımından da geçmek gerekir. Foucault'nun düşüncesi –ileride değineceğimiz üzere– çağdaş felsefe için bir yenilik barındırır. Filozofun sadece insanların yönetiminden bahsetmekle kalmayıp konuyu “canlıların yönetimi” başlığı altında incelemesi de bu açıdan dikkate değer sayılır. Son yıllarda Foucault'nun özellikle son dönemi üzerine yapılan çalışmaların 1979-1980 dersleri olan *Du gouvernement des vivants*'a özel bir vurgu yapması anlaşılır gelir. “1980 ‘Dönemeci’” (“*tournant*” 1980) olarak kavramsallaştırılan bu evre neoliberal yönetimsellik incelemesinden “hakikat rejimleri” analizine giden yola işaret eder.¹⁶⁴ Biz de metnin çeşitli yerlerinde 1978-84 yıllarının çalışmamız açısından merkeziliğine işaret etmiştik. Bu vurguyu sürdürerek Foucault'nun son dönem düşüncesinde sorunun nasıl olup da yaşamın yönetimselliğinden hakikat rejimleri ve kendilik teknolojisine evrildiğini gösterebiliriz. Buradan okunduğunda kendimizin tarihsel ontolojisinin derli toplu kavramsallaştırılmasının bu son dönemlere denk gelmesi hiç de şaşırtıcı olmaz. *Du gouvernement des vivants*'da saptanan bu dönüş aslında *Cinselliğin Tarihi* projesinin son cildinin de “tenin itirafları” (*aveux de la chair*) yönünde yer almasını anlamlı hale getirebilir.

Foucault'nun 1979-80 derslerinde “insanların hakikat aracılığıyla yönetimi”ni detaylandırmaya çalıştığını daha önce söylemiştik. Bu amaçla öncelikle “baskın ideoloji” kavramından “bilgi-iktidar” kavramına, ardından da “hakikat aracılığıyla yönetme” kavramına gidiyordu düşünür. 1978 itibariyle sıkça kullanmaya başladığı “yönetim” kavramı iktidardan daha “işlemsel”dir (*opératoire*); fakat sanıldığıının aksine “devlet sistemlerindeki icrai ve idari kararların en yüksek makamını” ifade etmez bu yönetme. Daha ziyade Foucault, “insanları yönlendirmeye, onların davranışını idare edip

¹⁶³ Michel Foucault, *La volonté du savoir, Histoire de la sexualité-I*, Paris: Editions Gallimard, “Tel”, 1976, s, 183.

¹⁶⁴ Lorenzini, Revel ve Sforzini, “Actualité du ‘dernier’ Foucault”, s. 7, 13, 24.

yönlendirmeye ayrılan mekanizma ve süreçler” anlamında bir yönetimden bahseder.¹⁶⁵ Ne iktidarın ne de yönetimin “devlet”te toplanan tek bir biçimi vardır; iki kavram da çeşitlenerek gelişir ve sadece siyasi anlamda veya devletin organlarını işaret etmek için kullanılmaz. Foucault’nun yönetim kavramını bu kadar “işlemsel” kullanması ise yukarıda altını çizdiğimiz gibi *Hapishanenin Doğuşu*’nun yayımlanmasına müteakip derslerinde gündeme gelir. Peki bizi yaşamla kavramın kurduğu ilişkiden bir yönetme biçimlerinin analizine götürecek olan kavrayış tam olarak nasıl karakterize olur?

Bu sorunun peşine düşerken tarihsel bir durumu da göz ardı etmemekte fayda var: Foucault tezlerini sadece kitaplarında değil aynı zamanda derslerinde de geliştiriyordu (hatta söyleşi ve inceleme yazıları da dahil edilebilir buna). Özellikle son yıllarda çeşitli konferans ve derslerin yayımlanması, bizi Foucault’nun kitaplarıyla bu ders ve konferans metinleri arasındaki ilişkileri yeniden sorgulamaya sevk etti. Artık bir kavramın izini sürerken sadece *Cinselliğinin Tarihi*’nin ciltlerine değil, aynı zamanda derslerde müjdelenip bazısı hiç gerçekleştirilemeyen projelere bakmak gerekir. Foucault’nun özellikle 1975 sonrası çalışmalarında görülen bollaşma bu çok yönlülüğü ve giriftliği verebilir. Bunu kolaylaştırabilmek için bizim buradaki eleştiri projesinde çizdiğimizize benzer güzergâhlar belirleyip bunlardan yararlanmak gerekir. 1978’de bir konferansta sözü edilen kendimizin tarihsel ontolojisi fikri bu ders ve konferans metinleri olmadan geliştirilemez. Şimdiye kadar ele aldığımız yönetim sorununu bu eleştiri projesi dahilinde ele alırken benzer tavrı sürdürüp çeşitli dolayimler kurarak ilerlememiz daha emin bir yol olur.

Filozofu dinamik bir biçimde okumaya çalışırsak, 1980 dönemeci kadar etkili sayılabilecek bir başka dönemecin 1975-76’da olduğunu saptanamaz mı? 1974-75 derslerinde “anormaller” ve kurumlardan bahsederken, 1975-76 dersleriyle birlikte iktidarın düzenekleri, mekanizmaları, teknikleri incelenir. “Hapishane yasal iktidarı ‘doğallaştırır’, tıpkı iktidara ait disiplin tekniğini ‘meşrulaştırdığı’ gibi.”¹⁶⁶ Burada iktidar tekniklerine dair belli belirsiz bir araştırma programı, inceleme nesnesinin farklılığından dolayı tam olarak gündeme gelmemiş gibidir. Araştırmanın beliren çift yönlülüğünü Ferhat Taylan’ın formüle ettiği şekilde düşünmek mümkün: normalleştirme iktidarının

¹⁶⁵ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, s. 12-14.

¹⁶⁶ Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, “Nrf”, 1975, s. 310

incelenmesi ve mikro-makro düzeyler arası ilişkilerin incelenmesi.¹⁶⁷ Normalleştirme iktidarının incelenmesi Foucault'nun Canguilhem'le temas kurduğu anlardan biri olarak değerlendirilebilir. *Les Anormaux* derslerinde normu doğal bir yasadan ziyade “uygulandığı alanlarla ilgili taleplerde ve zorlamada bulunan bir şey olarak tanım(lar)”, normun iktidar iddiasında olduğunu ve “pozitif bir müdahale ve dönüştürme tekniği ile, norm koyucu bir projeyle bağlantılı olduğunu” ileri sürer.¹⁶⁸ Fakat yukarıda vurguladığımız gibi bu etkiye rağmen Canguilhem'in kavramsallaştırma biçimleriyle Foucault'nunkiler arasındaki mesafe kendini korur.

2.1.2. Norm ve Teknik: Yönetme Sorunu

Foucault ile Canguilhem arasında bir diğer karşılaştırmaya gitmeden önce normal ve anormal ayırımında Foucault'nun analizlerinin ne yöne doğru evrildiğine bakmaya devam edelim. Canguilhem bir yandan canlıların norm koyuculuk yetisinden bahsederken, öte yandan “bir varoluşa bir talep dayatmak” biçiminde ele aldığı toplumsal normalleştirmeyi ele alır. Yani tartışmanın bir yanında norm kaçınılmaz olarak kendisini gösteren bir canlılık özelliği gibiyken, öte yandan normun konma ve işleme biçimi belli bir toplumsallığın, belli bir rasyonalitenin habercisidir. Belki de Bachelard'dan Canguilhem üzerinden Foucault'ya ulaşan düşünme hattının ortak özelliklerinden biri de bu rasyonalite analizidir. Dolayısıyla Foucault'nun analizlerinde normun iktidar talebinde bulunması, doğal bir yasa olmaktan ziyade “pozitif bir müdahale ve dönüştürme tekniği” olarak ortaya çıkması beklenebilir.¹⁶⁹ Yani norm tekniklerle veya teknik olarak ortaya çıkar. Peki Foucault'da norm ile teknik arasında bir gerilim de saptanamaz mı? Böylece normlar ancak belli teknikler olarak okunmaya müsait değil midir? Norm kudretini neye borçludur? Yasaya mı? Yoksa tersine, yasa mıdır norma “yetki” veren? Normun toplumsal yapısı gözler önüne serildiğinde, bunun iktidar ilişkileriyle ve yasa sorunuyla nasıl incelenebileceği de sorunsal bir boyut elde etmiş olur.

Foucault *Güvenlik, Toprak, Nüfus*'ta yasa ile norm ilişkisini ele alırken, yasanın norm içermesi veya yasanın kendi gücünü normdan alması fikrinin yanlış olmamakla

¹⁶⁷ Ferhat Taylan, “Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, *Güvenlik, Toprak, Nüfus, Collège de France Dersleri, 1977-1978*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. xv.

¹⁶⁸ Akt. Taylan, “Strateji, Norm, Yönetim”, s. xvi.

¹⁶⁹ Akt. Taylan, “Strateji, Norm, Yönetim”, s. xvi.

birlikte, yasanın norm koyuculuğuyla “normalleştirme usulleri, yordamları ve teknikleri”nin birbirine karıştırılmaması gerektiğini hatırlatır.¹⁷⁰ Bu konuda Foucault’nun da Canguilhem’in de diyaloga girdiği isim olan Hans Kelsen’in yasayla norm ilişkisini ele alma biçimi tartışmanın gelişimi açısından önemli bir yerde durur. Foucault, Kelsen’in yasa ile norm arasında kurduğu ilişkiyi kabul etse de tartışmasını buraya doğru sürdürmezken, Canguilhem hukukla ilgili normların kapsayıcılığını sorunsallaştırarak aslında indirgenemez olan çok sayıda temel norm olduğunun altını çizerek. Dolayısıyla hem Canguilhem hem de Foucault için ortak bir yönelim söz konusudur. Bu yönelimin temel argümanı şöyle özetlenebilir: Normla yasa arasındaki ilişkiler demeti hukuk alanının dışında pek bir şey ifade etmeyebilir. Zira Canguilhem için normların toplumsal sistem dahilindeki karşılıklı göreceliği (*co-relativité*) bu sistemi kendi içinde bir örgütlenmeye dönüştürse de bu durum, normların göreceliğini değiştirmez.¹⁷¹ Foucault için de disiplinci normalleştirme bir model gibi işleyerek normalle anormali ayırır, bu yüzden önce belli sonuçlara götüren bir model ortaya konmalıdır ki normal ve anormal ayrımı işleyebilsin.¹⁷² İşte bu yüzden “norm”un kendisi hiç de norm koyucu sayılmaz. Fakat burada yol ayırımına da varmış oluruz: Canguilhem Bergsoncu “zorundallığın bütünlüğü” (*le tout de l’obligation*), yani “toplumsal normların karşılıklı göreliliğinin virtüel bir birlik oluşturması” fikrine giderken; Foucault yönetim ile yaşam kavramları arasındaki ilişkileri saptamaya yönelir. Peki normla ilgili kavramların Foucault’nun yönetim analizinde yetersiz kalması nasıl açıklanabilir? Norm ile yönetim ilişkisi Foucault’nun analizlerinde nasıl bir yer bulur kendine?

Foucault disiplinci iktidar modelinden güvenliği önemseyen iktidar modeline geçerken, aslında sadece iktidarın ölüm “payı” değişmekle kalmaz, aynı zamanda bu durum norm kavramının yeniden bir sorgulanmasına da yol açar. Foucault’nun normalleştirme iktidarı ile hükümler iktidar arasında yaptığı ayırım da bu noktada öne çıkarılabilir. Foucault’ya göre “hükümler iktidar tebaasının canını alır ya da bağışlarken”, oysaki devletler “18. yüzyılla birlikte nüfuslarını *yaşatmaya* yönelik politikalar geliştirir”.¹⁷³ Belki de bu yüzden Foucault’nun 25 Ocak 1978 dersinde işaret

¹⁷⁰ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 50.

¹⁷¹ Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, s. 185.

¹⁷² Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 51.

¹⁷³ Taylan, “Strateji, Norm, Yönetim”, s. xix.

ettiği değişimi yeniden hatırlatarak dikkate almak gerekir. Disiplinci mekanizmalarının incelenmesinden güvenlik düzeneklerini incelemeye geçişle Foucault, güvenlik ile disiplin arasındaki farklılıkları ele almak istediğini belirtir.¹⁷⁴ Foucault için güvenlik düzenekleriyle birlikte artık sorun “nüfus” haline gelmiştir.¹⁷⁵ Bu farklılaşmayla beraber norm kavramının yeri ve önemi de değişmiştir. Disiplinlerde önce “bir normdan yola çıkılır” ardından da “normal ile anormal olan, norm tarafından uygulanan terbiye sayesinde ayrıştırılır”ken; güvenlik toplumlarında “normal olan ile anormal olan” ayrıştırılarak “farklı normallik eğrileri saptanır”.¹⁷⁶ Bu yüzden güvenlik toplumlarında “normal olandan yola çıkan ve diğerlerinden daha normal ya da daha elverişli olduğu düşünülen kimi dağılımlara dayanan bir şey vardır.” Dolayısıyla önce normal gelir, ardından ondan bir norm çıkarsanır – Foucault’nun normleştirme dediği süreç de buna işaret eder.¹⁷⁷ Foucault’nun saptamış olduğu bu dönüşümü Foucault ile Canguilhem arasında geliştirilebilecek bir diğer ortaklıkta da görmek mümkündür.

Canguilhem yaşam bilimleri tarihine dair araştırmalarından birinde “ortam” (*milieu*) kavramının merkezi önemine vurgu yapar. Tıpkı normal ve anormal ayrımına dair incelemelerinde olduğu gibi bu kavramın ele alınışı da canlının deneyimiyle yakından ilişkilidir. Çağdaş düşüncenin önemli kavramlarından biri olarak ele alınabilecek olan ortam, 18. yüzyılın ikinci yarısından bu yana farklı alanlarda çeşitli anlam ve kapsamda kullanılmıştır.¹⁷⁸ Öte yandan Foucault ise güvenlik düzeneklerini tartışırken, bunların “nüfusun içinde yaşayacağı bir *ortam* yarattığından” bahseder.¹⁷⁹ Foucault’nun kendi ifadeleriyle okuyalım:

(...) disiplin bir mekân inşa eder ve kendisine öğelerin hiyerarşik ve işlevsel dağılımı sorusunu sorar; güvenlik ise, dönüşebilir ve çok işlevli bir çerçevede düzenlemeleri gereken olası öğeler ve olaylar dizisinden hareketle bir ortamı oluşturmaya çalışır. (...) Güvenlik düzenekleri, ortam kavramı daha oluşmadan ve yalıtılmadan evvel, bir ortam üzerinde çalışır, onu üretip düzenler. O halde

¹⁷⁴ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 49.

¹⁷⁵ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 75.

¹⁷⁶ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 57.

¹⁷⁷ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 57.

¹⁷⁸ Canguilhem, “Le vivant et son milieu”, *La connaissance de la vie*, Paris: Librairie Hachette, “Science et pensée”, 1952, s. 160.

¹⁷⁹ Taylan, “Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh”, s. xxii.

ortam, dolaşımın gerçekleşmesine olanak sağlayan şeydir. Ortam, bireyleri (...) tam da bir nüfus olarak gören bir müdahale alanı teşkil eder.¹⁸⁰

Bir müdahale alanı olarak ortam, Foucault'nun ilerleyen analizinde şehirler olarak karşımıza çıkacaktır.¹⁸¹ Dolayısıyla şöyle bir soru da karşımıza çıkar: Ortam, doğallığı kadar yapaylığıyla da önümüze gelmez mi?¹⁸² İnsan eliyle düzenlenmiş bir şehir sırf bir nesneler düzeni (veya düzensizliği) olarak ele alınabilir mi; alınabilirse hangi koşullarda? Nasıl hükümrân tebaasına burada müdahalede bulunuyorsa, “güvenlik mekanizmalarının hayata geçişinin ana eksenlerinden, en temel öğelerinden biri vardır” burada.¹⁸³ Fakat Foucault'nun analizinde hükümrân, disiplin ve güvenlik teknikleri birbirinden farklılaşır. 1978 dersleri boyunca süren bu üçlü analizin amacının özellikle 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başında görülmeye başlayan güvenlik tekniklerinin incelenmesi olduğunu çok geçmeden anlaşılır. Böylelikle Foucault'nun bu derslerinde ele aldığı yönetim analizi, sırf bir bedenlerin tahakküm altına alınması, normalleştirme veya kapatma üzerinden ele alınmaz. Bu inceleme aynı zamanda bir teknikler ve teknolojiler incelemesidir. Bu bakımdan ele aldığımız norm ve ortam kavramları ancak bu “teknik” kavrayışıyla birlikte anlaşılır hale gelir. Yaşamın ve canlıların yönetimi farklılaşarak ilerlemiştir. Ancak bu farklılaşma analizleriyle birlikte bu çabasının özgünlüğünü ve kendimizin tarihsel ontolojisini yapmaya katkısını kavrayabiliriz.¹⁸⁴

Bir yandan bu bölümün sorunsalını işlerken öte yandan iki filozofun karşılaşmasına şahit olduk. Burada bizim için önemli olan, iki filozofun da kullandığı norm ve ortam kavramının teknikle ilişkidir. Normal, normalleştirme, normlama (*normation*), norm koyuculuk, ortam kavramlarında Foucault, Canguilhem'in kullanımlarından faydalanıyordu.¹⁸⁵ Fakat burada hikâyenin bir diğer yüzü daha vardır: Canguilhem Foucault'nun kavramlarına yakın veya onlarla diyaloga girebilecek kavramları kullanıma sokmuş, bazı eski kavramlarını bunun ışığında güncellemiştir.

¹⁸⁰ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 22-23, birkaç değişiklik.

¹⁸¹ Bkz. Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 57 ve sonrası.

¹⁸² Bkz. Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 23.

¹⁸³ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 25.

¹⁸⁴ “Yaşam” ve “ortam” kavramlarının getirdiği olanaklarla bu ekseninde ilerlemiş olanlar da vardır. Bkz. Ferhat Taylan, *Mésopolitique : Connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie, 1750-1900*, Paris: Editions de la Sorbonne, “Homme et société”, 2018.

¹⁸⁵ Canguilhem'in norm kavramı üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris: Presses Universitaires de France, “Philosophies”, 2008.

“Bilim ideolojisi” (*idéologie scientifique*) bu açıdan çok iyi bir örnek teşkil edebilir. Canguilhem 1967-68 yıllarından itibaren bu kavramı özellikle Foucault ve Louis Althusser’in çalışmalarının etkisiyle kullanmaya başladığını dile getirir.¹⁸⁶ Bununla da kalmayıp kavram özellikle de Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi*’yle diyaloga girme iddiasındadır, hatta öyle olur ki Canguilhem aslında Foucault’nun ele aldığı temaları kendi incelemelerine de yaklaştırmaya çalışır.¹⁸⁷ Bu kavram yine bir Canguilhem-Foucault karşılaşmasına götürebiliriz bizi. Fakat filozofu klişeleriyle okumama kararını en başından almış bir metnin, “ideoloji”nin ve onunla ilişkisi içinde “tahakküm” kavramının tuzağına düşmemek için temkinli de olması gerekir. Foucault’nun bu iki kavramı kullanmama kararlılığı (veya kullanma sınırlılığı) Frankfurt Okulu –diğer adıyla eleştirel teori– düşünürleriyle arasındaki gerilimin de yapıtaşlarını döşer. Fakat aynı zamanda Foucault’nun neden neoliberalizm analizi geliştirdiğinin de gerekçelerini sunabilir.

2.1.3. Biyopolitikadan Neoliberalizme

Şimdiye dek yönetim sorununu yaşamla ilişkisi içinde ele almaya çalıştık. Burada her ne kadar karşımıza biyopolitika (veya “biyoiktidar”) kavramı çıksa da Foucault’nun derslerinde izlediği hattın neoliberalizm analizine evrildiğini göz ardı etmemek lazım. Nasıl biyopolitika dolaylımsızca yaşamla ilgili değilse, neoliberalizm de ekonomi modelinden ibaret değildir. Nasıl biyopolitika bedenlerin tahakküm altına alınması değilse, neoliberalizm de kapitalizmin tarihinin bir ânından ibaret değil. Bizim burada yapmayı denediğimiz kendimizin tarihsel ontolojisi okumasının Aydınlanma fikrinden hareketle yönetimi sorunsallaştırdığını vurgulamıştık. Bu sorunsallaştırma denemesinin temellerinde Kantçı-olmayan bir eleştiri fikrinin olduğunu da uzun uzadıya anlattık. Geldiğimiz noktada bilme biçimlerimizle yönetmemiz ve yönetilmemiz yani genel olarak adlandıırırsak “yönetim” arasındaki ilişkiler bizi bizzat yaşamı soruşturmaya götürdü. Zaten bunun bir dirimselcilik arayışından ziyade kendi şimdimizi, güncelliğimizi anlama çabası olduğunu belirtmeliyiz. Ele aldığımız nasıl yönetiliyoruz sorunsalı, Foucault’nun 1978-79 derslerindeki neoliberalizm sorununu gündemimize almaya imkân veriyor. Her

¹⁸⁶ Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie, Nouvelles études d’histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, s. 9-10.

¹⁸⁷ Canguilhem, “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”, *Idéologie et rationalité*, s. 33.

ne kadar burada Foucault’yu savunmak söz konusu olduğunda –özellikle eleştirel teori cephesinden gelen– eleştirilere cevap imkânı doğsa da, biz sorunsalımızı takip ederek filozofları ekollerıyla değil barındırdıkları imkânlarla ele almayı denemeye devam edeceğiz. Yorumumuzda filozoflar bir “-izm”ler silsilesinin parçası olarak ele alınmıyor, aksine belli bir sorunsal ışığında “yüzleşme”yle ve “kullanım”la, ya da bizzat denediğimiz gibi, “-olmayan” fikriyle karşılaşma imkânı buluyorlar. Günümüzdeki Foucault okumalarının verimli yanı da bu değil mi? Bu yüzden “Marksist Foucault” veya “Kantçı Foucault” gibi klişelerin sakıncalarından arınıp yolumuza devam edebiliyoruz.

Bu arasözün ardından başından beri edindiğimiz perspektiften yaklaşıldığında Foucault’nun sınırlı kullandığı “ideoloji” ve “tahakküm” gibi kavramlar ile sık kullandığı “iktidar” ve “yönetim” gibi kavramlar buluşma olanağı yakalayabilir mi? Tartışmanın öte yanında, bu soruyla da yetinmemek gerekir. 1980 dönemecini de dikkate alarak, neden hakikat sorununa ve kendilik tekniklerine gittiğimizi sormamız gerekir. Dolayısıyla yönetim sorununu bilme biçimleriyle ilişkisi içinde sürdürmek gerekir. Kendimizi ve başkalarını bilme, nasıl olup da kendini yönetmekten ayrı düşünülebilir? Bu hiç de eskide kalmış bir sorun değildir, aksine güncelliğimiz dahilinde sürekli karşımızdadır. Foucault’nun neoliberalizme dair analizlerinin nasıl yönetildiğimiz (veya kendi tabiriyle yönetilmediğimiz) kadar kendimizi nasıl yönettiğimiz, hatta –bu fikri bir adım ileri götürmek istersek– nesneleri nasıl yönettiğimiz ve onlar tarafından nasıl yönetildiğimizle de ilgilidir. Bu yüzden yönetme sorununu siyaset felsefesinin bir teması olarak almak yerine, daha ihtiyatlı davranarak çok yönlülüğünü gündemden düşürmemek gerekir.

Foucault’nun neoliberalizm analizlerinin kendimizin tarihsel ontolojisi için önemine giderken karşılaşacağımız “ideoloji,” “tahakküm”, “iktidar”, “yönetimsellik” vb. kavramlar bu sorunun neden *laissez-faire* (“bırakın da yapsınlar”) ilkesine dayanan iktisadi bir teoriden ibaret olmadığını, aksine “dünyanın yeni aklı”na dönüştüğünü görmemizi sağlayabilir.¹⁸⁸ Bu sorunları dar bir “siyaset felsefesi” alanına sığdırmaktansa Foucault’nun yaptığı gibi sürekli sorunsallaştırmalardan faydalanmak gerekir. Bu sorunsallaştırmaları sürdürürken yaşadığımız dönemde konumlanışımızı anlamak, kendimizin tarihsel ontolojisini icra edebilmek için farklı okuma biçimlerine başvurmak

¹⁸⁸ Bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı. Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, “Kavramlar ve Pratikler”, 2018, s. 1-15.

gerekir. Dolayısıyla sadece Foucault'nun araştırmalarının uzandığı noktalara değil, bu araştırmaların ufkunda yer alan farklı yönelimlere de gitmek faydalı olacaktır. Bu yüzden de bir sonraki bölümde Foucault'yu Weber'le, Habermas'la, Bourdieu'yle birlikte okumayı deneyerek, felsefi sorunları tarihsel özgüllükleri dahilinde incelemeyi mümkün kılmak istiyoruz.

Bunları göz önünde bulundurarak bir sonraki bölümde ele alacağımız soruları geliştirebiliriz. Yönetilmemiz ile iktidar ve tahakküm kavramlarının ilişkisini nasıl belirleyebiliriz? “Yönetimsellik” kavramının kendimizin tarihsel ontolojisi için anlamı nedir? Neoliberalizm nasıl olup da sadece bir ekonomi modeli olmaktan çıkarak öznellik biçimlerimize sirayet eden bir rasyonalite halini alır? Bu soruların ortak yanı Foucault'nun çalışmalarını özellikle 1990'lar itibariyle karşımıza çıkan gelişmeler ışığında düşünme imkânı sağlamasına işaret etmesidir. Bizim okumamızda Foucault'nun sunduğu imkân da bu açıdan ortaya çıkar: Söz konusu olan, bir şeylere (Antiklere, etiğe, ahlaka vs.) “dönüş” arzusu duymaktan ziyade yaşadığımız çağda nasıl bir yaşam sürdürdüğümüzü sorunsallaştırmaktır. Zaten kendimizin tarihsel ontolojisinin en belirsiz yanı da bir “kendimiz” ve “biz” tahayyülü değil midir? Burada da tekil olanın evrenselleştirilmesine tanık olmaz mıyız? Tam da bu yüzden yönetilme biçimlerimiz sadece canlılığımıza (yani bedenli [*embodied*] ve beyinli [*embrained*] oluşumuza) değil aynı zamanda da öznellik biçimlerimize bağlıdır. Sadece canlı olarak yönetilmeyiz veya yönetmeyiz, kendimizle ve başkalarıyla olan ilişkilerimizde işler halde olan teknikleri de dışa vurmuş oluruz. Bu yüzden de yönetim sorusunu öznellik ve özneleşme sorusundan ayrı düşünmek mümkün olmaz.

2.2. Yönetilmeme Sanatı: Neoliberal Rasyonalite

2.2.1. Foucault ve Weber: Bir *İlişki* Denemesi

Foucault “yönetimsel rasyonalite” analizini geliştirirken tarihin belli bir ânında yönetme sanatı fikrinin nasıl doğduğunu ve bunun liberalizmle nasıl bir değişikliğe uğradığı soruları üzerine gider.¹⁸⁹ Yönetmedeki denetleme ve kontrol etme vurgusu liberalizmdeki serbestlik çağrışımla nasıl buluşabilir? Bu iki fikir aslında birbiriyle çatışmaz mı?

¹⁸⁹ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 6 ve 25.

Buradan hareketle Foucault derslerinde liberal yönetimsellik analizine başlarken bize yönetimsellik temasının niçin günümüzdeki neoliberalizm tartışmalarını konumlandırmamızı sağlayacak araçlar sağladığını da söylemiş olur aslında. Bu yüzden Foucault'nun liberalizm ve neoliberalizmin yönetimselliği analizlerinden hareketle, bunların nasıl bir yönetsel rasyonalite barındırdığını ve günümüzde nasıl şekillendiklerini sormak için, bu tarihsel okumanın farklı düşünürlerle birlikte değerlendirilmeye açılmasının yeni tartışmalara da kapı aralayabileceğini düşünüyoruz. Adorno ve Horkheimer Aydınlanma'nın "burjuva toplumunun gerçek hareketini bir bütün olarak onun bireylerde ve kurumlarda cisimleşmiş düşüncesi açısından" ifade ettiğini söylüyordu.¹⁹⁰ Bu fikrin aslında Weber'den eleştirel teori dolayımıyla Foucault'ya uzanan bir düşünme hattı kurabileceğini düşünüyoruz. Sorunsal açısından bu bizi yönetme sanatı kadar aslında *Aufklärung*'un temelinde yatan ve eleştiriyi besleyebilecek bir "o kadar da yönetilmeme sanatı" fikrine de götürebilir.

Foucault'nun 1970'lerin sonları ve 1980'lerin ilk yılları yaptığı yönetimsellik incelemelerinin benzerini (farklı kavramsal araçlar ve tarih yöntemiyle) çok daha önce Max Weber yapmamış mıdır?¹⁹¹ Eğer iki çalışma arasında yakınlık varsa, tam olarak neye dayandırılabilir? *Biyopolitikanın Doğuşu* başlıklı 1979 derslerindeki neoliberalizm analizleri 1905 (ikinci baskısı 1920) tarihli *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nu anımsatmaz mı? Gelgelelim bu benzerlik sadece tarihsel bir veya daha çok ânın analizinden ileri gelmez; inceleme nesnesinin bir yandan yönetilme biçimleriyle öte yandan da özneleşme biçimleriyle ilgili olması da bu çalışmaları birbirine yaklaştırır. Sosyal bilimlerin disiplinlerarasılığından faydalananarak, burada iki ayrı tarihçinin farklı bölgelerdeki incelemelerinden fazlasını, daha ziyade sosyologla filozofun iş birliğini görebiliriz. Çağdaş felsefe de sorunları çoğunlukla farklı disiplinlerin iş birliğinden çıkarmıyor mu? Sosyoloğun "kapitalizmin ruhu" (*Geist des Kapitalismus*)¹⁹² dediği şeyi

¹⁹⁰ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2014, s. 13.

¹⁹¹ Bkz. Daniele Lorenzini, "De sujet de désir au sujet de droit. Une généalogie chrétienne de la gouvernementalité néolibérale ?", *Les humains et leurs divinités: Politique et religions en dialogue*, der. Jean Leclercq, Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2020, 55-63: https://www.academia.edu/45114082/Du_sujet_de_désir_au_sujet_de_droit_Une_généalogie_chrétienne_de_la_gouvernementalité_néolibérale (Erişim 10.07.2021)

¹⁹² İngilizce *spirit*, Fransızca *esprit*, Almancada *Geist* sözcüğünün burada "zihniyet" olarak çevrilebileceğini düşünüyoruz. Fakat Weber'in kullanımı Türkçede "kapitalizmin ruhu" şeklinde yerleştiği

araştıran programı ile filozofun neoliberalizm analizi yan yana getirilebilir. Peki bu analizleri kendimizin tarihsel ontolojisini icra etme yolunda nasıl değerlendirmek lazım? Bunlar bize ne gibi araçlar sağlayabilir?

Bernard Stiegler'in de altını çizdiği, aslında günümüzde “üniversite araştırması, halk eğitimi, eğitim, siyaset ve ekonomiyi birbirine bağlayan bilme sorusunun yeniden açılması gerekir.”¹⁹³ Stiegler de bu soruyu *Aufklärung* sorununun özellikle Weber, Adorno, Horkheimer ve Habermas'la birlikte farklı şekillerde yeniden gündeme getirilmesiyle ilişkilendirir. Ergin olmamaktan erginliğe geçiş olarak, “aklın akla karşı savaş vermesi” olarak değerlendirerek aslında yaşadığımız çağı sorunsallaştırmayı dener.¹⁹⁴ Buradaki karmaşık ilişkiler ağını yönetim sorunu üzerinden ele alırken benzer bir arayışı takip edeceğiz. Bu yüzden de ekonomik olduğunu sandığımız modellerin nasıl olup da yönetim tekniklerini etkilediğini (hatta onlara dönüştüğünü), Stiegler'in ifadesiyle “zihniyet teknolojileri”¹⁹⁵ (*technologies de l'esprit*) halini aldığını incelemek istiyoruz. Bu araştırma Weber'de kapitalizmin *Geist*'ini aranişına, Foucault'da ise neoliberalizm ve yönetimselliğin rasyonelitesinin aranişına tekabül edebilir. Daha kritik olan ise bunun sadece bir yönetme teknolojisi olmakla kalmayıp aynı zamanda özneleşme süreçleriyle de ilişkili olmasıdır.

Weber “ülkelerin ‘kültür taşıyıcıları’ olan sınıfın dini ahlâkı” ve bu sınıfların “yaşam biçimlerinin etkileri” ile ilgilendiğini söylerken aslında dini tekniklerle yaşam biçimi arasında bir ilişki arayışındadır.¹⁹⁶ Foucault ise Alman neoliberalizmini ele alırken amacının “iktidar ilişkilerinin analizine nasıl somut bir içerik getirebileceğini görmek” olduğunu söyleyerek “bu iktidar ilişkilerine dair bir analizin çerçevesi”ni “yönetimsellik” olarak belirler.¹⁹⁷ Fakat öte yandan “yönetim” sadece tarihsel olarak incelenen iktidar biçimleriyle ilgili değildir; Foucault bu kavramı, bir “özne etiği” soruşturmasına doğru giderken “kendinin ve başkalarının yönetimi” sorunsalını gündeme getirmek için

için bunu değiştirmeden devam edebiliriz. Ayrıca kavramın “tin, zihin, akıl” şeklinde de çevrilebileceğini ilave edelim.

¹⁹³ Bernard Stiegler, *Etats de choc, Bêtise et savoir au XXIe siècle*, Paris: Mille et une nuits, 2012, s. 13, alıntılarda yazarın italiklerini kaldırıyorum.

¹⁹⁴ Stiegler, *Etats de choc*, s. 12.

¹⁹⁵ Stiegler, *Etats de choc*, s. 16.

¹⁹⁶ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil, 1997, s. 28

¹⁹⁷ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 155.

kullanır.¹⁹⁸ Weber'in "Protestan ahlâkı" araştırması ile Foucault'daki farklı öznellik biçimleri arayışı bu yüzden birbirine yaklaştırılabilir. İkisi de yaşam ile yönetim sorununu birlikte gündeme getirir. Weber'e göre Reform hareketi nasıl "kilise otoritesinin yaşam üzerinden tümüyle kaldırılması" değil de "var olan biçimin *farklı* bir anlamda değiştirilmesi"¹⁹⁹ ise, Foucault'da da –bir önceki bölümde gördüğümüz gibi– yaşam üzerindeki iktidarın yönetme teknikleri değişikçe farklı iktidar biçimleri kendisini gösterir.

Weber "kapitalizmin ruhu" kavramını tartışırken bu kavramın ait olduğu nesnenin "tarihi birey" ("bizim onların *kültür alanlarının* bakış açısı altında kavramsal bir bütün olarak birleştirdiğimiz ve tarihi gerçeklikte bulunan bağlantıların bir bileşimi") olduğunun altını çizer.²⁰⁰ Yani burada hem bir kültür fenomenleri arası bağlantılar mercek altına alınırken hem de bu bağlantıların bir bileşimi olarak "birey" veya tekil olan gündeme gelir. Tam bu noktada Foucault'nun inceleme yöntemiyle paralellikler saptanabilir. Weber Aristoteles'ten bildiğimiz *genus proximum, differentia specifica* (en yakın cins, ayırt edici özellik) sınıflandırma ilkesiyle çözülemeyecek bir metodolojik hamleye işaret eder: "kendi tekilliği içinde, tarihi gerçeklikten elde edilen parçalar bir araya getirilerek zamanla *oluşturulmalıdır*."²⁰¹ Bu tekillleştirme işlemi farklı bir kavram ilişkisine de götürür: "Nihai kavramsal bütün, bu yüzden, başta değil, araştırmanın *sonunda* yer almaktadır" ve kavram burada belli ölçütleri yerine getiren bir tanım olarak değil "geçici bir *açıklama*" olarak görev yapar.²⁰² Foucault'nun olaysallaştırma dediği yönetsel hamle ile Weber'in tekillik fikrini birbirine yaklaştırmak böylelikle mümkün hale gelir. Peki bu metodolojik benzerlikle yetinmeli miyiz?²⁰³

Yönet(il)mekle ilgili sorunsalımız hatırlanırsa, tek benzerliğin metodolojik olmadığı, iki ismin belli bir felsefi üslubu tutturduğu da fark edilir. Foucault'nun son yıllarında sürekli vurguladığı noktayı yeniden hatırlayalım: "Hegel'den Nietzsche, Max Weber vs. aracılığıyla Frankfurt Okulu'na uzanan felsefe yapma biçimi" olarak

¹⁹⁸ Michel Sennelart, "Derslerin Bağlamı", *Biyopolitikanın Doğuşu, Collège de France Dersleri, 1978-1979*, çev. Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019 s. 272.

¹⁹⁹ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 32.

²⁰⁰ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 41.

²⁰¹ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 41.

²⁰² Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 41, 42.

²⁰³ Her ne kadar detaylarına giremesek de Weber'in rasyonalite ve rasyonelleşme analizi ile Foucault'nun rasyonalite analizleri arasında paralellikler saptanabilir. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*. Der. Hans H. Gerth ve C. Wright Mills, çev. Taha Parla, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

“kendimizin ontolojisi” veya “güncelliğin ontolojisi”.²⁰⁴ Her ne kadar günümüzde bu ilişkiler biraz göz ardı edilmiş olsa da Foucault’nun kendi ilgilerini Frankfurt Okulu mensuplarınınkine benzetmesinin burada kendi sorunsalımız açısından ele aldığımız yönet(il)me kavramını daha da açmamızı sağlayabilir. Örneğin Foucault ile Habermas arasındaki tartışma her ne kadar verimli noktalara dönmemiş gibi görünse de, bu ilişkileri yeniden gündeme getirmek Foucault’nun yönetilme sorununun felsefi veçhesinin güncelliğimizi sorunsallaştırmamıza nasıl bir katkı sağlayacağını ortaya koymaya yarayabilir.

2.2.2. Eleştiriden Eleştiriye: Foucault ve Habermas

Eleştirel teori mensuplarının Foucault hoşnutsuzluğu özellikle Habermas özelinde kendisini göstermiştir. 1970’lerin sonlarıyla 1980’ler itibarıyla yapılan tartışmalar Foucault’nun kullandığı kavramların yadsınmasını beraberinde getirmiştir. Fakat günümüzdeki bazı eleştirel teori mensupları –her ne kadar fikirleri birbirinden çok farklı olsa da– eleştirel teoriye yönelik eleştirileri dikkate almıyor değil.²⁰⁵ Fakat Habermas ve takipçisi Şeyla Benhabib’in ilgisi sözedimleri kuramıyla ilişkisi içinde bir iletişimsel eylem kuramından kamusal alan, norm koyuculuk / normatiflik, ideoloji, meşruiyet gibi tartışmalar üzerinden rasyonalite, rasyonelleşme ve araçsal rasyonalizm eleştirisine uzanıyor. Fakat bu tartışmaların birçoğu demokrasi ve liberalizm gibi oldukça geniş kapsamlı, ele avuca sığmaz sorunlarda düğümleniyor.²⁰⁶ Peki yönetim sorunsalı çerçevesinde Foucault’yla Habermas’ın karşılaşması mümkün olabilir miydi? Günümüzde eleştirel teori için hâlâ vazgeçilmez olan iki kaynak varsa, o da Horkheimer’in *Akıl Tutulması* ve Adorno’yla yazdığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* olarak saptanabilir. Aydınlanma’nın silahını ona doğrultmayı akıl edecek kadar eleştirel olan bu iki yapıt bizce eleştirel teorinin günümüzdeki önyargılarını serimlemek için bile kullanılabilir, fakat biz burada bunu yapmayıp kendi sorunsalımızla ilerleyeceğiz. Neticede Foucault ve Foucaultcular ile eleştirel teori mensupları arasındaki çoğu zaman sessiz bir gerilim söz konusudur. Bu gerilimi bütünüyle aşmak mümkün değilse de

²⁰⁴ Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, s. 22.

²⁰⁵ Raymond Geuss’un başlattığı tartışma Şeyla Benhabib ve Martin Jay’in cevaplarıyla bir süre devam etmişti. *Cogito*’nun “Eleştiri Zamanı” sayısı bu yazıları bir araya getirerek diyaloga bizi de davet ediyor.

²⁰⁶ Şeyla Benhabib, “Jürgen Habermas’ın 90. Doğum Günü”, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito: Eleştiri Zamanı* 100 (2021): 319-320.

Foucault'nun yayımlanan dersleriyle birlikte buna farklı yönler kazandırmak mümkün olabilir. Eleştirel teoriyi nafile Avrupalı ideallerin ve öncülerin (özellikle Adorno'nun) o çok eleştirdiği evrenselliğin peşinden koşmaktan kurtarıp bilmeyeyle yönetme arasındaki indirgenemez ilişkileri incelemeye davet etmemiz gerekir. Bu daveti Birinci Bölüm'deki olay tartışmasındaki evrensellik sorusunda örtülü bir şekilde vermiştik.

Yönetim sorunsalını merkeze alarak düşünüldüğünde, Habermas'ın üzerinde durduğu “tahakküm” kavramıyla Foucault'nun incelemelerinde yer ayırdığı iktidar ve yönetim kavramları birer başvuru kaynağına dönüşür. Tahakküm ile iktidarı nasıl ayırmak gerekir? İktidar tahakküm ilişkileri (veya teknikleri) olmak zorunda mı? Yoksa iktidar ilişkileri kavramı daha kapsayıcı bir kullanıma mı sahip? Foucault *L'Origine de l'herméneutique de soi*'da yer alan konferanslarından birinde şöyle der: “İktidarın işleyişini saf şiddet ya da sıkı baskı olarak anlamamalıyız. İktidar karmaşık ilişkilerden mürekkeptir: Bu ilişkiler bir rasyonel teknikler bütünü içerir ve bu tekniklerin etkililiği kendilik teknolojilerinin ince bir alaşımından kaynaklanır.”²⁰⁷ Bu cümleler sadece Foucault için iktidar kavramının anlamını vermekle kalmaz, aynı zamanda 1980 dönemecine de işaret eder: Rasyonel teknikler içeren iktidar ilişkileri ile kendilik teknolojileri birbirine bağlanır. Gelgelelim, Habermas Foucault'nun ölümünden bir yıl sonra, 1985'te yayımlanan *Der philosophische Diskurs der Moderne*'deki Foucault'ya ayırdığı yazılarından birinde, onu Kantçı eleştiri üzerinden değerlendirerek *Bilginin Arkeolojisi ve Kelimeler ve Şeyler*'i “transandantal tarihselcilik” kapsamına sıkıştırır.²⁰⁸ Biz buradaki metnimizin ilk ana bölümünde Foucault'nun nasıl hem transandantal karşıtı hem de tarihselcilik karşıtı bir tavır aldığını incelemiştik; bu yüzden Habermas'ın bu “eleştiri”sini yeniden cevaplama gereği duymuyoruz. Fakat Habermas bu adlandırmayı sürdürerek Foucault'nun iktidar kavramının transandantal bir anlama sahip olduğunu söylemesi bizim buradaki sorunsalımız açısından polemik yaratabilir.

²⁰⁷ Michel Foucault, “Öznellik ve Hakikat”, *Hermenötüğün Kökeni. Kendilik Hakkında – Dartmouth Konferansları, 1980*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 41, çeviride birkaç değişiklik. Metnin başlığı aslında Türkçeye aktarıldığı gibi “Hermenötüğün Kökeni” değil, “Kendilik Hermenötüğünün Kökeni” şeklindedir: *L'Origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, “Philosophie du présent”, 2013.

²⁰⁸ Jürgen Habermas, “The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault”, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly, Cambridge ve Londra: MIT Press, 1994, s. 60.

Eleştirel teori mensuplarının, özellikle de Habermas'ın kullanmayı pek sevdiği tahakküm kavramı ile Foucault'nun iktidar ilişkileri (veya *kısaltması* “iktidar”)²⁰⁹ kavramı yan yana getirildiğinde eleştirel teoriye sadık bir okur kendisini birini seçmek zorunda hisseder. Oysa Foucault'da bu iki kavramın birbirinden ayrılması bizi yönetim tekniklerinin 1980 incelemeleri itibarıyla genişlemesini (kendinin ve başkalarının yönetimi) anlamamızı sağlayabilir. Bu bakımdan Foucault'nun iktidar ilişkileri sadece baskı mekanizmalarını ve “tahakküm durumları”nı (*états de domination*) değil, “insan ilişkilerinin son derece geniş bir alanını” kapsamına alır.²¹⁰ Foucault'nun polemik kavramlarından bir diğeri olan “hakikat oyunları” (*jeux de vérité*) bu tartışma kapsamında devreye konabilir. “Hakikat oyunu, her zaman, uygulamaya konduğu alana nazaran tekil bir tarihsel olaydır, son kertede sözünü ettiği şeye oranla pek de ihtimal dahilinde olmayan bir olay.”²¹¹ Dolayısıyla hakikat oyunu hakikat iddiası taşıyan bir söylem ve söylemin gönderme yaptığı bir gerçeklikten oluşuyor gibi görünse de Foucault için söylem ile gerçekliğin örtüşmesi gerekmez, yani gerçeklik, “söz konusu söylemin varlık nedeni olamaz”.²¹² Bu yüzden bu araştırma şu sorunun peşine düşmelidir: “Hakikat oyunları gerçek pratiklere nasıl bağlanıyor?”²¹³ İşte, bu hakikat oyunları ile şekillenen de iktidar ilişkileridir.

Hakikat oyunlarının serbestçe dağılabileceği bir uzlaşım alanı yoktur bu yüzden. Foucault'nun Habermas'ın ileri sürdüğü ve J.L. Austin'in sözedimleri kuramına dayanan iletişimsel eylem kuramına yönelik “ütopya” eleştirisi tam da buradan kaynaklanır.²¹⁴ Böylelikle yönetim sorunu Foucault için Habermas'ta olduğu gibi norm koyuculuk, yasa, meşruiyet vb. sorunlara değil, doğruyu söyleme, hakikati dile getirme, hakikatin tezahürü vb. pratiklerinin kendisine uzanır. İktidar ilişkilerini tahakküm durumundan ibaretmiş gibi ele almamayı gerekçelendiren de budur. Peki iktidar ilişkilerinin incelenmesinde tahakküm durumlarının yanı sıra önemli olan nedir? Tahakküm durumlarına “stratejik

²⁰⁹ Foucault iktidar kavramını sadece “iktidar ilişkileri”ni kısaltmak için kullandığını dile getirir. Bkz. Michel Foucault, “Bir özgürlük pratiği olarak kendilik kaygısı etiği”, söyleyişi yapan H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar-2*, ed. Ferda Keskin, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 235.

²¹⁰ Foucault, “Bir özgürlük pratiği olarak kendilik kaygısı etiği”, s. 224, çeviride değişikliklerle.

²¹¹ Michel Foucault, *Öznellik ve Hakikat, Collège de France Dersleri, 1980-1981*, çev. Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 197.

²¹² Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, s. 197.

²¹³ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, s. 198.

²¹⁴ Bkz. Foucault, “Kendilik kaygısı etiği”, s. 243-44.

ilişkiler” ve “yönetim teknikleri”ni de ilave etmek gerekir bu açıdan.²¹⁵ Foucault iktidar derken “bir kişinin başkasının davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi kast ettiği”nin altını çizerek; bu yüzden de “iktidar ilişkileri değişebilir, tersine dönebilir ve kalıcı değildir”.²¹⁶ Dolayısıyla ezilenlerle ezenlerin ayrı saflarda olduğu bir tahakküm durumunu da içine alabilecek olan daha kapsamlı bir iktidar fikri söz konusudur burada. Oldukça net bir şekilde, “iktidarın her şeyi denetleyen ve özgürlüğe hiçbir şekilde yer bırakmayan bir tahakküm sistemi olduğu fikri”nin kendisine atfedilemeyeceğini söyler.²¹⁷ Buna rağmen, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Habermas Foucault’nun iktidar kavramının transandantal yönünde ısrarcıdır.²¹⁸

Habermas’ın yanlış anlama ısrarına göz atalım. Bu ısrarın Habermas’ın Foucault’nun eleştiri fikrini Kantçı eleştiri sınıfına almasından kaynaklandığı söylenebilir mi? Habermas Foucault’nun Nietzsche ilgisinin “1968 direnişinin başarısızlığından duyulan hayal kırıklığı”na bağlarken nasıl yanıliyorsa (bu ilginin oluşumundan daha önce bahsetmiştik), onu “modernliğin zamana yönelik şimdi-merkezci bilincini ardında bırakmak istediği”ni söylerken de yanıliyordu.²¹⁹ Arkeolojiyle soykütüğü birbirinden ayırıp birini diğerinin yerine geçen bir yöntem olarak değerlendirmesi de yaygın yanılişlardan biriydi.²²⁰ Başlangıçta iktidar “*salt yapısalcılık yanılisi* (structuralistic) *faaliyet* ile eşanlamli” olabilir mi?²²¹ Habermas, Foucault’nun “radikal tarihyazımı”nın transandantal olduğunun altını çizerek, bu tarihyazım pratiğinin metodolojik detaylarına girmeden, “anlamın tarihsel-yorumbilgisel yorumunun nesnelerini inşa edilmiş olarak, yani yapısalcı yöntemlerle elde edilebilecek altta yatan söylem pratiklerinin nesneleş(tiril)mesi olarak anladığını” söyler.²²² Habermas da birçok eleştirmen gibi yapısalcılık olarak adlandırdığı yöntemi pek açmadan, Foucault’nun tüm felsefi pratiğini yapısalcılık imajına bağlamayı tercih eder. İktidar ilişkileri kavramını yapısalcı faaliyete

²¹⁵ Foucault, “Kendilik kaygısı etiği”, s. 245.

²¹⁶ Foucault, “Kendilik kaygısı etiği”, s. 235.

²¹⁷ Foucault, “Kendilik kaygısı etiği”, s. 237.

²¹⁸ Burada Habermas’ın yürüttüğü teknik tartışmasıyla Foucault’nun ele aldığı biçimiyle teknikler ve teknolojinin karşılaştırılabileceğini düşünsek de böyle bir fikir bu tezin kapsamını aşmaktadır. Bkz. Jürgen Habermas, “*İdeoloji*” *Olarak Teknik ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, özellikle s. 36-76.

²¹⁹ Habermas, “The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences”, s. 57 ve 58.

²²⁰ Habermas, “The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences”, s. 63.

²²¹ Habermas, “The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences”, s. 64.

²²² Habermas, “The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences”, s. 60.

indirgeme hevesi de bu arka plandan kaynaklanır. Hatta “Foucault’nun soykütüğe dayalı tarihyazımının da iktidar kavramı”na dayandığını göstermeye çalışması da bu yanlış anlamaya dayandırılabilir.²²³ Peki bu durum ne anlam ifade ediyor?

Eleştirel teori çalışmalarıyla Foucault’yu takip eden felsefi pratik büyük ölçüde birbiriyle diyaloga girmeden devam ediyor; bu açıdan Foucault’nun arzu ettiğinden farklı bir şey oluyor belki de. Fakat Amy Allen’ın *The End of Progress*’i (İlerlemenin Sonu) gibi çalışmalar da eleştirel teorinin eleştirelliğine yakışır şekilde yeniden ilişki arayışına giriyor; yanı sıra özellikle Habermas ve Axel Honneth’in çalışmalarının norm koyucu veçhesinin postkolonyal teori tarafından eleştirilmesini gündeme getiriyor bu kitap.²²⁴ Buna Deborah Cook’un Adorno-Foucault incelemesi de dahil edilebilir; ama iyi bir karşılaştırma sunsa da iyi bir diyalog geliştirdiği konusu kuşkulu sayılabilir.²²⁵ Benzer şekilde Charles W. Mills de bu eleştirelliği sürdürerek eleştirel teori çevrelerinden bu itirazlara karşı ses çıkarılmamasının altını çiziyor.²²⁶ Bunun yanı sıra, Türkiye’deki eleştirel teori mensupları da bu eksikliği belirtmekten geri durmuyor.²²⁷

Bu yanlış anlamayı ve diyalog eksikliğini gündeme getirdikten sonra, biz burada kendi sorunsalımızı sürdürerek çağdaş eleştirel teorinin (özellikle de Habermas’ın) önemini yeterince anlayamadığını düşündüğümüz ve artık ekonomik bir model olmaktan çıkıp bir akıl yürütme biçimi halini alan neoliberalizm sorununa devam etme niyetindeyiz. Gerçekten de eleştirel teorinin güncel yönelimleri aslında ya teorik bir Hegelcilik arayışındadır ya da kendi içine kapalı bir neoliberal Avrupa’yı yeniden inşa etme arayışında. Oysa Adorno ve Horkheimer’in hatırlattığı gibi, “eğer düşünme bile isteye eleştirel bir öge olmaktan çıkıp, sırf bir araç olarak var olan düzenin hizmetine girerse, kendisine seçtiği olumlu olanı istemeden olumsuz ve yıkıcı bir şeye dönüşür.”²²⁸

²²³ Jürgen Habermas, “Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again”. *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly, Cambridge ve Londra: MIT Press, 1994, s. 79. Habermas bu yazısında Foucault’nun Heidegger’i neredeyse taklit ettiğini söylemesi de yapısalcılık özdeşleştirmesine bağlanır.

²²⁴ Amy Allen, *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 2016. Metnin bir bölümü Türkçeye çevrilmişti: “Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu: Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori”, çev. Emine Ayhan, *Cogito: Eleştiri Zamanı* 100 (2021): 373-395.

²²⁵ Deborah Cook, *Adorno, Foucault, and the Critique of the West*, New York: Verso, 2018, dijital edisyon.

²²⁶ Charles W. Mills, “Eleştirel Teoriyi Eleştirmek”, çev. Emine Ayhan, *Cogito: Eleştiri Zamanı* 100 (2021): 396.

²²⁷ Bkz. Çidam, Gülenç, Gürel ve Savaşçın, “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori”, s. 39-40.

²²⁸ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 11.

Bizce eleştirel teori hakkıyla eleştirel olacaksa, neoliberalizm sorununa farklı bir açıdan yaklaşmalı. Tıpkı Weber gibi sosyolog olan Bourdieu'nün J.L. Austin'den alarak kullandığı *fieldwork in philosophy* (felsefede saha çalışması) dediği şeye yaklaşmak, ama bunu kendisinin yaptığı gibi sosyolojiyle değil felsefenin kendi kavramlarıyla yapmak istiyoruz.²²⁹ Bu açıdan Foucault ile Bourdieu arasında geliştirilebilecek diyalogun kendimizin tarihsel ontolojisine katkı olacağının farkındayız. Her ne kadar Bourdieu Foucault'nun çalışmalarına yönelik özel bir ilgi duymamış, hatta kullandığı kavramlara mesafe almış olsa da çalışmalarının belli bir bölümünde neoliberalizm temasını benzer sorunsallar açısından işlemişlerdir.

2.2.3. Foucault ve Bourdieu: Neoliberalizmin Aklı

Fransız filozof Christian Laval 2018'de yayımlanan *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*'de 1990'larda yükselişe geçen ekonomik neoliberalizmin varabileceği noktaları Bourdieu'nün "sosyal bilim" fikri ve Foucault'nun felsefi pratiğiyle birlikte ele almayı dener. Laval'in altını çizdiği gibi, Foucault'nun 1970'lerin sonlarında vurguladığı neoliberalizm, koşulların zorlamasıyla, Bourdieu'nün gündemine 1990'lardan itibaren gelmiştir. Dolayısıyla ilki için sorun araştırmanın evrildiği yönde ve belki düşüncenin bir ânında ortaya çıkarken, ikincisi için neoliberalizm derken neredeyse toplumsal gerçeklik halini almış bir şeyden söz ederiz. Fakat Laval'e göre iki düşünür de hem açıklama biçimleri geliştirmeye çalışıp hem direniş pratiklerini düşünmüş; bir yandan bilmeyi sorunsallaştırmış, öte yandan siyaset sorununa değinmiştir. Foucault iktidarın sakıncalarından söz etmişken Bourdieu tahakküm biçimlerini açığa çıkarmaya çalışmıştır.²³⁰ Peki neoliberalizmi düşünürken bu iki düşünürle birlikte düşünmek mümkün olabilir mi? Bourdieu'nün "pratik teorisi" fikrine dayanan sosyal bilim pratiğiyle Foucault'nun güncelliğin sorunsallaştırılmasına dayanan eleştiri fikrini birlikte düşünmek mümkün mü? Neticede şu sorulara da varılmalı: Neoliberalizm ile yönetimsellik arasındaki ilişki nedir? Neden bugün neoliberalizmden Foucault'nun bahsettiği anlamda bir rasyonalite olarak bahsediyoruz?

²²⁹ Pierre Bourdieu, "Fieldwork in Philosophy", *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016, s. 33-72.

²³⁰ Christian Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris: Editions La Découverte, 2018, s. 5-6.

Her ne kadar günümüzde yer yer neoliberalizmin sonundan bahsedilse de 1980’lerin sonlarıyla 1990’ların başlarından bu yana neoliberalizm sadece bir ekonomi modeli olarak değil, aynı zamanda yaşama sirayet etmiş bir düşünme biçimi olarak da devam etmekle kalmayıp güçlenmiştir. Dolayısıyla neoliberalizmden “*sermaye mantığını* sadece ekonomiye değil topluma ve devlete de dayatan küresel bir hal almış siyasi rasyonalite” olarak söz etmek mümkündür.²³¹ Bourdieu 1990’larla birlikte, yazdığı kısa yazı ve verdiği söyleşilerde neoliberalizm sorununu ele almıştır. Foucault ise 1970’lerin sonlarında, özellikle de *Biyopolitikanın Doğuşu* adı altında verilen derslerde liberalizm liberalizm ve neoliberalizmin izini sürer. Foucault’nun bu çabasını yukarıda Weber’inkiyle karşılaştırmayı denemiştik. Bourdieu’nün güncel sorunlar üzerinden neoliberal devlet politikalarını eleştirirken, Foucault da aslında kendi güncelliğinden hareketle (ama güncel gelişmelere çok fazla göndermede bulunmadan) neoliberalizmin incelemesine girişir. Christian Laval, bu benzerliğe ilaveten bir “neslin paylaşılan ufku”ndan da bahseder: İki isim de bir yandan Sartre’a öte yandan Bachelard, Koyré ve Canguilhem’e uzanan bir Fransız epistemoloji geleneğine bağlanır; bunun yanı sıra siyasal angajmanları da Fransız Komünist Partisi’ne karşı duruşları dolayısıyla benzeşir.²³² Fakat bizim iddiamıza göre, bu benzeşme bir yanıyla aldatıcıdır. Zira Bourdieu özellikle *Le métier de sociologue* (Sosyoloğun Zanaatı) gibi erken dönem metinleri kadar 2000-2001 tarihli Collège de France dersleri *Science de la science et réflexivité* (Bilimin Bilimi ve Düşünümsellik) gibi son çalışmalarında bu epistemolojik geleneğe sadık kalsa da, Foucault –yukarıda yer yer taslağını verdiğimiz şekilde– birçok açıdan farklı bir yönde ilerlemiş sayılabilir.²³³ Gene de biz burada neoliberalizm sorunu, yönetimle ilişkisi ve rasyonalitesi temalarını iki düşünür için de oldukça önemli bir sorun olarak saptama arayışındayız.

Foucault “iktidar ilişkileri”nden (*relations de pouvoir*) söz ederken, Bourdieu “tahakküm ilişkisi”ni (*rapport de domination*) ele alır. İki farklı kavram (iktidar ve

²³¹ Pierre Dardot ve Christian Laval, *Never-Ending Nightmare. The Neoliberal Assault on Democracy*, çev. Gregory Elliott, Londra ve New York: Verso, 2019, dijital basım.

²³² Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 9-10.

²³³ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue, Préalables épistémologiques*, Paris: Editions de l’EHESS, yeni baskı, 2021 ve *Science de la science et réflexivité, Cours au Collège de France, 2000-2001*, Paris: Editions Raison d’agir, “Cours et travaux”, 2001, s. 9.

tahakküm) altında buluşan bu fikirler birbirini dışlamaz.²³⁴ Her ikisi de aklın belli bir kullanımıyla veya Foucault'nun sıklıkla üzerinde durduğu gibi rasyonalite biçimiyle şekillenir. Bu bakımdan Bourdieu “akla dayalı iktidarın suiistimalleri”nden²³⁵ söz etmiş, Foucault “yönetim pratiğinde bir tür rasyonalite”nin²³⁶ ortaya çıkışını haber vermiştir. Gene de Laval’ın altını çizdiği ayrım anlamlılığını korur: Foucault’da “bilmenin eleştirisi”ni, Bourdieu’de ise “bilimsel tutku”yu buluruz.²³⁷ Neticede, Foucault iktidar ilişkileri analizine yönetim kavramını dahil ederken, Bourdieu de sosyal bilim araştırmacı pratiğinde aynı sorunla karşılaşır: bir ekonomi modeli olmaktan çıkıp gündelik yaşamın her yanına sirayet etmiş olan neoliberalizm.

Günümüzde Foucault’nun neoliberalizm incelemeleriyle yönetsellik kavramı arasındaki ilişkiler farklı şekillerde inceleniyor. İşletmeyle yönetme (*gouverner par le management*), normlarla yönetme, sayılarla yönetme, puanlarla yönetme ve –daha önce değindiğimiz– algoritmalarla yönetme bunlardan bazıları olarak gösterilir.²³⁸ Aslında Foucault-Marx okumalarına yönelik ilginin bir bölümü de burada ele aldığımız yönetim sorunuyla ilişkili görülebilir.²³⁹ Öte yandan Bourdieu’nün kaygısı ise bizzat devlet politikalarındaki neoliberalizm tehlikesidir. “Devletin sağ ve sol eli” şeklinde kavramsallaştırdığı ayırmada, sağ el “maliye bakanlığının, kamu veya özel bankaların ve bakanlıkları özel kalemlerindeki uzmanlar”a tekabül eder, sol el ise “yardım kuruluşlarındaki görevliler, eğitimciler, düşük kademedeki memurlar”a karşılık gelir.²⁴⁰ Bourdieu sağ elin sol el üzerinde giderek artan baskısından, böylelikle de refah devletinin kazanımlarının kaybedilmesinden bahseder. Bu da aslında demokrasinin yerinin “teknokrasi”yle doldurulması anlamına gelir;²⁴¹ Bourdieu bu noktada belli bir entelektüel modeli ön plana çıkarırken Foucault’ya da başvuracaktır: “özerk (Foucault’nun belirttiği anlamda) ‘spesifik entelektüelleri’ gerçek bir *kolektif entelektüel* içinde toplayan eleştirel

²³⁴ Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 10.

²³⁵ Pierre Bourdieu, “Akılla Silahlanan ya da Akla Dayalı İktidar Suiistimalleri”, *Karşı Ateşler, Neoliberal İstila Karşı Direniş Hizmet Edecek Sözler*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Sel Yayıncılık, “Red”, 2015, s. 30-31.

²³⁶ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 6.

²³⁷ Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 11.

²³⁸ Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 16.

²³⁹ Bkz. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 16.

²⁴⁰ Pierre Bourdieu, “Devletin Sağ ve Sol Eli”, söyleşi yapan R. P. Droit ve T. Ferenczi, *Karşı Ateşler*, s. 11-12.

²⁴¹ Pierre Bourdieu, “Bir Kültürün İmhasına Karşı”, *Karşı Ateşler*, s. 36.

ağlar”.²⁴² Dolayısıyla Bourdieu’nün özellikle son on yılına yayılan bu ilginin merkezinde belli bir aciliyet söz konusudur; araştırmacı saha pratiğinde karşılaşır neoliberalizmin harabeleriyle. Fakat Foucault daha tarihsel bir işe girişerek bize neoliberalizmin neden şimdilerde “dünyanın yeni aklı” olarak adlandırılabilceğine dair analizler sunabilir.

Bourdieu 1998 tarihli bir yazısında, kritik bir soru sorar: “Peki bu dünya aslında bir ütopyanın, *siyasal programa* dönüştürülmüş olan neoliberalizm ütopyasının hayata geçmesinden başka bir şey değilse?”²⁴³ Bu yarı-retorik soru neoliberalizm söyleminin (veya mantığının) ne kadar güçlü bir söylem olduğuna işaret eder. Belki de bu yüzden Laval’in altını çizdiği gibi “kendimizi (...) Foucaultcu, Bourdieucu ve Marksist analizlerin birleştiği yeni bir eleştiri kültürünün ortasında buluruz.”²⁴⁴ Tam da bu yüzden eğer yönetim sorununu incelemek istiyorsak, bir ekonomik modelin kendimizle ve başkalarıyla olan ilişkilerimizi etkilemeye başlayarak nasıl yeni bir yönetim rasyonalitesi kurduğunun da farkına varmamız gerekir. Bourdieu neoliberalizme yönelik uyarılarında pekâlâ haklı görünüyor, fakat bu neoliberal rasyonaliteyi henüz konumlandırabilmiş değiliz. Bu yüzden öncelikle neoliberalizmin rasyonalitesinin nasıl bir yönetim rasyonalitesi sunduğunu incelemek gerekir.

Pierre Dardot ve Christian Laval’in ufuk açıcı çalışmasına göre, “yaşama, hissetme ve düşünme biçimimiz” haline gelen neoliberalizm, “başkalarıyla ve kendimizle ilişki kurma biçimimizdir”.²⁴⁵ Belki de bu yüzden neoliberalizm ile yönetim sorununu birlikte ele alma zorunluluğu kendisini dayatır. Fakat sorun bununla da son bulmaz. Şu soru üzerinde de durmak gerekir: Neoliberal yönetimsellik hangi tekniklerle kendisini açığa vurur? Bu soru bizi vektörel tahakküm ilişkilerinden ziyade Erving Goffman’ın “etkileşim”²⁴⁶ diyeceği, Foucault’nun “iktidar ilişkileri”, sonraları da “yönetimsellik” diyeceği bir şeyi açığa vurur. Bu yüzden neoliberalizmi, tıpkı Weber’in kapitalizmi ele aldığı gibi, ekonomi politikası veya ekonomi modeli olarak değerlendirmemek, bu doksaya karşı onu kendini sunduğu tekniklerle birlikte düşünmek gerekir. Bu yüzden

²⁴² Pierre Bourdieu, “Angaje Bir Bilgi İçin”, *Karşı Ateşler-II, Avrupa Sosyal Hareketi İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, “Red”, 2017, s. 33.

²⁴³ Pierre Bourdieu, “Neoliberalizm, Sınır Tanımayan Bir Sömürünün (Gerçekleşmekte Olan) Ütopyası”, *Karşı Ateşler*, s. 122.

²⁴⁴ Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 19.

²⁴⁵ Dardot ve Laval, *Dünyanın Yeni Aklı*, s. 1.

²⁴⁶ Erving Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*, çev. M. Fatih Karakaya, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.

Foucault Bourdieu'den farklı olarak bu teknik sorusunu da gündeme getirerek iktidar analizi kadar özne etiğine, öznenin kuruluşundaki tekniklere de değinecektir.²⁴⁷ Bourdieu ise neoliberalizmin “yeni silahları ve argümanları harekete geçirmeye muktedir üst sınıfların toplumsal tahakkümünün yeni bir dönemi” olarak değerlendirerek neoliberalizmin sınıfsal boyutu üzerinden yönetme sorununun altını çizmiş olur.²⁴⁸ Dolayısıyla eğer neoliberalizm söz konusunda olduğunda Bourdieu ile Foucault arasında bir fark saptanacaksa, bunun yönetme sorununun farklı veçhelerinin ele alınması olduğunu söylemek mümkün. Bu bakımdan Foucault verili toplumsal sınıflardan değil daha ziyade bir yandan tahakküm tekniklerinden öte yandan da “tutumların yönlendirilmesi”ndeki²⁴⁹ (*conduire des conduites*) yönetsellik tekniklerinden hareketle analizlerini geliştirmiştir. Foucault'da tahakküm teknikleri kadar özneleşme teknikleri veya “kendilik teknolojisi” denen şeyi de bulmak mümkündür.²⁵⁰ Aksine Bourdieu neoliberalizmin görünür hale getirip daha da kötüleştirdiği sınıflar arası tahakküm ilişkilerini ele almıştır. Foucault'nun eleştirisini sadece bir tahakküm durumları eleştiri olarak değil aynı zamanda günümüzde tartışılan “kapitalist özneleşme”nin de eleştirisi olarak belirlemek yerinde olur.²⁵¹

Foucault'nun neoliberalizmin yönetselliği fikrine yaptığı katkı böylece açığa çıkarılabilir. Hatta eğer günümüzde bunu yeniden düşündüğümüzde özellikle nesneler dünyasıyla ilgili şöyle bir sorunsallaştırma da geliştirilebilir: Nasıl canlıların yönetimini yönetsellikle düşünüyorsak, nesnelerle ilişkilerimizi de neoliberal yönetsellik analizine dahil edebilir miyiz? Nesneleri sadece *Kelimeler ve Şeyler*'deki gibi sınıflandırma tartışması üzerinden ele almakla yetinmeyip nesnelerin yönetimini de (hatta nesneler tarafından yönetilmeyi) tartışabilir miyiz? Günümüzdeki teknolojik ürünlerin işlerimizi kolaylaştırmaktan çıkarak artık bizimle sadece bize tabi olan bir nesne ilişkisi kurmayıp hayatımız üzerinde etkileri olması, bu analizlerde nasıl bir yer bulabilir? Burada soruyu daha ileri götürmek için şunu da söylememiz lazım: Kendilik tekniklerinde artık bu teknolojik nesnelerin dünyası da önemli bir yer ediniyor olabilir. Dolayısıyla bu soru

²⁴⁷ Sennelart, “Dersin Bağlamı”, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 272.

²⁴⁸ Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 20.

²⁴⁹ Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, s. 19-20.

²⁵⁰ Amy Allen, *The Politics of Ourselves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 2008, s. 1.

²⁵¹ Bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, “Néolibéralisme et subjectivation capitaliste”, *Cités*, no. 41 (2010), s. 45 ve 50.

kendinin ve başkalarının yönetimi ve yönetilmesi kadar nesneler, yönetme ve onların bizi yönetmesi şeklinde de ele alınabilir mi?

Neoliberalizm analizi aslında Foucault'nun yazdığı metinler kadar ders ve konferanslarının da önemini bize gösterir. Her ne kadar derslerde müjdelenen fikirler ve planlar tam olarak uygulanmasa da dersler arasında bağlar kurmak mümkün. Bu açıdan 1979 derslerindeki neoliberalizm analizleriyle 1980 sonrasında geliştirdiği hakikat kavramı ve bununla ilişkili olarak kullandığı kendinin ve başkalarının yönetimi sorunu birbirine farklı açılardan bağlanabilir. Kendimizin tarihsel ontolojisi adı altında bir eleştiri fikri geliştiriyorsak “kendimiz” üzerinde de yeterince durmamız, bu yüzden de Foucault'nun veya başka isimlerin kendi şimdilerinde gördükleriyle yetinmeyip (kimlerden oluştuğu belirsiz olsa da bile müştereklerimizi ifade eden) “biz”in şimdisine bakmamız gerekir. Dolayısıyla da yönetme sorunu aynı zamanda bir teknikler ve teknoloji sorununa da dönüşür; fakat bu sadece Foucault'nun çalışmalarının ilerlediği yön değil, aynı zamanda düşünürün yayımlanmamış metnlerinin ve derslerinin daha sonraları yarattığı etkinin de aldığı yöndür. Eğer kendi şimdimize bakacaksak, eleştirinin insan sonrası ânını da dikkate almamız gerekir. Hep yaptığımız gibi, bu sadece bir “Foucault etkisi” anlamında değil, aynı zamanda Foucault'nun sağladığı kavramsal ve düşünsel araçların günümüzde nasıl kullanılabileceği ve hatta bu kullanımların nasıl eleştiriye tabi tutulabileceği anlamında yapılmalıdır.

2.3. Eleştiri ve İnsan Sonrası Özne

2.3.1. Antroposen ve Neganthroposen

Günümüzde bizim inşa ettiğimiz şekilde bir tarihsel ontoloji soruşturması olarak eleştiriye Antroposen ve insan sonrası (*post-human*) kuramla birlikte düşünmek mümkün olabilir mi? Kendi sorunsalımız açısından, kendimizin tarihsel ontolojisinin getirdiği “yönetim” biçimlerinin eleştirisinin bu “insan sonrası” bahsiyle ne ilgisi olabilir? Burada bu tarz sorular üzerine giderek çağdaş felsefede etkili olan insan sonrası fikriyle Foucault'nun eleştiri projesinin nasıl birlikte düşünülebileceğine ve sorunsalımız kapsamında bunun bizim için ne ifade ettiğine değinmeye çalışacağız. Gerçekten de eleştirinin insan sonrasından bahsedilebilir mi? İnsan sonrası bir eleştiri, bizim sorunsalımıza nasıl bir katkı sağlayabilir? Bir önceki bölümde yönetimin eleştirisinin bizi yönetim tekniklerine,

dolayısıyla da neoliberal rasyonalitenin önümüze koyduğu özneleşme biçimlerine götürdüğünü söylemiştik. Peki buradan hareketle insan sonrası bize ne gibi eleştirel olanaklar sunar? Foucault'nun kendimizin tarihsel ontolojisi olarak eleştiri projesiyle birlikte düşünüldüğünde Antroposen tartışmasından nasıl faydalanılabilir?

Çağdaş felsefede insan sonrası ve Antroposen tartışmaları sadece insan doğasını yeniden sorgulamayı gerektirmiyor, aynı zamanda insanın doğayla ve diğer canlılarla kurduğu ilişkileri de sorunsallaştırıyor. Bu açıdan yukarıda yürüttüğümüz yaşam, canlılık ve canlıların yönetimi tartışması çok farklı yollardan Antroposen tartışmasına bağlanabilir. Tartışmanın bir kısmı yoğun biçimde “insan’a dair örtük kabullerin, imgelerin ve temsillerin teşhir edilişine” odaklanırken, bir kısmı da bizi “felsefi insanmerkezciliğin ötesine geçmeye teşvik” ediyor: Bu da “insanın eşzamanlı aşırı-açığa çıkışı ve gözden kayboluşu paradoksu”na sürüklüyor.²⁵² Bu paradoks bizim sorunsalımıza hiç de yabancı gibi görünmüyor, zira bir yanıyla sanki Foucault'nun –daha önce arkeoloji fikrine giderken kullandığımız– *Kelimeler ve Şeyler*'in son sayfalarında çizdiği resmin daha da berraklaşmasını ifade ediyor gibi. Foucault şöyle demişti daha önce: “insan, yeni bir icattır. Muhtemelen de sonu yakındır.”²⁵³ Tarihin belli bir aralığında ve belli bir coğrafyada beliren insan sorusu, tam da günümüzde tartışıldığı gibi, sonu yaklaşmakta olan bir sorudur. Dolayısıyla Antroposen kuramlarıyla Foucault'nun antropolojizm eleştirisini birbirine yaklaştırmak mümkün. Peki böylesine yüzeysel bir ilişkiyle yetinmeli miyiz, yoksa çağdaş felsefenin bu yönelimini Foucault'nun eleştirisiyle birlikte düşünmek bize olanak sağlayabilir mi? Cevabı her ne olursa olsun, Foucault'nun daha *Kelimeler ve Şeyler*'de hazırlığını yaptığı bir rasyonalite biçiminin eleştirisi, günümüzde Antroposen'i dikkate alan düşünürler için iyi bir başvuru kaynağı olmakla kalmıyor sadece. Burada ortaya koyduğumuz gibi, insanın ve beşeri bilimlerin tezahürünün sorunsallaşması kendimizin ontolojisi fikrini açtığı için kendi çağımızı okumamızı da sağlıyor. Peki yine de bu güncel tartışmalar eleştiri projesine nasıl bağlanabilir? Eleştirinin Antroposen dönemecinden bahsedilebilir mi? Özellikle Rosi Braidotti'nin çalışmalarında gördüğümüz Foucault ile bizim burada işlediğimiz başka bir eleştirinin Foucault'su aynı kişi mi?

²⁵² Rosi Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito: İnsan Sonrası* 95-96 (2019): 54 ve 63, çeviride değişikliklerle.

²⁵³ Foucault, *Les mots et les choses*, s. 398.

Tezin ilk bölümünde tartıştığımız Kantçı eleştirinin antropolojizm sorunu, aslında son yıllarda sarahaten tartışılmaya devam ediyor. Özellikle Bernard Stiegler'in antropoloji eleştirisinin bir “negantropoloji” fikrini ileri sürdüğünü daha önce belirtmiştik; Antroposen tartışmasını da yine burada konumlandırmak mümkün. Böylelikle, insan sonrasının kendimizin tarihsel ontolojisi olarak eleştiriye nasıl katkı sağladığı sorusunu sormak mümkün hale gelebilir. Sorun, insan sonrası kuramda da bizim ele aldığımız gibi bir eleştiri hattı üzerinde mi ilerlemiştir, yoksa insan sonrası kuram fikri farklı bir eleştiri fikrinden mi hareket eder? Burada sahiden de “insanlara *hiç* yer yok” mu?²⁵⁴ Yukarıda yürüttüğümüz yönetim tartışmasının farklı veçhelerine burada nasıl yer bulabiliriz? Foucault'nun özellikle son derslerinde işlediği siyaset ve etik tartışmasının yönetim sorunuyla birlikte nasıl bir kullanımıyla veya yansımasıyla karşılaşabiliriz burada? Bu sorular bir yandan Foucault'nun düşüncesine katkılar içerirken öte yandan günümüzde Foucault'nun bu insan sonrası kuramdaki kullanımlarına odaklanabilir.

Kimyager Paul Crutzen 2002'de Antroposen terimini “gezegenin sürdürülebilirliği üzerinde insan etkisi bağlamında mevcut jeolojik devri tanımlamak” için kullanır. Rosi Braidotti'ye göre bu kavram “insanlığın olumsuz etkisinin ampirik olarak ölçülebilecek düzeye geldiği”ni ifade eder.²⁵⁵ Bu yüzden Antroposen bilhassa ekolojik bir perspektiften belli bir krize, özellikle de ekolojik olan bir krize işaret etmektedir. Böyle bir kriz sorusu da insan sonrası kuramı beraberinde getirir. Dolayısıyla buradaki sorun bizim sorunsalımızla iki şekilde bağlıdır. Öncelikle Antroposen çağı belli bir krizle gelir. Kriz de eleştiriye gerekli kılar ki, bu eleştiri hep insan dışındaki “başka” biçimleri arama peşindedir. İkinci olarak ise eleştiri ancak çağımızda kendimizin konumlanmasıyla, bizzat bizlerin aldığı bir eleştiri tavrıyla şekillenir. Dolayısıyla krizin başka bir eleştiri gerektirmesine müteakip bir de kendimizin tarihsel ontolojisine dayalı bir eleştiri söz konusu olacaktır burada. Kendimizi kendi çağımızda nasıl konumlandırıyoruz? Daha önce kendimizin tarihsel ontolojisinin aslında yaşam kavramıyla ilişkili olduğunu, bu yüzden de yaşamın bilinmesiyle yönetilmesi arasındaki gerilimin bizi eleştirinin önemli sorularını (norm, iktidar, tahakküm, yönetilme, teknik vb.) sormaya götürdüğüne tanık olmuştuk. Bu bizi, Foucault'nun bize gösterdiği gibi,

²⁵⁴ Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 59.

²⁵⁵ Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 57.

siyasi rasyonalitenin nasıl bir neoliberal rasyonaliteye dönüştüğüne bakmaya götürmüştü. Fakat bir o kadar da şu belirsiz “kendimiz” sorun halini almıştı; bir yandan kendimizin ve başkalarının yönetilme teknikleri açısından, öte yandan da bu tekniklerin yol açtığı özneleşme biçimleri açısından. Dolayısıyla yönetme sorunu birkaç yoldan özneleş(tir)me sorunuyla buluşuyordu, ki Foucault’nun da son derslerinde bu hat doğrultusunda ilerlediğini dile getirmiştik. Bu açıdan bakıldığında, başka bir eleştiri fikrinde öznellik sorusuna nasıl yer vermek gerekir? Bu öznellik sorusunun insan sonrası düşünürlerle birlikte ortaya koymanın eleştirel perspektif için faydalı olacağını sanıyoruz.

Antroposen’in yarattığı “kriz”i konumlandırabilmek için, Bernard Stiegler’in oldukça yerinde bir biçimde hatırlattığı gibi, kavramın türediği Yunanca *krino*’nun “ayırarak, seçmek” kadar belli bir “karar” anlamı da barındırdığını ilave edebiliriz.²⁵⁶ Stiegler’in temel argümanını burada hatırlatmak faydalı olacaktır: “Antroposen bir ‘Entroposen’dir yani yoğun bir entropi üretimi dönemidir çünkü bilgiler tasfiye ve otomatize edildikleri için bilgi olmaktan çıkıp *kapalı sistemler* haline gelirler.”²⁵⁷ Stiegler’in önerdiği negantroposen fikri de antroposendeki kozmik çaptaki yıkıcılığa ve entropiye karşı konum alır. Canguilhem “yaşamın ölüme galip gelmeye çalıştığını”, bu yüzden de “artan entropiye karşı oynadığını” saptamıştı.²⁵⁸ Benzer bir konum alışı burada da geçerlidir: Stiegler, Canguilhem’i takip ederek yaşamın entropi üretimine karşı verdiği savaşı “negantropoloji” olarak ifade eder, tabii bunun Lévi-Strauss’un entropolojiye dayanan antropolojisine karşı konumlandığını da yeniden hatırlatmak gerekir.²⁵⁹ Buradan hareketle de insanın yeryüzündeki izi olan antroposen çağını “negantroposen” olarak ele almayı önerir.²⁶⁰ Sorun, çözümüyle, kriz de kararlar gelir.

İnsan sonrasının bu iki okuması (Braidotti ve Stiegler) bize nasıl bir eleştiri vadediyor? Bu “kriz” ile “karar” arasındaki ilişkiyi nasıl kurmak gerekir? Braidotti özne güdümlü *ama* Deleuzecü bir okumaya giderken, Stiegler özneleşmeye yönelik bir ihtiyatla negantropoloji fikrini açıklamaya çalışır. Braidotti’nin bu yüzden belli bir

²⁵⁶ Bernard Stiegler, *La Société automatique-I, L’Avenir du travail*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 2015, dijital basım .

²⁵⁷ Bernard Stiegler, “Antroposenden Çıkmak”, çev. Nazlı Ökten, *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan* 93 (2009): 200.

²⁵⁸ Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, s. 173.

²⁵⁹ Stiegler, “Antroposenden Çıkmak”, s. 211.

²⁶⁰ Bernard Stiegler, “The Anthropocene and Neganthropocene”, *The Neganthropocene*, der. ve çev. Daniel Ross, Londra: Open Humanities Press, 2018, s. 34.

öznellik biçimiyle geldiğini ve bunun da esasen Spinozacı ve Nietzscheci Deleuze’ün “etik” okunmasına dayandığını söylemek yanlış olmaz.²⁶¹ Öte yandan Stiegler “farmakon”dan “hem ihtimam gösterilmesini (*soin*) mümkün kılan hem de –*dikkat edilmesi* (*faire attention*) gereken şey anlamında– ihtimam gösterilmesi gereken şey” olarak bahsederken aslında “ölçülülük” vurgusu yapar.²⁶² Ortak noktaları ise ikisinin de kriz dönemlerini sadece aşılması gereken bir zorluk olarak değil, aynı zamanda yeni imkânlar kapı aralayabilecek bir dönem olarak görmesidir. Braidotti insan sonrasının hem kaygı hem coşkuyla karşılandığını hatırlatırken,²⁶³ Stiegler “farmakon”u farmakoloji fikriyle birlikte dikkate alarak kriz ile kararı birlikte düşünür.²⁶⁴ Dolayısıyla krizle karar, kaygıyla coşku eleştirinin yıkıcı yönü kadar yapıcı bir yönüne de vurgu yapar. Hatta Braidotti şöyle bir ifade de kullanır: “Günümüzde teknolojik aygıtların çok canlı, insanların ise atıl olması (...) insan sonrası araştırmalarının ortaya koyduğu kanıtlar bir ‘kriz’ değil, dikkate değer bir ilham kabarması olduğunu gösteriyor.”²⁶⁵ İnsan sonrası düşünceye “olumlama” gücünü veren belki de bu ilham kabarmasıdır. Filozof tam da kriz ânında belli alternatifler önererek kendi çağını olumlar.

Eleştirinin bu alternatif üreterek çalışan yapıcı yönü insan sonrasını dikkate alan düşünürlerde özne kavramı etrafında dönen bir dizi tartışmaya yol açıyor. Peki neden? Buradan hareketle burada beliren özne sorununu Foucault’nun eleştiri felsefesindeki özne, öznel deneyim ve özneleşme analizleriyle birlikte nasıl ele alabiliriz? Bu sorumuzu ileride işleyeceğiz. Fakat öncesinde insan sonrası düşüncede olumlayıcı etik alternatif ile özne sorusu arasındaki bu biraz dolaylımsızca kurulan ilişkiye de işaret etmek istiyoruz. Olumlama öznesiyle olumlayıcı etik bir arada düşünülür. Fakat Braidotti’nin özellikle altını çizdiği gibi bu etik kaygı “bireysel bir öznenin çıkarlarından” uzak olduğu kadar “Kantçıların ahlaki evrenselliğinden ve insan haklarını (...) genişletme dertlerinden” de azade şekilde hareket eder.²⁶⁶ Peki bu özne fikrini Foucault’nun metin boyunca işlemeye çalıştığımız eleştiri felsefesi açısından, yani kendimizin tarihsel ontolojisi açısından nasıl

²⁶¹ Bkz. Hakan Yücefer, “İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze’ün Öznesiz Etiği”, *Cogito: İnsan Sonrası* 95-96 (2019): 98 ve 102.

²⁶² Bernard Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue: De la pharmacologie*, Paris: Editions Flammarion, “La bibliothèque des savoirs”, 2010, dijital basım.

²⁶³ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, çev. Seyran Sam ve Eda Çaça, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021, s. 25

²⁶⁴ Stiegler, *De la pharmacologie*, dijital basım.

²⁶⁵ Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 67.

²⁶⁶ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 240.

konumlandırmak gerekir? İnsan sonrası özne tahayyülleri nasıl bir alternatif öznellik tasarlıyor? Bu öznellik biçimlerinin kendimizin tarihsel ontolojisi olarak eleştiri projesi için ne gibi sorunsal yanları olabilir?

2.3.2. İnsan Sonrasının Foucault Gerilimi

Foucault'nun eleştiri projesini “modern öznenin soykütüğü” olarak adlandırdığını daha önce söylemiştik. Fakat özne kavramı bizim için buraya dek merkezi bir konumda olmamıştı. Ne var ki incelememizi bir neticeye götürmeye çalıştığımız bu sayfalarda daha önce yürüttüğümüz yönetim tartışması kadar özneleşme tartışmasının da önemli olduğunun altını çizmek istiyoruz. Bu yüzden iyi bir tartışma ortamı sağladığını düşündüğümüz insan sonrası özne fikirleriyle bir karşılaşma alanı açmaya çalıştık. Artık bu alt bölümde insan sonrası özne ile Foucault'nun ele aldığı özneleşme süreçlerini birlikte düşünmeye çalışacağız. Bu analiz bizi Foucault'nun son yıllarındaki ders, konferans ve metinlerindeki öznellik ilgisinin nasıl bir yön aldığını sorgulamaya götürecektir. Peki insan sonrası öznelere neden hep Foucaultcu bir gerilim hattında duruyor?

Braidotti'nin belli bir Deleuze okumasından hareketle özne sorusunu gündeme getirdiğini ve bunun da aslında etik bir bağlamda gerçekleştiğinin altını çizmiştik. Bunun üzerinde duralım. Braidotti insan sonrası özneye özellikle bir özne etiği oluşturma çabasıyla farklı kitaplarında göndermede bulunur.²⁶⁷ İnsan sonrası kavrayışının önemli sorunlarından biri özne ve öznellik sorunudur. Bu yüzden Braidotti neredeyse her yazdığında birkaç şekilde özne tanımı yapar. “Göçebe özne”, “göçebe süreç-içindeki-özne”, “daimi oluş halindeki özne” vb. farklı şekillerde adlandırdığı bu insan sonrası öznelere belli türde bir çokluk da ifade eden bir “biz”dir aynı zamanda.²⁶⁸ Dolayısıyla Braidotti için özne belli bir Spinoza ve Deleuze okumasından çıkarsanabilecek bir içkinlik (*immanence*) felsefesinden hareketle tahayyül edilir. Bu yüzden hep bir yaşamsallığa göndermede bulunulur. Şöyle diyor Braidotti: “Göçebe özne, materyalist ve vitalisttir; bedenli ve yerleşik”,²⁶⁹ bu yüzden de bulunulan konumları dikkate alır; “çok

²⁶⁷ Bkz. Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 237-239 ve *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 28.

²⁶⁸ Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 64.

²⁶⁹ Son zamanlarda kullanımı yaygınlaşan *embedded* kavramı “gömülü” olarak tercüme edilse de biz burada çeviriye bir müdahalede bulunarak “yerleşik” olarak çevirmeyi öneriyoruz.

yüzlü ve ilişkisel bir öznedir”, “monist bir ontoloji içerisinde kavramsallaştırılmaktadır”.²⁷⁰ Peki içinde bulunduğumuz çağda hâkim neoliberal öznelliklere, “kendi kendilerinin girişimcisi”²⁷¹ olan öznelliklere alternatif olan bu öznellik biçimlerini nasıl okumamız gerekir? Foucault’nun eleştiri projesinde soykütüğü yapılan modern özne ile insan sonrası özneyi nasıl bir arada düşünmeli?

Foucault 1983 tarihli “L’écriture de soi”da (Kendi’nin Yazılması) güncel çalışma konularından bahseder. Üzerinde çalıştığı projeyi ise “kendinin sanatları” (*arts de soi-même*) olarak adlandırarak bu kapsamdaki çalışmalarının ilk iki yüzyılı ve Yunan-Roma kültürünü kapsadığını söyler. Fakat bu çalışmanın kapsamını açıklarken ikili bir adlandırma kullanır: “varoluş estetiği ve kendinin ve başkalarının yönetimi”.²⁷² Dolayısıyla bu fikrin kapsamının bir yanında “varoluş estetiği”, yani yaşamın nasıl estetize edildiğine dair bir çalışma yürütülürken; öte yanında ise “kendinin ve başkalarının yönetimi” sorunu işlenir. Peki ayrılmış gibi görünen bu iki hat nasıl bir arada düşünülür? Foucault’da özne soykütüğü dediğimiz şeyi nasıl tarif edebiliriz? Fakat bu soruya geçmeden, Deleuzecü özne sorununu yeniden açmayı deneyelim.

Braidotti kendi olumlayıcı etiğini Stoacı bir tarzda etiği “acının işlemlerinden bilgi ve bilgelik çıkarma pratiği” olarak konumlandırdıktan sonra, müteakip sayfalarda “şüpheliler” dediği kimselerin bunu “neoliberal kendilik yönetimi tekniklerine” benzeteceklerini söyler.²⁷³ Fakat kendisi bu etiği “ileri kapitalizmin hızlanmaları ve süratine müdahale” olarak, “bir nevi yavaşlama şekli” olarak tahayyül etmeyi önermektedir.²⁷⁴ Peki bu neoliberal kendilik yönetimi teknikleri eleştirisi sırf şüpheli olmakla yetinen bir eleştiri mi, yoksa eleştirel aklın ihtiyatlılığını mı göz önünde bulundurmaya çalışıyor? Bu açıdan Braidotti’nin ilham aldığı Deleuze’ü yine Braidotti’ye karşı kullanacak olursak, diyebiliriz ki özne kavramı da felsefenin diğer kavramları gibi “keyfi olarak doğup ölmez”.²⁷⁵ Nasıl bilme, yönetme, idare etme biçimlerini sorunsallaştırabiliyorsak, özneleri ve öznellikleri de sorunsallaştırarak

²⁷⁰ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 237.

²⁷¹ Andrea Rossi, “Neoliberal Ruhlar / Neoliberal Souls”, çev. Kürşat Kızıltuğ, *Cogito: Neoliberalizmde Öznellik* 91 (2018): 134-135.

²⁷² Michel Foucault, “L’écriture de soi”, *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Gallimard, “Quarto”, 2017, yeni basım, no. 329, s. 1234.

²⁷³ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 222-224, çeviride değişikliklerle.

²⁷⁴ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 224.

²⁷⁵ Akt. İlke Karadağ, “Subjectivité et fêlure dans la philosophie de Deleuze” (Yüksek Lisans Tezi, Paris 8 Saint-Denis Üniversitesi, 2006-2007), s. 4.

özneleşme biçimlerini ve özneleşme tekniklerini açığa çıkarabilmemiz gerekir. Yönetim teknikleri nasıl eleştiriye tabiyse özneleşme teknikleri de bir o kadar eleştiriye tabidir. Peki insan sonrasındaki “oluş halinde olmaklık” bunu ifade etmek için yetmez mi tek başına?

Göçebe özne, yaşamı olumlarken kendi öznelliğini de olumlamış olmaz mı? Braidotti bir filozofa uymayacak kadar aceleci bir biçimde Stoacılar, Spinoza ve Deleuze arasında bir bağ kurmayı deniyor. Fakat biz bu hamlenin sorunuyla değil, daha ziyade Foucault’nun burada tartıştığımız eleştiri felsefesi açısından doğan sorunlara işaret etmekle yetiniyoruz.²⁷⁶ Bu açıdan, önceki bölümlerde söylediğimiz gibi, Foucault için tahakküm teknikleri kadar önemli olan “kendilik teknolojisi” modern öznenin soykütüğü için önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden eğer Foucault’da bir öznel fiktirine gideceksek bunu ancak öznel deneyimin oluşumu, özneleşme biçimleri ve kendilik teknolojisi gibi kavramlar aracılığıyla yapmak zorundayız. Braidotti’nin sandığının aksine hiçbir özne tahayyülü bundan azade sayılmaz. Eğer yaşamı temel alan bir felsefi pratik icra edilecekse, yaşamın kimi teknikler vasıtasıyla nasıl yönetildiğini de dikkate almamız gerekmez mi? Dolayısıyla sorun şöyle formüle edilebilir: Halihazırda belli türde iktidar ilişkileriyle, daha doğru ifadeyle neoliberal yönetimselliğe dayalı ilişki kurma biçimleriyle örülü olan yaşamı “başka bir şekilde” nasıl düşünmeli? İçkinlik felsefelerinin önündeki sorun aslında budur.

Braidotti’nin özne tahayyülüyle birlikte Foucault’nun özneleşme süreçleriyle ilgili düşüncelerini nasıl açımlayabiliriz? Foucault’da bir özne ve özneleşme teorisi olmamasına rağmen, kendi yapıtının kilit kavramlarından birini modern Batılı öznenin soykütüğü olarak işaret etmesinin sebebi nedir? Sorunsalımızı yeniden hatırlayarak soracak olursak: Yönetim ile özne arasındaki ilişkileri nasıl düşünmeli? Yukarıda ele aldığımız neoliberal yönetimsellik sorunuyla özneleşme süreçleri arasındaki ilişkileri nasıl düşünmeli? Böyle bir soruşturma Foucault’nun derslerini takiben yapılabilir ama bu çalışmanın yerli yerine oturtulabilmesi için sürekli konu farklılaşmasının ardındaki sorunların sürekliliğini görebilmek gerekir.

²⁷⁶ Braidotti’nin okumasının detaylı bir eleştirisi için bkz. Yücefer, “İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze’ün Öznesiz Etiği”, s. 98-106.

2.3.3. Öznellik ve Hakikat: Kendilik Kültürü

Metnin ikinci ana bölümünde, çağdaş Foucault yorumlarında 1980 dönemecinin önemli bir yer edindiğini söylemiştik. *Du gouvernement des vivants*'la birlikte Foucault hakikat ile kendilik arasındaki ilişkileri incelemeye geçiyordu, fakat öncesinde kapsamlı bir yönetim temaları incelemesinin yer aldığı bu yıllar, iki eksen birleştiriyordu: bir yanda “devlet aklı”na dair analizler, devletlerin kapatma ve denetleme mekanizmaları, tahakküm ilişkileri vb. öte yanda ise kendinin ve başkalarının yönetilmesi, kendine ihtimam gösterme, yaşama sanatı, hakikat söylemi, doğruyu söyleme pratikleri vb. Peki bu farklılaşmayı nasıl ele almalı? Kendimizin tarihsel ontolojisi iddiasında olan eleştiri felsefenin bu iki farklı ekseninde kendisini nasıl ortaya koyabilir? Bir yandan makro diyebileceğimiz analizlerle insanlar arasındaki ilişkilere uzanan mikro düzeyde analizleri bir araya getirmek mümkün olabilir mi? Bu açıdan yaklaşılsa öznellik hakikat arasındaki ilişkiler nasıl ortaya konabilir? Yönetme sorunu ile öznellik sorunu hangi noktalarla ele alınabilir? Böylelikle yürüttüğümüz iki ayrı tartışmayı burada neticeye götürmek ve yeni sorular üretmek mümkün olabilir.

1982’de Foucault *Öznenin Yorum Bilgisi* derslerinde Yunan ve Roma döneminde “kendilik kültürü” teması üzerine gideceğini dile getirdiğinde, Yunanca “açık sözlülük” veya “konuşma özgürlüğü” anlamlarına gelen *parrhesia* kavramını ilk kez kullanır.²⁷⁷ Bundan sonraki çalışmalarında kendilik kavramı ile doğruyu söyleme iddiaları veya pratikleri arasındaki ilişkiler demetini inceleyeceğinin habercisidir bu. Fakat daha önce sıklıkla üzerinde durduğumuz 1980 derslerinden birinde (16 Ocak) yönetim ile hakikat arasındaki ilişkiler sorunundan hareketle dersine başlar. Bu dersinde iktidarın uygulanması (*exercice du pouvoir*) ile hakikatin tezahürü (*manifestation de vérité*) arasındaki ilişkiye dair sorunu ortaya koyar.²⁷⁸ Fakat buradaki hakikat ne mantık terimi olan ve Türkçede “doğruluk” olarak karşılık bulan bir gerçekliğe uygunluktur ne de bilimlerdeki gibi bir bilme sisteminin içsel tutarlılığıdır. Yani hakikat burada mantıksal anlamda da, Foucault’nun daha önce *Kelimeler ve Şeyler*’de kullandığı “söylemsel

²⁷⁷ Henri-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini, “Introduction”, *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l’Université Victoria de Toronto, 1982*, ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, “Philosophie du présent”, 2017, s. 11.

²⁷⁸ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, s. 23.

oluşum anlamında bir *episteme*” olarak da kullanılmaz.²⁷⁹ Peki bu kavramı nasıl konumlandırmak gerekir? Özellikle gündelik kullanımında gizemli bir sözcük olarak düşünülen hakikat bizim sorunsalımız açısından nasıl bir yerde durur? Öte yandan klasik bir şekilde bu soruna girilmek istenirse, şu da sorulabilir: “özne hakikate *muktedir*” midir?²⁸⁰ Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi buradaki hakikat gizemli havasından arındırılmış olarak karşımıza çıkar. Buradaki sorun “öznenin bu hakikati doğru biçimde *düşünüp* düşünmediği değil, başkalarının önünde *söyleyip* söylemediğidir”.²⁸¹ Dolayısıyla Foucault sorunu transandantal bilgi sorunu olarak veya doğruluğun mantıksal biçimi olarak ortaya koymaz.²⁸² Bu yüzden de buradaki hakikati açık konuşma, doğruyu söyleme, hakikatin tezahürü gibi anlamak gerekir.

Özellikle hakikat arasındaki ilişkiler sorunu bizim sorunsalımız açısından en iyi ifadesini “kendilik kültürü” kavramında, yani kendimizle kurulan ilişki biçimlerinde bulur. Fakat burada söz konusu olan ne öznenin varoluşuna dair bir felsefe pratiğidir ne de bir özne teorisi ortaya koyma arayışdır. Daha ziyade Foucault’nun bu incelemelerinde öne çıkan sorun, öznellik ile hakikat eksenlerinin buluştuğu kendilik temasında kendimizle ve başkalarıyla kurulan ilişkileri sorunsallaştırma arayışdır. Bu sorunsallaştırma çalışması bizi metnin birinci bölümünde detaylarıyla incelediğimiz bir felsefe yapma biçimine götürür ki Foucault bunu şöyle özetler: “Kant’tan sonra Batı felsefesinde, bizzat *Eleştiri*’nin neticesi olmaktan ziyade tarihsel-eleştirel sorunun neticesi olarak bir durak bulunduğunu öne sürüyorum.”²⁸³ Bilginin biçimsel incelemesinin karşısına kendimizin tarihsel ontolojisini koyan bu “durak”ın yolu tersten kat ettiğini daha önce söylemiştik. Bu tersinme, tabiiyet yapıları kadar özneleş(tir)me biçimlerini de soruşturmayı gerektirir, zira “rasyonalite tipi” sadece bir şeylere tabi olunurken işler halde değildir.²⁸⁴ Foucault kendimizle kurulan bu ilişkiyi açabilmek için kendilik kültürü kavramını işe koşar. Kendilik kültürü kendimizle ve başkalarıyla kurulan ilişkilerde devrede olan teknikleri yani Kendilik teknolojisini önümüze getirir. Her ne

²⁷⁹ Olivier Dekens, “Foucault et le courage de la vérité”, Les Rencontres de Sophie. Vérité ou vérités ? sempozyumunda sunulan bildiri, 23-25 Mart 2018, Le lieu unique, Nantes. <https://www.youtube.com/watch?v=BqHbVieNfus> (Erişim 06.07.2021)

²⁸⁰ Frédéric Gros, “Giriş”, *Söylem ve Hakikat. Parrhesia*, çev. Kerem Eksen ve Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 12.

²⁸¹ Gros, “Giriş”, s. 12.

²⁸² Gros, “Giriş”, s. 12.

²⁸³ Foucault, “Kendilik Kültürü”, s. 78, çeviride değişikliklerle.

²⁸⁴ Bkz. Foucault, “Kendilik Kültürü”, s. 78.

kadar bu soruyu Foucault Kant sonrası için koysa da aslında felsefenin en eski şiarı Delfi ilkesi de (*gnôthi seauthon*, kendini tanı/bil) bunu anıştırmaz mı? Bu kendine dönüşün amacı ise “kendiyile belli sayıda ilişki tesis etmektir”.²⁸⁵ Dolayısıyla bizi öznellik ve hakikat ilişkisi sorunundan kendilik kültürü kavramına götüren de yine eleştirel bir tavır olarak kendini sorgulama çabasıdır.²⁸⁶

Fakat Foucault bu eleştirel tavrı Delfi ilkesine değil farklı bir yöne *epimeleia heautou*’ya, “kendin için kaygı duy” ilkesine yöneltir. Foucault’ya göre ““kendini tanı” kuralı bu kaygının uç noktasında, bunun içinde ortaya çıkar ve formüle edilir”.²⁸⁷ Böylelikle kendilik kültürünün bir kendine ihtimam gösterme biçimiyle belirlendiği anlaşılabilir. Öznellik ve hakikat sorusunu ne öznenin bilme süreçleriyle ne de bizzat öznenin bilgisiyle alakası vardır; bunu ancak Foucault’nun yaratıcı bir biçimde koyduğu soruyla anlamak mümkün olabilir: “Kendisi hakkında doğru addedilen bir şeyi kabullenme imkânı veya zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı andan itibaren özne, kendini nasıl deneyimleyebilir?”²⁸⁸ Dolayısıyla burada öznenin bilme yapılarından uzakta, bizzat öznenin kendisine dair hakikati deneyimlemesi noktasında dururuz. Kendini bilmek şiarından kendine ihtimam göstermeye ve kendin için kaygı duymaya yönelik bu geçişin arka planındaki öznellik ve hakikat tartışması böyle özetlenebilir: “Kendiyile ilişkinin, öznenin kendi hakkındaki hakikatin keşfinden (...) geçmesi mümkün veya zorunlu olduğu andan itibaren, özne kendisiyle nasıl bir ilişki kurabilir?”²⁸⁹ Dolayısıyla kendimizi bilmemiz kendimizle belli bir ilişki türü varsayar.

Buradan hareketle Foucault’nun özne ve özneleşmeye dair çalışmasının üç boyutu verilebilir. Bunlardan ilki modern öznenin soykütüğü şeklinde belirirken, ikincisi özneye hakikat arasındaki ilişkiler sorununa değinir, üçüncüsü ise araştırmalarının tarihsel çerçevesini teşkil eden kendilik kültürüdür.²⁹⁰ Peki bu boyutların ayrı şekilde ilerlediği söylenebilir mi? Yoksa belli temaların çeşitlemesi olarak görülebilirler mi? Daha önce sıklıkla vurguladığımız gibi yönetim sorunu ile özneleşme sorunu birçok noktada

²⁸⁵ Foucault, “Kendilik Kültürü”, s. 78.

²⁸⁶ Bkz. Laura Cremonesi, “*Askêsis, Ethos, Parrêsia*: Pour une généalogie de l’attitude critique”, *Michel Foucault: éthique et vérité, 1980-1984*, ed. D. Lorenzini, A. Revel ve A. Sforzini, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, “Problèmes et controverses”, 2015, s. 127-128.

²⁸⁷ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi, Collège de France Dersleri, 1981-1982*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 5, 7.

²⁸⁸ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, s. 14.

²⁸⁹ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, s. 14.

²⁹⁰ Fruchaud ve Lorenzini, “Introduction”, *Dire vrai sur soi-même*, s. 13.

kesişmekle kalmaz, bu sorunlar sürekli birbirini çağırır. Foucault iktidarın temrini ile hakikatin tezahürü arasındaki ilişkileri sorgulamak istediğinde aslında sorunu öznellik ve özneleşme sorununa taşır. Zira iktidar ilişkileri özneleşme süreçlerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Bu yüzden neoliberal rasyonaliteye neoliberal öznellikleri, özneleşme biçimlerini de dahil etmek gerekir; hiçbir öznellik biçimi rasyonel yapıdan ve işleyen tekniklerden ayrı düşünölemeyeceğı için her alternatif öznellik de bu analiz kapsamına sokulabilir. Zira yönetim sorununu çağımızın insanının tabiiyet biçimi kadar öznellik biçiminden, onun bedensel yapısı kadar ruhsal yapısından ayıramayız.²⁹¹

Foucault’nun kendilik kültürü adı altında bir araya getirdiğı farklı temaların incelenmesi de insan ruhunun yönetiminin farklı dönemlerde nasıl değışim gösterdiği görmek açısından verimli bir alan sunar. Yukarıda gösterdiğimiz gibi ancak “kendinin ve başkalarının yönetimi adı verilebilecek bir pratik açısından, özne ve hakikat sorusunu sormak mümkün olur”.²⁹² Bu yüzden yönetim sorusunun farklı açılardan öznellik sorusuyla buluştuğunu anımsamak gerekir. Gelgelelim, kendilik kültürü aynı zamanda kendiyile kurulan ilişkiyi serimlemesi açısından önemlidir. Kendimizle hangi teknikler vasıtasıyla ilişki kurarız? Kendimize ihtimam gösterdiğimizde yaptığımız tam olarak nedir? Kendimiz üzerinde nasıl çalışırız? Foucault’nun altını çizdiği gibi, bu sorulardan da hareketle, “kendimizin siyasetini inşa etmek zorundayız”.²⁹³ Foucault felsefenin antik yaşama sanatlarıyla kurduğu bu ilişkiyi hatırlatırken aynı zamanda günümüzde kendi doğrumuzu savunurken öznelliğimizle hakikat iddiamız arasında kurduğumuz ilişkinin nasıl sorunsallaştırılabileceğinin de yollarını aramış olur. Bu yüzden bu araştırma Antiklere dönüş, Yunan’a dönüş vb. şeklinde belirlenemez, aksine bizzat şimdinin ontolojisini, kendimizin ontolojisini yapmayı teklif eder.

Metin boyunca işlediğimiz sorunsalları bir arada düşündüğümüzde şöyle bir sonuca gitmekte sakınca yoktur: Eğer kendimizin tarihsel ontolojisini yapma iddiası taşıyan bir eleştiri kavramı geliştiriyorsak, bu eleştiri yönetim sorunlarını hem tabiiyet ve tahakküm biçimleriyle hem de öznellik ve özneleşme biçimleriyle birlikte ele almalıyız. Ancak böylece içinde bulunduğumuz çağın özgül rasyonalitelerinin sirayet ettiği hiçbir

²⁹¹ Bkz. Rossi, “Neoliberal Ruhlar / Neoliberal Souls”, s. 121-122.

²⁹² Michel Foucault, *Hakikat Cesareti, Kendinin ve Başkalarının Yönetimi-II, Collège de France Dersleri, 1984*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 10, çeviride değışiklikle

²⁹³ Michel Foucault, “Berkeley California Üniversitesi Fransızca Bölümü’nde Gerçekleştirilen Tartışma”, *Eleştiri Nedir? –ve ardından– Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 143.

alanı (alışveriş, karşılaşma, düşünme, eyleme, yapma vb.) göz ardı etmemiş olabiliriz. Böyle bir eleştiri, belirli bir ahlak arayışından ziyade ahlakların oluşumunun gözler önüne serilmesidir; yaşadığımız çağda uyduğumuz kuralların, inandığımız hakikat iddialarının ve kendimize ve başkalarına yönelik yönetim tekniklerinin tekil analizidir. Dolayısıyla sorun benliğimize sahip çıkmak veya olduğumuz insan olmak gibi ahlaki bir tutum değil, mevcut olma biçimlerine karşın “kendimizle yeni türde, yeni tipte ilişkiler kurmanın nasıl mümkün olabileceğini düşünmektir”.²⁹⁴ Güncelliğin ontolojisine sırtını yaslayan eleştiri, kendi yönetilmesini sorunsallaştırırken tahayyül ettiği farklı öznelliklerin, burada ele aldığımız haliyle insan sonrası öznelerin de kendimizi ve başkalarını yönetme tekniklerinden, hakikatle kurulan ilişkiden azade olmadığının farkındadır. Fakat yine de bu eleştiri, mevcut yerleşik değerlere karşı değerler kurmaya, içinde bulunduğumuz neoliberal rasyonaliteye alternatif imkânları aramaya devam eder.

²⁹⁴ Foucault, “Kendilik Kültürü”, s. 92.

SONUÇ

Foucault'nun düşüncesini belli imajlardan kurtarıp onu bir eleştiri felsefesi gibi düşünebilir miyiz? Yapıtını belli bir eleştiri tavrının parçaları olarak okuyabilir miyiz? Tez boyunca bu genel sorunun peşine düşsek de bu soruyu dolaysızca değil, belli sorunsallar aracılığıyla sormaya çalıştık. Nasıl yönetiliyoruz? Nasıl öznelere haline geliyoruz? Bunlar aslında tezin temel hareketlerini belirleyen sorulardı. Bu temel hareketler ise mevcut eleştiri fikrinin eleştirisinden kaynaklanıyordu. Belli bir antropolojizmle sonuçlanan “sahte eleştiri” kendimizin tarihsel ontolojisini yapmak şöyle dursun, bilginin biçimsel yapılarından öteye gitmemizi zorlaştırıyordu. Başka bir eleştiri de bu eksikliği tamamlamak için eleştiri ile Aydınlanma arasındaki gerilimi yeniden kurma arayışına girdi.

Bu eleştiriye neden klasik anlamda bir eleştiri fikrine bağlamıyoruz da Kantçı-olmayan şeklinde biraz paradoksal gelebilecek bir şekilde adlandırıyoruz? Her ne kadar bu paradoksal adlandırmanın Bachelardcı kullanımı gerekli açıklamayı sağlasa da Foucault'nun burada Kant'la kurduğumuz ilişkisi daha önce böyle adlandırılmamıştı. Bu açıdan eleştirinin bu şekilde tarif edilmesi metnin özgünlüğüne katkıda bulunur. Sadece bununla da kalmayıp Foucault'nun temel hamlesini, yani yukarıda anlattığımız üzere, yolu tersten gitme hareketini aşırılaştırır; Foucault her ne kadar kendisini Kantçı olarak adlandırdığı eleştiri geleneği dahilinde görse de biz onun çabasının bu geleneğin temel varsayımlarını aştığını göstermeye çalıştık. Dolayısıyla “Kantçı-olmayan eleştiri” kavramsallaştırması bu paradoksal durumun kendine has durumunu vermek açısından oldukça kullanışlı oldu.

Kantçı-olmayan eleştirinin oluşumunda bir diğer önemli figür Nietzsche'ydı, özellikle Deleuze'le Foucault'nun ortaklığından çıkardığımız bir Nietzsche. Kant'ın eleştiri anlayışına yönelttiği eleştirilerle birlikte gündemimize gelen Nietzsche aynı zamanda Foucault'nun da önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Bu aslında bizi modernlikle kurulan ilişkinin de sorunsallaşmasına götürdü, ama Foucaultcu modernlik fikrinin ne Bruno Latour'un anladığı anlamda bir modernlik evresi düşüncesine ne de Habermas'ın modernlik yorumuna yakın olduğunu, daha ziyade belli bir tavır alma biçimi, kendini konumlandırma biçimi olduğuna değindik. Böylelikle eleştiri, Aydınlanma ve modernlik bir yandan (Kant'tan Nietzsche'ye, Weber'e oradan da

eleştirel teoriye uzanan) belli bir eleştiri geleneğini getiriyordu, öte yandan ise bu geleneği aşmayı da deniyordu. Bu aşma denemesinin sebeplerinden biri olarak Habermas'ın neredeyse talihsiz bir Foucault okuması yapmasıyla kendisini gösteriyorsa da esas sebep kavramsal karşılaşmalar düzeyinde kendisini hissettiriyordu. Öte yandan Foucault bu eleştiri fikrini *Aufklärung* sorusunun Almanya'daki gelişimi ile Fransa'da aldığı biçimi birbirine yaklaştırarak koymaya çalışıyordu. Biz de bu vurguyu sürdürerek Fransız epistemolojisi veya tarihsel epistemoloji olarak adlandırılan felsefi pratikten faydalanmak amacıyla, farklı yerlerde de olsa, Bachelard ve Canguilhem'in yapıtlarına gitmeye çalıştık. Bunlara giderek hem bilim tarihi çalışmalarıyla Foucault'nun tarih fikrinin birbirine nasıl yaklaştığını gösterdik hem de bu çalışma biçimine özgü olan akıl ve rasyonalite sorularının Foucault'nun eleştiri fikrine uzanan yanlarına değindik. Ama amacımız bir gelenek düşüncesi göstermekten ziyade bu düşüncelerin birbirinden nasıl farklılaştığını ortaya koymaktı. O yüzden yeri geldiğinde Foucault'nun bu filozoflardan farklı olarak yaptığı şeylerin de altını çizmeye çalıştık. Bunlar da bize onun eleştiri felsefesinin olanaklarını gösterdi.

Metnin genelinde yaptığımız okuma biçimine özgü bir hareketten de bahsetmek gerekir. Tarihsel-felsefi diyebileceğimiz bu hareketle birlikte Foucault'nun diyaloga girdiği veya girebileceği tarihsel figürlerle ele aldığımız sorunsalları bir arada düşünmeye gayret ettik. Böyle bir hareket her ne kadar gerekli görünmese de bazı felsefi sorunların tarihselliğini, onların ortaya çıkışını ve Foucault'nun gündemine gelişini daha iyi sorunsallaştırma yolunda bize katkı sağladı. Öte yandan, bu okuma biçimi yöneltilen ve yöneltilebilecek eleştirilerden aklımıza gelenleri cevaplamak, yanı sıra da belli kavram-imaglarını ve Foucault imajlarını elemek için verimli oldu.²⁹⁵

Bu genel resmi verdikten sonra, metin kapsamında ne yaptığımızın daha spesifik bir portresini verebiliriz. Bu açıdan genel anlamda metnin Birinci Bölüm'ünde ele aldığımız eleştiri ve Aydınlanma okuması bizi İkinci Bölüm'ün temel sorunsalı olan "yönetim" sorununa götürdü. Zira hakiki eleştiri ancak bilme ile yönetme, yönetilme ile özneleşme ilişkilerini saptayarak icra edilir; bu açıdan Foucault'nun "eleştiri"si

²⁹⁵ Yine de bunlardan bazılarıyla tez sürecinde karşılaştığımız için değinme şansımız olmadı. Fransız filozof Jacques Bouveresse'in Foucault'nun Nietzsche okumasına yönelik "analitik" eleştirileri bunlardan biriydi. Bkz. Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault, Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris: Editions Agone, 2016.

Kant'ın ileri noktaya taşınması olarak bile tarif edilebilir. Bu gidişatı izlediğimiz için metin kapsamında tez, antitez, sentez şeklinde ilerleyen yaygın yolu takip etmeyip kendi sorunsalımızın götürdüğü şekilde ilerlemeye çalıştık. Aydınlanma ve eleştiriyi ele aldığımız ilk bölümde önce Foucault ile Kant arasındaki eleştiri geriliminin nasıl alınması gerektiğine dair bir perspektif oluşturmaya çalıştık. Bu bizi Foucault'nun iki ayrı okumasına götürdü, ki bunlardan birini tez çalışmasının bir parçası olan Kant'ın *Antropoloji*'sine yazdığı girişten hareketle “antropoloji” olarak, diğerini de 1978-1984 yılları arasında Kant'ın “Aydınlanma Nedir?”i üzerine yazdığı yazılardan dolayı “Aydınlanma” olarak adlandırdık. Önce bu ikisi arasında asimetrik bir ilişki olduğu tezini savunduktan sonra bu Kant okumasını belirleyen figürün aslında Nietzsche olduğunu, bu yüzden de Nietzsche'nin Foucault'nun yapıtında 1970'ler itibarıyla değil daha erken tarihlerde belirlediğini dile getirdik.

Peki bu perspektif bizi nasıl bir eleştiri fikrine götürdü? Bu sorunun en açık cevabı olarak, bu eleştirinin Kantçı eleştirinin aksine bir antropolojizm karşıtlığı barındırması ve bunun da insan dışındaki başka varlık biçimlerini düşünme iddiasından geldiğini söylemek mümkün. Bu yüzden Kantçı-olmayan eleştiri karşımıza öncelikle belli bir antropolojizm karşıtlığıyla çıkıyordu; bunu şekillendirenin ise Nietzsche'nin Fransız filozoflarca okunması, özellikle de Bataille, Deleuze ve Foucault gibi isimler olduğunu söylemiştik. Buradan hareketle eleştiriyi bilginin imkân koşullarının araştırılması olarak değil, bilginin hakiki bir sorunsallaştırılması olarak saptadık. Bu yüzden de Kantçı-olmayan bir eleştiri tahayyülünün imkânını gösterebilmek için Foucault'nun eleştiri tavrının önemli hamlelerinden biri olan tarihsel *a priori*'ye doğru gittik ki bu açıdan “olay” kavramının katkısına ve evrensellere yönelik tartışmaya tanık olduk. Peki tarih fikriyle ilişkisi içinde, böylesine “tarihsel” bir eleştiri nasıl oluyor da kendi güncelliğini ön plana çıkarma iddiasında olabiliyor?

Foucault'nun Kant ve Nietzsche okuması onun farklı bir eleştiri tahayyülünü de mümkün kılmıştır. Bu açıdan Kant'ın “Aydınlanma Nedir?”ini düşündüğü yıllarda (1978-1984) Foucault bu çabayı eleştiri ile Aydınlanma ilişkisine dayandırmış ve bunun bilginin biçimsel yapılarının araştırılmasından yani doğruluk ontolojisinden ayırıp kendimizin tarihsel ontolojisine götürmüştür. Bu aslında Kant'ın izlediği yoldan farklıdır, zira Aydınlanma'dan eleştirilere uzanmaz. Foucault'nun eleştirisinin özgün yanlarından biri bu yüzden Kant'ı başka bir şekilde ele alıp ufka “Aydınlanma Nedir?” metnini

koymasıdır. Foucault'nun bu okumasını belirleyen ise “sorunsallaştırma” tavrıdır. Filozof kendi çağını nasıl sorunsallaştırıyor? Kendi çağının insanı olarak filozof nasıl düşünüyor, kendisini nasıl konumlandırıyor? Fakat bunun şimdi-merkezci bir okuma olmadığını ve geçmişin şimdi perspektifinden okunmasına dayanmadığını belirtmek gerekir. Bu açıdan düşündüğümüzde bu eleştiri tavrının bir diğer kırılma ânına varmış oluruz ki bu da yönetme sorunumuzla özne oluş süreçlerimizin birbirine bağlanmasıdır. Biz bu sorun üzerine özellikle metnin İkinci Bölüm'ünde eğilsek de Birinci Bölüm boyunca bilme sorununu yönetme sorununa taşımak için gerekli hamleleri yaptık. Yönetim sorununa giderken yaşam ile yönetimi arasındaki ilişkileri sorgulamaktan başlamak bize çok fazla imkân sundu. Öncelikle bununla birlikte yaşamın bilgisi sorununu koyduk, ardından bu bilginin nasıl bir yönetme yönüne doğru evrildiğini göstermeye çalıştık. Buradaki önemli hamlelerden biri Foucault'nun “canlıların yönetimi” adı altında verdiği dersler ve “norm”, “normal”, “normalleştirme”, “norm koyuculuk” gibi kavramlarla Canguilhem'le kurduğu ilişkiydi. Peki yaşam ile yönetilmesi arasındaki bu bilme gerilimi hangi olanakları açtı?

Foucault'nun çoğu zaman bir kavram-imağ olarak üzerinde durulan “biyopolitika” düşüncesini genişletip bunun aslında yaşamın yönetimiyle ilgili olduğunu savunurken önemli hamlelerimizden birini yaptık. O da yaşamın yönetilmesinin artık neoliberal rasyonaliteyle ilişkiydi. Bu açıdan yönetilmeden ziyade serbestleşme, daha az yönetilme fikrini savunuyormuş gibi görünen neoliberalizmin nasıl bir yönetim aklı barındırdığını açmak için Foucault'nun analizlerini önce Weber'e yaklaştırdık. Burada gördük ki Weber'in kapitalizm tarihine dair yazdıklarıyla Foucault'nun liberalizm ve neoliberalizm analizlerini özellikle bunların sadece ekonomik alanla sınırlı kalmayıp zihniyet yapılarına yönelmesi açısından benzeşiyordu. Bu açıdan Foucault'nun Weber'le kurduğu ilişkiyi doğrulamış da olduk. Öte yandan eleştirel teori ile Foucault gerilimini açabilmek için Habermas'a başvurduğumuzda Foucault'nun kavramsal kullanımlarının Habermas'ta karşılık bulamamasına değinerek aslında eleştirel teorinin bazı isimlerinin Foucault bahsinde neleri göz ardı ettiğini serimledik. Fakat burada öne çıkan bir şey vardı ki bu bizi Bourdieu'yle diyaloga götürdü. Eleştirel teorinin hep ıskaladığı neoliberalizm sorunu bu.

Bourdieu 1990'lı yıllarda neoliberalizm sorununu özellikle toplumsal bir fenomen olarak incelerken Foucault 1970'lerin ikinci yarısında neoliberalizm üzerine eğiliyordu.

Fakat farklı olarak Foucault neoliberalizm sadece sosyal devletin sosyal destek yapılarının ele geçirilmesi veya tahakküm sorunu olarak değerlendirmiyordu. Foucault daha geniş bir perspektiften aslında neoliberalizmin çağımızın yeni aklı olup olamayacağını soruşturuyordu ki çağdaş filozofların da bu yöne doğru yeni düşünceler geliştirdiğine yeri geldiğinde değindik. Ayrıca Foucault neoliberalizmin sadece makro ölçeklerde değil aynı zamanda kişiler arası ilişkilere ve insanın kendisiyle ilişkisine de götürüyordu ki bu da bizi bölüm boyunca işlediğimiz bir sorunlara yani öznellik, kendilik, kendinin ve başkalarının yönetimi sorununa getiriyordu. Bunu da insan sonrası ve Antroposen tartışmalarıyla diyalog halinde, oldukça güncel bir öznellik tartışmasıyla ele alarak Foucault'nun kendimizin tarihsel ontolojisine dayanan eleştiri fikrinin öznellik ve özneleşmeyi nasıl ele alabileceğini sorunsallaştırmaya çalıştık. Bunu da özellikle “kendilik kültürü” olarak adlandırdığı yöne doğru evirmeye çalıştık. Bu soruna giderken karşımızda Foucault'nun “1980 Dönemeci” olarak adlandırılan dersleri çıkıyordu ki bunun bizim için önemi ise öznellik ile hakikat sorununu bir arada almasıydı. Fakat değindiğimiz üzere burada öznellikle hakikat arasındaki ilişkiyi kuran öznenin hakikati bilmeye muktedir olup olmadığı değil, insanın belli durumda nasıl olup da özne olarak belirdiği ve bunun da hakikatle kurulan ilişkide önemliydi.

Nihayetinde Foucault'nun eleştiri felsefesi her ne kadar verili olarak bulamayacağımız bir sistem sunmasa da hep sürmekte olan bir çalışmaya dayanması açısından kendisini güncellik dahilinde sorgulamaya açık tutmasıyla kendi tutarlılığını ortaya koyar. Ancak bu şekilde başka bir eleştiri barındırdığı başkalığı sürdürebilir. Bizi belirlenmişliklere değil, kendimizin tarihsel ontolojisi yolundaki sorunsallaştırmalara götürecek olan da bu değil midir?

KAYNAKLAR

- Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer. *Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar*. Çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Agamben, Giorgio. *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*. Çev. Betül Parlak. İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.
- Allen, Amy. *The Politics of Ourselves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Allen, Amy. *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Allen, Amy. “Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu: Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori”. *Cogito: Eleştiri Zamanı* 100 (2020): 373-395.
- Alquié, Ferdinand. *La Critique kantienne de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Althusser, Louis. *Felsefi ve Siyasi Yazılar-II, Althusser'den Önce Louis Althusser*, çev. Z. Zühre İlkelen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.
- Althusser, Louis. *Marx İçin*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Arendt, Hannah. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler, Seçme Eserler-6*. Ed. Ronald Beiner, çev. Devrim Sezer ve İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Bachelard, Gaston. *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France, “Bibliothèque de philosophie contemporaine”, 1966.
- Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à la psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, “Bibliothèque des textes philosophiques”, 1975.
- Bachelard, Gaston. *La Nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France, “Quadrige”, 1984.
- Badiou, Alain. *Fransız Felsefesinin Macerası, 1960'lardan Günümüze*. Çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2015.
- Bataille, Georges. *Oeuvres Completes-VI, La Somme Athéologique-II*. Paris: Editions Gallimard, “Nrf”, 1973.

- Benhabib, Şeyla. “Jürgen Habermas’ın 90. Doğum Günü”. Çev. Şeyda Öztürk. *Cogito: Eleştiri Zamanı* 100 (2020): 317-320.
- Bidet, Jacques. *Foucault’yu Marx’la Okumak*. Çev. Zehra Cunillera. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Bidet, Jacques. “Marx ile Foucault: Sermaye-İktidar ve Bilgi-İktidar”. *Marx ve Foucault. Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*. Der. Ferhat Taylan, Christian Laval ve Luca Paltrinieri, çev. İsmet Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, 371-386.
- Bourdieu, Pierre. *Seçilmiş Metinler*. Çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Bourdieu, Pierre. *Karşı Ateşler. Neoliberal İstila Karşı Direnişe Hizmet Edecek Sözler*. Çev. Sertaç Canbolat. İstanbul: Sel Yayıncılık, “Red”, 2017.
- Bourdieu, Pierre. *Karşı Ateşler-II. Avrupa Sosyal Hareketi İçin*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, “Red”, 2018.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron. *Le métier de sociologue, Préalables épistémologiques*. Paris: Editions de l’EHESS, yeni baskı, 2021.
- Bouveresse, Jacques. *Nietzsche contre Foucault, Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Paris: Editions Agone, 2016.
- Braidotti, Rosi. “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”. Çev. Bülent O. Doğan. *Cogito: İnsan Sonrası* 95-96 (2019): 53-97.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. Çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası Bilgi*. Çev. Seyran Sam ve Eda Çaça. İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.
- Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Librairie Hachette, “Science et pensée”, 1952.
- Canguilhem, Georges. *Le normal et la pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France, “Galien”, 1972.
- Canguilhem, Georges. *Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, gözden geçirilmiş 2. baskı.
- Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2014.

- Cook, Deborah. *Adorno, Foucault, and the Critique of the West*. New York: Verso, 2018, dijital edisyon.
- Cremonesi, Laura. “*Askêsis, Ethos, Parrêsia*: Pour une généalogie de l’attitude critique”, *Michel Foucault: éthique et vérité, 1980-1984*. Ed. D. Lorenzini, A. Revel ve A. Sforzini. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, “Problèmes et controverses”, 2015, 127-138.
- Dardot, Pierre ve Christian Laval. “Néolibéralisme et subjectivation capitaliste”. *Cités*, no. 41 (2010): 35-50.
- Dardot, Pierre ve Christian Laval. *Dünyanın Yeni Aklı. Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, “Kavramlar ve Pratikler”, 2018.
- Dardot, Pierre ve Christian Laval. *Never-Ending Nightmare. The Neoliberal Assault on Democracy*. Çev. Gregory Elliott. Londra ve New York: Verso, 2019, dijital edisyon.
- Dastur, François. “The critique of anthropologism in Heidegger’s thought”, *Appropriating Heidegger*. Ed. James E. Faulconer ve Mark A. Wrathall New York: Cambridge University Press, 2000, 119-132.
- de Boer, Karin. *Kant’s Reform of Metaphysics, The Critique of Pure Reason Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2020.
- Defert, Daniel, François Ewald ve Frédéric Gros. “Introduction”. Michel Foucault, *Introduction to Kant’s Anthropology*, Los Angeles: Semiotexte, 2008, 9-12.
- Dekens, Olivier. “Foucault et le courage de la vérité”. Les Rencontres de Sophie. Vérité ou vérités ? sempozyumunda sunulan bildiri. Le lieu unique, Nantes, 23-25 Mart 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=BqHbVieNfus> (Erişim 06.07.2021).
- Deleuze, Gilles, Ed. *Cahiers de Royaumont: Nietzsche*. Paris: Les Editions Minuit, 1967
- Deleuze, Gilles. *İssız Ada ve Diğer Metinler, Metinler ve Söyleşiler, 1953-1974*. Der. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009, 212-223.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2019.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çev. İlke Karadağ. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2021.

- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Les Editions de Minuit, 2005.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Edition Flammarion, 2011, dijital edisyon (Türkçesi: *Michel Foucault*. Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).
- Fleischacker, Samuel. *What is Enlightenment?*. Londra ve New York: Routledge, "Kant's Questions", 2013.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences*. Paris: Editions Gallimard, "Tel", 1966.
- Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Editions Gallimard, "Tel", 1969.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie a l'âge classique*. Paris: Editions Gallimard, "Bibliothèque des Histoires", 1972.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, "Nrf", 1975.
- Foucault, Michel. *La volonté du savoir, Histoire de la sexualité-I*, Paris: Editions Gallimard, "Tel", 1976.
- Foucault, Michel. *L'Usage des plaisirs, Histoire de la sexualité-II*. Paris: Editions Gallimard, "Tel", 1984, dijital edisyon.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Gallimard, "Quarto", 1995.
- Foucault, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Ed. Roberto Nigro. Çev. Roberto Nigro ve Kate Briggs. Los Angeles: Semiotexte, 2008.
- Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Editions Gallimard ve Editions du Seuil, "Hautes etudes", 2008.
- Foucault, Michel. *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar-5*. Ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Editions Gallimard/Editions du Seuil, "Hautes Etudes", 2012.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar, Seçme Yazılar-2*. Ed. Ferda Keskin, çev. Osman Akınhay ve Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *Sonsuza Giden Dil: Seçme Yazılar-6*. Ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

- Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar-3*. Ed. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi, Collège de France Dersleri, 1981-1982*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel. *L'Origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, "Philosophie du présent", 2013 (Türkçesi: *Hermenötüğün Kökeni, Kendilik Hakkında – Dartmouth Konferansları, 1980*. Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).
- Foucault, Michel. *Bilme İstenci Üzerine Dersler, Collège de France Dersleri, 1970-1971*. Çev. Kerem Eksen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Foucault, Michel. *Öznellik ve Hakikat, Collège de France Dersleri, 1980-1981*. Çev. Sibel Yardımcı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits-II*, Paris: Editions Gallimard, "Quarto", 2017, yeni basım.
- Foucault, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées a l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, "Philosophie du présent", 2017.
- Foucault, Michel. *Hakikat Cesareti. Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II, Collège de France Dersleri, 1984*. Çev. Adem Beyaz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. *Ölüm ve Labirent*. Çev. Savaş Kılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus, Collège de France Dersleri, 1977-1978*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. *Biyopolitikanın Doğuşu, Collège de France Dersleri, 1978-1979*. Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. *Eleştiri Nedir? –ve ardından– Kendilik Kültürü*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Foucault, Michel. *Özgürlük ve Bilgi*. Çev. Utku Özmkas. İstanbul: Sel Yayınları, "Red", 2021.
- Foucault, Michel. *Söylem ve Hakikat. Parrhesia*. Çev. Kerem Eksen ve Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

- Fruchaud, Henri-Paul ve Daniele Lorenzini. "Introduction". *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées a l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Ed. H.-P. Fruchaud ve D. Lorenzini. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, "Philosophie du présent", 2017, 11-23.
- Geier, Manfred. *Kant'ın Dünyası*. Çev. Erol Özbek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009
- Goffman, Erving. *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*. Çev. M. Fatih Karakaya. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.
- Gözkân, H. Bülent. *Kant'ın Şemsiyesi. Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Grondin, Jean. *Kant et le Probleme de la philosophie: L'a priori*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", 1989.
- Gros, Frédéric. "Foucault et la leçon kantienne des Lumières", *Lumières* (8) 2007: 159-167.
- Gros, Frédéric. "Giriş", *Söylem ve Hakikat. Parrhesia*. Çev. Kerem Eksen ve Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, 11-18.
- Gürsoy, Özgür. "Anlam ve İşlev Arasında Eleştirinin Yeri: Habermas, Foucault, Biz". *Cogito: Eleştiri Zamanı* 100 (2020): 280-305.
- Habermas, Jürgen. "The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault". *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Ed. Michael Kelly, Cambridge ve Londra: MIT Press, 1994, 47-73.
- Habermas, Jürgen. "Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again". *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Ed. Michael Kelly, Cambridge ve Londra: MIT Press, 1994, 79-104.
- Habermas, Jürgen. *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Han, Béatrice. *Foucault's Critical Project, Between the Transcendental and the Historical*. Çev. Edward Pile. Kaliforniya: Stanford University Press, 2002.
- Harman, Graham. *Nesne Yönelimli Ontoloji. Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*. Çev. Oğuz Karayemiş. İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020.
- Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Çev. Richard Taft. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1997, genişletilmiş 5. basım.

- Heidegger, Martin. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, tümüyle yenilenmiş ve düzeltilmiş çeviri, 2020.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Hyppolite, Jean. "En hommage à Gaston Bachelard: L'épistémologie de G. Bachelard". *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 1 (1964): 1-12.
- Kant, Immanuel. *Political Writings*. Ed. H. S. Reis, çev. H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press, 1991, genişletilmiş 2. baskı.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Ed. ve çev. Robert B. Loudon. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Karadağ, İlke. "Subjectivité et fêlure dans la philosophie de Deleuze." Yüksek Lisans Tezi. Paris 8 Saint-Denis Üniversitesi. 2006-2007.
- Kuehn, Manfred. "Introduction". *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Ed. ve çev. Robert B. Loudon. New York: Cambridge University Press, 2006, vii-xxix
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Cilt 1. 4. Baskı. Paris: Presses Universitaires de France, 1997 [1926].
- Latour, Bruno. *Biz Hiç Modern Olmadık. Simetrik Antropoloji Denemesi*. Çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008.
- Le Blanc, Guillaume. *Canguilhem et les normes*. Paris: Presses Universitaires de France, "Philosophies", 2008.
- Lemke, Thomas. *Biyopolitika*. Çev. Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Lorenzini, Daniele, Ariane Revel ve Arianna Sforzini. "Actualité du 'dernier' Foucault". *Michel Foucault: éthique et vérité, 1980-1984*. Ed. D. Lorenzini, A. Revel ve A. Sforzini. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, "Problèmes et controverses", 2015, 7-28.
- Lorenzini, "De sujet de désir au sujet de droit. Une généalogie chrétienne de la gouvernementalité néolibérale ?", *Les humains et leurs divinités: Politique et religions en dialogue*. Der. Jean Leclercq. Louvain-la-Neuve: Presses

- Universitaires de Louvain, 2020, 55-63.
https://www.academia.edu/45114082/Du_sujet_de_désir_au_sujet_de_droit_Un_e_généalogie_chrétienne_de_la_gouvernementalité_néolibérale (Erişim 10.07.2020).
- Macherey, Pierre. *De Canguilhem à Foucault. La force de la norme*. Paris: La Fabrique Editions, 2009, dijital edisyon.
- Macherey, Pierre. “Canguilhem ve Foucault’da Öznellik ve Normatiflik”. Çev. A. Nüvit Bingöl. *Cogito: Neoliberalizmde Öznellik* 91 (2019): 21-42.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Eloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Editions Gallimard, “Folio/Essais”, 1977.
- Meyer, Michel. *De la problématique. Philosophie, science et langage*. Paris: Presses Universitaires de France, “Quadrige”, 2008.
- Muhle, Maria. “A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault”, *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Ed. Vanessa Lem ve Miguel Vatter. New York: Fordham University Press, 2014, 77-97.
- Nigro, Roberto. “From Kant’s *Anthropology* to the Critique of the Anthropological Question: Foucault’s *Introduction* in Context”, *Introduction to Kant’s Anthropology*. Los Angeles: Semiotexte, 2008, 127-139.
- Pelluchon, Corine. *Les Lumières a l’âge du vivant*. Paris: Editions du Seuil, “L’Ordre philosophique”, 2021.
- Pradelle, Dominique. *Généalogie de la raison. Essai sur l’historicité du sujet transcendantal de Kant a Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, “Epiméthée”, 2018, dijital basım.
- Revel, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses Edition, 2008.
- Rossi, Andrea. “Neoliberal Ruhlar / Neoliberal Souls”. Çev. Kürşat Kızıltuğ. *Cogito: Neoliberalizmde Öznellik* 91 (2018): 121-153.
- Sennelart, Michel. “Derslerin Bağlamı”, *Biyopolitikanın Doğuşu, Collège de France Dersleri, 1978-1979*. Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019: 269-295.
- Stengers, Isabelle. “Putting Problematization to the Test of Our Present”. *Theory, Culture & Society*, “Problematizing the Problematic” özel sayısı, 38 (2019): 71-92.
- Stiegler, Bernard. *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle*. Paris: Mille et une nuits, 2012.

- Stiegler, Bernard. *La Société automatique-I, L'Avenir du travail*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2015, dijital basım.
- Stiegler, Bernard. *The Neganthropocene*. Der. ve çev. Daniel Ross. Open Humanities Press, 2018.
- Stiegler, Bernard. "Antroposenden Çıkmak". Çev. Nazlı Ökten. *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan* 93 (2019): 199-211.
- Şan, Emre. *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*. Der. ve çev. Emre Şan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Taylan, Ferhat. *Concepts et rationalités. Héritages de l'épistémologie historique, de Meyerson à Foucault*. Paris: Editions Matériologiques, 2018.
- Taylan, Ferhat. *Mésopolitique: Connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie, 1750-1900*, Paris: Editions de la Sorbonne, "Homme et société", 2018.
- Taylan, Ferhat. "La statut du concept dans l'épistémologie historique, de Cavaillès a Foucault". *L'épistémologie historique. Histoire et méthodes*. Ed. Jean-François Braunstein, Ivan Moya Diez ve Matteo Vagelli. Paris: Editions de la Sorbonne, 2019, 133-148.
- Taylan, Ferhat. "Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergâh", *Güvenlik, Toprak, Nüfus, Collège de France Dersleri, 1977-1978*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, xi-xxvii.
- Taylan, Ferhat, Christian Laval ve Luca Paltrinieri (der.). *Marx ve Foucault. Okumalar, Kullanımlar, Yüzleştirmeler*, çev. İsmet Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- van Damme, Stéphane. *Hakikate Yelken Açmak. Aydınlanma Dönemi Felsefesinin Öteki Tarihi*. Çev. Adem Beyaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Veyne, Paul. *Foucault. Düşüncesi, Kişiliği*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Veyne, Paul. *Tarih Nasıl Yazılır?*. Çev. Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Vuillemin, Jules. *L'Héritage kantienne et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, "Bibliothèque de philosophie contemporaine", 1954.
- Webb, David. "Cavaillès and the historical a priori in Foucault". *Virtual Mathematics: The Logic of Difference*. Ed. Simon B. Duffy. Clinamen, 2006, 100-117.

Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1997.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Der. Hans H. Gerth ve C. Wright Mills, çev. Taha Parla. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

Wehrle, Maren. “The Power of Reduction and the Reduction of Power: Husserl’s and Foucault’s Critical Project”. *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*. Ed. Smaranda A. Aldea, David Carr ve Sara Heinämaa. New York: Routledge, 2021.
https://www.academia.edu/45535207/The_Power_of_the_Reduction_and_the_Reduction_of_Power_Husserls_and_Foucaults_Critical_Project_Forthcoming_In_Why_Method_Matters_From_Phenomenology_to_Critique_ed_by_Smaranda_A_Aldea_David_Carr_and_Sara_Heinämaa_New_York_Routledge_2021
(Erişim 02.07.2021).

Yücefer, Hakan. “İnsanlar Ölü, Olaylar Ölmez: Deleuze’ün Öznesiz Etiği”. *Cogito: İnsan Sonrası* 95-96 (2019): 98-144.

ÖZGEÇMİŞ

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Muhammed Taha		TUNÇ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		
	Fransızca		
Eğitim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise			
Lisans	2013	2018	Hacettepe Üniversitesi
Yüksek Lisans	2018	2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih			30.08.2021
İmza			
Adı Soyadı			Muhammed Taha TUNÇ

